



HAL
open science

**Géographie des cimetières en Amérique latine :
marquages, pratiques culturelles indigènes et inégalités
sociales : étude comparative entre le Venezuela, le
Mexique et le Chili**

Camille Varnier

► **To cite this version:**

Camille Varnier. Géographie des cimetières en Amérique latine : marquages, pratiques culturelles indigènes et inégalités sociales : étude comparative entre le Venezuela, le Mexique et le Chili. Géographie. Normandie Université, 2020. Français. NNT : 2020NORMC031 . tel-03242295

HAL Id: tel-03242295

<https://theses.hal.science/tel-03242295>

Submitted on 31 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité GEOGRAPHIE

Préparée au sein de l'Université de Caen Normandie

Géographie des cimetières en Amérique latine: marquages, pratiques culturelles indigènes et inégalités sociales. Etude comparative entre le Venezuela, le Mexique et le Chili.

**Présentée et soutenue par
Camille VARNIER**

**Thèse soutenue publiquement le 30/11/2020
devant le jury composé de**

Mme VIRIGNIE BABY COLLIN	Professeur des universités, Aix-Marseille Université	Rapporteur du jury
M. LOUIS DUPONT	Professeur des universités, Sorbonne Université	Rapporteur du jury
M. JOSE ENRIQUE FINOL	Professeur des universités, Université de Zulia - Venezuela	Membre du jury
Mme ALEJANDRA LAZO	Professeur des universités, Université de Los Lagos	Membre du jury
Mme PASCALE PHILIFERT	Professeur des universités, Université Paris-Nanterre	Président du jury
M. JEAN-MARC FOURNIER	Professeur des universités, Université Caen Normandie	Directeur de thèse

Thèse dirigée par JEAN-MARC FOURNIER, Espaces et sociétés (Rennes)



UNIVERSITÉ
CAEN
NORMANDIE



Cette thèse est dédiée aux femmes que j'aime, à ces femmes fortes qui – de près ou de loin – m'ont appris à devenir la femme que je suis, à celles qui m'ont donné de leur force pour poursuivre dans cette aventure, à celles qui continuent et continueront, aujourd'hui et demain, chaque jour un peu plus, à inspirer et embellir mon quotidien.

Cette thèse, je la dédie :

À ma mère,
À ma grand-mère,
À ma sœur Juliette,
À Nana,
À Camil Motín...

Remerciements

Nombreuses sont les personnes qui durant ces dernières années ont contribué, de près ou de loin, à ce que ces travaux puissent voir le jour et auxquelles je souhaite exprimer, ici, ma reconnaissance. Parce qu'une thèse ne se fait jamais seule...

Je souhaite en premier lieu remercier mon directeur de thèse, J-M Fournier, pour son soutien sans faille et ses précieux conseils depuis les premières années du master. Pour m'avoir donné l'opportunité de découvrir l'Amérique latine et la curiosité d'aller toujours plus loin. Pour sa disponibilité notamment dans les derniers moments de rédaction et pour sa bienveillance.

Je remercie également les membres du jury qui ont accepté de me lire et d'évaluer mon travail. Un merci tout particulier à L. Dupont, rencontré à lors du Congrès de l'UGI à Québec en 2018, sans qui la direction du n°110 de la revue *Géographie et Cultures* n'aurait jamais été possible et à J-E Finol, rencontré au Venezuela en 2010 alors que j'entamais mes premières recherches sur les Guajiro, pour m'avoir insufflé grâce à ses livres, l'envie de découvrir d'autres horizons.

Ayant suivi un parcours universitaire interdisciplinaire, j'adresse une pensée particulière à certains de mes professeur-e-s de l'Université de Caen qui – sans le savoir – m'ont orienté vers le choix de cette thèse. À A-M Fixot pour ses cours de géographie portant sur la manière dont les cimetières aux États-Unis sont appropriés, vécus et perçus par les visiteurs-euse-s. À B. Cannone pour ses cours de littérature comparée consacrés aux « derniers instants » des personnages de fiction dans les romans de L. Tolstoï, J-L. Borges, T. Mann ou de H. Melville qui ont alimenté mon imaginaire et mes réflexions sur la mort, les morts et leur devenir. Enfin, je ne peux pas oublier les cours reçus en sociologie par C. Tarot dédiés à l'évolution des rapports et des représentations de la mort en Occident. La lecture d'auteurs tels que L-V. Thomas, P. Ariès, N. Elias, ou encore J-D. Urbain, marque un point de départ essentiel dans la construction de ma bibliographie.

De la même façon, je tiens à remercier D. Beynier pour sa gentillesse (je me souviens encore de ton fidèle compagnon à quatre pattes qui aboyait en m'écoutant raconter mes histoires d'exhumations), ainsi que les membres du Geiven (Groupe d'études interdisciplinaire sur le Venezuela) pour m'avoir décerné en 2013 le prix Luís Catro Leiva et offert l'opportunité de repartir à Caracas et à Maracaibo.

Aussi, je remercie toutes les personnes rencontrées sur le terrain sans qui cette thèse n'aurait pu aboutir. À celles qui ont accepté de répondre à mes questions et de me consacrer du temps, à celles croisées sur la route qui m'ont offert l'hospitalité, à celles qui ont su me conseiller et m'ont encouragé à poursuivre, à celles qui, malgré la distance, partagent ma vie et mes pensées au quotidien. Si la liste est très longue, tant les voyages furent riches et intenses, je ne citerai ici – à mon grand regret – que quelques personnes dans l'ordre des pays visités :

Au Venezuela, à Maracaibo, je tiens à exprimer ma gratitude à deux professeur-e-s de l'Université du Zulia (LUZ), A. Tinoco Guerra et N. García Gavidia, pour leur aide précieuse et leurs encouragements dans la réalisation de mon mémoire de Master 1. Merci à C. Gonzales, la première femme *wayúu* interrogée en 2011, pour m'avoir ouvert les portes de sa communauté et permis d'accéder à la Guajira. Merci à William Rivera (Pelu !) pour m'avoir fait voyager au-delà des frontières de Maracaibo et découvrir les plus beaux paysages du Venezuela. Merci également à Erika Yoris, à Kenway Lam, à Sandra Marquez, à William Torres, à Manuel Estevez, Francisco Inciarte, à Ricardo Urrutia, à José Alejandro Vargas, à Loana Hernandez, à los Morocho et à tous les autres qui ont répondu présents à chaque fois que j'en avais besoin, pour nos amitiés indélébiles et nos petits rendez-vous *Skype* (trop rares) qui rapprochent nos cœurs malgré la distance géographique et les contraintes géopolitiques qui nous séparent tou-te-s aujourd'hui.

Au Mexique, à Puebla, je tiens tout d'abord à remercier Lorena García Mello et Pável Luna pour leur hospitalité et leur disponibilité à me faire découvrir la ville et la région. Merci aussi à O. Calderón et à G. López Angel, au département de sociologie et d'anthropologie de l'Université Autonome de Puebla (Buap) pour leur disponibilité sur place et m'avoir permis d'accéder en 2013 au Rosario de Micaltepec. En cela, j'adresse mes profondes amitiés à la famille Martínez (à Salvador pour nos très longs échanges, à Céline, à Nathan, à Nahúm, à Noé, à Gil Gil...) et à tous les habitant-e-s du Rosario pour les moments de riches émotions passés avec eux lors d'évènements quotidiens ou autres... À nos longues nuits passées dans le cimetière lors de la fête des morts, en espérant que je revienne vous voir vite...

Enfin, au Chili - Araucanie, *mi lugar de adopción*, mes premières pensées sont pour la famille Campos Mardones que je considère comme ma seconde famille. Pour la chance que j'ai eu de vous rencontrer, pour tous nos moments d'exception passés à *la Faja Maisan* qui ne pourraient être résumés en quelques lignes. Pour nos discussions, pour nos rires, pour le maté partagé sur la petite table de la *cocina*, pour tous ces souvenirs. Je remercie Nana (*mi querida mama*), *mi tío Chago*, Tahia, Pepa, Eduardo, Diego, Carlos, la Ceci, Chelito y *los cabros chicos que ya deben ser mayores...* pour leur amour au quotidien. Aussi, j'adresse une pensée particulière à *mi gran compañero de ruta*, mon cher Felipe, pour ce que nous sommes, pour le chemin parcouru à deux ou en solo, pour nos retrouvailles qui je l'espère seront très prochaines (*me debes un viaje hombre, recordate !*) ... Un grand merci également à Fabien Le Bonniec pour son amitié et ses encouragements donnés à l'Université Catholique de Temuco, à Ximena Alarcón pour sa générosité, ses précieux conseils et son envie de transmettre. Merci à toutes les personnes qui ont bien voulu m'emmener au sein des communautés *mapuche* de l'Araucanie. Merci à E. Lincoñir, à E. Carimán Linares, à Gustavo Cariqueo (*Mañil Wenu*), à Marcelo Quintrileo, à R. Liempi... Enfin, merci à Víctor pour ton magnifique bureau et pour ce merveilleux weekend à Icalma, à María José (la Coté) pour nos longues conversations à la maison, à ma chère Camil Motín pour ton engagement et *le Newen* que tu m'envoies chaque jour, à Violeta, à Cami (Fernanda), à Tomás... et à tous ceux/celles que j'oublie involontairement de citer.

Et parce qu'il est nécessaire de rentrer pour prendre de la distance...

Je tiens à remercier au sein du laboratoire Eso-Caen, certain-e-s de mes collègues avec qui j'ai partagé lors de moments formels ou informels, dans le cadre des enseignements donnés, autour d'un petit café ou sur les marches de la MRSH par exemple, de grands débats, des éclats de rires mais aussi parfois des doutes et des interrogations. À ceux/celles qui ont contribué à rendre mon quotidien plus doux, je pense notamment à B. Raoulx pour son humour, ses encouragements et pour m'avoir permis de réaliser un petit film documentaire en 2015, à L. Rougé pour son éternelle bonne humeur et ses conseils avisés dans tous les domaines, à R. Rouault pour continuer à m'envoyer régulièrement des photographies de cimetières prises lors de ses périple, à C. Darthenay pour sa disponibilité... Merci également à mes camarades doctorant-e-s (géographes et autres) pour m'avoir supporté durant ces derniers mois (années ? N'exagérons rien) et permis de remonter la pente dans les instants les plus tortueux. Je pense en particulier à Antonin, à Quentin, à Khalilou, à Eugénie, à Morgane, à Charif, à Renaud, à Céline, à Adeline qui sont devenus des ami-e-s proches, des complices du quotidien, que j'estime profondément. Par là même, j'adresse une pensée chaleureuse à mon ami Amadou, pour m'avoir pris sous son aile au tout début de ma thèse, pour nos discussions et pour sa grande sagesse. Merci également à P-Y. Buard pour m'avoir facilité l'écriture pendant le confinement grâce à un super deuxième écran ! Enfin, un énorme merci à F. Turbout pour avoir relu et corrigé l'intégralité de ma thèse, pour ses conseils et ses encouragements permanents qui m'ont amené peu à peu à avoir confiance en moi et en mes écrits.

Enfin, ces derniers mots vont spécifiquement à ma famille et à mes proches :

À mes ami-e-s (hors cadre universitaire), à tous ceux/celles qui sont resté-e-s jusqu'au bout, pour leur patience et leur fidélité indéfectible, pour leur soutien et leur disponibilité constante pour m'extraire

de la thèse et me faire changer d'air. Merci à ma grande amie Cécile, à Marie et Simon, à Guenièvre et Julie, à Aurore, à Rudy et Ophélie, à Harold et Sanine, à Pauline, à Étienne, à Val (Berthou), à Élie (Mathilde), à Gaby à Rimouski, à Erika, à Fil et Mimi à Québec, à Francis, à Fleur, à Clément (Guezais) et aux autres...

J'adresse le plus grand des merci à ma famille pour avoir cru en moi et m'avoir soutenu tout au long de cette longue aventure : à ma mère qui me suit depuis le début et dont le soutien a été particulièrement important dans les derniers moments d'écriture, à Jacques pour ses nombreux conseils et pour m'avoir peu à peu appris à déléguer... (merci pour les outils dans la poche !), merci à ma chère grand-mère (ma mamie momo) et mon grand-père (mon papy nanard) pour l'amour qu'ils me portent, à ma sœur Juliette pour ses nombreux dessins collés sur mon frigo, merci à mon père pour m'avoir soutenu à sa manière durant ces dernières années.

Enfin, je remercie Julien, l'homme que j'aime et qui partage mon quotidien. Pour nos longues journées et nuits d'été passées à écrire sur ce petit bureau à l'étage (je t'avais prévenu que nous en deviendrions nostalgiques), pour ta patience et ton calme, pour l'amour et la tendresse que tu me portes, pour tout ce qu'on a déjà vécu et les magnifiques choses qui nous restent à vivre...

Sommaire

<i>INTRODUCTION GENERALE</i>	14
<i>PREMIERE PARTIE. Pour une géographie sociale et culturelle des espaces de la mort</i>	18
CHAPITRE I. Une géographie des espaces de la mort non formalisée	21
1. Raisonnement multi-échelles appliqué aux espaces de la mort	22
1. 1. De la localité des morts <i>intra-muros</i> aux.....	22
1. 2. ... localités de la mort hors les murs	23
2. Invitations et appels (à contribution) lancés aux géographes	24
3. Des espaces de la mort aux morts dans l'espace : lectures par les géographes	27
3. 1. Macro-géographie des espaces de la mort : une (di)vision du monde en aires culturelles ?.....	27
3. 2. Des héritages culturels régionaux aux particularismes locaux	29
3. 3. Micro-géographie de l'espace des morts : la place au cimetière comme révélateur d'(en)jeux sociaux	34
CHAPITRE II. Le devenir des morts : enjeux de mémoires, enjeux de sociétés	44
1. Matérialisation de la mort et survie des morts	44
1. 1. Consciences de la mort et en sa survie : un construit social.....	45
1. 2. Écrire la tombe pour marquer la mort	46
1. 3. Morts sans sépultures et morts maudits	48
1. 4. La crémation, un indice révélateur de mutations sociales et culturelles	51
2. Des représentations de la mort à sa mise en scène rituelle	57
2. 1. Expressions et regards sur la mort.....	58
2. 2. Le rituel funéraire, un événement social et culturel	66
<i>DEUXIEME PARTIE. Construction d'une méthode : de la pratique à la théorie</i>	78
CHAPITRE I. Une démarche de comparaison	80

1. Le choix des comparaisons. Retour sur un parcours de recherche	80
1. 1. Le choix du terrain, l'opportunité d'une recherche au Venezuela (2011-2013)	80
1. 2. Vers la construction d'une étude comparative à l'échelle internationale	85
2. De la démarche comparative aux croisements dans la comparaison : réflexion en vue d'une approche dynamique et non linéaire des processus étudiés	91
CHAPITRE II. L'expérience du terrain : entre positionnement scientifique et posture de chercheur-se	96
1. De la pratique à la méthode : une réflexion à l'épreuve du terrain	96
1. 1. « Faire » du terrain ou la nécessité de prendre le temps	97
1. 2. « Entrer » sur le terrain	99
2. De l'observation « en situation » aux techniques d'entretiens individuels et collectifs	105
2. 1. Observation directe et analyse socio-spatiale des lieux de sépultures.....	106
2. 2. Mise en pratique de l'observation participante.....	112
2. 3. Des « consultants » aux « racontants » : la conduite des entretiens	116
<i>TROISIEME PARTIE. Typologie des espaces de la mort au Venezuela (Maracaibo), au Mexique (Puebla) et au Chili (Araucanie-Temuco)</i>	130
CHAPITRE I. Géographie sociale des cimetières à Maracaibo.....	132
1. Histoire des cimetières de Maracaibo, un héritage colonial	132
1. 1. De la place des cimetières autour des édifices religieux... ..	133
1. 2. ... aux cimetières « hors les murs » de la ville.....	136
2. Typologie des cimetières actuels de Maracaibo	139
2. 1. Le Cuadrado, un cimetière patrimoine privé	139
2. 2. Le San José, un cimetière public « élitiste » et privatisé.....	162
2. 3. Le Sagrado Corazón de Jesús, un cimetière populaire et multiculturel.....	173
2. 4. Le Parc Métropolitain El San Sebastián : vers une nouvelle génération de cimetière construit extra-muros	192
CHAPITRE II. Géographie sociale des cimetières à Puebla.....	202

1. Des <i>camposantos</i> aux <i>panteones</i> : histoire des cimetières de Puebla.....	202
2. Typologie des cimetières actuels de Puebla.....	207
2. 1. Le Panthéon municipal, un cimetière général divisé en classes sociales	207
2. 2. Le Panthéon privé de la société « Siglo XX » : une enclave mutualiste	221
2. 3. Le Panthéon Français de Puebla : un musée vivant d'art et d'histoire.....	226
2. 4. Du Panthéon Jardín de Puebla aux « parcs-cimetières périphériques » : un tournant vers l'entreprenariat funéraire	241
2. 5. À la croisée entre l'urbain et le rural, les panthéons de <i>Juntas Auxiliares</i>	259
CHAPITRE III. Géographie sociale des cimetières en Araucanie	280
1. Bref retour historique sur le « conflit mapuche » en Araucanie.....	281
1. 1. De la colonisation à la redéfinition de l'identité ethnique mapuche	281
1. 2. Construction de la république chilienne, « Pacification » de l'Araucanie et fin de l'indépendance <i>mapuche</i>	283
2. Place et visibilité des tombes <i>mapuche</i> dans les cimetières d'Araucanie.....	286
3. 1. Cimetière général de Temuco, un cimetière public colonial	287
3. 2. Du cimetière communal « hybride » de Galvarino (centre-bourg)	294
3. 3. ...à la (ré)affirmation de l'identité <i>mapuche</i> au sein des <i>Eltún</i> – ou cimetières – « actifs » communautaires ? (Communautés rurales de Galvarino).....	302
<i>QUATRIEME PARTIE. La pratique des espaces de la mort. Chez les Guajiro (Maracaibo-Guajira), les Mixtèque (Rosario de Micaltepec) et les Mapuche (Araucanie).....</i>	312
CHAPITRE I. Permanences et mutations du rituel funéraire <i>guajiro</i> dans les cimetières de Maracaibo (Venezuela)	314
1. Présentation générale des Guajiro – ou <i>Wayúu</i>	314
2. Territoires et mobilités des Guajiro	318
2. 1. La Guajira, un territoire ancestral transfrontalier	318
2. 2. Maracaibo : Premier pôle d'accueil pour les Guajiro.....	322
2. 3. Les Guajiro, un peuple de l'entre deux.....	324
3. Du mythe à la pratique du rituel funéraire <i>guajiro</i>	326

3. 1. De <i>Jepira</i> au <i>más allá</i> , la première et la seconde mort.....	326
3. 2. Temps et espaces du rituel funéraire <i>guajiro</i>	329
3. 3. Mythes fondateurs et réalité des discours transmis. Exemples de syncrétismes	351
4. Entre marquages symboliques et pratiques funéraires : l'appropriation des cimetières urbains de Maracaibo par les Guajiro	356
4. 1. De la reconnaissance des tombes <i>guajiro</i> dans les cimetières de Maracaibo...	356
4. 2. Politiques publiques et rituel funéraire <i>guajiro</i> . Entre résistance et adaptation	360
CHAPITRE II. Le retour ponctuel des émigrés <i>mixtèque</i> à la fête des morts. Incidences sur la communauté du Rosario de Micaltepec (Mexique).....	366
1. Présentation générale des Mixtèque – ou <i>Ñu'u Savi</i> – et de la Mixteca.....	366
2. Communauté du Rosario de Micaltepec. Ceux qui partent, ceux qui restent... .	369
3. De l'église au cimetière, l'organisation spatiale du Rosario	372
3. 1. Un maillage à l'image du mythe des trois Parques	372
3. 2. Un cimetière communautaire témoin des migrations	374
4. La Fête des morts, une pratique rituelle en mutation	381
CHAPITRE III. Résistances identitaires <i>mapuche</i> : pour la survie d'un peuple dans la vie, comme après la mort	392
1. Lutttes pour la récupération des anciens <i>Eltún</i> communautaires (exemple de la communauté rurale de Curihuentro. Galvarino. Province de Cautín)	393
2. De la résistance <i>mapuche</i> à la tombe : la mémoire des militant-e-s (Cas Rodrigo Melinao Licán. Commune d'Ercilla, Province de Malleco).....	398
2. 1. Des larmes, aux armes	399
2. 2. (Sur)vivre et laisser mourir les morts	403
CONCLUSION GENERALE	408
BIBLIOGRAPHIE.....	414
TABLE DES FIGURES.....	460
ANNEXES	466
Galerie de Portraits	468
Tableau récapitulatif de l'ensemble des entretiens réalisés par pays	482

Exemples de croquis de cimetières réalisés au Venezuela	496
Documents divers.....	504

Introduction générale

« Aristocrates ou prolétaires, **il y a des livres qu'on intronise et d'autres qu'on clochardise, tout comme il y a des morts glorifiés et titulaires, locataires perpétuels du patrimoine, qu'on conserve, protège et commémore, et les autres, délaissés ou rejetés après usage, qu'on marginalise**, enferme en quelque caveau provisoire, égare en quelque terrain vague ou bien qu'on élimine sans cérémonie.

Par la suite, **il y aura donc ceux qu'on embaume et ceux qu'on liquide**. Aux uns, on réservera des panthéons, d'ostensibles ou confidentiels mausolées, coffres vitrés d'acajou, reliquaires illuminés des musées ou salle de lecture feutrées aux murs tapissés de rayons soigneusement rangés, tandis que les autres, à moins qu'ils ne trouvent un sursis en quelque braderie providentielle, seront condamnés à la concession temporaire, à la fragile volige ou à la fosse commune » (Urbain, 2005. Avant-propos à la seconde édition. Les cimetières de Nemo, p.16).

La mort est une thématique qui, depuis toujours, fascine et interroge les populations partout dans le monde. De l'histoire des religions à l'archéologie, de la sociologie à l'anthropologie, en passant par la philosophie, la psychologie ou encore la littérature, elle génère une multitude de productions en sciences humaines et sociales. Ces recherches contribuent à rendre compte de la manière dont les morts continuent à « exister » dans l'esprit des « vivants » grâce aux mythes et aux croyances qui lui sont assignés, aux rites et pratiques qui lui sont consacrés, de même qu'aux espaces spécifiques qui lui sont concédés.

Contrairement aux autres disciplines, la géographie a peu investi ces différents champs de recherche. Si quelques travaux ont été réalisés ces dernières années l'apport reste, particulièrement en France, encore discret de nos jours. Pourtant, comme l'explique le géographe G. Di Méo en avant-propos des actes d'un colloque intitulé « Les espaces de la mort »¹ la mort est une « réalité incontournable, aboutissement inexorable de toute forme d'existence » qui s'inscrit dans la matérialité des lieux et « hante l'espace géographique » (Di Méo, 2010, p.5). En effet, la thématique de la mort a un intérêt tout particulier pour la géographie, tant dans l'organisation et la configuration matérielle des espaces qui lui sont consacrés, que dans les pratiques, rites et représentations idéelles qui lui sont associées. Chaque être humain meurt et chaque société adopte une attitude particulière face à la mort, face aux morts. S'il est incontestable que les rapports à la mort (et aux morts) évoluent avec

¹ DOC'GEO, 2009. Colloque *Les espaces de la mort*. Bordeaux, 7 avril 2009. UMR ADES.

le temps et divergent en fonction des sociétés et des groupes sociaux, les espaces de la mort doivent nécessairement être appréhendés en tenant compte du fait qu'ils résultent autant des différenciations, que des évolutions sociales et culturelles.

Qu'il s'agisse du lieu où elle survient, des espaces funéraires, ou encore des espaces de l'au-delà, la mort engendre des espaces spécifiques et des formes spatiales concrètes qui, au-delà de leurs « consistances matérielles », véhiculent de « puissantes charges idéelles » (*Ibid*, 2010, p.5) opposant la rupture physique à la restructuration symbolique, le visible à l'invisible, l'éphémérité du corps à la permanence mémorielle.

Généralement situé en plein air, le cimetière est un de ces espaces spécifiques – public ou privé – (con)sacré aux morts (Lauwers, 2005). Quel que soit leurs modes de sépulture, les morts y sont rassemblés après leurs funérailles pour « reposer » dans ce qui constitue leur dernière « demeure » : tombes ou, autres monuments funéraires. Qu'ils soient individuels ou collectifs, temporaires ou perpétuels, isolés ou regroupés entre eux, abandonnés ou largement visités, richement ornementés ou, au contraire, absolument muets, ces monuments funéraires érigés à la mémoire des défunts donnent aux vivants la possibilité de continuer à entretenir un lien – désormais désincarné – avec celui que la mort a enlevé.

Au travers du prisme de la mort, phénomène universel et inéluctable, j'ai fait le choix d'effectuer une étude comparative entre trois pays d'Amérique latine (le Venezuela, le Mexique et le Chili). Ce choix relève d'une série d'opportunités de séjours, de rencontres institutionnelles (ou non), de lectures mais aussi de réflexions concernant la possibilité d'exposer certains de mes questionnements à différents champs disciplinaires et contextes géographiques. En s'intéressant à la manière dont certains groupes indigènes d'Amérique latine – les Guajiro au Venezuela, les Mixtèque au Mexique et les Mapuche au Chili – s'approprient les cimetières en dehors (ou au sein) de leurs territoires ancestraux, l'objectif de ce travail est de mettre l'accent sur la question des transformations sociales et culturelles indigènes liées aux processus de mobilité entre les villes et les espaces ruraux. Par le biais d'une analyse socio-spatiale des différents « jeux de placement » (Petit, 2009) des tombes dans les cimetières mais également par l'étude des marquages symboliques et identitaires lors d'événements marqués (ex. enterrement, exhumations, fêtes des morts, etc.), il s'agit de mettre en lumière des mécanismes et processus des sociétés étudiées entre logiques de domination, ségrégation et exclusion. En se fondant sur une logique Pratique-Théorie la démarche privilégiée a été de comprendre comment fonctionne un groupe social de l'intérieur à la fois par l'observation mais aussi par la participation à ses activités quotidiennes et/ou événementielles.

Dans quelles mesures les évolutions sociales, culturelles et économiques engendrent-elles de nouveaux rapports à la mort ? Comment ces nouveaux rapports s'expriment-ils

spatialement dans la manière d'aménager, de gérer et de pratiquer les espaces funéraires ? En quoi certains modes d'appropriation et d'usage de ces espaces par les individus et les groupes sociaux peuvent-ils être des indices révélateurs des différentes formes d'exclusion, des rapports de pouvoir et de domination ? Parallèlement, de quelle manière permettent-ils d'affirmer, voire de revendiquer les appartenances sociales, culturelles, politiques, jusque dans la mort ?

Ce travail de recherche vise à dresser un panorama des espaces et des pratiques de la mort. En somme, une géographie sociale et culturelle des cimetières entre le Venezuela, le Mexique et le Chili.

Première partie

Pour une géographie sociale et culturelle
des espaces de la mort

Pour réaliser l'état des connaissances sur la thématique de la mort, ses espaces, ses rites et ses représentations, j'ai effectué un important travail de recherche bibliographique en parcourant les bases de données françaises et latino-américaines. J'ai notamment consulté des articles de revues, chapitres d'ouvrages et thèses en sciences humaines et sociales sur les portails de documentation tels que *Cairn*, *Revue.org*, *Persée*, *Sudoc*, mais aussi *via* la structure d'aide à la recherche bibliographique *Inist* du CNRS avec les bases de données *Pascal* et *Francis*. De même, j'ai parcouru des bases de données plus spécifiques centrées sur des thématiques latino-américaines, telles que *Redalyc*, *Redunam* (base de données de l'Université nationale autonome de Mexico – UNAM) ou encore *Scielo*. Enfin, j'ai consulté la revue *Espacio Abierto*, recueillant exclusivement des articles sur le Venezuela. En saisissant les mots clés : « cimetières », « espaces funéraires », « espaces des morts », « espaces de la mort », j'ai sélectionné précisément 114 références utiles inscrites majoritairement dans les disciplines de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie ou encore de l'architecture ou de l'urbanisme. Concernant la géographie, seuls 22 auteur-e-s français-e-s ayant abordé de près ou de loin les enjeux autour de la mort, ses espaces, ses rites et ses représentations ont été retenus :

Tableau 1 : Différents enjeux des espaces de la mort (et des morts) en géographie

Marqueurs de diversités culturelles	Révélateurs d'inégalités sociales	Enjeux d'aménagement	Théâtre de luttes politiques
P. Claval (1978)	C. Gueguen (2007)	P. Georges (1969)	A. De Cauna (2005)
J-R. Pitte (1983, 1992, 2004)	P. Philifert (1998, 2009)	M. Gravari-Barbas (1992)	C. Gueguen (2010)
S-K. Hong (1994)	M. Tabeaud (2001)	S. Schmitz (1993, 1995, 1999)	Fournet-Guerin (2009)
P. Philifert (2002, 2004)	E. Petit (2009, 2012, 2014)	S-K. Hong (1994)	B. Tratnjek (2010, 2011)
Fournet-Guerin (2009)	J-M. Fournier (2010)	M. Tabeaud (2001)	G. Abdel-Hay (2016)
C. Gueguen (2007)	G. Di Méo (2010)	C. Armanet-Muller (2003, 2010)	C. Bataillon (2017)
B. Tratnjek (2010, 2011)	D. Zeneidi-Henry (2002)	P. Thiollère (2016)	Réalisation : C.V., 2018.
M. Saïdi-Sharouz et F. Guérin-Pace (2011)	M. Saïdi-Sharouz et F. Guérin-Pace (2011)	P. Gervais-Lambony (2007)	



N.B. : Cette partie d'état de l'art et des connaissances n'a pas pour ambition de fournir l'exhaustivité bibliographique des études géographiques réalisées concernant ce sujet.

Néanmoins, elle est l'occasion de présenter la manière dont certains géographes ont jusqu'ici choisi d'aborder la question matérielle et idéelle de la mort. L'objectif est ainsi de montrer que l'étude de ses espaces et de ses représentations est plus que jamais un sujet d'actualité qui s'inscrit bel et bien dans une perspective de géographie sociale et culturelle.

Chapitre I. Une géographie des espaces de la mort non formalisée²

En effet, – et c'est bien là tout le paradoxe – si la thématique de la mort a été largement traitée et parcourue par un certain nombre de disciplines en sciences sociales (anthropologie, sociologie, histoire, etc.), rares sont les travaux réalisés en géographie concernant sa dimension spatiale. Pourtant, comme l'explique le géographe G. Di Méo en avant-propos des actes d'un colloque intitulé « Les espaces de la mort »³ – colloque organisé le 7 avril 2009 à Bordeaux par l'association DOC'GEO⁴ – la mort est une « réalité incontournable, aboutissement inexorable de toute forme d'existence » qui s'inscrit dans la matérialité des lieux et « hante l'espace géographique » (Di Méo, 2010, p.5). Elle génère des espaces spécifiques (cimetières, nécropoles, panthéons, sites mortuaires, *camposantos*, etc.) et des formes spatiales concrètes (tombes, tombeaux, mausolées, cavurnes, etc.) qui, au-delà de leurs « consistances matérielles », véhiculent de « puissantes charges idéelles » (*Ibid.*, p.5) opposant la rupture physique à la restructuration symbolique, le visible à l'invisible, l'éphémérité du corps à la permanence mémorielle :

« La mort hante l'espace géographique [...]. Si elle confère au temps de l'être humain sa forme cyclique de boucle reliant les deux néants de l'avant et de l'après vie, si elle inscrit les sociétés dans un mode générationnel qui leur confère une rythmique finalement immuable exprimée par l'universalité des rapports de parenté, elle introduit dans l'étendue géographique le principe essentiel de l'interruption, de la frontière et du renouvellement, de la transformation, des mutations [...]. Cette toile de fond, cette véritable trame idéelle du tissu géographique et social que façonne la mort, donne souvent naissance à des formes spatiales concrètes où s'effectuent les formes sociales de l'éternel passage » (Di Méo, 2010, p.5).

En présentant les différent-e-s auteur-e-s ayant contribué à la publication de ces actes, G. Di Méo montre en quoi la thématique de la mort a un intérêt tout particulier pour la géographie, tant dans l'organisation et la configuration matérielle des espaces qui lui sont consacrés, que dans les pratiques, rites et représentations idéelles qui lui sont associées. En effet, la mort est présente partout (chaque être humain meurt), et partout elle est ritualisée (chaque société adopte une attitude particulière face à la mort, face aux morts). S'il est incontestable que les rapports à la mort (et aux morts) évoluent avec le temps et divergent en

² Certains éléments de ce chapitre ont été mobilisés pour la publication d'un numéro spécial dans la revue *Geographie et Cultures*. Cf. Varnier, C, 2019 (dir). « Spatialités et pratiques funéraires », *Geographie et Cultures*, n°110, 194p.

³ DOC'GEO, 2009. Colloque *Les espaces de la mort*. Bordeaux, 7 avril 2009. UMR ADES.

⁴ Les actes de ce colloque ont été publiés en 2010 dans la revue *Cahiers ADES*.

fonction des sociétés et des groupes sociaux (Gravari-Barbas, 1992 ; Pitte, 2004), les espaces de la mort doivent nécessairement être appréhendés – comme tout autre espace par ailleurs – en tenant compte du fait qu'ils résultent autant des différenciations, que des évolutions sociales et culturelles. Suivant ce raisonnement qui associe conjointement, et réciproquement, le matériel (espaces concrets) à l'idéal (espaces représentés), G. Di Méo identifie trois types d'échelles géographiques susceptibles de servir aux géographes à l'analyse de ce qu'il appelle « l'univers symbolique et matériel » (*Ibid.*, p. 5) des espaces de la mort. Plus qu'une simple recommandation, il s'agit là d'une façon de les encourager à « penser » la mort comme objet de la géographie.

1. Raisonnement multi-échelles appliqué aux espaces de la mort

1. 1. De la localité des morts *intra-muros* aux...

La première échelle – l'échelle dite « immédiate » (Di Méo, 2010, p. 6) – correspond à celle de la « représentation symbolique des êtres disparus » visible au travers de la forme, des ornements, ou encore des écritures funéraires (pierre tombale, délimitation de la sépulture, épitaphes, objets funéraires, signes religieux, fleurs, végétaux, etc.). Ces divers éléments funéraires constituent un premier repère matériel et symbolique pour tenter de comprendre et de retracer le vécu des défunts (profession, lignage, loisirs, etc.), de même que leur(s) appartenance(s) sociale(s) et/ou culturelle(s). Ils renseignent notamment, par l'absence ou la présence de marquages symboliques, sur la fréquentation des proches à venir s'y recueillir, à entretenir (au sens propre comme au figuré) ou non la mémoire du/des défunt(s).

« La tombe, sous ses innombrables différenciations culturelles, fournit un premier repère symbolique, d'autant plus précieux qu'il associe à l'idée, au souvenir des disparus, de ces êtres qui ne sont plus, devenus matériels, une texture bien matérielle, elle qui leur est, étroitement et à jamais liée » (Di Méo, 2010, p.6).

Par conséquent, la seconde échelle évoquée par G. Di Méo est celle de la « matérialisation des représentations symboliques de la mort et des morts », autrement dit celle qui invite à s'interroger sur la « localité des morts », ou – plus simplement – la « place des morts » dans la configuration propre du cimetière. Selon lui, la place des morts au sein des cimetières est déterminée par plusieurs facteurs pouvant être d'ordre « confessionnel » (la place des groupes religieux dans le cimetière), « spirituel » (mise à l'écart des excommuniés, non-baptisés, sorciers, suicidés, etc.) ou « économique » (la place des « riches » diffère de celle des « pauvres »). Bien sûr, il ne s'agit pas des seuls et uniques critères de répartition. S'il prend ces exemples pour parler de la configuration des cimetières chrétiens antiques et

médiévaux (en référence aux travaux de D. Boyer-Gardner⁵ et ceux de M. Vivas⁶), il n'exclut pas le fait qu'il puisse y en avoir d'autres. En effet, outre le critère religieux, la place des morts dans les cimetières peut également traduire des enjeux sociaux (Miller et Rivera, 2006 ; Philifert, 1998 ; Zeneidi-Henry, 2002 ; Petit, 2009 ; Fournier, 2010a), politiques (Schmitz, 1995 ; Kong, 2004) ou identitaires (De Cauna, 2005 ; Gueguen, 2007 ; Fournet-Guérin, 2009 ; Tratnjek, 2010 ; Moreras et Tarrès, 2012) qui peuvent éminemment s'entrecroiser ou se superposer entre eux. Enfin, l'époque et la société auxquelles le défunt a appartenu, de même que le pays ou la région (urbaine ou rurale) où est localisé le cimetière dans lequel il est enterré peuvent constituer des critères supplémentaires à l'emplacement de sa tombe. Cela revient à se demander la chose suivante : si le monument funéraire est somptueux mais n'est pas localisé dans le cimetière correspondant à son prestige, la valeur qui lui est attribuée – et par extension, celle du mort – en est-elle résolument amoindrie ?

« La place au cimetière et la splendeur du monument ne font pas tout. Elles ne se substituent pas à la puissance économique ou politique. Elles se contentent, mais ce n'est pas rien, de participer d'un outillage symbolique qui qualifie groupes et familles dans l'ordre de la distinction sociale géographiquement située » (*Ibid.*, p.7)

1. 2. ... localités de la mort hors les murs

Ce dernier point amène dès lors à aborder la troisième et dernière échelle énoncée par G. Di Méo, à savoir celle qui interroge la « localité de la mort » (et non « des » morts) hors les murs. Il ne s'agit plus de prendre en considération « la place des morts » dans les cimetières mais bien d'envisager celle des cimetières dans l'espace géographique.

En comparant les cimetières du Périgueux de « son enfance » avec les travaux de C. Gueguen⁷ portant sur les cimetières chinois aux philippines (Gueguen, 2010), et ceux de B. Tratnjek⁸ centrés sur les cimetières des communautés serbes et albanaises au Kosovo (Tratnjek, 2010), G. Di Méo montre que les cimetières assument une « fonction symbolique identitaire, à l'usage des groupes sociaux, ethniques et/ou religieux qui se les approprient » (Di Méo, 2010, p.8). En effet, dans ces trois cas, l'implantation et l'orientation du cimetière ont un sens et une signification particulière qui reposent sur un construit social et culturel bien distinct. Si le premier exemple répond à la logique judéo-chrétienne des fondations urbaines en points cardinaux, le second interroge la place de la culture chinoise et notamment de la

⁵ Intervention de D. Boyer Gardner (historienne spécialiste des religions) au colloque du 7 avril 2009 : « Espaces des morts et des vivants dans les villes de Gaule Méridionale entre Antiquité et Moyen-Âge ».

⁶ Intervention de M. Vivas (historien et archéologue) au colloque du 7 avril 2009 : « Unité et marges de l'espace cimétériel chrétien au Moyen-Âge. Quel traitement pour les corps privés de sépultures chrétienne (X^e-XIV^e siècle) ».

⁷ Intervention de C. Gueguen (géographe) au colloque du 7 avril 2009 : « Le rôle des morts dans la localisation et les actes sociaux des Chinois aux Philippines ».

⁸ Intervention de B. Tratnjek (géographe) au colloque du 7 avril 2009 : « Les espaces de la mort à Mitrovica (Kosovo) : des géosymboles de la lutte identitaire ».

géomancie (et du Feng-shui) dans la structuration des cimetières urbains philippins. Aussi, le troisième exemple entrevoit les cimetières comme enjeu de résistance et de luttes identitaires de certaines populations (ici serbes et albanaises) pour l'appropriation de certains espaces (ici la ville de Mitrovica au Kosovo). Dans ce dernier exemple, l'usage des marquages symboliques dans les cimetières intervient alors pour les communautés (ou groupes sociaux) comme un moyen de revendiquer et d'affirmer leur identité – et de fait leur mémoire –, dans un contexte social et politique divisé.

Via ces trois échelles géographiques questionnant, d'un côté, la représentation symbolique (au travers du monument funéraire) et l'emplacement des morts dans les cimetières et, de l'autre, la localisation des espaces de sépultures dans l'espace géographique, G. Di Méo met l'accent sur le fait que les cimetières constituent des « espaces sociaux inégaux », à l'intérieur de leurs murs mais également entre eux. En ce sens, il affirme que la mort et plus particulièrement les espaces qui lui sont associés s'inscrivent parfaitement dans la logique d'analyse de la géographie sociale étudiant, d'une part, l'inscription spatiale des différents groupes sociaux et postulant, d'autre part, des jeux de pouvoirs, logiques de domination, ségrégation/exclusion entre ces derniers et pour l'appropriation de certains espaces :

« Les cimetières et sépultures sont des espaces sociaux (comme les autres serais-je tenté d'ajouter. À ce titre, ils font l'objet de ce que Michel Lussault appelle une intense "lutte des places". En tant qu'espaces concrets et symboliques hors les murs, ils instaurent (ou plutôt les humains qui gèrent instaurent) une fréquente ségrégation, voire des phénomènes d'exclusion » (*Ibid.*, p.7)

Cependant, bien qu'il y ait une certaine évidence au fait que : « l'espace propre du cimetière s'inscrive dans une scrupuleuse géographie » (*Ibid.*, p. 8), ce n'est pas pour autant que le sujet ait été pleinement exploité par la discipline.

2. Invitations et appels (à contribution) lancés aux géographes

C'est ce qu'en témoigne notamment le colloque de 2010 centré sur la thématique des « espaces de la mort ». En effet, en dépit du fait qu'il ait été organisé par l'association bordelaise des doctorants en géographie DOC'GEO et coordonné par trois géographes référents : G. Di Méo, A. Goreau-Ponceaud et E. Petit⁹, peu d'auteur-e-s en géographie figurent dans la publication des actes. Du côté des intervenant-e-s, seulement trois y ont contribué : C. Gueguen, B. Tratnjek sur le rapport entre identité(s) et espaces de la mort ; et

⁹ E. Petit est l'une des rares géographes à s'être engagée sur la question des cimetières. Sa thèse : « Matérialisation du souvenir en montagne : les enjeux identitaires des places et des placements », soutenue à Bordeaux en 2012 interroge le rôle de l'espace des cimetières (notamment celui du Biollay à Chamonix) et des emplacements occupés dans les processus mémoriels et de reconnaissance identitaires.

C. Armanet-Muller¹⁰, sur la question des « nouveaux espaces de la mort » – espaces qu'elle qualifie par ailleurs de « non-lieux » – en lien avec la pratique de la crémation et du recueillement des cendres. En revanche, tous les autres travaux réunis pour la publication de ces actes ont été écrits soit par des sociologues (Bernard, 2010), soit des anthropologues (Réveillas et Castex, 2010), des archéologues (Vivas, 2010), ou encore des historiens de l'art (Rabier, 2010) et des religions (Boyer-Gardner, 2010).

De par sa composition, ce colloque semble révéler une carence disciplinaire de la géographie française dans l'étude des espaces et des pratiques de la mort, il ne fait que remettre en exergue un constat déjà établi en 1991 par l'historien R. Bertrand dans un article écrit spécialement à l'intention des géographes dans la revue de géographie *Méditerranée*.

Cet article au titre explicite « Pour une étude géographique des cimetières de Marseille » (1991) démontre en quoi les cimetières peuvent – et surtout devraient – faire l'objet d'études approfondies en géographie. En effet, excepté deux géographes cités dans la bibliographie : P. George (1969, p. 242-243) et J-R Pitte (1983, p.45) ayant très brièvement abordé la question des grands cimetières urbains dans leurs ouvrages respectifs, R. Bertrand dénonce le fait que trop peu d'auteur-e-s en géographie s'en sont préoccupés – ou alors dans une perspective qui consiste à les décrire uniquement en tant que des « équipements publics ordinaires » (Bertrand, 1991, p.47). Déplorant cette absence et ce manque d'intérêt scientifique, il tente alors d'apporter un regard neuf aux géographes en leur soumettant plusieurs pistes de recherche. Il leur recommande notamment d'analyser les espaces de la mort sous l'angle d'une double approche : une approche « externe » dans laquelle la place du cimetière est interrogée dans son environnement (évolution et impacts des cimetières dans les aménagements urbains) et une approche « interne » qui considère le cimetière à l'interstice d'un dispositif de gestion à la fois public (équipements, services et aménagement) et privé (choix du monument et entretien des concessions funéraires). Plus qu'un simple conseil, il s'agit avant tout d'une invitation lancée aux géographes pour éveiller leur intérêt à rejoindre le rang interdisciplinaire des études consacrées à la mort, ses espaces, ses rites et ses représentations :

« Historiens et historiens d'art ont nettement amorcé celle [l'étude] des tombeaux, de leur statuaire et de leur symbolique, et l'anthropologie s'est efforcée de dégager les représentations sous-jacentes à cet "archipel des morts". Il semble qu'il appartiendrait au géographe de dépasser la simple notion d'équipement collectif, le cimetière étant un espace fort différent du stade ou de l'établissement scolaire par sa destination et son statut où s'imbriquent étroitement espaces publics et privés » (Bertrand, 1991, p.51).

Cependant, vingt ans plus tard, G. Di Méo établit le même constat que R. Bertrand lors du colloque de Bordeaux en 2009. Considérant le fait que la géographie ne s'est « encore guère

¹⁰ Intervention de C. Armanet-Muller (géographe) au colloque du 7 avril 2009 : « Etre incinéré et après ? Le rapport des crématistes à la sépulture ».

engagée » dans le champ des études liées la mort, il réitère le premier appel lancé aux géographes en 1991 en encourageant la nouvelle génération à s'investir davantage dans l'étude des espaces funéraires qui, par leur composition, permettent de révéler des mécanismes et processus intrinsèques aux sociétés et aux groupes sociaux étudiés, entre diversités culturelles et religieuses, logiques identitaires et inégalités sociales :

« Les raisons de la mort, sa matérialité brutale et ses spiritualités si subtiles, offrent un champ immense à la spéculation géographique. Celle-ci, toujours frileuse, particulièrement en France, ne s'y est encore guère engagée. Puisse ce fascicule, modeste mais néanmoins passionnant, riche de l'apport conjoint d'historiens, d'anthropologues, de sociologues et de géographes, encourager, en particulier chez ces derniers, de nouvelles vocations, le désir en somme de forger (entre autres avec la question de la mort) de nouveaux objets géographiques » (Di Méo, 2010, p.9)

Rétrospectivement et face à ce dernier constat, une question se pose : quelle est aujourd'hui l'implication des géographes dans l'étude des espaces et des pratiques de la mort ? En effet, si presque trente ans se sont écoulés depuis le premier appel lancé aux géographes par R. Bertrand (1991) – suivie de l'invitation de G. Di Méo (2009) –, il est clair que la géographie ne prend toujours pas sa place aux côtés des sciences sociales dans les réflexions autour des enjeux spatiaux liés à la mort. En témoigne notamment un éditorial « La mort en migration », paru en 2012 dans la *Revue Européenne des Migrations Internationales*, dirigé par l'anthropologue F. Lestage et la sociologue A. Raulin. Bien que ce numéro propose d'interroger la mort au travers d'une notion propre à la géographie : la mobilité des vivants (croisée ici, à celle des morts), il ne contient qu'un seul article de géographie (sur 8 en tout) écrit par L. Brassamin et V. Baby-Collin¹¹. Aussi, celui-ci, publié dans la rubrique *varia*, est axé sur la place des commerçants boliviens dans les marchés formels et informels de Buenos-Aires (Argentine). Il n'aborde pas les questions liées à la mort, à ses espaces ou encore aux déplacements des vivants qui y sont associés.

Il est cependant inutile de dresser un tableau trop négatif de la situation. Si l'apport des géographes sur ce sujet reste encore discret de nos jours (Abdel-Hay, 2016), quelques rares auteur-e-s issu-e-s de la discipline se sont tout de même mobilisé-e-s pour penser l'espace des morts en tant qu'objets géographiques¹². En effet, bien qu'elle ne soit pas formalisée, il existe bel et bien une géographie de la mort et des espaces qui lui sont consacrés. Toutes les sociétés, dans tous les pays du monde, sont confrontées au phénomène naturel et inéluctable de la mort et, de ce fait, à sa prise en charge. Cependant, toutes les sociétés, groupes sociaux ou individus, n'entretiennent pas le même rapport au mourir (les derniers instants du vivant), à la mort (le passage de la vie à la mort) et à l'après-mort (le deuil et la prise en charge du défunt). En

¹¹ Laurence Brassamin et Virginie Baby-Collin, 2010. « Prendre place : les Boliviens sur les marchés itinérants de Buenos Aires », *Revue Européenne des Migrations Internationales* [En ligne], vol. 28, n°3.

¹² Cf. Varnier, C, 2019. « Introduction », *Géographie et Cultures*, n°110 « Spatialités et pratiques funéraires », pp.5-13.

fonction des époques, des cultures, des croyances et des classes sociales auxquels les individus et les groupes sociaux appartiennent (ou ont appartenu), la ritualisation dans le traitement des morts, de même que les modes d'appropriation des espaces de la mort varient, évoluent, se transforment.

3. Des espaces de la mort aux morts dans l'espace : lectures par les géographes

3. 1. Macro-géographie des espaces de la mort : une (di)vision du monde en aires culturelles ?

À ce propos, J.R. Pitte fut le premier géographe français à considérer l'« espace des morts » – ou devrait-on plutôt dire « les espaces de la mort » – comme des « espaces de culture » (1992a et 1992b¹³). Mettant en lien la diversité des pratiques et des croyances religieuses dans le monde avec l'organisation et la configuration des espaces de la mort, il s'interroge sur l'attitude des êtres vivants face à la mort du point de vue de leurs représentations idéelles et matérielles. Si pour lui « *nothing is more natural than to die, but nothing is more cultural either* » (« rien n'est plus naturel de mourir, mais rien n'est plus culturel non plus ») (2004, p.345), il montre que la mort a de tous temps, et sur tous les continents, occupé (et occupe encore) une place importante dans l'existence – et l'imaginaire – des individus et des groupes sociaux. Aussi, elle occupe une place matérielle dans l'espace géographique. Prenant l'exemple des « montagnes-cimetières » coréennes (dans la province de Cheju), des cimetières protestants d'Europe du Nord (en Grande-Bretagne, en Allemagne, aux Pays-Bas et en Scandinavie), des cimetières catholiques et orthodoxes d'Europe du Sud (en Italie ou en Roumanie) et d'Amérique (États-Unis, Canada, Mexique), tout en passant par les « nécropoles musulmanes » d'Afrique du Nord, il s'intéresse aux différents types d'espaces réservés aux morts dans le monde et met en exergue la nécessité de produire une « encyclopédie » ayant pour objectif de les inventorier et de les classer :

« Il faudrait une encyclopédie pour rendre compte de tous les types d'espaces réservés aux morts à toutes les époques et sur tous les continents, depuis les pyramides égyptiennes et les montagnes-cimetières coréennes jusqu'aux austères nécropoles musulmanes d'Afrique du Nord ou d'Afrique Noire » (1992a, p.116).

En effet, s'il existe une multitude d'espaces de la mort et des morts dans le monde, pourquoi ne pas tenter de les répertorier afin de comparer leurs différenciations sociales et culturelles ? À cela, J-R Pitte expose le fait que des parallèles peuvent être établis entre certains pays ou régions qui partagent un héritage culturel commun et donc, une histoire commune. Il effectue une comparaison Nord/Sud des espaces de la mort en rapprochant les cimetières

¹³ Cet article a été publié deux fois la même année. Une première fois en langue française dans la revue *Géographie et culture* et une deuxième fois en coréen dans un ouvrage dirigé par l'urbaniste coréen Kim TaeBok : *Urbanization and cemeteries* (pp.1-15).

protestants d'Europe du Nord, qu'il qualifie de « sobre », avec le style des cimetières états-uniens et canadiens (*Ibid.*, p.116). Pour lui, ces cimetières s'apparentent à de paisibles « jardins » où la « nature », intégrée au paysage funéraire occupe une place essentielle, sinon primordiale. En effet, minutieusement délimités par la présence quasi-systématique de cyprès, ces espaces – funéraires – verts dégagent une atmosphère calme, propice à l'intime et au recueillement individuel ou collectif, en accord avec le rapport généralement inhibé qu'ont les sociétés d'Europe du Nord vis-à-vis de la mort. *A contrario*, l'auteur décrit les cimetières catholiques et orthodoxes méditerranéens comme « plus exubérants » (*Ibid.*, p.116) du point de vue de leur architecture mais aussi de leur composition. S'il qualifie l'architecture funéraire italienne de « pâtisseries architecturales » et la compare au style coloré et pittoresque des cimetières mexicains et « autres pays d'Amérique latine » (*Ibid.*, p.116), il met en avant l'idée que l'opulence ornementale prend place dans des sociétés où la mort, davantage acceptée, est perçue comme un passage et non comme une finitude.

« Ailleurs en Europe ou dans les régions de la planète influencées par la culture européenne, les espaces des morts sont analogues à ceux de la France, avec de simples différences tenant aux cultures locales. Ils sont généralement sobres dans les pays protestants du Nord : Grande Bretagne, Allemagne, Pays-Bas, Scandinavie, accordant une grande place au gazon et aux arbres, conformément à la conception que l'on y a de la "nature" et des jardins. Ils sont plus exubérants dans le monde méditerranéen. Certains cimetières italiens recèlent d'extraordinaire pâtisseries architecturales. Le contraste entre les cimetières de l'Europe du Nord protestante et ceux de l'Europe du Sud catholique ou orthodoxe se retrouve en Amérique. États-Unis et Canada se rattachent au style des premiers, le Mexique et autres pays d'Amérique latine au style des seconds. [...] Les peuples qui honorent leurs morts et leur accordent des espaces nobles, soignés, voire somptueusement décorés, n'ont pas peur de la mort et sont donc fondamentalement optimistes. Ayant une mémoire, ils ont un avenir » (*Ibid.*, p.116).

D'un point de vue général, l'idée défendue par J-R Pitte dans cet article démontre que la production des espaces funéraires diverge en fonction des attitudes que les sociétés, groupes sociaux ou individus ont face à la mort. Si en ces termes, je partage et soutiens l'idée que les représentations individuelles ou collectives influent et participent à la construction et la (re)production des espaces en général – tout en considérant le fait qu'il s'agisse d'influences réciproques (Dupuy, 1991 ; Bonnefoy, 2002) –, il me semble néanmoins nécessaire d'apporter la critique à J-R Pitte qui établit un rapprochement, à mon sens, « trop » binaire et donc restrictif entre les cimetières en se limitant à une vision eurocentrée de la notion d'héritage culturel.

En effet, il existerait selon lui deux catégories d'espaces de la mort dans le monde, induites par l'héritage de deux cultures européennes géographiquement opposées : celle de l'Europe du Nord protestante et celle de l'Europe du Sud catholique et orthodoxe. S'il affirme l'idée que ces deux cultures se sont exportées et ont largement influencé les espaces funéraires d'autres pays ou régions du monde – en citant le cas de la Nouvelle-Zélande, ancienne colonie de l'empire britannique par exemple (1841-1931) –, il n'exclut pas le fait qu'il puisse parfois exister des « variantes » culturelles importées par les cultures locales. Cependant, ces

« variantes » semblent s'exprimer au second plan, derrière l'influence de la domination culturelle européenne :

« Il existe ailleurs dans le monde des cimetières se rattachant à l'une ou l'autre des traditions européennes, comportant parfois des variantes qui mériteraient des analyses détaillées car les peuples y expriment leur culture autant que leur langage ou leur cuisine. Les cimetières de Nouvelle-Zélande ressemblent beaucoup à ceux de l'Angleterre, tant par le style des tombes que par le soin apporté à l'entretien du gazon sur lequel elles sont dressées » (*Ibid.*, p.116).

Ainsi, – et c'est à mon avis là l'un des cœurs du problème – en plaçant la culture européenne dans un rapport d'hégémonie vis-à-vis des autres cultures du globe, J-R Pitte masque les particularismes et les singularités culturelles observables entre, et au sein même, des espaces de la mort. Or, de la même façon qu'il existe différents types d'espaces de la mort dans le monde, les espaces de la mort d'un même pays ou d'une même région (rurale ou urbaine) ne sont pas tous similaires du fait qu'il ne possèdent et ne réfléchissent pas tous le même héritage historique, religieux, artistique ou social.

3. 2. Des héritages culturels régionaux aux particularismes locaux

Dans un contexte actuel de mondialisation des échanges, d'accentuation des inégalités sociales et de mobilités généralisées, effectuer une comparaison des espaces – ici, de la mort – par fétichisation des aires culturelles à l'échelle macro est très discutable. En effet, la notion d'aire culturelle, définie par C. Bataillon en 1999 comme un « ensemble de régions ou de pays sans cadre politico-administratif commun, mais où des problèmes sociaux analogues, issus d'une histoire commune, méritent un traitement unique ou du moins des études comparatives » (Bataillon, 1999, cité par Demyx, 2002, p. 179), est porteuse de présupposés culturalistes et de stéréotypes douteux qui ignorent complètement la question des particularismes locaux et du multiculturalisme (Pieterse, 2004 ; Olivier de Sardan, 2010 ; Kienle, 2014). Produite de l'impérialisme colonial occidental (Said, 2000), cette notion – et par extension les travaux qui lui sont afférés –, présentent un risque non négligeable d'homogénéisation des espaces et des sociétés qui tend à pérenniser une représentation préjudiciable d'un monde fondé sur, et conditionné par, des paradigmes dominants.

« Cette catégorie conceptuelle [la notion d'aire culturelle], créée par l'Europe dans son mouvement historique de découverte du monde et d'extension de son influence, perpétue et institutionnalise encore aujourd'hui une vision asymétrique des sociétés et, par voie de conséquence, des recherches qui les concernent » (Demyx, 2002, p.180)

Or, le monde actuel est plus que jamais caractérisé par un enchevêtrement d'interactions sociales et d'échanges culturels favorisés par une mondialisation des flux migratoires, de marchandises, d'informations ou de capitaux. Si les rencontres et les emprunts interculturels ont toujours existé (Demorgon, 1999), l'intensification des flux et des moyens de communication engendre aujourd'hui un métissage culturel à l'échelle mondiale.

Ce métissage est avant tout visible dans les grandes métropoles mais touche également – et de plus en plus – les territoires les plus reculés du monde (Gros, 2004). Pour autant, le processus de mondialisation ne signifie pas obligatoirement l’uniformisation des cultures. Dans certains cas, il peut constituer un « puissant révélateur de particularisme » (Magnan, 2006, p.499) amenant les individus et les groupes sociaux à affirmer et à exprimer leurs appartenances identitaires au sein même de la société et des espaces dans lesquels ils s’inscrivent. En ce sens, comprendre la complexité des processus d’affirmation socioculturelle nécessite d’abandonner l’échelle macro – simplificatrice – des aires culturelles et de poser l’analyse à une échelle plus fine.

À l’échelle intra-urbaine, l’exemple des espaces funéraires de la ville de Sao Paulo au Brésil est particulièrement manifeste de cette diversité sociale et culturelle. En effet, comme le souligne l’urbaniste brésilien R. Cymbalista, auteur de l’ouvrage *Ciudades dos vivos (Villes des vivants)* paru en 2002, l’architecture des cimetières paulistes est représentative de l’histoire sociale de cette ville qui, au cours du XIX^e et du XX^e siècle a connu une vague d’immigration massive en provenance d’Europe (principalement du Portugal, de l’Espagne, d’Allemagne et d’Italie)¹⁴. Celle-ci a fortement contribué à définir la société pauliste d’aujourd’hui, à savoir une société cosmopolite qui prend sa place dans la ville autant que dans les espaces de la mort :

« La profusion de formes, de styles, de matériaux et de représentations présents dans les cimetières de Sao Paulo suscita ma curiosité [...]. L’extrême fragmentation du paysage des cimetières révèle que les chemins qui aboutissent à leurs formes sont innombrables, ramifiés, entrecroisés. Je choisis d’accepter cette fragmentation, de l’explorer. Bien sûr, cela signifiait renoncer à une certaine vision unique et globale des cimetières.

Chaque visite me montrait le ou les chemins qui avaient permis de construire ces formes architecturales – représentation du pouvoir, contenus religieux ou laïcs, disponibilité (ou rareté) des matériaux, interfaces publiques ou privées [...] » (Cymbalista, 2002, p.15 et 19. Traduction personnelle).

Avec un nombre d’habitants estimé à plus de 12 millions¹⁵ en 2017, cette ville comptabilise à elle seule 22 cimetières¹⁶. Si certains de ces cimetières, tels que la nécropole de Sao Paulo (quartier Pinheiros), le cimetière de Araça (quartier Consolação) ou encore le cimetière da Consolação (Idem), sont à l’image de « l’exubérance » architecturale et artistique décrite par J-R Pitte en 1992 lorsqu’il assimile le style des cimetières latino-américains avec celui des cimetières méditerranéens, d’autres, au contraire s’en distinguent complètement (Cf. Carte 1, p.32). C’est le cas notamment du cimetière du Redemptor (quartier Sumaré) qui se caractérise par un style plus végétal (toutes les pierres tombales de ce cimetière sont recouvertes par la végétation) ou encore celui du cimetière du Morumbi (quartier du Morumbi)

¹⁴ L’Hospedaria de Imigrantes (« Auberge des Immigrants ») – aujourd’hui musée de l’immigration à Sao Paulo – a accueilli entre 1887 et 1978 près de 2,5 millions d’immigrés venus de toute l’Europe.

¹⁵ Cf. Le recensement de 2017 de l’IBGE (Institut Brésilien de Géographie et des Statistiques), v. 4.3.8, estime à 12.106.920 le nombre d’habitants vivant à Sao Paulo.

¹⁶ Étude réalisée par C. Varnier à Sao Paulo durant la période avril-mai 2015.

ayant été construits sur le modèle des cimetières jardin états-uniens et canadiens (les tombes sont couvertes d’herbe, ne laissant apparaître que les plaques d’identification des défunts). De la même façon, trois cimetières : le cimetière Israélite Da Vila Mariana (quartier Vila Mariana), le cimetière islamique Sao Judas Tadeu (quartier Guarulhos) ou encore le cimetière protestant de Sergipe (quartier Consolação) ont été construits spécifiquement et exclusivement dans le but d’accueillir des individus appartenant à ces différentes communautés religieuses.

Carte 1 : Diversité des espaces de la mort à l’échelle intra-urbaine de Sao Paulo (Brésil)



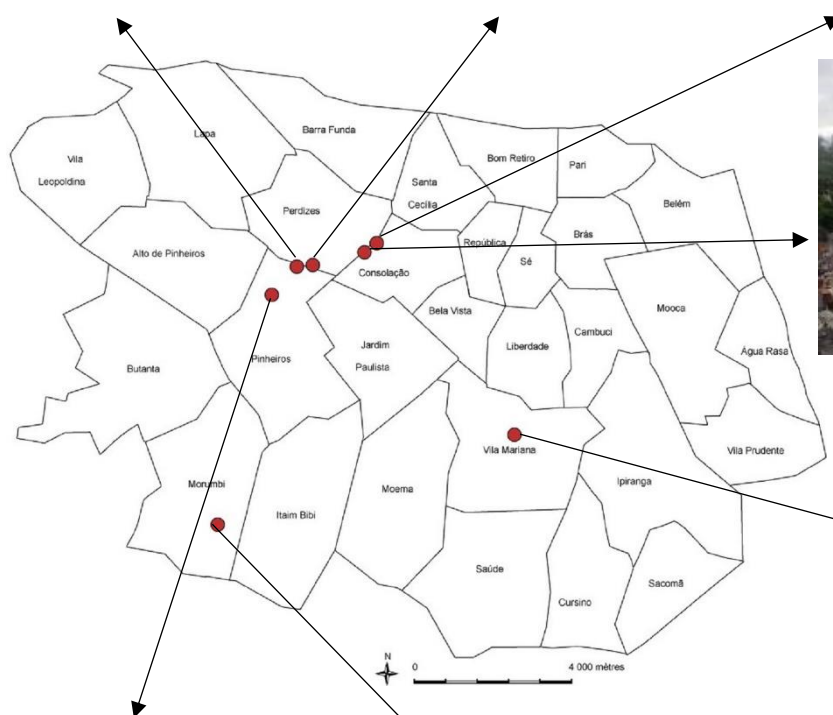
Cimetière du Redemptor



Cimetière de Araça



Cimetière protestant de Sergipe



Cimetière du Consolação



Cimetière israélite Da Vila Mariana



Nécropole de Sao Paulo



Cimetière du Morumbi

Réalisation carte : C.V., 2018
Photographies : C.V., 2015

Dans le même ordre d'idées mais dans un tout autre contexte géographique, la géographe C. Gueguen retrace dans sa thèse, *Les Chinois de Manille (ancrage et évolutions socio-spatiales)* soutenue en 2007, l'histoire de l'immigration chinoise aux Philippines. Elle décrit comment la population chinoise a, au fil des siècles, réussi à s'intégrer socialement et économiquement dans la capitale philippine, tout en conservant une partie de son héritage culturel. Si, selon elle, cet héritage se traduit par certaines formes d'appropriation matérielle et idéale présentes au sein des espaces de vie (quartiers résidentiels et commerciaux), elle montre qu'il en va de même concernant les espaces de la mort.

Pour cela, elle effectue un travail de comparaison à Manille entre les cimetières communautaires chinois et ceux marqués par l'héritage hispano-philippins¹⁷. L'objectif est de comprendre en quoi la culture chinoise a un impact dans la création et l'implantation des cimetières à Manille qui, eux-mêmes révèlent l'implantation de la population chinoise dans la ville (Gueguen, 2010). En effet, alors que les cimetières hispano-philippins répondent à une logique d'organisation soignée et précisément délimitée au sein de l'espace géographique : « un quadrilatère soigneusement délimité et défini par la matérialisation symbolique des points cardinaux » (Di Méo résumant l'étude de Gueguen, 2010, p.8), les cimetières chinois, au contraire, se réfèrent à une logique basée sur les règles d'une géomancie (fondation des cimetières et orientation des tombes vers le Sud) qui « impose son implantation en fonction du relief et des flux d'énergie qui parcourent ses artères » (*Ibid.*, p.8). Ces derniers se structurent alors autour de logiques culturelles, d'ordre symbolique et spirituel, propre au culte des ancêtres qui reste fondamental dans la culture chinoise. Cette même logique préside aussi à l'ordonnement des espaces des vivants permettant ainsi d'appréhender les dynamiques de localisation des communautés chinoises à Manille.

De ce fait, il paraît évident que les espaces de la mort « sont des symboles territoriaux et identitaires [...] qui, garants d'une continuité virtuelle et d'une structure symbolique, ancrent profondément le sens du lieu et d'identité de ses habitants en les particularisant » (Goreau-Ponceaud, 2010, p.103). Ils sont dépendants de la manière dont les individus et les groupes sociaux cherchent à se les approprier, à y attribuer un sens ou une signification qui vise à mettre en exergue – ou non – certaines caractéristiques propres à leur(s) appartenance(s) identitaire(s), à savoir les valeurs sociales et culturelles auxquels ils se rattachent. La présence matérielle de marquages symboliques et identitaires, présents sur le monument funéraire, au sein des espaces de la mort devient ainsi un moyen pour ces individus et ces groupes sociaux d'affirmer, de revendiquer ou simplement d'exprimer leurs altérités sociales et culturelles vis-à-vis du reste de la société dans laquelle ils s'inscrivent. De la même façon, à une échelle plus large, la place (et l'orientation) de certains espaces de la mort dans l'espace géographique peut, dans certains cas, traduire une volonté de ces individus et groupes sociaux à s'approprier des

¹⁷ Les Philippines ont été rattachés à la couronne espagnole de 1565 à 1898.

espaces en particulier dans un contexte de lutte identitaire et de quête pour la reconnaissance de droits sociaux et culturels. Comme le souligne la géographe A. De Cauna pour parler de la place des communautés indiennes au sein des cimetières à Saint-Denis de la Réunion : « certains lieux offrent un champ de reconquête inédit aux identités culturelles locales » (De Cauna, 2005).

C'est notamment ce que cherche à démontrer la géographe B. Tratnjek dans son étude centrée sur les « espaces de la mort à Mitrovica (Kosovo) » lorsqu'elle définit ces espaces avant tout comme des « géosymboles de la lutte identitaire » (2010). Si elle évoque le fait que l'emplacement des espaces de la mort est généralement pensé par les aménageurs européens « au regard de l'opportunité qu'ils offrent en termes d'espaces à aménager et de la convoitise autour de ces espaces de moins en moins fréquentés » (Tratnjek, 2010, p.105) – tout comme pouvait le notifier le géographe S. Schmitz lors d'une intervention aux *Cafés géographiques* de Bruxelles en 2001¹⁸ –, elle montre que les tensions liées à l'implantation de ces espaces ne reposent pas uniquement sur des critères d'« aménagement » et de « conflits d'usages pour le sol ». Certains cimetières, comme c'est le cas de ceux de la ville de Mitrovica au Kosovo par exemple, sont au cœur d'enjeux de luttes identitaires intercommunautaires pour l'appropriation et la revendication de certains territoires.

En effet, après la guerre du Kosovo (1998-1999), la ville de Mitrovica a été progressivement divisée en deux aires de peuplement culturellement et politiquement opposées : au Nord, la communauté serbe et au Sud, la communauté albanaise. Entre les deux, la rivière Ibar qui traverse la ville marque la frontière symbolique et identitaire. Elle constitue un lieu de tension historique et d'affrontements réguliers entre ces deux communautés qui cherchent réciproquement à (re)conquérir le territoire de « l'autre » en s'appropriant certains lieux stratégiques tels que : les ponts, les lieux de confession mais également, les cimetières. Si la localisation des cimetières dans le territoire de « l'autre » n'avait jamais été, avant la guerre, une source de préoccupation et de rivalités quelconques pour les communautés serbes et albaises, elle devient après la guerre un marqueur de revendication et d'affirmation territoriale : « les lieux de sépultures sont devenus révélateurs des luttes identitaires entre les communautés, et des revendications territoriales » (*Ibid.* p.110). De ce fait, réussir à franchir la « rivière-frontière » (*Ibid.*, p.107) pour accéder à ses cimetières ou, au contraire, en interdire l'accès « à l'autre » prend un sens symbolique important : « celui d'avoir gagné la lutte identitaire » (*Ibid.*, p.115).

Ces exemples, pris à l'échelle intra-urbaine de Sao Paulo (Brésil), de Manille (Philippine) ou encore de Mitrovica (Kosovo), révèlent l'hétérogénéité culturelle et la mixité

¹⁸ Schmitz, S., « Un cimetière, un espace mort ? », *Les cafés géographiques*. Bruxelles, le 7 novembre 2001 (compte rendu de Xavier Baron).

sociale qui composent la plupart des sociétés contemporaines (Wieviorka, 1997 ; Cicchelli, 2016). Elles se traduisent ici par une diversité des formes d'appropriation et d'occupation des espaces de la mort. Par conséquent, il apparaît assez problématique, voire inapproprié, de réaliser une comparaison des espaces de la mort à l'échelle internationale sans prendre le temps d'étudier les hétérogénéités sociales et culturelles présentes aux échelles locales, régionales et nationales. Si mettre en exergue les similitudes qui peuvent exister entre différents types d'espaces de la mort dans le monde est possible et réalisable, il est insuffisant de chercher à assimiler les caractéristiques de ces espaces à l'ensemble d'un pays ou d'une région géographique, sous prétexte qu'elles semblent appartenir à un même héritage culturel.

En effet, à l'heure où « l'eurocentrisme et la mondialisation nous propulsent vers l'uniformisation des cultures du monde et vers une idéologie dominante » (Samassékou, 2010), il est plus que temps et nécessaire de réintroduire la question du multiculturalisme et des altérités sociétales au cœur des préoccupations de la géographie sociale et culturelle, et notamment ici, dans l'étude des espaces de la mort. Comme le confirme C. Vigour dans son ouvrage *La comparaison dans les sciences sociales* (2005), en citant le sociologue M. Dogan (1994, p. 43), prendre en compte les particularismes culturels et les stratifications sociales dans l'étude des espaces est impératif, « surtout dans le cas de pays très différenciés au niveau intranational » (Dogan, cité dans Vigour, 2005, p. 39).

3. 3. Micro-géographie de l'espace des morts : la place au cimetière comme révélateur d'(en)jeux sociaux

S'il existe différents types d'espaces de la mort dans le monde – observables à l'échelle globale ou locale –, c'est avant tout parce qu'ils constituent des « espaces sociaux inégaux » (Di Méo, 2010), empreints des diversités culturelles et des inégalités sociales qui divisent, en même temps qu'elles rassemblent, les sociétés, les groupes sociaux ou, les individus entre eux. En effet, les différents modes d'appropriation (mais aussi de production) de l'espace par les individus et les groupes sociaux expriment – volontairement ou non –, par la présence de marquages symboliques ou identitaires, leur(s) appartenance(s) culturelle(s) de même que leur position sociale. En partant du postulat que l'espace est incontestablement un produit social (Frémont et al., 1984 ; Fournier et Raoulx, 2003 ; Di Méo et Buléon, 2005 ; Ripoll et Veschambre, 2006), la question des inégalités sociales et des différences culturelles s'inscrit nécessairement dans une dimension spatiale pouvant être étudiée à n'importe quelle échelle de la géographie. En ce sens, loin de se limiter à une comparaison des espaces de la mort entre eux (à l'échelle globale ou locale), il est possible d'affiner encore plus l'échelle d'analyse en appréhendant la complexité des hétérogénéités sociales et culturelles dans la configuration même de ces espaces. Le passage d'une macro-géographie (des espaces de la mort) à une micro-géographie (de l'espace des morts) permet alors d'interroger plus attentivement les

différents rapports à l'espace, comme révélateur des inégalités et des rapports sociaux (Ripoll et Veschambre, 2006).

« En complétant ainsi la "macro-géographie" (celle des aires régionales ou plus vastes, davantage fondée sur des données agrégées) par la "micro-géographie" (celle des aires plus petites, davantage fondée sur des comportements individuels), peuvent apparaître les variétés des attitudes et vécus spatiaux. » (Bailly et Beguin, 1990, p.58).

En effet, il existe un parallèle significatif entre la place que les individus et les groupes sociaux occupent au sein de la société, durant leur vie, et celle à laquelle ils sont destinés, après leur mort. Cette place, étroitement liée à la question des identités culturelles, du statut social ou encore des rapports de pouvoir entre les individus et les groupes sociaux, est l'objet de modes d'usage et d'appropriation diversifiés de l'espace. Elle permet, par sa forme exprimée et au travers des marquages qui lui sont assignés, de révéler leurs positions sociales, de même que leurs rapports entretenus avec, et au sein de, la société.

Pour illustrer ce propos, la géographe E. Petit publie, en 2009, un article dans la revue *Cybergeo* qui tend à démontrer en quoi l'espace des morts, et plus précisément la place que les morts occupent dans les cimetières, réfléchit et reproduit l'expression des (en)jeux identitaires qui structurent et organisent le monde des vivants. En prenant l'exemple du cimetière laïque du Biollay à Chamonix en Haute Savoie (France), et en s'appuyant sur des discours produits par les habitants de la commune, elle fait l'analyse des différents « jeux de placements » (Petit, 2009, paragr. 1) des tombes au sein du contexte chamoniard. Pour elle, le simple fait d'obtenir sa « place au Biollay », ou d'occuper une « place » spécifique dans ce cimetière, est significatif des enjeux sociaux qui se jouent, autant qu'ils se négocient, au sein – et vis-à-vis – de ce qu'elle nomme le « monde chamoniard »¹⁹ (*Ibid.*, 2009, paragr. 8).

Dans cet article, la montagne est appréhendée au travers de sa dimension symbolique. E. Petit montre qu'elle détient une place éminente dans la vie des habitants de la commune qui régulièrement se définissent, et se revendiquent, collectivement – face aux « autres » – comme appartenant à un groupe social commun : celui des « Chamoniards » unis par la montagne (*Ibid.*, 2009, paragr. 4). Par conséquent, « se faire enterrer » au pied du Mont Blanc dans le cimetière du Biollay, revêt pour eux un sens symbolique tout particulier : celui de pouvoir inscrire matériellement leur appartenance identitaire jusque dans l'espace des morts et, par cette même occasion, de conserver une trace individualisée de leur existence au sein des mémoires collectives.

Cependant, si le prestige est grand, avoir accès à une concession dans ce cimetière n'est pas si simple. En effet, dès les années 1950, celui-ci est rapidement saturé en raison d'une

¹⁹ L'expression « monde chamoniard » est emprunté à B. Poche lorsqu'il étudie, au travers des discours et des récits produits par la société locale, *Le monde Bessanais. Société et représentations* (1999).

hausse de la population, du système des concessions perpétuelles et du nombre d'accidents mortels en montagne. S'il est agrandi dans les années 1960, les places continuent à manquer et la politique d'attribution des concessions par la municipalité devient de plus en plus restrictive. À partir de cette date, il n'est notamment plus permis pour les Chamoniards d'acquérir une concession de leur vivant (*Ibid.*, 2009, paragr. 6). De la même façon, quatre conditions sont désormais nécessaires pour espérer obtenir une place *ad vitam aeternam* dans ce cimetière : avoir plusieurs membres de sa famille déjà enterrés dans cet espace, appartenir à la compagnie des Guides de Chamonix, être reconnu pour avoir accompli des performances sportives en montagne ou, y être mort par accident (Petit, 2009, paragr. 30). Remplir ces critères, gagner « sa place » au cimetière, est déjà un moyen pour les Chamoniards de réussir leur mort. Néanmoins, pour espérer survivre à l'oubli, il est aussi nécessaire qu'ils y soient enterrés à la bonne place. En bref, qu'ils y soient « reconnus » comme à leur place.

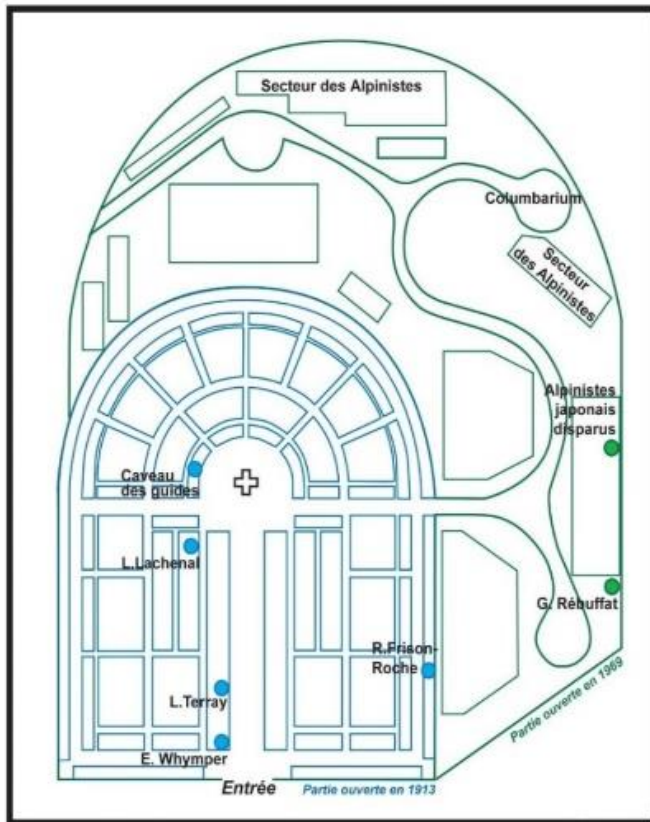
Plus qu'un simple référent identitaire, l'emplacement des morts dans ce cimetière constitue – à une échelle plus fine – un véritable point d'ancrage symbolique, « référent majeur de la légitimité, et de la position des acteurs dans le monde dans lequel ils évoluent » (*Ibid.*, 2009, paragr. 1). En effet, malgré le fait que l'aménagement et l'ordonnement des formes funéraires dans ce cimetière sont représentatifs des différentes classes sociales de la commune, ils mettent davantage en scène une « lutte » symbolique « pour les places » (*Ibid.*, 2009, paragr. 6)²⁰. L'enjeu consiste alors à gagner « sa place », une place qui restera dans les mémoires de la commune pour l'éternité, à savoir une place légitimée à l'entrée du cimetière. Aussi, Afin de comprendre les différentes inégalités sociales et de traitement (des morts) présentes dans le cimetière du Biollay, E. Petit réalise un plan sectoriel (Document 1, p.38) dans lequel elle indique le nom et la place de certains individus enterrés :

L'entrée du cimetière est réservée aux familles les plus aisées de la commune, de même qu'aux guides de Haute-montagne renommés dans la région. On y retrouve notamment les figures célèbres d'Edward Whymper (alpiniste anglais de la 2^e moitié du XIX^e siècle, le premier à avoir vaincu le sommet du Cervin (Alpes italo-suisse) en 1865, Louis Lachenal (alpiniste français, vainqueur du sommet de l'Annapurna au Népal en 1950) ou encore Lionel Terray (également alpiniste français connu pour son ascension de l'Eiger (Alpes suisses) en 1947) qui contribuent encore aujourd'hui à renforcer l'image de marque d'une cité consacrée à la pratique des sports alpins :

« De par leur mort dans les montagnes chamoniardes, ces alpinistes venus de tous les horizons, participent à mettre en scène Chamonix comme l'une des places les plus attractives de l'alpinisme en Europe. Ils sont alors situés au point culminant du cimetière ou rendus visibles par des monuments spécifiques. Ils sont donc bien à leur place, là » (Petit, 2009).

²⁰ Formule empruntée à M. Lussault dans son ouvrage *De la lutte des classes à la lutte des places* (2009).

Document 1 : Place et emplacement des alpinistes dans le cimetière du Biollay (France)



Source : Petit E. 2009 (document sans échelle).

Au premier plan du cimetière, on aperçoit les tombes des célèbres alpinistes français : E. Whymper, L. Lachenal, L. Terray ou encore R. Frison-Roche. Ces tombes mis sur le devant de la scène prennent place dans la partie historique du cimetière, celle ouverte en 1913.

À l'inverse, on observe dans la seconde partie du cimetière, celle ouverte en 1969, deux secteurs dédiés aux alpinistes étrangers ainsi qu'un secteur particulier destinés aux alpinistes japonais.

Ces différences de placements des tombes révèlent l'existence d'une hiérarchie *post-mortem* entre les alpinistes renommés et ceux disparus dans la montagne sans laisser de traces.

Enterrées dans des concessions perpétuelles du Biollay, ces figures notoires de l'alpinisme ont tous les trois été vaincus par la montagne. Néanmoins, le fait d'y être mort ne justifie pas leur place privilégiée dans ce cimetière. D'autres alpinistes, comme eux, y ont trouvé la mort sans pour autant avoir été enterrés au-devant de la scène.

Ce qui les fait se démarquer des « autres » accidentés de la montagne, c'est avant tout leur performance sportive. Sans cette distinction, ils occuperaient une place quelconque dans le cimetière comme c'est le cas des alpinistes étrangers accidentés dans les montagnes, dont les noms ne font l'objet d'aucune reconnaissance particulière. Pour certains Chamoniards, ces touristes venus d'ailleurs sont parfois même considérés comme « trop envahissants » (*Ibid.*, 2009, paragr. 88), des incompetents destinés à tomber dans l'oubli, qui prennent de la place pour rien à l'arrière du cimetière : « Là-haut, c'est tous les alpinistes étrangers qui se sont viandés en montagne. [...]. Ils n'ont pas vraiment de place » (Entretiens récoltés par E. Petit entre 1999 et 2000, paragr. 35). Ainsi, on comprend que pour espérer obtenir la place à laquelle on prétend dans le cimetière, il convient d'occuper, de son vivant, la place correspondante dans la société. La manière dont est aménagé et organisé le cimetière témoigne des différents modes d'intégration mais également d'exclusion présents au sein de la société :

« Avoir sa place au Biollay mais aussi de parler de la place de chacun au Biollay permet aux différents acteurs de se positionner dans et vis-à-vis du monde chamoniard et de légitimer leurs

positions respectives. [...] À chaque lutte pour une place correspond une échelle spécifique : entre "être" dans le cimetière ou dans tel secteur particulier du cimetière, l'éventail du jeu des positions, comme celui des significations, est révélateur d'enjeux identitaires tout à fait distincts » (Petit, 2009, paragr. 8).

Si les travaux de E. Petit s'intéressent spécifiquement aux différents enjeux de placements des tombes au sein des cimetières de montagne en France (2009, 2012 et 2014), la mise en évidence des inégalités sociales marquées dans l'espace pour l'éternité est bien évidemment transposable à d'autres contextes, à d'autres sociétés.

Le géographe J-M. Fournier confirme cette idée lorsqu'il débute en 2010 ce qu'il appelle une « géographie sociale » des cimetières à Valparaiso au Chili. En choisissant de comparer trois cimetières différents de la ville²¹ – dont les noms attribués par la municipalité révèlent le degré hiérarchique²² qu'ils expriment : cimetière n°1, cimetière n°2, cimetière n°3 – il met l'accent sur une division sociale des espaces de la mort à l'échelle intra-urbaine de Valparaiso, division qui s'observe également à l'échelle micro-locale, directement dans l'espace des morts. À l'image de la société chilienne très fortement ségrégée, il montre en quoi la localisation du cimetière et de la place des morts est significative du rang social occupé par ces derniers, durant leur vie, au sein de cette société. En effet, entre le cimetière n°1 situé sur les hauteurs de la ville, face à la mer ; le cimetière n°2, construit plus en contrebas mais sur le même *cerro* (colline) ; et le cimetière n°3 situé à l'extrême ouest de la ville, les différenciations sociales sont clairement visibles et repérables (Fournier, 2010a).

Le cimetière n°1 – également désigné sous le nom de « panthéon » – est un cimetière réservé aux catégories sociales élevées de la population valparaisienne (photographies 1 et 2). Dans cet espace, les tombes des hauts dignitaires du XIX^e siècle « surplombent la baie » de la ville. Leur place est à l'image de leur statut, à savoir en hauteur. Aussi, plus la personne était illustre, plus sa tombe est mémorable, et plus elle a vue sur l'Océan Pacifique. Cette place de choix confère de fait un prestige symbolique aux personnalités enterrées qui, par sa localisation et le format de leurs tombes, s'inscrivent durablement comme « symboliquement importants » au sein des mémoires collectives.

« Dans ce panthéon surplombant la baie de Valparaiso, tous les personnages historiques d'importance sont représentés [...]. Plus le personnage était important, plus sa tombe et le monument lui correspondant sont imposants, plus ils sont proches de l'allée centrale débouchant sur une vue plongeante de l'Océan Pacifique. Même disparus, ces personnages

²¹ Cette étude publiée en 2010 par J-M Fournier (directeur de cette thèse) sur le site de la *forge numérique* de la MRSH de l'université de Caen Normandie, intervint comme un point de départ réflexif dans la construction de cette thèse défendant l'idée d'une « géographie sociale » des cimetières.

²² En réalité, il existe quatre cimetières à Valparaiso. À côté du cimetière n°2, est situé le cimetière *de los disidentes* (des dissidents) construit en 1825 pour accueillir les restes des allemands, suisse et anglais de confession protestante qui, n'avaient à cette époque pas leurs places aux côtés des catholiques.

restent présents dans les mémoires collectives parce qu'ils marquent durablement des lieux reconnus comme symboliquement importants » (Fournier, 2010a).

Dans le cimetière n°2, situé en contrebas du cimetière n°1 sur le même *cerro* (le *cerro panteón*), les tombes sont, d'un point de vue architectural, plus modestes (photographie ci-contre). Cependant, tout le monde ne peut pas y avoir sa place. En effet, ce cimetière est réservé aux familles aisées étrangères qui ont réussi avec le temps à établir leur place à Valparaiso (Espagnols, Italiens, Allemands, etc.), de même qu'aux corporations (militaires, pompiers, marins, associations, etc.). Aujourd'hui, ces deux cimetières (cimetières n°1 et n°2) sont saturés et n'accueillent plus de « nouveaux morts ». Néanmoins, ils conservent leur prestige. Reconnus pour leur richesse culturelle et architecturale, ils ont été déclarés monuments nationaux du Chili en 2005, dans la catégorie des monuments historiques (Décret n°1797 du 28 nov. 2005).

Photographies 1 et 2 : Cimetière n°1 et n°2 de Valparaiso (Chili)



Cette photographie, à gauche, a été prise au sein du **cimetière n°1** de Valparaiso (*cerro panteón*).

Surplombant les hauteurs de la ville, ce cimetière abrite les personnalités les plus riches et de pouvoir qui ont participé à la vie de Valparaiso du XIX^e siècle. Toutes les tombes sont tournées vers la mer.

Photographie : J-M. Fournier, 2010a

Dans le **cimetière n°2** de Valparaiso, les tombes sont moins monumentales qu'au sein du premier. Cependant, c'est ici que reposent les familles aisées de la ville, de même que les corporations (qu'elles soient associatives ou professionnelles).

Sur cette photographie, on observe le monument de la *compañía de los bomberos* (compagnie des pompiers de la ville).



Photographie : J-M. Fournier, 2010a

Ainsi, le cimetière n°3 situé sur le *cerro* de Playa Ancha à l'extrême ouest de la ville intervient dès 1887 (date de fondation du cimetière) comme une alternative pour enterrer les « nouveaux morts » de la ville. Étendu sur 16ha, il est décrit par J-M. Fournier comme un cimetière général municipal qui accueille l'ensemble des morts de la population valparaisienne sans effectuer à l'entrée de distinctions sociales. Néanmoins, une fois à l'intérieur, l'auteur montre qu'il existe une division sociale de l'espace des morts en plusieurs secteurs.

À l'entrée du cimetière il observe tout d'abord un premier secteur qui regroupe une série d'immenses mausolées appartenant aux familles riches de Valparaiso décédées au cours du XX^e siècle (avant, ils étaient enterrés dans le cimetière n°1). Plus loin, il fait état d'un second secteur composé de tombes « plus ordinaires » – pierres tombales horizontales et stèles – qu'il attribue aux classes moyennes. Enfin, en parcourant l'arrière-plan du cimetière, il rend compte de deux secteurs différents destinés à accueillir les individus les plus défavorisés. Le premier « s'impose au regard » par ces grands blocs de béton verticaux – les « H.L.M » de la mort²³ – où sont amassés des milliers de cases mortuaires identiques et très peu décorées alors que le second, au contraire, échappe aux regards. Il s'agit en effet des tombes sans pierres tombales, véritables bidonvilles destinés aux morts qui n'ont, de leur vivant, pas réussi à « marquer » la société chilienne.

Photographie 3 : Cimetière n°3 (secteur n°1) de Valparaiso (Chili - Playa Ancha)



Photographie : J-M. Fournier, 2010a

À l'entrée du cimetière de Playa Ancha, le **secteur n°1** regroupe une série de mausolées datant du XX^e siècle. Ces derniers appartiennent à de riches et célèbres familles de la ville décédées après 1887, date de fondation de ce cimetière.

Sur cette photographie, le style funéraire et l'architecture typique de l'époque coloniale de ce mausolée peuvent, dans une certaine mesure, nous faire penser au célèbre ouvrage d'André Malraux *La voie royale* paru en 1930, titre qui prend éminemment tout son sens dans ce cimetière.

²³ Le terme des « H.L.M » de la mort est emprunté à J-D Urbain lorsqu'il compare dans son ouvrage *L'archipel des morts. Cimetières et mémoires en occident* (1989, p. 163) l'organisation des cimetières et l'architecture funéraire à celles des villes et de l'habitat urbain.

Photographies 4 et 5 : Cimetière n°3 (secteur 2 et 3) de Valparaiso (Chili – Playa Ancha)



Photographie : J-M. Fournier, 2010a

Dans le **secteur n°2**, sont visibles au premier plan les tombes individuelles (ou lignagères) en marbre des classes moyennes. Avec une taille avoisinant les 2,5m² de largeur et 6,25m² de longueur, elles ont la capacité d'accueillir entre 4 et 6 personnes appartenant à la même famille sur plusieurs générations.

À l'arrière-plan, on aperçoit les blocs en béton verticaux où sont regroupées les catégories sociales les plus défavorisées.

Ces blocs de bétons verticaux, présents au second plan de la photographie à droite correspondent au **secteur n°3** du cimetière décrit par J-M. Fournier.

Ici, sont amassés des milliers de niches mortuaires identiques et peu décorées appartenant aux catégories sociales les plus défavorisées de la ville. D'une superficie de 60cm et hautes de 70cm, ces niches alignées de façon rectilignes sont accessibles aux visiteurs par le biais d'échelles.

Enfin, au premier plan, on aperçoit les tombes sans pierres tombales.



Photographie : J-M. Fournier, 2010a

Dans ces deux études, pris dans deux contextes géographiques opposés (France et Chili), les deux auteur-e-s (Petit, 2009 et Fournier, 2010a) ont choisi d'interroger le rapport à l'espace des morts par les individus et les groupes sociaux dans la perspective de souligner la persistance des inégalités sociales après la mort. En effet, la question de l'emplacement (et de la visibilité) des tombes au sein de l'espace des morts (urbains ou ruraux) est révélatrice de certaines formes d'inégalités sociales et des rapports de pouvoir qui régissent la plupart des sociétés et des groupes sociaux. Celles-ci ne sont jamais véritablement disposées au hasard mais répondent à des logiques stratégiques d'aménagement qui révèlent – en plus des appartenances identitaires – le capital social, culturel et économique (Bourdieu, 1980) des individus enterrés. Si les monuments les plus prestigieux trônent de manière visible et

repérable à l'entrée ou sur les hauteurs des cimetières, ceux des plus démunis, généralement placés à l'arrière-plan ou aux périphéries des cimetières, sont davantage occultés :

« Cette forme de ségrégation/exclusion se dessine plutôt dans la configuration propre du cimetière. En effet, les tombeaux monumentaux des familles aisées et dominantes occupent souvent l'entrée ou le centre de son aire, tandis que les humbles sépultures des plus modestes se glissent dans les interstices, voire sur les marges du lieu, le long des murs de clôtures et des allées périphériques » (Di Méo, 2010, p.7)

Ainsi, cette logique rejoint celle de P. Bourdieu exprimée en 1993 lorsqu'il soulignait le fait que l'espace est révélateur des différentes formes d'exclusion – sous-entendu les rapports de pouvoir et de domination – présentes dans la société :

« L'espace est un des lieux où le pouvoir s'affirme et s'exerce sans doute sous la forme la plus subtile, celle de la violence symbolique comme violence inaperçue » (Bourdieu, 1993, p. 163).

Ici, les inégalités sociales et les rapports de pouvoir s'expriment et se poursuivent au-delà de la mort, dans la configuration même des cimetières et la matérialisation des formes funéraires. En effet, si le style et la composition des tombes sont le résultat de choix individuels ou collectifs, ils dépendent très généralement du statut social des individus et des groupes sociaux mais aussi de leur statut d'autorité, c'est-à-dire de la place qu'ils détiennent au sein de la société à laquelle ils appartiennent. En somme, l'espace (des morts) approprié est, pour reprendre les termes de F. Ripoll et V. Veschambre dans leur article de 2006 : « significatif de la position des individus et des groupes dans la hiérarchie sociale » (Ripoll et Veschambre, 2006, paragr. 34).



Si j'ai choisi pour la première partie de cet état de l'art de me concentrer quasi-exclusivement sur la présentation et la mise en relation de travaux de géographes, c'est avant tout dans l'optique de révéler les différents enjeux géographiques qui gravitent autour de cette thématique bien particulière qu'est la mort. En effet, la mort n'est pas uniquement un point de rupture biologique, à savoir « l'ensemble des fonctions qui ne résistent pas à la vie »²⁴ – telle qu'elle fut cliniquement définie par le médecin X. Bichat en 1829 dans une étude physiologique opposant la vie et la mort – elle est aussi, et surtout, un processus social et culturel qui engage les vivants à la fois dans l'élaboration et l'appropriation d'espaces qui lui sont consacrés, de même que dans la mise en scène des rites et des pratiques qui lui sont associés (Destemberg et Moulet, 2007). En d'autres termes, le sort des morts ne se résume pas

²⁴ Il est à noter que la véritable citation du Dr X. Bichat en 1829 dans son ouvrage *Recherches physiologique sur la vie et la mort* ne part pas de la définition de « ce qu'est la mort », ni de « comment elle se manifeste ». *A contrario*, il définit « la vie » en la confrontant à sa finitude : « la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » (Bichat, 1822, p. 1).

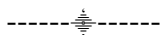
seulement à l'arrêt des organes vitaux, à l'agonie de la chair ou à la décomposition des corps – état physique individuel – mais s'inscrit dans un construit socioculturel collectif qui détermine d'une part, la place du défunt dans l'espace et, d'autre part, l'attention qui lui est portée (ou non) sur une durée (in)déterminée. Ce sont finalement ces rapports des vivants aux morts qui permettent à ces derniers de « survivre », idéellement et matériellement, à la mort et à l'éphémère :

« Contre le mourir absolu, l'imaginaire, les rites et les techniques se dressent et s'interposent pour relativiser la mort de l'individu : contre la pourriture, spectacle univoque de la destruction, entre la chair et l'os, entre la vie et la relique, s'aménage ainsi la "mort relative". [...] Dans une optique réaliste, les morts n'existent donc pas : c'est nous qui les mettons au monde et les y maintenons » (Urbain, 2005, p.116)

En ce sens, la « survie » des morts n'est possible qu'au travers de l'existence de lieux et d'espaces spécifiques qui permettent d'ancrer matériellement le souvenir d'un individu au sein d'une dimension spatio-temporelle. La mort a donc un intérêt tout particulier pour la géographie car elle traduit des enjeux socio-spatiaux inhérents à ces lieux et à ces espaces (Delaplace, 2009). Ces enjeux sont présentés dans la première partie de cet état de l'art comme des enjeux sociaux (Philifert, 2002 ; Petit, 2009 ; Di Méo, 2010 ; Fournier, 2010a), culturels (Claval, 1978 ; Pitte, 1983, 1992 ; Hong, 1994), d'aménagement (Georges, 1969 ; Gravari-Barbas, 1992 ; Schmitz, 1995) ou encore identitaires (De Cauna, 2005 ; Gueguen, 2010 ; Tratjnek, 2010 ; Abdel-Hay, 2016). Aussi, il est important de prendre en compte que ces enjeux ne peuvent pas être circonscrits à leur simple dimension spatiale, ni à la seule thématique de la mort. En effet, ils sont reliés entre eux et, interagissent les uns avec les autres comme autant de dimensions des sociétés humaines.

Ainsi est-il fondamental de compléter cet état de l'art en ayant recours à d'autres disciplines, autres que la géographie. En effet, les géographes – à l'instar de ceux présentés au cours de ce premier volet – ont l'avantage de savoir repérer et discerner dans l'espace certains processus socioculturels, rapports de domination, d'exclusion ou encore certains jeux de pouvoir présents aux différentes échelles des sociétés. Néanmoins, s'ils identifient certains processus socioculturels présents dans l'espace, l'approche spatiale qu'ils préconisent ne leur permet pas de comprendre dans la totalité certains phénomènes socioculturels tels qu'ils peuvent être saisis par d'autres disciplines en sciences sociales (sociologie, anthropologie, histoire, etc.). Or, la thématique de la mort et de ses espaces nécessite que l'on s'intéresse et s'interroge sur la nature même de ces phénomènes qui permettent aux vivants de se « situer » par rapport aux morts, d'entretenir – ou non – leurs mémoires, de garantir – ou non – leurs légitimités *post mortem*. Les croyances, mythes et représentations que la mort suscite, de même que les rites et attitudes qu'elle provoque sont autant de facteurs à prendre en considération pour tenter de comprendre l'histoire des sociétés et leur évolution dans le temps (Thomas, 1984, p.137). Plus particulièrement, la compréhension de ces différents phénomènes

sociaux et culturels permet, à une échelle plus fine, d’appréhender la place et la position que les individus et les groupes sociaux occupent – durant leur vie et après leur mort – au sein de l’« espace social » (tel qu’il est entendu par R. Hérim et al., 1984, p. 118)²⁵ et notamment ici, dans la configuration même des espaces de la mort.



Chapitre II. Le devenir des morts : enjeux de mémoires, enjeux de sociétés

« La mort, du moins l’usage social qui en est fait, devient l’un des grands révélateurs des sociétés et des civilisations, donc le moyen de leur questionnement et de leur critique » (Thomas, 1978, p.12).

1. Matérialisation de la mort et survie des morts

Généralement situé en plein air, le cimetière est un espace spécifique – public ou privé – (con)sacré aux morts (Lauwers, 2005). Quel que soit leurs modes de sépulture (inhumation ou crémation), les morts y sont rassemblés après leurs funérailles pour « reposer » au sein de ce qui est souvent désigné comme leur dernière « demeure » (Vovelle et Bertrand, 1983), à savoir plus communément la tombe ou, autres monuments funéraires (tombeaux, mausolées, cavurnes, fosses, etc.). Qu’ils soient individuels ou collectifs, temporaires ou perpétuels, isolés ou regroupés entre eux, abandonnés ou largement visités, richement ornementés ou, au contraire, absolument muets, ces monuments érigés à la mémoire des défunts donnent aux vivants la possibilité de continuer à entretenir un lien – désormais désincarné – avec celui que la mort a enlevé. Nécessaires à la réalisation des processus de deuil, ils incarnent à la fois un support matériel et symbolique des attaches, mais également une empreinte historique des mémoires individuelles et collectives. En effet, alors que le corps humain disparaît des regards après sa mort – par inhumation (terre), immersion (eau), crémation (feu)

²⁵ L’expression « espace social » fut à l’origine employé par P. Bourdieu (1984) en sociologie pour montrer que la place que les individus occupent dans l’espace et, par conséquent dans la société, est déterminée par trois facteurs : leur capital économique, leur capital culturel et leur capital social (réseau social). Elle est reprise en 1984 par R. Hérim et al., dans le manuel-manifeste de *Géographie sociale* pour souligner la connivence existante entre le social et le spatial : « l’espace social est, dans chacune de ses dimensions, simultanément produit, représentation et symbole par lesquels s’exprime la dialectique du social et du spatial » (Hérim et al., 1984, p.118). Dans la géographie contemporaine, cette expression est moins visible car, comme l’explique F. Ripoll et V. Veschambre (2014), « l’espace tout court » est à considérer dans sa dimension sociale.

ou dispersion (air) –, son souvenir peut être matérialisé par un emplacement concret, repérable dans le cimetière.

1. 1. Consciences de la mort et en sa survie : un construit social

Si M. Heidegger affirme en 1958 : « seul l'Homme meurt, l'animal périt » (Heidegger, 1958, p. 212), c'est qu'à la différence des autres êtres vivants, les êtres humains sont les seuls être au monde qui savent qu'ils devront mourir (Bergson, 1932 ; Thomas, 1975 ; Morin, 1976 ; Ariès, 1977 ; Ndiaye, 2005). Cette affirmation soulève un vieux débat philosophique – encore débattu aujourd'hui – sur la capacité de l'animal à prendre conscience de sa propre mort, de même qu'à envisager celle des autres. Si un certain nombre d'anthropologues, sociologues, philosophes ou encore biologistes ont interrogé cette éventualité dans leurs travaux :

« L'animal se suicide-t-il ? [...] Donne-t-il la mort ? [...] Sait-il qu'il va mourir ? [...] A-t-il conscience de l'inéluctabilité de la mort » (L-V Thomas, 1975, p.69-84).

« Quelle connaissance ont-ils de la mort ? pourquoi certains vont-ils se cacher pour mourir ? Quelle est la signification des cimetières d'éléphants ? » (Morin, 1976, p.68).

« Quelles représentations pouvons-nous avoir de l'empathie, de la douleur ou du deuil chez les animaux ? » (Hess, 2013).

– pour ne citer qu'eux –, beaucoup ont montré que l'animal, si tant est qu'il puisse être « lucide » face au danger de mort, est aveugle devant la mort dans le sens où il est aveugle devant sa propre individualité (Zuckermann, 1937 ; Ziegler, 1975 ; Morin, 1976 ; Ariès, 1977 ; Deutsch, 1987 ; Ndiaye, 2005). En effet, la conscience de la mort et de sa survie est sans aucun doute un construit social. Comme l'affirmait E. Morin en 1976 : « Nul ouah...ouah... funèbre n'a jamais signifié "tu vivras dans l'autre monde" » (Morin, 1976, p.71).

Selon ce raisonnement, les êtres humains sont les seuls à prendre conscience de leur propre finitude, à parvenir à se représenter sa mort, à envisager – ou, à anticiper – leurs funérailles, de même qu'à croire en leur survie (Thomas, 1975 ; Bacqué, 2002 ; Destemberg et Moulet, 2007). Aussi, ils sont les seuls à expérimenter²⁶ la mort de « l'autre » (Ariès, 1977) – ou des « autres » (Heidegger, cité par Ciocan, 2013, p.113) –, à prendre socialement et culturellement en charge les cadavres, à les accompagner, à les ritualiser, ainsi qu'à leurs décerner une sépulture permettant d'ancrer leurs existences passées au sein d'une dimension spatio-temporelle :

« C'est l'Homme social qui construit des pyramides et des sépultures, qui imagine des rites funéraires, qui réfléchit à la mort et qui la porte en lui sa vie durant, grand blessé inguérissable du temps qui passe » (Ziegler, 1975, p.125).

²⁶ Formule reprise par E. Morin dans *l'Homme et la mort* (1976) : « La conscience de la mort n'est pas quelque chose d'innée, mais le produit d'une conscience qui saisit le réel. Ce n'est que "par expérience" de la mort, comme dit Voltaire, que l'Homme sait qu'il devra mourir. La mort humaine est un acquis de l'individu » (Morin, 1976, p.72).

« Parmi les êtres vivants, seul l'Homme a conscience de sa mort à venir. C'est, semble-t-il, parce qu'il est la première créature vivante à enterrer son semblable qu'il est consacré, par la force des choses, un être d'humanité et de culture » (Ndiaye, 2005).

En d'autres termes, les êtres humains ne prennent conscience de la mort – et ne peuvent envisager de l'accepter – qu'à partir du moment où ils engagent socialement et culturellement le/les mort(s) (celui/ceux au(x)quel(s) il se retrouve confronté(s)) dans un processus rituel qui tend à « figer » matériellement son/leurs corps (ou ses/leurs cendres) dans le temps et au sein d'un espace donné. Comme l'écrivait P. Baudry en 1998 : « Aucune société n'abandonne ses morts sans précaution rituelle » (Baudry, 1998, p.7). Face à l'irréversibilité de la mort, la brutalité de son irruption dans la vie des (sur)vivants – des « êtres-pour-l'instant » pour reprendre le terme employé par L. Ndiaye (2005) –, le rituel funéraire permet de rétablir un certain ordre social au sein des groupes affectés, de garantir tout autant la paix des morts que celles des vivants (Urbain, 2005 ; Destemberg et Moulet, 2007). En effet, orner une tombe, la fleurir ou encore la maintenir en état ne sont pas des actes neutres. Ils contribuent à marquer symboliquement la mémoire des morts dans la matérialité des lieux. Pour E. Morin : « le non-abandon des morts implique [la croyance en] leur survie » (Morin, 1976, p.33).

1. 2. Écrire la tombe pour marquer la mort

« La mort, dans une société, il faut bien qu'elle soit quelque part. Si elle n'est plus (ou est moins) dans le religieux, elle doit être ailleurs ; peut-être dans cette image que produit la Mort en voulant conserver la vie » (Barthes, 1980, p.144)

Survivre. Lorsque la mort est là, effective et apparente, une préoccupation double, universelle, « s'installe » chez les vivants – ou (sur)vivants de la tragédie : celle de survivre à la perte de l'être disparu (autrement dit, de continuer à vivre après sa mort, d'enclencher le processus de deuil) et celle de « faire survivre » le mort au-delà de la mort, dans les mémoires individuelles et collectives (Urbain, 2005, p.115). Sur ce dernier point, les moyens de survie des morts sont multiples. Ces derniers peuvent continuer à « exister » dans l'esprit des vivants grâce aux mythes et aux croyances qui leurs sont assignés (la croyance en la survie de l'âme après la mort par exemple) ; aux rites et aux pratiques qui leurs sont consacrés (tel que le culte des ancêtres – ou culte de la mort – pratiqué dans certaines régions du monde comme en Chine, au Mexique ou en Afrique subsaharienne) ; ou encore grâce aux espaces spécifiques qui leurs sont concédés. Selon L-V Thomas : « Le cimetière et la tombe entérinent après les funérailles la mort biologique » (Thomas, 1975, p. 53).

En effet, la matérialisation de la mort dans l'espace et le temps constitue pour les (sur)vivants un moyen symbolique, visible et significatif, de s'opposer au caractère éphémère et périssable du corps humain, d'assurer la « survie » des morts devenus dès lors invisibles,

impalpables, immatériels. Le cimetière ou, plus précisément « l'écriture du cimetière » qu'en offrent les vivants comme le souligne le sociologue québécois R. Lemieux (1985), permet de conserver une trace – plus ou moins fidèle à la réalité – de l'existence des individus désormais gravée dans la pierre, figée dans un environnement :

« Là où le corps est voué à la disparition, enlevé au regard, [l'écriture du cimetière] cherche l'ostentatoire et utilise les matériaux les moins altérables, opposant la durée à l'éphémère ; là où le corps devient poussière, elle s'inscrit dans la pierre, lui opposant sa densité ; là où il repose couché, elle érige ses monuments, là où il est enfoui, enterré, elle s'élève sous forme de stèle » (Lemieux, 1985, p.12)

Face à l'événement de la mort qui oppose simultanément la « rupture » à la « structure », le « visible » à « l'invisible », le « corps » devenu « poussière » à la « pierre », R. Lemieux met en évidence – tout comme M. Lauwers le fera quelques années plus tard (en 2005) – le fait que le cimetière participe, par le biais des vivants, à faire entrer les morts dans une double histoire : individuelle (l'histoire des morts) et collective (l'histoire sociale). En effet, les cimetières ont pour lui un point commun. Ils constituent en toute société « le lieu d'une trace, d'une écriture, donc d'un rapport à l'histoire » (Lemieux, 1985, p.10-11).

Pourquoi ce rapport à l'histoire ? Car les cimetières sont producteurs de sens. Témoignages d'une époque, ils renferment un certain nombre d'indices symboliques et significatifs, de puissants marqueurs intergénérationnels sociaux et culturels qui se donnent à lire aux vivants. Ils permettent à la fois de comprendre les liens établis entre passé et présent mais également de retracer les alliances, les conflits de même que les rapports de pouvoir entre les individus et les groupes sociaux. Dans une étude que R. Lemieux consacre aux différentes pratiques et productions sociales de la mort (1982), celui-ci distingue trois types d'écriture susceptibles de survenir dans la vie d'un groupe à l'occasion de la mort d'un de ses membres :

- L'écriture juridique ou « testamentaire » (application de la loi des successions et des biens laissés par le défunt).
- L'écriture religieuse ou « confessionnelle » manifeste généralement lors des rituels funéraires, le fameux « passage à l'église » ou autres lieux de cultes (temples, synagogues, mosquée, etc.).
- Et enfin, l'écriture du cimetière.

Cette dernière écriture intervient après l'étape des funérailles, lorsque le mort occupe désormais la place qui lui correspond dans le cimetière. Les (sur)vivants marquent la tombe (ou autres monuments funéraires) de contenus sémiotiques, sémantiques ou d'éléments décoratifs qui ont pour objectif de renseigner passeurs, promeneurs ou autres visiteurs sur l'identité des individus inhumés. Selon R. Lemieux, ces formes d'écriture doivent – lorsque cela est possible – être décryptées et interprétées comme des « archives » ayant pour fonction d'historiciser les morts dans un contexte et de les situer au sein d'une collectivité. Les noms,

origines, dates de naissance, de mort, signes religieux, épitaphes ou objets déposés sur les tombes, etc., sont autant d'éléments qui permettent d'inscrire les morts dans la durée, d'assurer leur reconnaissance, de leur garantir l'accès à la postérité. Grâce à ces éléments, ces derniers peuvent ainsi devenir l'objet d'une toute nouvelle histoire, celle transmise par les vivants.

1. 3. Morts sans sépultures et morts maudits

Cependant, il est important de préciser le fait que ces trois types de rapport à l'écriture que décrit R. Lemieux n'existent pas toujours (du moins, pas nécessairement ensembles). Ils répondent à un contexte bien particulier – celui dans lequel s'inscrit et écrit l'auteur –, à savoir un contexte occidental portant sur les pratiques et représentations entourant la mort au Québec.

En effet, si ce constat est valable pour de très nombreuses sociétés et/ou groupes sociaux, il n'est pas universel. Quelques rares sociétés fonctionnent notamment sans cimetières. C'est le cas dans certaines régions de l'Inde (à Varanasi (Bénarès) par exemple, ville sacrée de l'hindouisme, les morts sont brûlés sur des bûchers funéraires avant d'être déposés dans le Gange), du Népal (les crémations ont lieu généralement sur les berges de la rivière du Bagmati) ou autres pays de l'Asie du Sud-Est (Vietnam, Birmanie, Laos, Cambodge, etc.). Dans ces régions très marquées par l'hindouisme et le bouddhisme²⁷, la pratique de la réduction des corps par le feu, suivie de la dispersion des cendres dans l'eau, est préférée à celle de l'enterrement. Si la raison de cette pratique funéraire est principalement religieuse, elle s'explique aussi en partie par un refus de matérialiser les morts au sein de monuments individuels. En effet, comme le souligne J-D Urbain dans son ouvrage *L'archipel des morts* (2005) en s'appuyant des travaux de L-V Thomas (1985), le placement individuel des corps au sein d'édifices funéraires va à l'encontre de l'esprit communautaire encore très largement présent au sein de ces sociétés (également exprimé par D-G Heuzé, 2014). Dans ces cas précis, nul besoin d'ancrer les morts dans un espace unique pour rappeler aux vivants qu'ils doivent s'en souvenir ou les commémorer. La survie des morts passe avant tout par le travail de mémoire individuel et/ou collectif que ces derniers en font, par la pratique de certains rituels consacrés (privés ou publics), de même que par le devoir de transmission :

« Dans ces sociétés traditionnelles, non assujetties aux valeurs de l'individualisme – ce sentiment exacerbé du moi, source de désocialisation et de désolidarisation, qui "tranche avec l'esprit communautaire qui subsiste dans les sociétés rurales, tout spécialement dans le tiers-monde archaïque" [Thomas, 1985, p. 43] –, nul souci d'archiver monumentalement les morts, nulle accumulation chosifiante, mais la mémorisation rituelle, le rythme lent et persistant du

²⁷ La crémation est perçue dans les religions hindouiste et bouddhiste comme une libération de l'âme, une troisième naissance qui intervient après la naissance biologique et le mariage (Shatapatha Brahmana, 11.2.1.1). À la différence de la religion catholique pour qui le feu évoque le supplice, l'enfer ou la destruction (Guetny, 2011), elle est appréhendée en Asie du Sud-Est comme une condition *sine qua non* pour atteindre le monde des ancêtres, entrer dans le monde du divin. Selon Y. Tardan-Masquelier, historienne des religions et spécialiste de l'hindouisme : « ce qui est cuit appartient aux dieux » (Tardan-Masquelier, 1999, cité par Guetny, *Ibid*).

souvenir quotidien, la survie par la mémoire des morts, intégrés à la vie de tous les jours [...] » (Urbain, 2005, p. 134).

Ainsi, pour ces « morts sans lieux » (Urbain, 2005, p. 134), dilués dans l'espace, seul le souvenir actif et collectif des (sur)vivants à leurs égards permet de conserver une trace de leurs existences passées. Celui-ci vient remplacer le besoin de sa matérialisation – davantage exprimé dans les sociétés à « solidarité organique » (Durkheim, 1893) –, à savoir l'idée qui consiste à se remémorer les morts et à en évaluer leurs survies par le biais des monuments funéraires qui leurs sont concédés. En effet, si certaines sociétés traditionnelles (fondées sur le principe de la « solidarité mécanique »²⁸) peuvent faire l'économie de cimetières sans pour autant en oublier leurs morts, cela semble plus difficile dans les sociétés occidentales²⁹ où les représentations contemporaines de la mort sont davantage individualisées (Hanus, 2000a ; Baudry, 2004). Comme le précise J-D Urbain lorsqu'il évoque la manière dont les représentations et attitudes face à la mort – en comparaison à celles des sociétés traditionnelles – ont évolué en Occident, la mémoire des morts ne tient plus tant dans celle transmise activement par les vivants entre eux, que dans celle véhiculée symboliquement par les tombeaux :

« Comme c'est désormais l'usage chez nous [en Occident], la pérennité de nos morts est déléguée non plus à la mémoire active des survivants mais à celle, inerte, des tombeaux » (Urbain, *Ibid.*, p.134).

En cela, matérialiser le lieu du souvenir, de la mort, pouvoir situer ses défunts dans l'espace, a une importance capitale pour les sociétés occidentales contemporaines qui vivent de plus en plus cet événement sous une forme individualisée, pour ne pas dire solitaire (Ariès, 1975 ; Elias, 1987 ; Baudry, 1997). Si les représentations et pratiques socioculturelles collectives qui entouraient autrefois la mort se sont progressivement amenuisées – en raison notamment d'un appauvrissement des liens sociaux au profit de l'individualisme, d'une disjonction de plus en

²⁸ La « solidarité mécanique », terme introduit par Emile Durkheim en 1893 dans *De la division du travail social*, résulte de la proximité et de liens de similitude d'individus vivants ensemble au sein d'une même communauté. Ils ont les mêmes croyances, les mêmes valeurs et partagent les mêmes modes de pensée. Le poids du groupe est très important (valeurs de la famille, du travail) et les consciences collectives élevées. Le maintien de la cohésion sociale fait qu'aucun écart à la norme n'est accepté. Elle s'oppose à la "solidarité organique" que l'on rencontre dans les sociétés dites « modernes » (le terme est aujourd'hui – et à raison – fortement contesté car il sous-entend qu'il existerait des sociétés « immobiles » (Boudon et Bourricaud, 1990, p.581), où la cohésion sociale est fondée sur la différenciation et l'interdépendance des individus entre eux favorisé par une division sociale du travail.

²⁹ Le concept de « société occidentale », concept polysémique et très controversé – surtout à l'heure où la mondialisation tend vers une certaine uniformisation des cultures –, est à considérer ici au travers de sa dimension historique et culturelle. Sont considérées ici comme « occidentales », toutes les sociétés qui résultent de l'héritage, ou de l'influence, judéo-chrétienne (ou gréco-romaine). Fondées sur les principes de l'individualisme qui tendent à favoriser les droits et intérêts des individus sur ceux du groupe, elles se distinguent des sociétés dites à « solidarité mécanique », basées sur des liens de similitude et de proximité entre les individus. Aussi, il est important de rappeler qu'avec la colonisation, la culture et les valeurs occidentales se sont étendues en dehors des frontières de l'Europe (en Amérique du Nord et du Sud, en Afrique, en Asie, en Océanie, de même qu'au Proche-Orient). Cela pose notamment la question de la délimitation des pays occidentaux. L'Amérique latine par exemple est, pour certains auteur-e-s – avec qui je partage l'opinion –, considéré comme un occident ou, « extrême occident » (Rouquié, 1987).

plus fréquente des structures familiales, d'une nouvelle organisation du temps du travail basé sur un modèle productiviste ou encore du recul des pratiques religieuses – pour laisser place à une gestion du deuil individuel (Le Guay, 2003 et 2008), la possibilité de localiser les morts dans l'espace intervient comme un substitut, une compensation affective permettant aux vivants de restaurer la présence des absents en « arrimant leur souvenir à la réalité d'une trace, d'un lieu et d'un signe » (Urbain, 1999). Même dans le cas des morts sans corps : marins disparus en mer, alpinistes perdus en montagne, victimes de crash d'avion, soldats morts sur le front, assassinés dissimulés, corps donnés à la médecine, à la science, etc., la présence de cénotaphes – tombeaux érigés à la mémoire d'un défunt mais qui ne contiennent pas de corps – vient remplacer le vide laissé par ces cadavres absents. Aussi, une cérémonie funéraire a généralement lieu (même en présence de cercueils ou urnes vides) pour permettre aux (sur)vivants de rendre la mort effective et d'amorcer enfin la réalisation du processus de deuil (Baudry, 1998). Cette mise en scène symbolique contribue en ce sens à « fixer » définitivement le mort disparu au sein d'une entité géographique reconnue et validée par son entourage – le fameux discours apaisant du « maintenant, je sais où il/elle est, je sais désormais où il/elle repose ».

Le fait de chercher à marquer matériellement la mémoire des morts dans l'espace et le temps (même lorsque ces derniers sont absents physiquement) est un moyen pour les (sur)vivants de surmonter l'angoisse³⁰ d'une mort sans visage, invisible et introuvable, de redonner du sens à la perte d'un être cher. Il s'agit là d'une façon symbolique de ne pas laisser mourir le mort une seconde fois, socialement dans l'oubli (Hanus, 2007). Un exemple qui illustre parfaitement ce propos est celui des attentats du 11 septembre 2001 qui ont frappé l'État de New-York aux États-Unis. En effet, suite à cet événement traumatique, les autorités concernées ont décidé d'inscrire le nom des 2.801 victimes identifiées sur un mémorial (*the national september 11 memorial & museum*) édifié sur le site même où étaient construites les deux tours jumelles du World Trade Center. Les objectifs de cet acte symbolique sont multiples : rendre hommage aux milliers de personnes tuées lors des attaques, soutenir les survivants de la tragédie et leur accorder un lieu de recueillement, marquer les mémoires individuelles et collectives pour éviter que cela ne se reproduise. Enfin – et surtout – fixer ces morts pour qu'ils ne tombent jamais dans l'anonymat et l'oubli.

En effet, dans les sociétés occidentales, les morts sans sépultures sont souvent considérés comme des « morts de la honte » (Urbain, 2005, p.135), des morts moralement

³⁰ À la différence de la « peur » éprouvée en présence ou dans la perspective d'un danger ou d'une menace dont on a connaissance, « l'angoisse » est suscitée par l'indétermination de l'objet à craindre, par « l'absence de représentations assurées » (Sauzet, 2001). Ce terme est à mettre en relation direct avec un autre, issu tout droit du vocabulaire associé à la thématique de la mort : « l'agonie ». Du grec *Agone* signifiant le « combat », la lutte ultime du vivant contre la mort, « l'agonie » qualifie celui ou celle qui est « jeté dans l'angoisse » à l'approche de sa mort (dictionnaire historique de la langue française, 2012, p. 61). C'est parce que la mort est inconnue que l'être humain anguisse à l'idée même d'y être confronté. C'est la possibilité de la mort qui provoque l'angoisse.

encombrants pour les vivants qu'il est nécessaire de détruire et/ou de faire disparaître des mémoires individuelles et collectives : les criminels³¹, les dictateurs³², les mort-nés ou morts *in utero*³³ ou encore, dans certains pays, les opposants politiques³⁴. À ne pas confondre avec les morts invisibles – morts voués à un oubli progressif (ex. les indigents ou les anonymes) dans les cimetières –, les morts sans sépultures sont ceux pour qui l'entrée au cimetière est collectivement réprouvée. Condamnés à une certaine forme moderne de *damnatio memoriae* (ou littéralement « damnation de la mémoire »), ils sont destinés à ne laisser aucune trace matérielle de leur passage sur terre pour ne pas troubler un certain ordre social, moral ou politique des sociétés. En bref, l'idée ici est bel et bien de tuer ces morts embarrassants pour mieux les oublier.

1. 4. La crémation, un indice révélateur de mutations sociales et culturelles

Pourtant, il existe de nos jours un problème bien réel, le plus souvent visible dans les espaces urbains, qui vient contrebalancer l'idée qu'il faut – à tout prix – matérialiser les morts pour activer le sentiment mémoriel. Il s'agit de la saturation des cimetières urbains. En effet, dans la plupart des grandes villes du monde, les cimetières manquent de places pour accueillir les « nouveaux morts » (Auzelle, 1965 ; Schmitz, 1995 ; Velásquez López, 2009 ; Bellanger

³¹ Si autrefois les condamnés à mort étaient placés anonymement et sans cérémonies dans un carré spécifique des cimetières (jusqu'en 1972 en France), la question même de l'enterrement des corps de criminels se pose aujourd'hui en ce que cela constitue encore une façon de matérialiser leur mort, de générer des lieux de mémoire et donc potentiellement, de recueillement. Dans le cas actuel des attentats suicides (exemples à New York en 2001, Madrid en 2004, Londres, 2005 ou Paris 2015), une question embarrassante, rarement soulevée, se pose pour les États concernés : que faire des corps des terroristes ? Comment faire disparaître la trace de leur existence afin de ne pas produire de lieu de culte à leur effigie tout en respectant le droit des familles et des religions ? La sociologue R. Kastoryano s'est intéressée à cette sensible problématique dans son ouvrage *Que faire des corps des Djihadistes ? Territoire et identité*, paru en 2015.

³² Il est possible de citer plusieurs cas de dirigeant-e-s controversé-e-s de l'histoire dont les corps ont été effacés, les sépultures dissimulées ou anonymisées pour éviter d'en faire des lieux sanctuaires : le dirigeant M. Kadhafi (Libye), assassiné et enterré en pleine nuit au milieu du désert ; le chef du réseau terroriste Al-Qaïda, B. Laden (Arabie Saoudite), dont le corps aurait été jeté à la mer ; l'ancien général A. Pinochet (Chili) dont les cendres seraient inhumées dans l'une de ses propriétés privées aujourd'hui en état d'abandon ; l'ancien dirigeant J.R Videla (Argentine), enterré dans une tombe anonyme dans le cimetière du Pilar à Buenos-Aires.

³³ Jusqu'en 1994 en France, lorsque le décès se produisait *in utero* ou juste après la naissance (après 4 mois ½ de grossesse ou un poids de naissance supérieur à 500 grammes selon l'OMS), le corps des enfants, bien que déclarés à l'État civil, était considéré par la loi comme « pièce anatomique » et incinéré avec les déchets hospitalier (Dumoulin et Valat, 2001). Aujourd'hui, un permis d'inhumer est délivré aux familles qui en font la demande, ainsi qu'une place gratuite pour 5 ans au cimetière.

³⁴ Au cours du régime dictatorial du général A. Pinochet (1973-1990), des milliers d'opposants politiques ont été séquestrés, tenus en détention par les services de l'État, torturés, etc. La commission nationale pour la vérité et réconciliation estime qu'au moins 3.400 personnes seraient mortes sous la torture (Macé, 2017). Le *patio 29* du cimetière général de Santiago (partie la plus reculée du cimetière), destiné originellement aux sépultures des indigents et des anonymes, a servis à enterrer clandestinement les cadavres des disparus en prenant soin d'effacer leurs identités afin de garantir l'impunité des acteurs impliqués dans ces crimes. Depuis la fin du régime, de nombreuses associations et familles de disparus luttent pour la reconnaissance et l'identification des cadavres du *patio 29*. De 1993 à 2002, le *patio* est vidé et 96 corps exhumés peuvent être identifiés. En 2006, il est officiellement déclaré monument historique national.

et Tartakowsky, 2011). Ce problème, dû en grande partie à l'accroissement de la population mondiale (multiplication de la population par 7 depuis ces deux dernières décennies selon l'INED³⁵), à l'étalement urbain ou encore, aux systèmes de concessions perpétuelles qui engorgent les cimetières, constitue un enjeu majeur qui oblige de plus en plus les institutions politiques en charge à prendre de nouvelles résolutions. Si dans certaines villes du monde, des mesures ont déjà été engagées pour continuer à matérialiser les morts sans empiéter sur les espaces de vie : construction de nécropoles souterraines (ex. à Jérusalem en Israël) ou édification de cimetières verticaux (ex. de la nécropole *Ecumenia* à Porto Santos au Brésil), l'une des solutions la plus commune reste encore la pratique de la crémation qui permet la réduction des corps et donc, l'optimisation des espaces funéraires. Au Japon notamment, de même que dans les grandes métropoles chinoises (Taiwan, Hong-Kong) où il existe une très forte densité de population, la crémation est obligatoire pour l'ensemble de la population (Bersay, 2009 ; Hintermeyer, 2013). À Wenling (province du Zhejiang en Chine) par exemple, les autorités vont jusqu'à proposer des allocations mensuelles aux seniors³⁶ pour qu'ils acceptent que leurs cendres soient jetées à la mer et non enterrées dans la terre. L'un des objectifs visés est bien évidemment ici d'encourager la pratique de la crémation pour gagner des espaces de vie sur ceux de la mort.

De la même façon que le Japon et la Chine semblent atteindre des records en ce qui concerne leurs taux annuels de crémation³⁷, d'autres pays suivent progressivement cet essor. Depuis 1994, le taux de crémation en France est passée de 10,49% à 36,03% en 2016³⁸, de 3,56% en 1960 à 51,6% en 2017 pour les USA³⁹, de 5,89% en 1970 à plus de 70,5% au Canada⁴⁰, ou encore de 34,7% en 1960 à 77,05% en 2017 pour la Grande-Bretagne⁴¹. Même en Amérique latine où les taux de crémation restent encore très bas en raison du poids des croyances et de la religion catholique – et ce, malgré l'autorisation du Vatican en 1963⁴² –, la pratique de la crémation est en hausse depuis quelques années. En cause, la congestion

³⁵ Institut national d'études démographiques.

³⁶ Selon l'agence de presse Xinhua (Chine nouvelle), article du 04.04.2018, la somme de l'allocation perçue est liée à l'âge des individus : 100 yuans pour les 70-80 ans et 300 yuans pour les plus de 90 ans. URL : <http://www.chinadaily.com.cn/a/201804/04/WS5ac4e2eda3105cdcf651655f.html>.

³⁷ Selon une étude de la EFFS (*European Federation of Funeral Service*) de 2016, le taux de crémation au Japon atteint les 99,98%. Celui de la Chine est de 49,8% mais s'élève à 96,19% pour la ville de Taïwan et à 93,34% pour celle de Hong-Kong. URL : <https://www.effs.eu/news/details/updated-statistics.html>.

³⁸ Étude réalisée par l'A.N.C (Association Nationale Crématisse) en 2016. Cf.: <http://association-nationale-crematiste.fr/resources/Cremation+en+France+-+Statistiques+-+2016.pdf>.

³⁹ Cf.: Rapports de 2003 et 2019 de l'Association de Crémation d'Amérique du Nord (CANA) :

<https://www.Cremationassociation.org/page/IndustryStatistics>

<http://www.cremationinfo.com/cremationinfo/PDF/WebHistData.pdf>.

⁴⁰ *Idem* que pour la note précédente.

⁴¹ Cf. Rapport de 2018 de la Société de crémation de Grande Bretagne, « national cremation statistics 1960-2017 ». URL : <https://www.urnsforashes.co.uk/cremation-statistics>.

⁴² Décret « *De cadaverum crematione* » du 5 juillet 1963.

des espaces funéraires dans les centres urbains ainsi qu'un intérêt croissant pour son avantage économique : une crémation coûte moins cher qu'un service de sépulture traditionnel (Recondo Pérez, 2018). Selon des études statistiques réalisées par *The Cremation Society of Great Britain*⁴³ entre 1996 et 2016, le taux de crémation atteint les 25,41% en Argentine en 2015 (contre 12,30% en 1996), les 31,65% en Colombie en 2013 (contre 3,85% en 1996) ou encore les 68,82% en 2015 au Pérou (contre 42,85% en 1996 également).

La montée en puissance de la crémation dans les espaces urbains est un indice révélateur de l'évolution du rapport à la mort – et aux morts – dans les sociétés occidentales contemporaines. Plusieurs facteurs d'ordre structurel mais aussi social et culturel permettent d'expliquer ce phénomène rapide amenant les individus et les groupes sociaux à (re)penser la manière dont ils doivent traiter leurs morts et la mort.

D'un point de vue structurel, trois types d'arguments individuels ou collectifs s'expriment en faveur de la crémation. Premièrement, l'argument écologique. Caractérisée par la transformation des corps morts en cendres, la crémation est souvent perçue comme une pratique plus hygiénique que l'inhumation – celle-ci étant imaginativement associée à l'horreur de la putréfaction (Mauro, 2007 ; Clavandier, 2009 ; Souffron, 2011 ; Hintermeyer, 2013). Les cadavres ne se décomposant plus dans la terre des cimetières, l'impact environnemental semble⁴⁴ être réduit (non-contamination des sols et des nappes phréatiques à cause de la désagrégation des corps). S'en suit l'argument économique. Hormis les frais de sépulture (coût du cercueil, de l'urne et des prestations funéraires personnalisées), la crémation est généralement moins chère qu'une inhumation (env. 30 à 40% de moins en France par exemple). De la même façon, les frais d'entretien sont nuls si le mort n'est pas matérialisé dans l'espace (Bacqué, 2007). Enfin, on retrouve l'argument ergonomique, à savoir celui qui consiste à encourager la pratique de la crémation dans le but de réduire les espaces occupés par les morts – au détriment des vivants. En plus de révéler un changement sociétal important : celui d'une transformation dans l'organisation sociale et culturelle des sociétés occidentales contemporaines en lien notamment avec l'accroissement démographique et l'accélération du rythme de l'urbanisation dans l'ensemble des pays du monde depuis le début du XX^e siècle (Castells, 1970 et 1971), cet argument traduit de nouveaux enjeux sociaux et politiques corrélatifs à l'aménagement et à la gestion des espaces publics. En effet, la pratique de la

⁴³ *The Cremation Society of Great Britain* (La Société de crémation de Grande-Bretagne) est l'une des rares sources d'informations fiables ayant réalisé des statistiques concernant les taux de crémation en Amérique latine entre 1996 et 2016. Cependant à ce jour, certaines statistiques restent introuvables, car inexistantes, comme c'est le cas pour le Chili, le Brésil, le Venezuela ou encore le Mexique. Cf. : <https://www.cremation.org.uk/statistics>.

⁴⁴ L'utilisation de ce verbe d'état pour parler de l'impact environnemental produit par la pratique de la crémation n'est pas un hasard. En effet, si la crémation permet de ne pas faire pourrir les corps de la terre, elle n'en reste pas moins une pratique contaminante (Armanet Muller, 2010). Le dégagement de gaz, de plomb, de mercure ou de Co² produit au moment de la combustion des cercueils est pour le moins aussi polluant que le méthane rejeté par les corps.

crémation répond à des besoins stratégiques actuels d'optimisation de l'espace urbain visant avant tout à : « veiller à ce que les morts ne deviennent pas trop encombrants, à ce que leur accumulation ne nuise pas aux vivants » (Hintermeyer, 2013).

Outre les facteurs d'ordre structurel, l'essor de la crémation est également lié à une mutation des modèles sociaux, culturels et culturels traditionnels des sociétés occidentales contemporaines. Les processus de sécularisation – ou mouvements de désinstitutionalisation du religieux – des États et des sociétés, initiés dans un contexte d'industrialisation et d'urbanisation de la fin du XIX^e siècle, ont conduit à affaiblir le poids des institutions religieuses devant celui des autorités politiques (Campiche, 1968 ; Gauchet, 1985). De la même façon, les processus d'individuation entraînés, entre autres, par la division sociale du travail (Durkheim, 1893) ont engendré une subjectivation des croyances et des pratiques religieuses (Hervieu-Léger, 1999 et 2010). La religiosité n'est plus tant vécue par les individus comme une obligation d'appartenance et d'allégeance à une communauté religieuse, que par une liberté personnelle d'en évaluer sa pertinence et d'en estimer sa volonté de rattachement. Elle entre désormais dans la sphère du privé, intimement liée aux aspirations de chaque individu (Aller au cimetière ou à l'Église n'est plus une obligation). S'il est acquis que cette logique subjective de l'identité religieuse s'est traduite au cours de ces cinquante dernières années en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord à la fois par un recul des pratiques et des convictions religieuses, par une baisse de la fréquentation des lieux de cultes, ainsi que par l'émergence de postures dites anti-religieuses comme l'athéisme – ou de postures dites « d'hésitation » comme l'agnosticisme (Campiche, 1993 ; Pollack, 2014 ; Anker et Caron, 2014), elle a par ailleurs entraîné une dissémination des systèmes de croyance et une hybridation des formes religieuses (Berger, 2001 ; Bastian, 2011a et 2011b). En Amérique latine, continent reconnu pourtant comme étant « le plus catholique du monde » (Compagnon, 2008a et 2008b), on assiste de nos jours à une rapide transformation religieuse caractérisée par une diversification des appartenances confessionnelles issues de la vague du protestantisme (évangélisme, pentecôtisme, adventisme, millénarisme, etc.), de même qu'à une pluralisation croissante des formes et des pratiques religieuses (Bastian, 2001 et 2002). Si cette concurrence des « marchés religieux » (Berger, 1971) engagée depuis la fin des années 1950 dans un contexte de profondes mutations économiques : développement des systèmes agraires d'exportation, industrialisation, processus d'urbanisation et de migration rurale, n'a pas fait baisser le nombre de fidèles catholiques – en raison notamment d'une hausse de la croissance démographique à l'échelle du continent (Guzmán et al., 2006) –, elle marque cependant la fin du monopole catholique en Amérique latine (Bidegain, 1996 ; Compagnon, 2008).

Ces diverses transformations religieuses, renforcées au cours des années 1980 par le processus de mondialisation et la montée en puissance du modèle économique néolibéral à l'échelle internationale, ont eu un impact significatif sur les modes de croire et de pratiquer

les rites traditionnels. Dans le cas des rituels funéraires, l'essor de la crémation intervient dès lors comme un indice révélateur de ces évolutions individuelles et sociétales. Il exprime un nouveau rapport au religieux, et donc par extension, un nouveau rapport à la mort et aux morts. Comme le disait si bien M. Hanus, si « le monde change, les funérailles aussi » (Hanus, 2004).

Corroborant cette assertion, il est possible d'évoquer un dernier facteur allant lui aussi dans le sens de la crémation. Il s'agit du facteur de mobilité géographique. Caractéristique des sociétés occidentales contemporaines, le processus de mobilité s'inscrit en conséquence des mutations sociologiques (autonomisation des individus, évolution des structures familiales, transition démographique), économiques (libération des échanges, création de nouveaux marchés de production et de consommation) ou encore technologiques (développement des moyens techniques et de communication) liés aux processus d'industrialisation des États, d'urbanisation, puis de mondialisation contemporaines. Dans une société où les individus sont de plus en plus désancrés de leurs lieux d'origine ou, pour le dire autrement, ont des modes de vie de plus en plus enclins à la mobilité (professionnelle, résidentielle, touristique, etc.), quel sens cela a-t-il encore de continuer à ancrer les morts dans les cimetières ? Comment se recueillir sur la tombe de ses proches lorsque l'on habite à des milliers de kilomètres de là où ils sont enterrés ? Comment faire pour entretenir et maintenir leurs tombes en état ? À ces diverses interrogations, la crémation apparaît dès lors comme une solution pratique, adaptée aux besoins actuels de la société. Dans le cas des rapatriements de corps (dans le lieu d'origine de la personne décédée par exemple), il est en effet plus facile de transporter une urne funéraire contenant les cendres des défunts, plutôt qu'un cercueil qui prend davantage de place et dont le transport est soumis à la délivrance d'autorisation (En France, la présence d'un officier de police judiciaire est obligatoire au départ du corps). De même, la dispersion des cendres dans l'espace peut donner l'impression aux familles et aux proches endeuillés que leurs morts – non délimités dans l'espace – sont toujours présents avec eux, peu importe l'endroit où ils résident :

« Là où l'ensevelissement apparaît comme une convocation de l'élément terrestre, pratique sédentaire, l'utilisation du feu dans la crémation semble une pratique très urbaine, en même temps que propice au nomadisme. À la grande mobilité de nos sociétés, le transport aisé de l'urne funéraire répond comme techniquement adapté, puisque l'on peut honorer les morts peu importe l'endroit » (Pierron, 2002).

Pourtant la pratique de la crémation ne signifie pas que les morts, tel un souffle dans l'atmosphère, soient partout et nulle part à la fois. Si les corps des défunts sont réduits en cendres, cela ne veut pas dire qu'ils ne laissent pas de traces derrière eux, ni qu'il n'existe aucun espace spécifique où il soit possible pour les vivants de venir honorer leurs mémoires (Armanet-Muller, 2003 ; Hanus, 2007). En effet, la crémation n'est pas synonyme de « non-survie » des morts. Bien qu'elle atomise les corps, elle ne rompt pas avec toutes formes de matérialité ou de spatialité mémorielle. Et c'est bien là le paradoxe. De nombreux

aménagements spécifiques et espaces cinéraires font désormais partie du paysage des cimetières (Clavandier, 2008). Qu'ils permettent de disperser les cendres (jardin du souvenir, puits de dispersion) ou de déposer les urnes (cavernes – caveaux d'urnes –, columbariums), ils constituent des repères matériels et symboliques donnant aux vivants la possibilité de continuer à « situer » leurs morts dans le temps et au sein d'un espace délimité.

Si la pratique de la crémation est loin d'être l'objet principal de cette thèse, sa montée en puissance à l'échelle urbaine permet de révéler un changement social et culturel significatif du rapport à la mort et du traitement des morts dans les sociétés occidentales contemporaines. À l'instar de ces « sociétés à individus mobiles » pour reprendre l'appellation employée par le géographe M. Stock (2001), les rites funéraires, de même que les attitudes devant la mort changent, se transforment et se diversifient à la fois au rythme des sociétés mais également en fonction des trajectoires individuelles, familiales, sociales et culturelles des individus. Dans « ce renouveau de la mort » (Thomas, 1997), les formes traditionnelles de ritualisation de la mort n'apparaissent plus comme une priorité à l'échelle de la société (la mort doit laisser sa place aux vivants dans les espaces publics), ni pour les individus qui s'autonomisent de plus en plus, et subjectivent leurs regards, face aux institutions religieuses. De nouvelles manières, davantage personnalisées, de ritualiser – ou de déritualiser – la mort émergent ainsi, laissant aux individus et aux familles le soin de s'appropriier l'événement selon le sens qu'ils souhaitent lui assigner (Baudry, 2010). Pour autant, la « dissémination des systèmes individuels du croire et l'explosion des petits bricolages rituels » (Hervieu-Léger, 2010, p.42) n'enlèvent rien au fait que les individus et les groupes sociaux ressentent toujours le besoin de ritualiser et de matérialiser leurs morts dans l'espace (même en cas de crémation). Bien que les formes de ritualisation et de matérialisation de la mort se démultiplient, le sens profond du rituel funéraire reste quant à lui le plus souvent inchangé. Marquer la mort et la spatialiser, c'est avant tout chercher à garantir la survie des morts dans le monde des vivants, à en assurer leurs mémoires. Ainsi, est-il nécessaire de s'intéresser à la manière dont les individus et les groupes sociaux s'approprient les cimetières pour comprendre les rapports qu'ils entretiennent avec leurs morts. En fonction de leurs appartenances identitaires, des représentations individuelles et collectives qu'ils se font de la mort mais aussi selon les espaces géographiques dans lesquels ils choisissent d'enterrer leurs morts, leur manière de s'approprier les cimetières prendra des formes différentes. Dans un contexte actuel où les frontières sociales et culturelles autrefois existantes entre les sociétés dites à « solidarités mécaniques » et celles dites à « solidarités organiques » (Durkheim, 1893) sont de plus en plus floues et discontinues en raison des processus de mondialisation et de mobilité, les manières de penser et de pratiquer la mort dans les espaces qui lui sont consacrés traduisent-elles, elles-aussi, certaines formes de discontinuités spatiales ?

2. Des représentations de la mort à sa mise en scène rituelle

« La manière dont on voit et dit le monde est en soi une question géographique » (Staszak, 1997, p.7)

Comme le souligne la célèbre formule du sociologue allemand N. Elias, la mort est avant tout « un problème de vivants » (Elias, 1998, p.14). Du trépas jusqu'au lieu de sépulture, ce sont eux qui accompagnent les défunts, organisent la cérémonie des adieux, choisissent le format des obsèques, entretiennent leurs monuments funéraires, garantissent ou non leurs mémoires. Le cercueil, l'urne, la pierre tombale, la concession, ou encore les ornements funéraires sont autant d'éléments qui, intégrés au jeu de la mise en scène des cimetières, permettent d'apporter des réponses quant à la manière dont les individus et les groupes sociaux se représentent la mort, choisissent de s'approprier et de pratiquer les espaces qui lui sont associés :

« Les cimetières sont des institutions-miroirs. Ils sont des reflets du monde : la représentation matérielle de l'image de la mort qu'a un groupe, un peuple, une civilisation » (Elias, 1998, p.14).

La notion d'identité – qu'elle soit individuelle ou collective – s'inscrit et se définit dans la dynamique des rapports et des interactions entre : le sujet (échelle de l'individu), son groupe social d'appartenance et/ou d'origine (échelle du groupe ou de la communauté), la société (à laquelle les individus et les groupes sociaux appartiennent, cherchent à prendre part et/ou à revendiquer leurs appartenances) et l'espace géographique occupé (entendu en tant qu'espace perçu, vécu, produit et aménagé) (Di Méo, 2002). Par conséquent, les modes d'appropriation de l'espace par les individus et les groupes sociaux – à savoir ici, la manière dont ils s'approprient l'espace du cimetière – varient en fonction de leurs constructions identitaires (identité sociale spatialisée) et de leurs sentiments d'appartenance (le degré d'identification et d'attachement des individus face à un groupe d'appartenance ou de référence). Cette réflexion amène à penser qu'il existe une interdépendance entre l'identité, les représentations et les pratiques socioculturelles (Rosemberg, 2003). En effet, les représentations socioculturelles conditionnent les pratiques des individus qui, elles-mêmes conditionnent l'appartenance des individus à un ou plusieurs groupe(s) social(ux). De la même façon le(s) groupe(s) social(ux) lui(eux)-même(s) détermine(nt) des normes et des valeurs – sortes de schémas cognitifs – qui peuvent influencer les individus dans leurs manières de penser, de se représenter le monde social, d'agir, d'interagir entre eux ou encore, de s'approprier et de pratiquer les espaces.

En géographie, les représentations et pratiques socioculturelles sont assurément liées à l'espace social dans le sens où elles participent de son élaboration : « les représentations participent, au travers de l'action et des pratiques qu'elles charpentent, à la production concrète de l'espace social » (Di Méo, 2016a). Réciproquement, l'espace en tant que « dimension du

social » (Lefebvre, 2000 ; Levy et Lussault, 2003 ; Veschambre, 2006 ; Ripoll, 2006) ne reste pas autonome par rapport au jeu social. Le rapport à l'espace oriente les pratiques des individus qui, par *habitus* (Bourdieu, 1980) ou en réaction à celui-ci (Lahire, 1998), reproduisent, adaptent ou renouvellent ces pratiques – et donc *in fine* leurs représentations – en fonction des contextes dans lesquels ils les réalisent (Abric, 1994). En ce sens, l'espace permet tout autant de comprendre les rapports sociaux qui le façonne, que les représentations et les pratiques socioculturelles qui découlent de ces rapports :

« L'espace ne saurait être dissocié des rapports sociaux qui le produisent, ni des représentations de ces rapports que se font les individus vivant en société. Ainsi se révèle la nature éminemment dialectique des rapports sociétés-espaces » (Di Méo, 1990).

Dans cette partie, je m'intéresserai tout d'abord aux représentations sociales et culturelles de la mort qui divergent en fonction des sociétés, avant de me concentrer plus particulièrement sur la mise en pratique rituelle de ces diverses représentations. L'objectif sera de montrer en quoi les représentations sociales et culturelles rythment les pratiques des individus et des groupes sociaux, dévoilent leurs appartenances identitaires et orientent leurs façons de s'approprier les cimetières.

2. 1. Expressions et regards sur la mort

Si l'on peut douter de tout, on ne peut pas douter de la mort. Elle est sans conteste un accident inévitable : « l'événement universel et irrécusable par excellence » (Thomas, 1975, p.7). Tout être vivant meurt un jour ou l'autre, qu'il le veuille ou non. "Un jour ou l'autre"... C'est précisément au travers de cette phrase que se situe l'angoisse, car si l'être humain – en tant que sujet conscient – tend à croire qu'il peut contrôler les choses et maîtriser son existence, il ne peut absolument pas prévoir quand, ni comment il va mourir. En effet, la mort, en plus d'être inévitable, est aussi imprévisible. Aucun être vivant (hormis celui qui décide de se suicider) ne connaît à l'avance l'heure exacte de son trépas. La seule chose dont il soit sûr, c'est qu'il va – ou qu'il est en train – de mourir. Passé cette certitude, il ignore tout de ce qu'est la mort (Thomas, 1975, p.180). Il ne sait rien de ce qui l'attend après – dans l'au-delà de la mort – puisqu'il ne peut en faire une expérience personnelle (Kant, 1785). Comme le disait le philosophe anglais J. Locke : « La connaissance de l'Homme ne saurait s'étendre au-delà de sa propre expérience » (Locke, 1690).

Pour autant, face au caractère imprévisible et inconnu de la mort, à son impossible définition, les sociétés dans leur ensemble n'ont jamais cessé de réfléchir sur son sens, sa signification, ses origines, ses manifestations diverses et variées, sur ses causes, ainsi que sur l'éventualité qu'il puisse exister un "après", autrement dit, au-delà de la mort. En effet, la mort ne pouvant être "vécue" au sens propre du terme – personne ne peut témoigner de sa propre mort – ne peut exister aux yeux des vivants qu'au travers de l'image et des représentations

sociales qu'ils s'en font, des mythes et des croyances qu'elle suscite. Penser la mort revient donc à réfléchir à la manière dont les individus se représentent – et représentent – la mort en fonction de leurs appartenances identitaires mais aussi, dans l'expérience qu'ils se font de la mort des "autres".

« La mort est d'abord une image, elle reste une image. Elle ne peut être consciente que si elle s'exprime, et elle ne peut s'exprimer que par des métaphores » (Bachelard, 1948, p.85).

2. 1. 1. Parler de la mort, parler des morts

« Aucune société n'a développé une vision de la mort qui permettrait d'en parler comme de la pluie et du beau temps » (Baudry, 2006, p.143).

Dans la plupart des sociétés, la mort (de soi ou des autres) est appréhendée comme une rupture qui provoque l'irréversible séparation des vivants entre eux. Parler de la mort – ou simplement l'évoquer – peut susciter chez les individus des émotions douloureuses (raviver le souvenir d'un être disparu), réveiller la conscience de leur propre finitude (la peur de mourir), ou encore générer des craintes liées à des superstitions (crainte de voir les morts "revenir" – Cf. les figures de "revenants" ou de "morts-vivants" – ou que la mort se manifeste à nouveau). Dans certains groupes d'Afrique subsaharienne, tels que chez les Diolas (Sénégal), les Yorubas (Nigéria) ou les Dogons (Mali) par exemple, le simple fait de prononcer le nom d'un mort est interdit car synonyme de mauvais présages (mort, maladie, malchance répétée, etc.). Il est, de la même façon, strictement déconseillé de donner aux nouveau-nés le même nom que celui porté par le "dernier" défunt survenu dans la famille par peur que celui-ci ne vienne perturber l'esprit et le bon développement de l'enfant (Thomas, 1968, p.315 ; Ndiaye, 2005). Ce tabou anthroponymique n'est pas uniquement spécifique au continent africain. On le retrouve en Amérique du Nord chez les Navajos et chez les Iroquois (Murdock, 1981), en Australie chez les Arandas (Weyer, 1972), au Venezuela chez les Guajiro (Gutierrez, M, 2010), chez les Touareg du Sahara ou dans bien d'autres cultures encore (Frazer, 1890).

Dans la culture occidentale beaucoup d'euphémismes et de métaphores sont employés pour désigner les morts et suggérer leurs disparitions. Les expressions telles que : "il s'est éteint", "il a rendu l'âme", "il s'en est allé", "il nous a quitté" ou encore "il est passé de l'autre côté", sont très souvent utilisées dans un contexte d'annonce de mort pour amenuiser l'impact que peut provoquer ce mot : "mort", sur celui ou celle qui reçoit l'information (Rosay-Notz, 2008). Il en va de même lorsqu'il s'agit de parler du "corps" des morts. L'usage des termes : "cadavre", "dépouille" ou "macchabé" sont en général évités dans le sens où ils sont très souvent assimilés, dans les imaginaires de la mort, à la figure de corps déshumanisés, en

état de décomposition ou, rongés par les vers⁴⁵ (Le Breton, 2006 ; Courtois, 2015). Soit dit en passant, ce n'est pas par hasard que le motif artistique de la "danse macabre" – développé en Europe à la fin du Moyen-Âge pour rappeler que chaque être vivant, quelle que soit sa condition sociale, doit se préparer à périr – mette en scène les morts sous la forme personnifiée de cadavres décharnés ou de squelettes dansants. En effet, le mot "macabre", de l'hébreu "*machabé*" signifie littéralement « la chair qui quitte les os » (Denhez, 2000, p.16). Via le spectacle terrifiant de cadavres en putréfaction, le rôle des "dances macabres" est ainsi de confronter les vivants à la fatalité de la mort, de symboliser le grand triomphe de celle-ci sur la vie (Cf. l'œuvre picturale de J. Bosch : *Le jardin des délices* (1494-1505) ou encore celle de P. Bruegel : *Le triomphe de la mort* (1562)).

Document 2 : Poétiques et représentations populaires de la « danse macabre »



Source : Gravure sur bois du dessinateur allemand M. Wolgermut, tirée du livre du médecin H. Schedel, *Liber Chronicum* ou *Chronique de Nuremberg* (1493).

Extrait du poème de C. Baudelaire : « **La danse macabre** » issu du recueil : *Les Fleurs du mal* (1857) :

« Ses yeux profonds sont faits
de vide et de ténèbres,
Et son crâne, de fleurs
artistement coiffé,
Oscille mollement sur
les frêles vertèbres.
Ô charme d'un néant
follement attifé.
Aucuns t'appelleront
une caricature,
Qui ne comprennent pas,
amants ivres de chair,
L'élégance sans nom de
l'humaine armature.
Tu réponds, grand squelette,
à mon goût le plus cher !
**Viens-tu troubler, avec
ta puissante grimace,
La fête de la Vie ?** ».

2. 1. 2. Les productions imaginaires de la mort

La mort fascine autant qu'elle effraie. À toutes les époques et sur tous les continents, elle a suscité une multitude de productions imaginaires (images, représentations, mythes, récits, etc.) mettant en scène sous des formes diverses et variées aussi bien la mort elle-même

⁴⁵ Dans son article « Déclinaison du cadavre : Esquisse anthropologique » paru en 2010 dans la revue *Frontière*, D. Le Breton donne une définition du mot « cadavre » en rappelant son étymologie. Si le sens étymologique de cette définition est, comme le souligne C. Courtois (2015), en partie erroné, il n'en reste pas moins explicite : « cadavre est un mot dérivé du latin utilisé dans les inscriptions des sépulcres des premiers chrétiens et formée des initiales ca(ro) da(ta) ver(mibus). C'est-à-dire « chair donnée aux vers » (Le Breton, 2010).

– en tant qu’entité personnifiée –, que les morts en général. Parmi la prolifération d’images et de représentations thanatiques, la figure allégorique de la mort en tant que personnage féminin vêtu d’une toge à capuche noire et armé d’une faux – la « Faucheuse » ou « Grande Faucheuse » – reste de loin la plus connue et la plus diffusée à l’échelle internationale. Apparue au Moyen-Âge en Europe occidentale au moment des épidémies de la peste noire (1347-1352), cette figure symbolise à la fois l’inattendu de la mort – la « Faucheuse » fauche l’âme des vivants à n’importe quel instant de leur vie – et l’égalité stricte de son action – elle frappe tout le monde sans exception qu’importe l’âge, la condition sociale ou encore la qualité morale des individus. Au cours des siècles, cette allégorie de la mort sera reprise et réappropriée par de nombreuses cultures comme c’est le cas par exemple au Mexique avec la figure emblématique de la *Santa Muerte* (la Sainte Mort) – personnage également féminin vêtu le plus souvent d’une robe de mariée, tenant une faux dans une main et un globe terrestre dans l’autre⁴⁶ – ou encore celle de la *Catrina* créée au début du XX^e siècle par le graveur mexicain J. G. Posada (Lomnitz, 2006). S’inspirant à la fois des gravures du caricaturiste mexicain M. Manilla et des peintures de danses macabres européennes, il donne à la mort l’élégante apparence d’un squelette de femme issue de la bourgeoisie mexicaine, richement vêtue et portant un chapeau orné de fleurs et de plumes d’autruches (Perrée, 2014).

Documents 3 et 4 : Exemple de représentations de la mort



Source : « La Catrina » (ou « Calavera garbancera»). Dessin du graveur et caricaturiste mexicain J.G. Posada (1910) publié la première fois en 1913 dans le journal *Remate de calaveras alegres y sandungueras* par l’éditeur A.V. Arroyo.

Source : « Une Faucheuse ». Gravure du peintre français W. Bougereau (repris par H. Pauquet), issue de l’ouvrage dirigé par E. Charton, 1873, *Le magasin pittoresque*, Tome XLI, p.209.

⁴⁶ Parfois le globe terrestre (symbole de l’universalité de la mort) peut être remplacé par une horloge ou un sablier (symbole du temps qui passe), une balance ou une plume (symbole du jugement de l’âme en Egypte antique) ou encore par un hibou (symbole de la nuit et messager de la mort) (Perrée, 2014).

Le fait que la mort soit, dans de nombreuses cultures, généralement représentée comme une entité vivante (personnage féminin ou masculin, animaux symboliques) – ou comme un squelette aux comportements et attributs d'être vivant –, est révélateur de l'angoisse qu'elle suscite (Souffron, 2015). En effet, en représentant – et se représentant – la mort sous la forme d'anthropomorphismes, les individus et les groupes sociaux cherchent avant tout à lutter contre une mort invisible et impalpable, à prendre le contrôle sur ce qu'ils ne peuvent manifestement pas maîtriser, sur ce qui ne peut en toute logique être représenté. Dans ce désir « d'appriivoiser la mort » (Ariès, 1977 ; Bacqué, 2003), ce besoin de l'imaginer et de se la représenter, il y a cette idée de lui donner un sens, de la rendre intelligible en la rattachant à des caractéristiques du réel. Il s'agit là d'un moyen de défense pour la rendre plus supportable, pour atténuer son pouvoir « dissolvant » (Thomas, 1978, p.10).

Un parallèle peut être établi avec la manière dont la mort est traitée et appréhendée au sein des sociétés occidentales contemporaines. En effet, si la mort est progressivement devenue « une langue morte » (Le Guay, 2008), un objet de déni pour les individus et les groupes sociaux qui peinent à évoquer la mort de leurs proches (Ariès, 1977 ; Hanus, 2000b), elle n'a jamais été aussi intensément représentée au sein de la sphère médiatique (presse, radio, jeux vidéo, journaux ou séries télévisés, cinéma, internet, etc.). Morts violentes « obscènes et ab-scène » (Thomas, 2000, p.104), morts esthétisées, imaginaires ou spectaculaires, de masse, d'individus célèbres ou anonymes, sont diffusées chaque jour à très large échelle et contribuent en quelque sorte, à dissimuler – voire à banaliser – la prétendue « vraie mort » (Le Guay, 2008 ; Rabatel et Florea, 2011), celle qui atteint personnellement la vie quotidienne des individus et des groupes sociaux :

« Les médias diffusent sur la mort un discours surabondant qui la banalise, en occulte la dimension essentielle : morts anonymes et lointaines, d'intérêts statistique ou anecdotiques, morts spectacles dont la répétition estompe l'impact émotionnel » (Thomas, 2003, p.43).

Cette surreprésentation de la mort dans les médias traduit une mise à distance collective de la mort qui conduit à sa banalisation et agit comme un mécanisme de défense auprès des individus. C'est ce que V. Jankélévitch appelle la « mort à la troisième personne », à savoir « la mort-en-général, la mort abstraite et anonyme, ou bien la mort propre, en tant que celle-ci est impersonnellement et conceptuellement envisagée » (Jankélévitch, 1977, p. 25). Il s'agit là de la mort des autres, la mort transmise qui ne concerne pas l'individu de manière personnelle. Aussi, à l'échelle individuelle, d'autres mécanismes illustrent cette nécessaire mise à distance. En effet, lorsque la mort survient à la « deuxième personne » (*Ibid.*, p.29), dans la sphère de l'altérité (la mort du proche), de nombreuses représentations et types de discours sont faits et exprimés pour atténuer son impact. On associe alors très souvent la mort et les morts à un vocabulaire relatif à la vie : le mort « salutaire » (celui qui rend les armes), le mort « voyageur » (celui qui est parti), le mort « endormi » (celui qui s'endort pour l'éternité).

2. 1. 3. Mort(s) et sommeil

Dans *L'homme et la mort* (1976), E. Morin cite un proverbe *bochimán*⁴⁷ : « La mort est un sommeil » (Morin, 1976, p.139). Cette métaphore du sommeil pour désigner la mort – ou qualifier les morts – n'est pas neuve et, est présente dans un grand nombre de cultures. Dans la mythologie grecque par exemple, *Thanatos* (le dieu de la mort) est le frère jumeau d'*Hypnos* (le dieu du sommeil). Tous les deux sont fils de la déesse de la nuit (*Nyx*) qui, elle-même est fille de *Chaos* (le dieu du désordre) et sœur d'*Érèbe* (le dieu des ténèbres souterraines) : « Nuit enfanta l'odieuse Mort, et la noire *Kère*, et Trépas (*Thanatos*). Elle enfanta sommeil (*Hypnos*) et, avec lui, toute la race des songes » (Hésiode, cité par Pigné, 2008). Le fait que la Mort (*Thanatos*) et le Sommeil (*Hypnos*) soient jumeaux dans la mythologie grecque n'est pas une coïncidence. Ils sont, en effet, souvent présentés comme des doubles au destin à la fois similaire et opposé puisque l'un vit dans le monde des vivants et l'autre aux enfers (l'*Hadès*). Aussi, tous les deux sont associés à un « voyage de l'âme » à l'extérieur du corps (Jama, 1998, p.98).

Que ce soit dans la mythologie grecque ou dans d'autres types de croyances dans le monde (croyances religieuses, philosophiques ou, superstitieuses), le sommeil est très souvent associé à l'idée que l'âme de l'individu endormi se détache provisoirement de son corps pour entreprendre un voyage intemporel vers un ailleurs intangible (Pigné, 2008). Ce voyage est généralement associé aux rêves, songes, cauchemars ou autres visions nocturnes. D'un point de vue anthropologique, les rêves ont généralement une importance capitale dans les sociétés dites traditionnelles (ou à « solidarités mécaniques ») qui les envisagent comme des messages à suivre, révélateurs de bons ou de mauvais présages (Perrin, 2002). Les individus membres s'y réfèrent continuellement et les projettent, jusque dans la vie quotidienne (Perrin, 1992 ; Eliade, 1989 ; Varnier, 2016). Pour les Guajiro du Venezuela notamment, les rêves sont primordiaux car considérés comme un pont relationnel entre les vivants et les morts (Sánchez Pirela, 2008). Ils sont perçus comme un moyen d'entrer en relation, de communiquer directement avec le monde des morts (l'*Outa*) :

« Le fabuleux monde des rêves signifie pour les Wayúu [*Guajiro*] une prolongation de la vie diurne mélangée à des mécanismes surréalistes tels que les rencontres avec les esprits, les annonces, les dialogues subtils, les prémonitions, les animaux anamorphiques, les situations extrêmes insoupçonnées » (Paz Ipuana, 1973, p.72. Traduction personnelle).

Interprétés collectivement au sein du groupe familial (Perrin, 1992), ils peuvent engendrer certaines prises de décisions et/ou actions collectives comme le règlement – au préalable – de conflits avec certains membres du groupe ou encore, l'exhumation de certains défunts par exemple (Cf. Partie 4, chapitre I, p. 315). Cependant, gare à celui ou celle qui rêve

⁴⁷ Les Bochimans – également appelés *Sans* – sont un peuple d'Afrique australe en voie d'extinction vivant en grande majorité dans le désert de Kalahari. Ils sont considérés comme les derniers chasseurs-cueilleurs de la région (Pathou-Mathis, 2007).

de sa propre mort. En effet, selon les croyances, l'âme errante d'un Guajiro endormi peut causer sa mort si celle-ci ne revient pas à temps dans son corps : « L'homme rêvant qu'il est mort ne se réveille pas. Son âme l'a quitté pour toujours... Elle a croisée "le chemin des Indiens morts, la Voie Lactée..." » (Perrin, 1983, p.26).

Si dans la plupart des croyances du monde, le sommeil est interprété comme une séparation provisoire de l'âme et du corps, la mort est – à l'inverse – appréhendée comme une rupture irréversible où, l'âme du défunt quitte définitivement son corps pour entreprendre son ultime voyage vers un « au-delà » de la mort. En effet, à la différence du sommeil où l'individu endormi finit toujours par se réveiller, la mort entraîne une dégradation du corps qui conduit à sa disparition progressive : « le cadavre ne peut "sortir" de la mort » (Pigné, 2008). De cette façon, l'analogie établie entre le sommeil et la mort ne peut dépasser ce que E. Morin appelle la « première apparence empirique » (Morin, 1976, p.139), soit l'expérience qui consiste à imaginer la mort sous l'apparence apaisée d'un personnage endormi (allongé, yeux fermés). Pourtant, la mort est très souvent euphémisée dans les discours des individus, ainsi que dans les récits qui la mettent en scène par un certain nombre de qualificatifs relatifs au champ lexical du sommeil. Les morts sont des « dormeurs »; la mort, un sommeil « tranquille et profond » :

« Je sais que je n'ai ni fréquenté, ni reconnu la mort ni n'ai vu personne qui ait essayé ses qualités, pour m'en instruire. Ceux qui la craignent présupposent la connaître : quant à moi, je ne sais ni quelle elle est, ni quel il fait en l'autre monde [...]. Si c'est un anéantissement de notre être, c'est encore amendement d'entrer en une longue et paisible nuit. Nous ne sentons rien de plus doux en la vie, qu'un repos et sommeil tranquille et profond sans songes » (Montaigne, 1580, p.1635).

Plusieurs exemples de ce raisonnement sont présents dans les cultures et inventions populaires. Les contes pour enfants notamment assimilent très souvent les morts à des personnages endormis : *Blanche neige* des Frères Grimm (1802), *La Belle au bois dormant* de C. Perrault (1697) ou encore *Les voyages de Gulliver*⁴⁸ de J. Swift (1721) en sont des exemples frappants. De la même façon, le poème *le Dormeur du val* d'A. Rimbaud (1870) illustre bien cette volonté d'adoucir l'évènement tragique de la mort en la maquillant d'un vocabulaire exprimant la vie et la gaieté :

« [...] Les pieds dans les glaïeuls, il dort. Souriant comme sourirait un enfant malade, il fait un somme [...] Il dort dans le sommeil, la main sur sa poitrine. Tranquille. Il a deux trous rouges au côté droit » (Extrait du poème *Le dormeur du val* de A. Rimbaud, 1870).

Le rêve, le voyage, le repos éternel du corps et de l'âme, la lumière face à la nuit obscure sont donc autant de métaphores employées pour tenter de contourner l'inconnu redoutable de la mort, en reliant cette dernière à une expérience connue : celle d'un simple endormissement.

⁴⁸ Au cours de ses voyages, Gulliver fait la rencontre d'un peuple utopique sur l'île de Tilibet, les *Tilibetains*. Ces derniers considérant le sommeil comme une « espèce de mort » refusent de dormir plus d'une heure par nuit (Swift, édition de 1813, p.113).

2. 1. 4. Les cimetières comme espaces de repos des morts

Si les morts sont souvent représentés dans les cultures et inventions populaires comme des personnages endormis, la métaphore s'étend jusqu'aux espaces qui leurs sont consacrés. En effet, le mot cimetière vient du latin « *dormitorium* » (signifiant le « dortoir »), à savoir un espace collectif composé de plusieurs « lits » normalement utilisé pour accueillir un ensemble de personnes à « dormir ». Dans le cas des cimetières, l'espace est réservé à « l'éternel repos », celui des morts. Les « lits » ne sont alors qu'une métaphore pour qualifier les « tombes » et les « pierres tombales » (le lit des morts). De la même façon, les « dormeurs » sont parfois représentés sous la forme immuable de statues funéraires – des gisants – symbolisant les morts allongés, endormis⁴⁹:

« Ces gisants expriment le sommeil douillet des défunts. Le repos des morts doit être protégé. Le mort est là, qui dort, et il faut le prouver, le confirmer [...]. Mannequin, grandeur nature et en trois dimensions, le néo-gisant est une représentation qui se "rêve" comme manifestation du double. Il est un sosie de la pierre : l'égal apparent d'un corps intact, qui ne bougera plus ni ne se dissoudra [...] » (Urbain, 2005, p.196).

Sources d'informations tangibles nécessaires à la compréhension des sociétés et à leur évolution, mais également produit d'un grand nombre de récits et d'imaginaires inspirés par le caractère impalpable de leur monde sous-terrain, les cimetières sont des espaces ambivalents. Tantôt considérés comme des espaces fascinants et riches de sens, tantôt perçus comme des lieux effrayants symbolisant l'absence, ils constituent des lieux uniques où les morts donnent aux vivants – par le biais des sépultures – l'illusion de leur présence, alors que dans la réalité, leurs corps – ensevelis sous terre – disparaissent peu à peu.

Dans un article paru en 2005 dans la revue *Éthiopiennes*, l'anthropologue et sociologue L. Ndiaye va plus loin dans cette idée en montrant que les cimetières ne sont pas uniquement des espaces voués au « repos » des morts. Ils sont aussi, et surtout, des lieux d'expression pour les vivants qui, de façon individuelle ou collective viennent y marquer la mort – et les morts – en fonction de leurs représentations sociales et culturelles. Pour cet auteur, les cimetières doivent ainsi être définis sous ce double aspect comme :

« La partie visible, matérielle de l'habitat invisible et inabordable des vivants du "village-sous-la-terre", l'aire du grand repos, le lieu où se cristallise le silence éternel des "disparus" rendus invisibles par la nuit de la mort [...]. Le cimetière traduit donc pour les humains, la mise en scène socioculturelle de l'arc triomphale de la mort qui aura toujours le dernier mot » (Ndiaye, 2005).

Les comparaisons établies à la fois entre « l'habitat » et la tombe puis, entre le « village » et les cimetières sont une référence au célèbre ouvrage de l'historien M. Vovelle – *La ville des morts : essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*

⁴⁹ Cf. la tombe de Victor Noir, journaliste français, au cimetière du Père Lachaise à Paris ou encore celle de Benito Juárez, ancien président du Mexique (1858-1861), enterré au panthéon de San Fernando à Mexico.

(1983) – qui établit un parallèle entre la « ville des morts » (le cimetière) et la « cité des vivants ». Ce dernier explique que les cimetières, en tant qu'espaces aménagés et organisés par les vivants, réfléchissent au sein de l'espace géographique une « vision sociale dédoublée de celle bâtie dans le village ou dans la ville » (Garnier et Mohen, 2003). Caractérisés par l'auteur comme des « villes des morts à l'usage des vivants » (Vovelle, 1983, p.94), les cimetières sont donc – plus qu'un reflet – une projection visuelle et matérielle des représentations sociales et culturelles de la mort qu'en ont les individus et les groupes sociaux. Celles-ci conditionnent la manière qu'ils ont de pratiquer et, par conséquent de s'approprier les espaces de la mort. En effet, si tous les cimetières détiennent – partout dans le monde – la même fonction première, à savoir celle de rassembler les morts au sein d'un même espace, leur mise en scène révèle – à l'image des sociétés – les différents rapports à la mort et aux morts.

2. 2. Le rituel funéraire, un événement social et culturel

Les sociétés prennent conscience de la mort parce qu'elles la ritualisent (Baudry, 1998). Largement étudié en anthropologie, en sociologie ou encore en histoire⁵⁰, le rituel funéraire est un processus normatif qui repose sur un ensemble de pratiques collectives, socialement ou culturellement transmises, dont les objectifs sont à la fois de marquer symboliquement la mort et, d'accompagner les morts, de leur rendre un dernier hommage, jusqu'au lieu de leurs sépultures. Prenant généralement la forme d'une cérémonie – religieuse ou non – ordonnée au sein d'un cadre spatio-temporel spécifique, le rituel funéraire permet aux vivants d'effectuer un dernier geste symbolique – ou, d'exprimer une dernière parole – à l'égard de leurs proches décédés afin de clôturer correctement leur passage sur terre. Il constitue, en quelque sorte, un moyen concret pour les vivants de refermer la porte sur un passé désormais révolu et la condition *sine qua non* à la réalisation du processus de deuil :

« La fonction fondamentale du rituel funéraire est d'ordre thérapeutique : guérir ou prévenir l'angoisse de ceux qui survivent en négociant, par le biais du symbole, le non-sens de la mort » (Thomas, 1985, résumé de couverture).

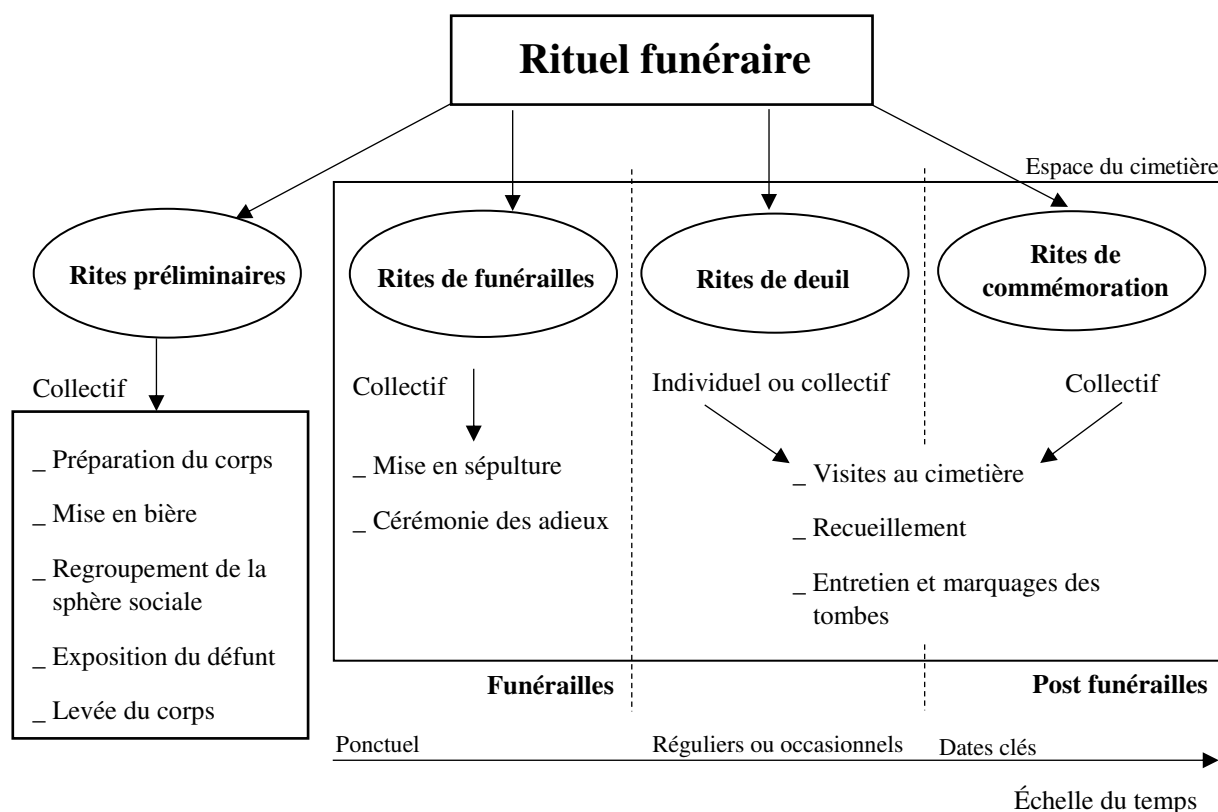
Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le rituel funéraire⁵¹ ne se résume pas simplement à la pratique des « funérailles ». En effet, comme le montrent J. C Garnier et J. P. Mohen dans leur ouvrage *Cimetières autour du monde. Un désir d'éternité* paru en 2003, le rituel funéraire contient quatre étapes universelles, dont trois pouvant être réalisées au sein des

⁵⁰ Si la liste est longue, il est possible de mentionner quelques auteur-e-s ayant consacré une partie de leurs travaux à étudier la question des rites : A. Van Gennep (1909), C. Lévi-Strauss (1958), M. Mauss (1969), E. Goffman (1974), V.W. Turner (1990), E. Durkheim (1991), C. Rivière (1995) ou encore L. Bussièrès (2009).

⁵¹ Il est à noter que la pratique de la crémation ne sera pas prise en compte dans ce développement consacré au rituel funéraire. En effet, j'ai choisi de me concentrer exclusivement sur la pratique de l'inhumation et des rites réalisés sur ou autour des tombes dans les cimetières.

cimetières. Premièrement, il y a les rites dits « préliminaires » qui interviennent comme des phases de préparation aux funérailles (Garnier et Mohen, 2003, p.159). Ils se composent de plusieurs temps tels que : le temps de préparation et de conservation des corps (toilette mortuaire, habillement et embaumement), celui consacré à la mise en bière (mise en cercueil), celui du regroupement des endeuillés autour de la figure du défunt, le temps d'exposition de ce dernier et enfin, celui de la levée du corps (le transport du cercueil vers l'espace de cérémonie puis/ou de sépulture). S'en suivent les rites relatifs aux « funérailles », autrement dit ceux qui accompagnent la mise en sépulture (cérémonie des adieux suivie de l'inhumation). Pratiqués dans un lieu de culte puis/ou autour de la tombe dans les cimetières, ils sont structurés par une série de gestes, paroles, chants ou encore de prières à l'attention du défunt. Chaque individu présent aux funérailles joue le rôle qui lui est confié, tient la place qu'il lui est assigné. Enfin, le rituel funéraire se définit aussi par que l'on pourrait appeler la phase « post funérailles ». Celle-ci se compose, d'une part, de rites individualisés dits de « deuil » (*Ibid.*, p.159) réalisés sur ou autour des tombes lors des visites – occasionnelles ou régulières – au cimetière (fleurissement et entretien des tombes, recueillement, offrandes aux morts, etc.) et, d'autre part, de rites collectifs dits de « commémoration » organisés à des dates-clés (dates de mort, fêtes religieuses, cérémonies civiles, etc.) en l'honneur des disparus.

Schéma 1 : Les quatre étapes universelles du rituel funéraire



Réalisation : C.V., 2018.

Chargé de sens et de significations, le rituel funéraire est le reflet symbolique des croyances, des représentations et des interactions sociales. Son étude permet à la fois de comprendre les relations sociales qui se jouent – et se négocient – entre les différents membres d'un groupe, le rôle de chaque individu dans la mise en scène rituelle (entre les hommes et les femmes par exemple), mais aussi d'appréhender les fondements socioculturels qui structurent ce groupe. L'expression des conduites, attitudes, pratiques des individus agit comme un langage visuel et symbolique qu'il est nécessaire d'interpréter pour tenter de déceler la complexité des enjeux sociaux et culturels qui s'opèrent lors de cet événement si particulier :

« Dans toutes les cultures jusqu'à maintenant étudiées, les rites en relation avec la mort, l'enterrement, le culte funéraire ainsi que les croyances qui leur sont liées constituent, avec les mythes, l'un des éléments culturels les plus importants pour la connaissance de la cosmogonie des différents groupes humains » (Finol et Fernández Silva, 1999, p.267. Traduction personnelle).

En effet, le rituel funéraire détient une fonction de socialisation. Il rappelle aux individus la place qu'ils occupent, ainsi que les liens sociaux qui les unissent au sein du groupe. Il contribue notamment, par la présence et la mise en pratique commune d'actes symboliques, à garantir un certain équilibre social et à pérenniser des liens de réciprocité et de solidarité entre les membres présents. La répétition dans le temps de certaines pratiques rituelles assure, en ce sens, le maintien d'une certaine cohésion sociale au sein du groupe ou, pour le dire autrement selon E. Durkheim d'une certaine « effervescence collective » :

« Ce qui est essentiel, c'est que des individus soient réunis, que des sentiments soient réunis, que des sentiments communs soient ressentis et qu'ils s'expriment en actes communs. Tout nous ramène donc à la même idée : c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement » (Durkheim, 1991, p.553).

Cependant, si les rituels funéraires semblent, sur le fond, assez similaires, dans le sens où ils détiennent la même fonction de socialisation, ils n'en restent pas moins distincts quant à leurs formes. En fonction du degré d'identification et d'attachement des individus à leurs groupes sociaux d'appartenance (ou de référence), les modes d'organisation des rituels funéraires peuvent subir des transformations radicales (suppression ou ajouts de certains temps rituels par exemple) ou, des adaptations partielles selon les contextes socio-spatiaux dans lesquels ils sont réalisés. La présence ou l'absence de marquages symboliques et identitaires dans les cimetières intervient dès lors comme un indice à la fois révélateur des différences sociétales mais également des transformations sociales et culturelles.

« Le rituel est une action générale qui, tout en restant toujours et partout semblable à elle-même est cependant susceptible de prendre des formes différentes suivant les circonstances » (*Ibid.*, p.552).

Si certaines sociétés perçoivent la mort comme un passage naturel, un prolongement de la vie vécue, il en est autrement pour d'autres qui n'ont adopté aucune vision commune de

celle-ci. Cette façon différente de « penser » la mort selon les sociétés – entre Mort/Rupture ou Mort/Continuité –, de la mettre à distance ou au contraire de « l’apprivoiser » (Ariès, 1977), a une influence sur la manière qu’ont les individus et les groupes sociaux de s’approprier l’espace du cimetière. Ces appropriations se traduisent dans plusieurs dimensions : au travers de l’aménagement et l’organisation spatiale des cimetières, par les attitudes et comportements des individus et des groupes sociaux lors des rituels funéraires, de même que par la présence plus ou moins manifeste de marquages symboliques et identitaires.

2. 2. 1. De l’inhibition des sociétés occidentales contemporaines face à la mort à...

Lorsque j’étais en licence de Géographie, j’ai eu la chance de suivre les cours de C. Tarot – professeur émérite de sociologie à l’Université de Caen – portant sur la question de l’évolution des représentations et des pratiques de la mort en Occident. Un jour, il nous fit part d’une anecdote personnelle que voici : alors qu’il devait se rendre rapidement à un rendez-vous, sa voiture fut ralentie par une voiture noire bloquant la circulation. Impatient, il se mit à klaxonner sans relâche. Un homme sortit alors de la voiture noire pour lui signifier qu’il s’agissait... d’un corbillard. C. Tarot conclut cette anecdote en nous disant : « Vous voyez, dans nos sociétés, la mort n’est plus marquée ! » (Réflexions aparté).

Dans les sociétés occidentales contemporaines, les cimetières sont très généralement des espaces clos délimités par des murs, clôtures ou autres formes de démarcations (haies végétales, barrières, palissades, etc.). Cette délimitation marque une rupture, sorte de frontière symbolique, entre un monde réservé aux vivants – caractérisé par la ville ou le village – et celui attribué aux morts (Ariès, 1977 ; Vovelle, 1983). En effet, les cimetières occidentaux constituent des « espaces autres » pour reprendre les termes de M. Foucault (2004), où la vie sociale se cristallise au profit d’un nouveau système de normes et de valeurs. Après avoir franchis les portes d’un cimetière, visiteurs, passeurs ou simples promeneurs doivent adopter des attitudes autres que celles appliquées dans la ville ou dans le village. Les premières règles à respecter sont notamment celles qui concernent le silence et la bienséance. En effet, tout individu pénétrant dans cet espace doit respecter le « repos » des défunts en adoptant une attitude discrète et décente (parler à voix basse, ne pas courir, ne pas diffuser de musique, ne pas boire, ni manger, ne pas photographier sans autorisation, etc.) afin de ne pas nuire au recueillement. Dans un article publié en 2010 dans la revue *Appareil*, le philosophe A. Brossat reprend M. Foucault lorsqu’il évoquait en 2004 l’exemple du vieux cimetière de Menton – situé à la frontière entre la France et l’Italie – pour parler des « cimetières comme hétérotopie » (Foucault, 2004 ; Brossat, 2010). Au sein de cet article, A. Brossat réalise une description éloquente et sensible de sa visite dans ce cimetière en mettant en avant le silence qui y règne, silence qu’il oppose au bruit incessant de la vie urbaine :

« Il faut quitter la partie basse de la ville, bruyante, commerçante, parcourue pendant presque toute l'année par des hordes de touristes [...] avant d'arriver dans cet espace dont le propre n'est pas seulement d'être **séparé** (par les **murs** qui l'entourent, comme tout cimetière), mais surtout de produire comme une **inversion de tous les signes courants de la vie urbaine** : le **silence** y règne comme les rues, plus bas, sont vouées au vacarme de la circulation automobile, des chantiers, de l'agitation vacancière ; **les vivants y sont rares et s'ils parlent, c'est à voix basse, leurs mouvements sont lents et mesurés** comme ceux de la population d' "en bas" sont fébriles, exubérants ou pressés, etc. Et pourtant, "**l'autre ville**", celle des vivants est tout proche, et cela se rappelle à nous par instants lorsqu'un coup de klaxon, un vrombissement de moto, des cris d'enfants jouant sur la placette devant l'église Saint-Michel viennent **trouer le silence** de cet "**espace autre**" dans lequel, déjà, nous nous étions établis » (Brossat, 2010).

Dans cette description, l'auteur présente ce cimetière – description qui peut, par ailleurs, être appliquée à la plupart des cimetières occidentaux – comme un miroir inversé des normes et des valeurs qui s'appliquent dans la vie urbaine : « une inversion de tous les signes courants de la vie urbaine » (*Ibid.*, 2010). Cette constatation est particulièrement observable dans les attitudes et comportements des individus et des groupes sociaux au moment des rites de funérailles qui s'effectuent au sein de l'espace des cimetières. En effet, ces temps rituels sont souvent un facteur d'inhibitions pour les individus qui n'hésitent pas à dissimuler leurs émotions derrière certains codes vestimentaires (tenues de couleurs sombres, lunettes de soleil, etc.). Ces codes sont pour eux un moyen d'établir une distance symbolique avec la portée de l'événement qui se déroule sous leurs yeux (Ariès, 1977). De la même façon, leurs comportements révèlent l'embarras de la situation. Silencieux, ils occupent généralement des places qu'ils garderont tout au long de la cérémonie sans jamais y déroger. Aussi, une fois le rituel effectué, ils quittent rapidement l'espace du cimetière pour rejoindre la place qui est la leur, de l'autre côté du mur.

Cette mise à distance de la mort dans les sociétés occidentales contemporaines se renforce à partir des années 1930 avec la montée en puissance de la médicalisation (Thomas, 1975 ; Ariès, 1977 ; Elias, 1998). Les mourants meurent de moins en moins chez eux, entourés de leurs proches, mais à l'hôpital dans un espace aseptisé, impersonnel, où la technique est omniprésente⁵². Les soins palliatifs, autrefois à charge des familles, sont eux aussi délégués aux équipes soignantes qui se chargent d'accompagner les mourants jusqu'à leurs trépas. Ce transfert de compétence est d'une certaine façon contradictoire avec la fonction première de l'hôpital qui consiste à prendre en charge des patients pour tenter de d'améliorer leur état de santé et donc de lutter, contre une mort éventuelle. En effet, cet espace, normalement réservé aux processus de guérisons devient de plus en plus le théâtre des derniers instants. Il en résulte une certaine désocialisation de la mort ou, comme le mentionne le titre explicite de l'ouvrage de N. Elias, une véritable « solitude des mourants » (Elias, 1998).

⁵² Selon le rapport de 2009 du ministère de la santé concernant l'inspection générale des affaires sociales en France, 58% des français meurent dans un établissement de santé, contre 27% à leur domicile. URL : <https://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/104000037.pdf>

« La mort s'est éloignée. Non seulement on n'est plus présent au lit du mort mais l'enterrement a cessé d'être un spectacle familial » (Ariès, 1977, p.569).

De la même façon, la mort devient de plus en plus privatisée au sein de l'espace urbain (Ziegler, 1975). On assiste à une certaine marchandisation de la mort qui tient dans le fait que cette dernière est désormais presque toujours prise en charge par des entreprises privées de pompes funèbres. Les défunts sont envoyés peu de temps après leurs morts dans des morgues où ils sont préparés pour les funérailles (qui interviennent généralement six jours après). Enfin, on assiste également à une diminution des temps consacrés aux pratiques mortuaires. Bien que les individus continuent à entretenir la mémoire de leurs défunts en conservant des objets, photographies, vêtements leurs ayant appartenu, la mort n'apparaît plus comme un phénomène marqué au sein des sociétés occidentales contemporaines. Les obsèques sont expédiées, les condoléances rapides et le deuil dissimulé. Pour P. Ariès :

« La douleur du regret peut subsister au cœur secret du survivant. La règle est aujourd'hui dans presque tout l'Occident qu'il ne doit jamais la manifester en public » (*Ibid.*, p.572).

Cette perte de ritualisation et de socialisation de la mort est due à des transformations socioculturelles. L'appauvrissement des liens sociaux engendrés par la montée des processus d'individuation, la disjonction des structures familiales ou encore par le déclin de la religion (le prêtre n'intervient quasiment plus par exemple pour effectuer le rite de l'extrême onction au mourant), sont autant de facteurs sociaux et culturels qui tendent à faire reculer les pratiques funéraires au sein des sociétés occidentales contemporaines. En rejetant la mort en dehors de la sphère familiale et en la déléguant aux professionnels de santé, celles-ci tendent ainsi à refouler le caractère inéluctable de la mort qui, dans certaines sociétés plus traditionnelles, est davantage accepté, voire normalisé. En effet, dans certaines sociétés, le cimetière reste encore le lieu où se confondent à la fois les activités humaines de la vie quotidienne et les pratiques funéraires.

2. 2. 2. ... l'approvisionnement de la mort dans les sociétés dites plus « traditionnelles »

Dans les sociétés dites traditionnelles (ou à « solidarité mécanique »), le rapport à la mort est différent de celui des sociétés occidentales contemporaines. En effet, il n'existe de véritable rupture, ou de frontières symboliques, entre l'espace des vivants et celui des morts. L'entrée du cimetière ne s'apparente pas à une porte ouvrant sur un monde opposé aux normes et aux valeurs de la vie sociale mais constitue, le plus souvent, un simple point de passage insignifiant que les individus franchissent comme s'il s'agissait d'un quelconque espace public : « Pour plusieurs sociétés traditionnelles [...], le monde des morts et celui des vivants sont considérés comme demeurant en relation très étroite » (De Plaen, 2003).

Ce qui caractérise les sociétés dites traditionnelles, c'est la manière dont les liens sociaux se forment et se structurent au sein du groupe. Fondées sur des liens de proximité

et de solidarité entre les individus membres – ce que E. Durkheim appelle la « solidarité mécanique » (1893) –, ces sociétés favorisent, davantage que pour les sociétés à « solidarité organique », une certaine cohésion sociale au sein de leur structure sociale de référence, souvent reliée par des liens de parenté. Cette cohésion sociale participe à la fois à renforcer l'équilibre et l'unité du groupe mais également à raffermir et à pérenniser l'identité collective de celui-ci. Au sein des rituels funéraires, cette cohésion sociale est particulièrement manifeste et s'exprime symboliquement par une mise en scène collective d'actes rituels, par le partage mais aussi la transmission intergénérationnelle de valeurs communes dites traditionnelles. Cette adhésion commune aux normes et aux valeurs qui édictent et jugent des attitudes, bonnes ou mauvaises, à adopter ou non au sein du groupe, renforce et alimente incontestablement cette cohésion sociale (Guibet-Lafaye et Kieffer, 2012) autour de la figure du défunt depuis l'instant de sa mort, pendant sa sépulture et même encore après, une fois le rituel funéraire terminé.

« Les stratégies de réciprocité exprimées de manière particulièrement active dans le rituel funéraire sont celles qui permettent de maintenir un équilibre social basé sur le respect entre les clans et leurs membres » (Finol, 2007, p.267. Traduction personnelle).

En effet, dans les sociétés dites traditionnelles, la mort est souvent perçue comme une continuité, un prolongement de la vie vécue. Contrairement aux sociétés occidentales contemporaines où le rituel funéraire se laïcise de plus en plus, les croyances religieuses et ancestrales servent encore très fortement de repères aux sociétés dites traditionnelles qui y accordent une place prédominante jusque dans la vie quotidienne. Les valeurs produites et véhiculées par ces systèmes de croyances agissent comme un fondement de ces sociétés qui rythme la vie sociale et influence les individus, tant dans leurs pratiques individuelles et collectives, que dans le sens qu'ils accordent aux événements marquant de la vie – événements ponctués le plus souvent par des rites de passage : la naissance, le baptême, le passage à l'âge adulte, l'initiation, le mariage et même, la mort (Van Gennep, 1909 ; Bussièrès, 2009). De fait, si la vie tout entière est perçue dans ces sociétés comme un passage, la mort – en tant qu'événement symétriquement opposé à la naissance – n'échappe pas à cette considération. Elle est entendue comme un moment de transition où les morts quittent le monde des vivants pour (re)vivre, ailleurs, une autre vie, à part entière de celle des vivants (Thomas, 1975).

C'est ce que E. Morin appelle le « cycle naturel de la mort-renaissance » (1970, p.123) qui s'inscrit dans le « cycle de la vie humaine » (*Ibid.*, p.123). Ce concept de (re)naissance des morts est universel dans les sociétés dites traditionnelles (Mauss, 1906 ; Morin, 1976 ; Eliade, 1976). On le retrouve dans de nombreux mythes et récits ancestraux indigènes. Chez les Diolas par exemple, peuple de commerçants ambulants originaire d'Afrique de l'Ouest – longtemps étudiés par L-V. Thomas (1959, 1968 et 1982) –, la mort est envisagée comme un « médiateur par lequel la vie manifeste son inépuisable pouvoir de renouvellement et d'origination [...]. [Elle] n'est qu'un passage et non une abolition des forces » (Thomas, 1968, p. 315). Cette

considération de la mort en tant que « passage » s'explique par le fait que dans l'eschatologie *diola*, chaque âme des morts considérée comme bonne (*ahuya*) a la possibilité de se réincarner sur terre pour vivre un nouveau destin (*Ibid.*, p. 326). Cette bonne âme pourra s'incarner dans un sujet bon ou mauvais. Cependant, à la mort de ce sujet – imaginons qu'il soit mauvais – la partie considérée comme mauvaise de son âme sera entièrement détruite. À l'inverse, la partie bonne de son âme (la partie alimentée par l'âme incarnée), se réincarnera à nouveau dans un autre sujet et ce, de façon cyclique. Chez les Diolas, il n'y a donc aucune raison de craindre la mort car il n'existe pas, selon les croyances, de châtement éternel (*Ibid.*, p. 326). La mort est une éternelle renaissance. Il en va de même chez les Kikuyus, peuple originaire d'Afrique de l'Est vivant principalement au Kenya, pour qui la mort est directement assimilée à une nouvelle naissance. En effet, au moment des rituels funéraires, les femmes placent la tête du mort entre leurs jambes et simulent le fait qu'elles en accouchent (Thomas, 1968 ; Droz et Maupe, 2003). Cette pratique traditionnelle peu commune illustre parfaitement l'idée qui consiste à penser la mort comme une (re)naissance, le début d'une nouvelle vie.

Si les mythes et récits traditionnels indigènes regorgent d'exemples de ce type, où la mort est appréhendée comme une seconde vie – incarnée par l'âme qui survit au corps –, ils ne sont pas les seuls à les promulguer. En effet, cette manière de penser la mort apparaît également au sein des trois religions abrahamiques monothéistes, de même que chez les bouddhistes ou les hindous (Morin, 1976, p.127). La mort est à chaque fois envisagée comme un moment de transition où l'âme du défunt est systématiquement jugée (le jour du jugement dernier) avant de rejoindre l'espace idéal qui correspond à son essence (paradis ≠ enfer). Dans chacune de ces religions, la mort est décrite comme une étape nécessaire – celle de la mort physique – permettant à l'âme de se régénérer au-delà de la vie terrestre. Plus qu'une simple abstraction, cette idée de la mort encourage les vivants à mieux accepter la mort de leurs proches. Comme le souligne E. Volant (2001) à propos de la manière de penser la mort dans les sociétés traditionnelles catholiques :

« Dans la société traditionnelle, la religion forme la base du sens accordé à la mort. La foi dans l'immortalité de l'âme et dans une vie d'éternité bienheureuse, inculquée par le prêtre est partagée par une communauté qui trouve dans la prière la force d'accepter la mort comme passage nécessaire vers une vie meilleure » (Volant, 2001).

2. 2. 3. Les sociétés dites « traditionnelles » en question

Si j'ai choisi d'aborder la question de la « mort-renaissance » à la fois au travers d'exemples issus de mythes et récits ancestraux indigènes mais également au sein des contenus validés par les « grandes religions » (Hervieu-Léger, 2003), c'est avant tout pour tenter d'appréhender les rapports qu'entretiennent les sociétés dites traditionnelles à la mort. Or, le terme de « traditionnel » est aujourd'hui fortement remis en question (Pouillon, 1975 ; Lenclud, 1987). En effet, si l'on considère la tradition comme un ensemble de normes, de

valeurs, de savoirs – mais aussi de savoir-faire –, de pratiques ou de représentations sociales et culturelles, hérités du passé, transmis de génération en génération et réincorporé dans le présent, est-il encore possible de qualifier de « traditionnelle » l'ensemble d'une société ? N'est-ce pas là un paradoxe si l'on envisage le fait que toute société est aujourd'hui confrontée et influencée – de près ou de loin – par un ensemble de normes et de valeurs importées d'autres cultures. En effet, outre les processus d'individuation qui, comme on l'a vu, engendrent une subjectivation des pratiques et des croyances religieuses (Bobineau et Tank-Storper, 2007), le mélange d'influences généré par la confrontation entre plusieurs systèmes culturels opposés – en lien avec les processus de mondialisation et de mobilité – fait apparaître de nouveaux modes de croire et donc, de nouvelles manières de pratiquer les rituels funéraires au sein de l'espace des cimetières.

En Amérique latine – comme ailleurs serais-je tentée d'ajouter –, il n'existe plus aujourd'hui de sociétés qui soient dites ou considérées comme « entièrement » traditionnelles. En effet, autrefois identifiés comme essentiellement ruraux, certains groupes traditionnels indigènes ont depuis longtemps franchis les limites de leur terre natale pour se mêler aux valeurs de la société occidentale contemporaine, au sein des espaces urbains. Confrontés, au sein des villes, à des systèmes antagonistes qui tendent à fragiliser les fondements mêmes de leurs identités, ils doivent très souvent s'affirmer sur la scène urbaine pour espérer conserver et pérenniser leurs systèmes de normes et de valeurs traditionnels. Entre assimilation, résistance et adaptation, les conséquences de ces mobilités géographiques sur leurs pratiques quotidiennes et/ou événementielles, leurs croyances, de même que sur leurs représentations sociales et culturelles sont telles qu'il est parfois difficile pour les individus membres de ces groupes de trouver leur place au sein de la société, au sein des villes.

Hérités d'un long processus socio-historique engagé depuis le XVI^e siècle, époque à laquelle se sont établis les premiers échanges interculturels entre la société occidentale et les sociétés dites « traditionnelles » indigènes, les phénomènes de syncrétismes et d'acculturation en Amérique latine se sont développés par la présence sur leur territoire du pouvoir colonial et l'expansion des missions d'évangélisation⁵³. Plus qu'une simple conciliation entre deux cultures antagonistes qui amènerait à envisager l'idée d'une négociation réciproque, ces processus révèlent l'héritage des formes d'intégration forcée de certains groupes indigènes à la société dominante. Pour partie de la religion, si l'Église catholique a joué un rôle prépondérant lors de la conquête espagnole et portugaise, elle est aujourd'hui largement ancrée et intégrée au sein des cultures locales (Baby-Collin et Sassone, 2010). Que ce soit au travers des mythes et des croyances, des pratiques rituelles ou encore des marquages symboliques, elle a envahi les discours, les consciences collectives de même que les espaces de partage. La

⁵³ Cette partie de ce texte est reprise d'une publication. Cf. : C. Varnier. « Maleïwa, c'est Jésus ». Exemples de syncrétismes chez les Guajiro (Venezuela) et les Mixtèques (Mexique) », *Géococonfluences*, octobre 2016.

croix catholique, les messes et les bénédictions, l'adoration à la vierge Marie, aux saints chrétiens, le baptême, la récitation du *Padre nuestro (Notre Père)*, ou encore la participation de prêtres sont autant d'exemples qui ont investi la plupart des territoires ancestraux et se sont mêlés aux cérémonies traditionnelles indigènes ...et notamment, aux rituels funéraires.

Néanmoins, au-delà de ces recompositions religieuses, les spécificités socioculturelles indigènes n'ont pas entièrement disparu, ni été oubliées. Bien que la plupart des groupes indigènes aient été convertis à la foi chrétienne (Uribe, 2009), nombreux sont ceux qui dans l'actualité continuent de vénérer leurs divinités, de croire aux éléments de la cosmogonie, de pratiquer et de défendre leurs pratiques rituelles ancestrales. Bien entendu, il est important d'émettre des nuances sur le fait que les expériences d'intégration divergent en fonction de chaque groupe social, d'où la nécessité de replacer les phénomènes d'acculturation et de syncrétismes dans leurs contextes, qu'ils soient politiques ou géographiques.

Carte 2 : Trois espaces laboratoires différents au Venezuela, au Mexique et au Chili



Réalisation carte : C.V., 2018

Deuxième partie

Construction d'une méthode : de la pratique à la théorie

Chapitre I. Une démarche de comparaison

1. Le choix des comparaisons. Retour sur un parcours de recherche

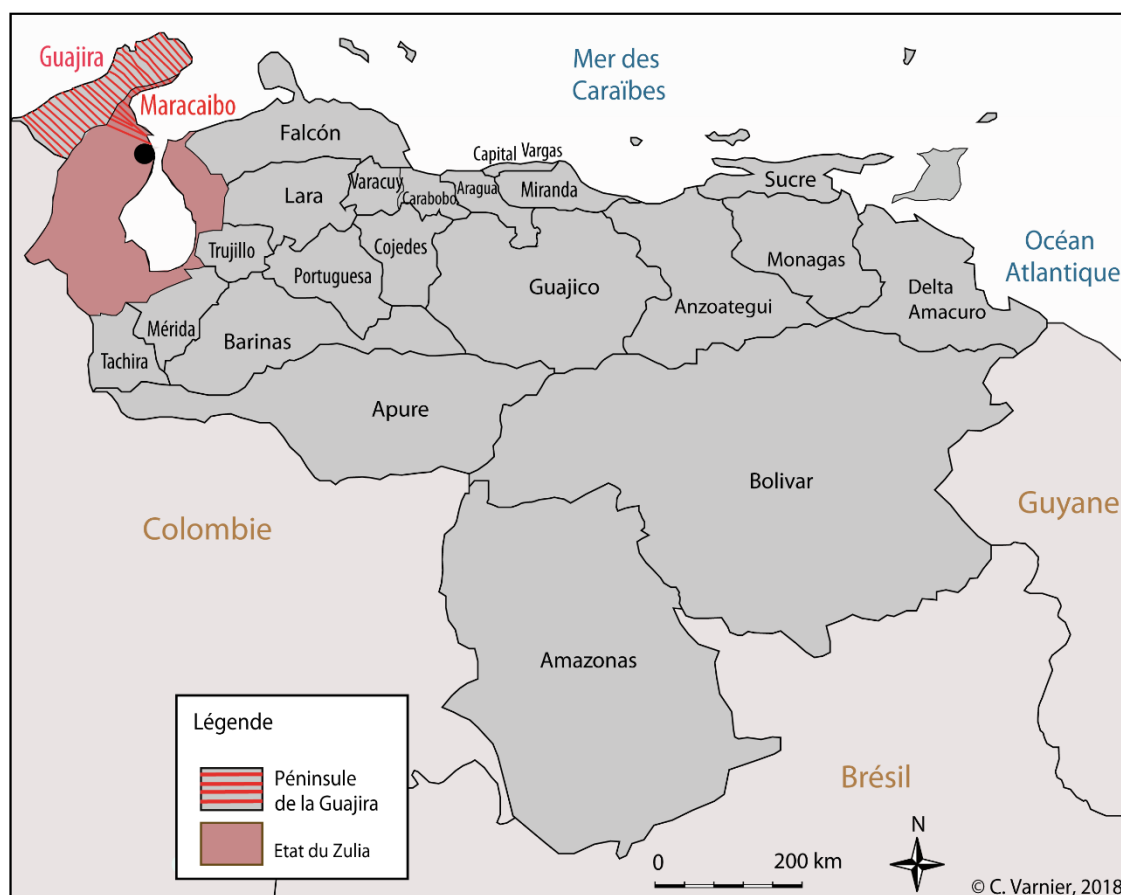
Le choix d'effectuer une étude comparative entre trois pays d'Amérique latine (le Venezuela, le Mexique et le Chili) s'est affirmé au fur et à mesure de la construction de mon projet de recherche. Il relève d'une série d'opportunités de séjours, de rencontres institutionnelles (ou non), de lectures mais aussi de réflexions concernant la possibilité d'exposer certains de mes questionnements à différents champs disciplinaires et contextes géographiques. Au travers du prisme de la mort, phénomène universel et inéluctable, s'offrait à moi la possibilité d'étudier partout et en toutes circonstances les questions relatives à sa pratique, à ses représentations sociales et culturelles, à ses formes d'inscriptions spatiales et temporelles de même qu'à ses enjeux sociaux et/ou politiques. Si à l'époque de l'élaboration de mon projet de thèse la célèbre formule d'E. Morin : « l'espèce humaine est la seule pour qui la mort est présente au cours de la vie, la seule qui accompagne la mort d'un rituel funéraire, la seule qui croit en la survie ou la renaissance des morts » (Morin, 1976, p.17) me venait régulièrement à l'esprit, je compris rapidement qu'il était nécessaire de la dépasser pour prendre en compte la complexité et l'hétérogénéité des systèmes sociaux et culturels. En effet, en dépit du fait que toute société est confrontée à la mort – et par conséquent à sa prise en charge –, la manière dont les individus et les groupes sociaux pratiquent et produisent les espaces de la mort varie selon leurs appartenances identitaires, leurs croyances religieuses mais également selon les contextes géographiques ou politiques dans lesquels ils résident. Face à ce raisonnement, comparer les différents rapports à la mort et au temps, à la fois dans la construction des espaces consacrés et la réalisation des pratiques socioculturelles associées, me parut pertinent pour tenter de comprendre la diversité des rapports sociaux entre et au sein des sociétés, et pour l'appropriation de certains espaces.

1. 1. Le choix du terrain, l'opportunité d'une recherche au Venezuela (2011-2013)

Le choix de l'Amérique latine, et plus spécifiquement du Venezuela comme première destination pour mes recherches ne fut pas – il me faut être honnête – le fruit d'une réflexion préalablement pensée en vue de la réalisation d'une enquête de terrain. Non, cette décision de partir relève avant tout d'un choix personnel motivé par une opportunité institutionnelle, à savoir celle de participer au programme de la convention interuniversitaire entre l'Université de Caen-Normandie – où je terminais à l'époque (2011) ma licence de géographie et de

lettres Modernes – et l’Université du Zulia (LUZ) à Maracaibo⁵⁴. Si dès ma licence, l’idée de travailler pour mon Master sur un sujet en lien avec la mort, son évolution et ses enjeux, me fascinait et emplissait mon temps de lectures spécifiques, la volonté de me confronter à la réalité du terrain, de franchir les frontières linguistiques, culturelles et géographiques de la France me saisissait encore plus. Sur la longue liste de pays d’échanges proposés, je me souviens avoir choisi le Venezuela sur trois critères : c’était le plus éloigné géographiquement, celui qui m’était le plus étranger d’un point de vue social et culturel. Enfin, c’était aussi le plus instable politiquement.

Carte 3 : Espace laboratoire n°1



Réalisation carte : C.V., 2018

Dès mon arrivée à Maracaibo à la fin de l’année 2011, ce choix de destination se révéla pertinent d’un point de vue de mes appétences de recherche. En effet, j’appris rapidement l’existence des Guajiro (ou *Wayúu*), peuple d’origine indigène semi-nomade, dont l’une des particularités culturelles repose sur la réalisation d’un rituel funéraire en deux temps (deux enterrements) et dans deux espaces différents (deux cimetières). Ce phénomène socioculturel

⁵⁴ Accords établis depuis 2006 entre l’Université de Caen Normandie et l’Université du Zulia (LUZ) à Maracaibo.

attisant ma curiosité, j'entamais mes premières lectures sur ce sujet, *a priori* plus rattaché à l'anthropologie qu'à la géographie. Cependant, je pris connaissance des enjeux socioculturels mais également politiques concernant l'inscription spatiale des Guajiro. Si ces derniers restent attachés – encore aujourd'hui – d'un point de vue socioculturel et géographique à leur territoire ancestral, la péninsule de la Guajira, situé à seulement une vingtaine de kilomètres au Nord de Maracaibo, ils sont largement présents et intégrés à la dynamique de la ville. Dans ce rapport géographique complexe, je pris conscience de l'opportunité de recherche dont je disposais et décidais dès lors d'engager la construction du mémoire de Master 1 en reliant la question de la dynamique des processus de migration des Guajiro avec celle de la pérennisation de leurs traditions funéraires⁵⁵.

1. 1. 1. La comparaison comme outil de lecture des mécanismes sociaux et culturels présents à différentes échelles d'analyse

En ce sens, le recours à la comparaison semblait un choix judicieux pour tenter de comprendre les transformations sociales et culturelles des Guajiro entre le territoire de la Guajira et la ville de Maracaibo. En considérant l'espace du cimetière comme un vecteur des modes d'intégration et/ou d'exclusion des individus et des groupes sociaux, l'analyse comparative des marquages symboliques et identitaires entre les cimetières de Maracaibo et (quelques-uns) de la Guajira fit ressortir, à l'échelle locale et régionale, les différentes formes d'inégalités sociales présentes, matériellement dans l'organisation spatiale des cimetières et, d'un point de vue modal, dans l'expression des pratiques culturelles *guajiro*. En plus de poser la question de l'accessibilité des Guajiro au sein des cimetières de Maracaibo, la démarche comparative laissa entrevoir, de manière plus générale et à l'échelle nationale, celle des reconnaissances indigènes. Trois angles de vue furent appréhendés en ce sens : le sentiment d'appartenance des Guajiro (à l'échelle de l'individu) à leur groupe d'appartenance d'origine ; la manière dont les Guajiro (à l'échelle du groupe ou de la communauté) se définissent, se représentent et revendiquent parfois leurs droits au sein de la société vénézuélienne. Enfin, la place accordée aux Guajiro (perçus en tant que minorité ethnique) par les pouvoirs politiques vénézuéliens au sein de l'État-nation. En fonction du degré d'intégration et du sentiment d'appartenance des Guajiro aux espaces urbains, il apparaissait l'hypothèse que les marquages symboliques et identitaires au sein des cimetières allaient être atténués, renforcés, voire totalement transformés. Ainsi, la démarche comparative devait être utilisée comme un moyen de rendre compte de la complexité des mécanismes sociaux et culturels ou, selon la théorie de P. Hedström et R. Swerberg dans leur ouvrage *Social Mechanisms* paru en 1998, des

⁵⁵ Varnier, C., 2012. *Cimetière et rituel funéraire wayúu, entre traditions, phénomène d'acculturation à la ville et symbolisation de l'espace-temps*. Mémoire de master 1 en géographie sociale, sous la direction de Jean-Marc Fournier, Université de Caen Basse-Normandie.

« mécanismes situationnels », « d'action » et « de transformation » présents à différentes échelles d'analyse entre et au sein des sociétés (Hedström et Swerberg, 1998).

S'il n'est pas nécessaire de chercher à expliquer la théorie de P. Hedström et R. Swerberg dans sa globalité, elle mérite néanmoins que l'on s'y attarde un instant afin de comprendre le processus réflexif qu'elle a engendré dans la construction de ma pensée scientifique. Je tenterai donc ici d'en exposer brièvement ses propos en créant volontairement le parallèle avec la manière dont j'ai souhaité mener ce travail de thèse.

1. 1. 2. De la complexité des phénomènes socioculturels à leurs décompositions en mécanismes individuels

Dans la continuité des travaux du philosophe et sociologue marxiste analytique, J. Elster – notamment l'ouvrage *Nuts and Bolt for the Social Sciences* (1989) – et du modèle « macro-micro-macro » de James Coleman (1990), la théorie de P. Hedström et R. Swerberg repose sur l'idée que l'explication de phénomènes sociaux et culturels complexes doit passer par un processus de « décomplexification » (Yon, 2008), à savoir de décomposition des phénomènes en mécanismes individuels, sous-ensembles isolés ou interactionnels. En clair, comment certains événements contextuels (situationnels) engendrent certaines réactions, décisions et actions spécifiques individuelles (et non individualistes) qui, agrégées entre-elles, peuvent se transformer en actions collectives pour former un tout social ? En partant du fait qu'un phénomène social – si tant est qu'il le soit car l'organisation interne d'un groupe social n'est pas forcément « la manifestation de la vie d'un groupe » en tant que tel (Mauss et Fauconnet, 1901) – résulte toujours d'un enchaînement causal faisant émerger un ensemble d'actions individuelles (Yon, 2008) régies par la/les structure(s) sociale(s), l'enjeu de cette recherche liminaire, et par la suite de cette thèse, fut d'essayer de comprendre comment les individus agissent individuellement (en fonction de leurs croyances, préférences et/ou opportunités) et interagissent entre eux (de manière intentionnelles ou non) au sein de leur(s) groupe(s) d'appartenance. Aussi, comment ces groupes se définissent et se positionnent collectivement (en concordance ou en opposition) par rapport à d'autres groupes sociaux qui, eux-mêmes, sont régis en fonction de normes et de valeurs collectives déterminées par une structure sociale de référence ?

Si ces interrogations m'amènent à réfléchir de façon scalaire à la fois sur la place occupée par les individus au sein de leur(s) groupe(s) d'appartenance, entre logiques d'action individuelles et logiques d'action collectives, mais aussi sur le fonctionnement des rapports entre groupes sociaux au sein de l'ensemble de la société, elles posèrent plus spécifiquement la question des interactions sociales et des rapports de domination exercés à l'échelle interindividuelle, intra et inter-groupale. En ce sens, il fallut veiller à ne pas « réduire » la complexité des rapports sociaux en une conception binaire (dominants/dominés), vision

essentialiste amenant à une lecture trop simpliste et erronée des réalités sociétales. En effet, de la même façon qu'il est absolument indispensable de dépasser l'image idyllique du mythe des « bons sauvages » (dominés) s'opposant aux « européens pervers » (dominants) dépeints dans les *Essais* de Montaigne (1533-1592) – ou *Confessions* de Rousseau (1782) – pour suivre un axe de réflexion d'avantage diderotien⁵⁶ qui sous-entend le fait qu'il n'existe ni de « bons », ni de « cruels sauvages » (Diderot, 1796) mais uniquement des individus agissant individuellement ou collectivement en réaction à des situations auxquelles ils sont confrontés, il fut nécessaire de considérer la question des divisions sociales et des gouvernances au sein même des groupes indigènes.

1. 1. 3. Entre logiques endogènes et logiques exogènes, la question des subdivisions sociétales

À l'image des sociétés hiérarchisées, les groupes indigènes ne constituent pas des groupes socialement homogènes. D'un point de vue endogène, ces groupes sont organisés structurellement par rapport à des normes (fixant les droits et les obligations de solidarité entre les membres d'un groupe ou d'une société) fondées sur un ensemble de valeurs socio-culturelles « traditionnellement » partagées et transmises par les individus membres afin de garantir des formes de cohésion sociale intra-groupe. Cette organisation implique une répartition des rôles sociaux (selon l'âge, le sexe, l'espace de résidence et le statut économique des individus) et donc la présence d'autorités politiques (ex. des chefferies) assurant, par l'établissement de lois et de systèmes juridiques, le maintien de l'ordre social entre les différents membres du groupe. Cependant, bien que partageant un héritage social et culturel commun, il arrive parfois que les individus membres ne répondent pas tous aux mêmes autorités normatives. Plusieurs systèmes juridiques sont alors susceptibles d'entrer en jeu. C'est le cas notamment lorsque les groupes indigènes sont composés de « sous-groupes » intra-groupeaux – systèmes segmentaires décentralisés – comme les clans familiaux ou lignagers. Ici, l'autorité repose sur un système de parenté (patri ou matrilineaire) déterminé par la place des individus dans la chaîne du sang (les membres les plus âgés du groupe prédominent généralement les jeunes générations).

En somme, si l'objectif de ce travail liminaire était d'essayer de comprendre les mécanismes de transformations sociales et culturelles des Guajiro en questionnant leurs différents rapports aux espaces, il fut impératif de ne pas considérer le groupe indigène comme un ensemble uniformisé, mais bien comme un réseau d'interactions et de représentations sociales complexes dans lequel les individus membres sont susceptibles d'agir individuellement à la fois au sein mais aussi hors du cadre collectif. En ce sens, comparer les différentes logiques d'actions individuelles et collectives – notamment au travers de

⁵⁶ Cf. *Supplément au voyage de Bougainville* de D. Diderot (1772, p.164).

la pratique du rituel funéraire et des représentations de la mort – permet d’appréhender l’entrecroisement des rapports sociaux et spatiaux des Guajiro entre leurs espaces de vie et leurs espaces vécus (Di Méo, 2016b). En accord avec la définition donnée par O. Hoffmann et V. Gouëset, la communauté (ou groupe indigène) : « n’existe que dans les allers-retours entre des logiques endogènes et exogènes, entre les niveaux local et global, entre auto et hétéro-définition, entre assignation et adhésion identitaire » (Hoffmann et Gouëset, 2006).

Ainsi, s’il est inutile de chercher à généraliser la dynamique des rapports sociaux entre groupes indigènes, sociétés et États à l’ensemble de l’Amérique latine, une comparaison à l’échelle internationale avec d’autres systèmes sociaux, culturels et politiques latino-américains sembla pertinente pour tenter de comprendre la place que les individus et groupes indigènes occupent en fonction de l’espace géographique dans lequel ils expriment et revendiquent leurs appartenances.

1. 2. Vers la construction d’une étude comparative à l’échelle internationale

De retour en France à la fin de l’année 2012, je défendis mon mémoire de Master 1 à l’Université de Caen-Normandie et commençai progressivement à réfléchir à la perspective d’élaboration d’un projet de thèse. L’idée était, tout en gardant les travaux réalisés au Venezuela comme base de recherche, d’élargir la problématique énoncée pour le Master 1 à d’autres contextes socioculturels, géographiques et politiques latino-américains. Il s’agissait en réalité de vérifier si les résultats obtenus au Venezuela auprès des Guajiro concernant leurs différents modes d’appropriation des espaces urbains et ruraux – en lien avec la question de leurs représentations socioculturelles et de leurs rapports entretenus avec la société vénézuélienne – pouvaient être transposés, ailleurs, à d’autres groupes sociaux minorisés socialement et politiquement au sein d’États-nations. Dans un contexte actuel de mondialisation des échanges, de mobilités généralisées et d’uniformisation des cultures, la démarche comparative à l’échelle internationale avec d’autres pays d’Amérique latine fut alors envisagée comme un moyen de mettre en relation, au travers de cas d’études spécifiques, les différentes dynamiques de changement social et culturel indigène.

1. 2. 1. Le Mexique comme second terrain de recherche (2013-2015)

C’est à la fois pour des raisons institutionnelles mais également pour son rapport culturel spécifique à la mort que je choisis le Mexique comme second terrain de recherche pour la thèse.

Comme pour le Venezuela, des accords d’échanges interuniversitaires relient depuis 2010 l’Université de Caen-Normandie à l’Université de Puebla (BUAP). Bien que n’ayant pas participé à ces échanges dans le cadre de mon parcours universitaire, il fut discuté avec

mon directeur de thèse, J-M Fournier, la possibilité de mettre en place une codirection de thèse avec G. López Angel, professeur d’anthropologie à l’Université de la BUAP. Compte tenu d’un contexte géopolitique au Venezuela qui, dès 2013 commençait progressivement à se dégrader (mort de H. Chávez en mars 2013) et d’une instabilité administrative à l’Université de Maracaibo, cette codirection avec l’Université de Puebla semblait préférable, d’autant qu’elle m’offrait la possibilité de croiser stratégiquement deux disciplines : la géographie et l’anthropologie.

Le premier séjour à Puebla se déroula sur deux mois (avril-mai 2013) dans le cadre du stage de Master 2 de géographie sociale. Les enjeux étaient doubles : établir des liens de codirection avec l’Université de la BUAP et tenter d’élargir, en vue de la construction du projet de thèse, ma problématique de recherche à un nouveau contexte socioculturel, géographique et politique. Comme pour le Venezuela, il s’agissait de rendre compte des transformations sociales et culturelles indigènes au moyen d’une analyse de leurs modes d’appropriation des espaces urbains et ruraux. Par conséquent, l’une des premières étapes fut déjà d’entrer en contact avec des groupes indigènes qui – de la même manière que les Guajiro – pratiquent la « multiterritorialité » (Haesbaert, 2011) entre leur territoire ancestral et les villes.

Carte 4 : Espace laboratoire n°2



Réalisation carte : C.V., 2018

Durant ce séjour, deux groupes indigènes retinrent particulièrement mon attention en raison de leur répartition géographique : les Nahuas⁵⁷ – d’origine linguistique *uto-aztèque* – répartis principalement entre le Nord de l’État de Puebla, l’État de Veracruz et l’État de Tlaxcala ; et les Mixtèque – d’origine linguistique *oto-mangue* – occupant la moitié Ouest de l’État de Oaxaca, l’État de Guerrero, ainsi que la partie Sud de l’État de Puebla. Dans un État tel que celui de Puebla où le nombre d’habitants se reconnaissant comme appartenant à un groupe indigène est supérieur à un million (INEGI, 2010 et 2015)⁵⁸, il apparut pertinent de s’intéresser à l’inégale répartition géographique des deux groupes mentionnés au sein de cet État. En effet, selon le recensement de l’INEGI de 2010⁵⁹, le náhuatl représentait la langue indigène la plus parlée au sein de l’État de Puebla avec 436.819 pratiquants, contre seulement 8.423 individus pratiquant le mixtèque (sur un total de 601.680 individus parlant une langue indigène dans l’État de Puebla). En posant l’hypothèse que les savoirs et savoir-faire ancestraux des groupes indigènes sont davantage préservés dans les territoires où leurs langues traditionnelles sont encore pratiquées, une comparaison des formes d’appropriation de l’espace par les Nahuas et les Mixtèques au sein de la ville de Puebla pouvait être envisagée pour tenter de démontrer leurs différences en termes d’intégration, d’assimilation et/ou de résistance à la société mexicaine.

Cependant, dans la pratique du terrain, je dus renoncer à certaines de mes ambitions de départ concernant notamment la comparaison des modes d’appropriation de l’espace entre ces deux groupes indigènes. Malgré un travail de terrain initié au Nord de l’État de Puebla au sein d’une commune indigène *nahua*, San Miguel Canoa, il me fut difficile d’établir des contacts de confiance dans un temps limité. Les données recueillies sur place ne pouvant être correctement interprétées sans l’appui d’entretiens, je choisis d’en écarter l’étude de ma thèse⁶⁰ pour concentrer mon temps à l’étude d’un seul groupe indigène : les Mixtèques.

Cette expérience de terrain débuta de manière bien différente de la première. En effet, la possibilité d’entrer en relation avec une communauté *mixtèque* du Sud de l’État de Puebla me fut proposée par G. López Angel dès mon arrivée à Puebla. À la lecture de mon projet, il

⁵⁷ Selon le recensement intermédiaire de l’INEGI de 2015, 23,4% des individus parlant une langue indigène au Mexique pratiqueraient le náhuatl (langue originelle des Nahuas). Il s’agit de la langue indigène la plus parlée au Mexique. Cf. INEGI. *Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015*. Estados Unidos Mexicanos, p. 64. URL http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825078966.pdf

⁵⁸ Selon le recensement de l’INEGI de 2010, il y avait 1.018.395 individus se reconnaissant comme appartenant à un groupe indigène au sein de l’État de Puebla (pour un total de 5.779.829 habitants). En 2015, ils étaient 1.094.923 (pour un total de 6.168.883 habitants).

⁵⁹Cf. INEGI. *Principales resultados del Censo de Población y vivienda 2010. Puebla*, p.45. URL : http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/pue/21_principales_resultados_cpv2010.pdf

⁶⁰ Nous évoquerons tout de même dans la troisième partie de cette thèse (Chapitre II, p.280) le cimetière *nahua* de San Miguel Canoa dans le cadre de l’étude des panthéons de *juntas auxiliares* de Puebla.

me mit en contact avec l'une de ses étudiantes en Master d'anthropologie, L. García Mello⁶¹. Celle-ci m'invita à venir la rejoindre sur son terrain de recherche, El Rosario de Micaltepec, une commune rurale d'environ 250 habitants (INEGI, 2010)⁶², située en plein cœur de la Mixteca *poblana* (territoire ancestral *mixtèque* au sein de l'Etat de Puebla). Une fois sur place, elle me présenta à quelques habitants dont S. Martinez, résident permanent au sein de la commune, qui me reçut pendant plusieurs jours au sein de sa maison familiale avec une grande hospitalité. Fier de sa commune et de ses origines, ce dernier n'hésita pas à me transmettre une grande partie de ses savoirs et savoir-faire traditionnels⁶³. Bien qu'il ne soit pas question ici d'entrer dans le détail des entretiens passés avec S. Martinez et sa famille, cette rencontre marque un tournant essentiel dans le processus de construction de cette thèse en comparaison internationale. Pendant les deux ans qui suivirent, je suis retournée leur rendre visite chaque novembre au moment d'un événement particulier – caractéristique de la vie mexicaine – celui de la fête des morts ou *Día de los Muertos*. L'un des objectifs fut notamment de comprendre comment la vie sociale de cette communauté rurale s'organise ou – devrait-on plutôt dire – se réorganise autour d'espaces de partage et de sociabilité lors de ces festivités. En effet, si au cours de l'année, une grande partie de la population du Rosario migre vers les États-Unis (Chicago, Brooklyn) ou vers les centres urbains mexicains (Puebla, D.F de Mexico, Oaxaca, etc.) pour des raisons économiques, sociales mais également éducatives (Montemayor, 2008 ; Lestage, 2009 ; García Mello, 2013 ; Díaz Ramírez, 2015), beaucoup sont ceux qui – lorsqu'ils le peuvent – reviennent sur ces temps spécifiques afin de prouver leur rattachement identitaire à la communauté. Le cimetière, espace privilégié de la fête des morts constitue, en ce sens, un espace-laboratoire propice pour comprendre les transformations sociales et culturelles qui affecte de près ou de loin la communauté du Rosario de Micaltepec.

Outre les travaux de recherche réalisés au sein de la communauté *mixtèque* rurale du Rosario de Micaltepec pour tenter de comprendre en quoi le rituel du *Día de los muertos* joue un rôle essentiel dans l'équilibre du groupe (entre les résidents permanents et les membres émigrés) et en quoi il est également un révélateur de son évolution, une partie de mes travaux a été réalisée au sein de la ville de Puebla. À l'instar du Venezuela, l'ambition fut d'effectuer une étude comparative de l'organisation des cimetières et des pratiques funéraires à l'échelle intra-urbaine pour tenter de repérer, sur les tombes, des marquages symboliques et identitaires d'origine *mixtèque*. Par l'analyse des marquages symboliques mais aussi de la place des tombes dans les cimetières, il s'agissait d'essayer de comprendre la manière dont les membres

⁶¹ La « thèse » de Maestria de Lorena fut soutenue 20 janvier 2017 à l'Université de la BUAP sous la direction de Gloria Marroni et s'intitule : « Las coyunturas afectivas en un contexto de migración transnacional del estado de Puebla » (Les conjonctures affectives dans un contexte de migration transnationale dans l'Etat de Puebla).

⁶² Il n'existe pas de données plus récentes que celles de 2010 à l'heure actuelle.

⁶³ Les entretiens avec Salvador Martinez pouvaient durer des journées entières, depuis le lever du soleil jusqu'au soir. Toute la journée était consacrée à le suivre dans ses activités. Devant la quantité pharamineuse de matériaux audio récolté en sa compagnie, j'ai choisi de ne traduire que les passages importants pour cette thèse. Cf. en Annexe, p. 483, le tableau récapitulatif de l'ensemble des entretiens.

émigrés des communautés *mixtèque* sont intégrés et se sentent appartenir à la société dominante au sein des espaces urbains. Entre 2013 et 2015, trois voyages furent réalisés (avril-mai 2013, octobre-décembre 2013, octobre-décembre 2015) et 18 cimetières furent étudiés et analysés dans l'agglomération de Puebla (les 10 autres cités, p.110, correspondent à des cimetières de communes avoisinantes ou indigènes – *mixtèque* ou *nahua*). Si les résultats obtenus démontrent qu'il est aujourd'hui difficile de différencier à la ville une tombe indigène d'une tombe non-indigène, les cimetières de Puebla laissent cependant apparaître une grande hétérogénéité des formes funéraires d'un point de vue structurel, mais également ornemental. La diversité des tombes, de même que la place qu'elles occupent dans les cimetières, est représentative d'une certaine hétérogénéité culturelle et d'une mixité sociale qui compose la société *poblana* dont il sera question, sous forme de typologie, de rendre compte au cours cette thèse.

1. 2. 2. Un troisième terrain au Chili, au cœur de l'Araucanie

Dans l'optique d'établir un troisième point de comparaison avec les cimetières déjà étudiés au Venezuela et au Mexique, je me suis rendue au Chili pour la première fois en mars 2014⁶⁴ et plus précisément en Araucanie région située à environ 700 km au Sud de la capitale (IX^e région du pays. Cf. Carte 5). Le choix de cette région se justifie par le fait que son histoire est intimement liée à celle des Mapuche – anciennement appelés les *Araucans*⁶⁵ – peuple indigène, reconnu comme l'un des rares d'Amérique latine à avoir radicalement refusé de se soumettre à l'impérialisme espagnol (Boccarda, 1998 ; Bengoa, 2000 ; Obregón Iturra, 2015 ; Le Bonniec, 2018). En effet, jusqu'à la période de l'indépendance du Chili, le fleuve du Bío-Bío (limite régionale Nord de l'Araucanie) marquait la frontière naturelle entre le territoire colonisé (au Nord) et le *Wallmapu*, territoire mapuche (au Sud). Fortement empreinte de cet héritage, la région reste encore aujourd'hui traversée par d'importants enjeux de luttes et de résistances identitaires *mapuche*⁶⁶ pour la réappropriation de certains espaces (Hirt, 2007 ; Guevara et Le Bonniec, 2008 ; Le Bonniec, 2009 ; Sepúlveda, 2012 ; Barbut, 2012).

Dans ce contexte, ma démarche d'analyse s'est révélée assez différente de celle réalisée au Venezuela et au Mexique. Arrivée à Temuco sans aucun contacts institutionnels – et même personnels –, je me suis en premier lieu rendue à l'Université Catholique de Temuco, et plus

⁶⁴ Les travaux ont été réalisés au cours de la période 2014-2016. Au total quatre séjours, plus ou moins longs, ont été effectués (mars-mai 2014 ; juillet-août 2014 ; mars-avril 2015 et mars-août 2016) en région d'Araucanie.

⁶⁵ Nom attribué aux Mapuche par les colons espagnols. Il est très souvent associé au célèbre poème d'A. de Ercilla publié entre 1569 et 1589, *La Araucana*, relatant les épisodes de la conquête du Chili, et notamment de la guerre d'Arauco opposants les Mapuche aux Espagnols pendant près de 300 ans (du XVI^e jusqu'à la déclaration d'indépendance du Chili au XIX^e siècle). Aujourd'hui, ce vocable à forte connotation coloniale n'est quasiment plus employé pour désigner les Mapuche qui en rejette radicalement l'usage (Obregón Iturra, 2015).

⁶⁶ D'après le recensement de 2012 de l'INE, 84,11% de la population indigène au Chili se reconnaît comme Mapuche, soit plus d'1,5 million d'individus. À l'échelle nationale, la région de l'Araucanie est, après la région Métropolitaine, le 2^{ème} pôle de concentration indigène avec une prééminence de population *mapuche* (18,9% de la population totale régionale, soit environ 285.411 individus s'identifiant comme Mapuche).

Carte 5 : Espace laboratoire n°3



Réalisation carte : C.V., 2018

spécifiquement au laboratoire d'anthropologie CES (Centros de Estudios Socioculturales) où j'ai eu la chance de rencontrer plusieurs auteur-e-s engagé-e-s, de près ou de loin, dans la lutte *mapuche* : F. Le Bonniec, X. Alarcón, M. Berho, B. Pantel, etc. que je remercie vivement pour leur soutien. En effet, ces derniers, après avoir pris connaissances de mes divers travaux chez les Guajiro et les Mixtèque m'ont tout de suite offert la possibilité de m'exprimer lors de séminaires organisés par le CES. J'ai ainsi pu à peu réussi à « faire ma (petite) place » dans un réseau scientifique foisonnant et rencontrer de nombreux-ses acteur-ric-e-s clés pour mener à bien mes recherches *in situ*.

À ce propos, l'un des objectifs a été de d'interroger le degré d'intensité des marquages identitaires *mapuche* pour comprendre la place qu'ils occupent dans les cimetières de la région, depuis l'échelle de Temuco, jusqu'à celle des communautés rurales *mapuche* de la commune de Galvarino (Colpisur, Perez Neyes, Pitrihuen et Curihuentro), de Chol-chol (Coihue) ou bien d'Ercilla (Rayen Mapu). En effet, si le « conflit mapuche » alimente très fortement les sujets de discussion en ville, il est davantage vécu et ressenti au sein des zones les plus reculées et moins denses de l'Araucanie. Au travers de l'observation de la diversité des espaces de la mort dans la région (cimetières municipaux, de

centre-bourg, *eltún* « actifs » ou récupérés par les entreprises forestières, etc.), j'ai été amenée à étudier, plus spécifiquement, la question des résistances identitaires *mapuche* et des multiples formes de revendications qui s'expriment, après leurs morts, sur leurs tombes.

2. De la démarche comparative aux croisements dans la comparaison : réflexion en vue d'une approche dynamique et non linéaire des processus étudiés

« La démarche comparative n'est pas pleinement comparative lorsqu'on appuie le raisonnement sur deux exemples, c'est-à-dire lorsqu'on ne dispose que d'un seul terme de comparaison [...]. Si les deux exemples sont très proches l'un de l'autre, les ressemblances l'emportent sur les différences » (Reynaud, 1984)

Longtemps utilisée en géographie sous l'angle des monographies pour mettre en évidence les spécificités d'un phénomène ou encore d'une région (Reynaud, 1984 ; Ghorra-Gobin, 1998), la démarche comparative est un processus ancien initié au début du XIX^e siècle par deux géographes allemands : A. Von Humbolt (1805) et C. Ritter (1835-1836). Si à l'époque elle consiste surtout à décrire des faits observables sur le terrain pour les juxtaposer entre eux, elle devient à partir de la moitié du XX^e siècle et des critiques affirmées par le géographe F. Schaefer dans son article axé sur « l'exceptionnalisme en géographie » (Schaefer, 1953) un moyen de dégager des généralités, des lois transversales, *via* la mise en relation des éléments comparés. En d'autres termes, il s'agissait d'essayer de créer des modèles permettant de regrouper plusieurs exemples comparables au sein d'un seul et même cadre formalisé (Fournier et Sabot, 2001 ; Ozouf-Marignier et Sevin, 2003). L'objectif était alors d'éviter une démarche comparative dite « énumérative » (Reynaud, 1984) prônant la singularité de chaque espace étudié au profit d'une démarche systémique refusant les causalités linéaires. Cependant, et malgré le fait qu'elles aient été largement développées en géographie, ces deux démarches ont souvent été critiquées pour leurs représentations jugées trop « réductrices », voire « simplistes » de la réalité (George cité dans Reynaud, 1977 ; Gourou, 1982 ; Brunet, 2000). En effet, si l'une juxtapose les cas étudiés sans les analyser, l'autre tend à en tirer des conclusions générales sans prendre en compte leurs spécificités individuelles. Face à ces polémiques méthodologiques anciennes, difficile alors pour les géographes de trouver le bon compromis.

Pourtant, on observe depuis quelques années une affluence de travaux réalisés en géographie sociale par des auteur-e-s qui s'interrogent autant sur le procédé de la démarche comparative qu'ils la mobilisent au sein de cas d'études (Fournier, 1996 ; Gouëset, 2002 ; Giroud, 2007 ; Fleury, 2008 ; Lebreton et Mougel, 2008 ; Dit Chirot, 2014 ; etc.). Si cette démarche est aujourd'hui largement intégrée aux méthodes de recherche en géographie sociale, elle pose néanmoins un certain nombre de questions concernant sa mise en pratique (De Verdalle, Le Bianic et Vigour, 2012) : en quoi consiste-t-elle véritablement ? Est-il possible de tout comparer ? Que comparer ? Quels terrains privilégier ? Comment

appréhender la question des échelles géographiques ? Comment mettre en relation la multitude des données recueillies ? Comment faire le choix des catégories et sous quels critères ? Comment faire ressortir des généralités communes aux différents espaces étudiés tout en conservant leurs particularismes ? En résumé, comment construire le cadre de la comparaison ?

Dans le langage courant, l'action de comparer signifie communément mettre en parallèle, établir un rapprochement entre des objets, des individus ou encore des idées pour faire apparaître leurs ressemblances ou leurs différences. L'objectif d'effectuer une comparaison est généralement d'opposer, de mettre à égalité ou en exergue une qualité, une compétence, un point positif ou négatif par rapport à une référence connue. En ce sens, comparés (ce qui est comparé) et comparants (ce à quoi l'on compare) sont mis en tension dans l'examen de leurs spécificités, dans l'évaluation de leurs intérêts et/ou avantages pour permettre dans certains cas, et selon certains critères, une prise de décision. En sciences sociales, la démarche comparative prend un autre sens. Elle peut certes permettre d'établir l'inventaire des similitudes entre les objets comparés dans l'espace ou dans le temps (Vigour, 2005) ou, au contraire, de « créer des spécificités et renforcer une originalité, une singularité » (Rebotier, 2010, p.11), mais elle peut aussi être envisagé selon un troisième angle, ce que M. Detienne appelle « l'art de construire des comparables » (Detienne, 2002). C'est sur cette idée que repose avant tout cette thèse. « Construire », c'est empiler, mettre bout à bout, ériger, bâtir, réaliser un ensemble qui soit suffisamment solide pour ne pas s'effondrer, suffisamment stable pour former un tout. Dans le cas d'une recherche scientifique, c'est avant tout réfléchir à la manière de l'élaborer, à sa méthodologie ; c'est définir et délimiter les cadres de sa réalisation à la fois dans le temps et l'espace ; c'est se déplacer *in situ* pour récupérer des données empiriques ; c'est mettre en relation ces données avec le/les champ(s) théoriques et disciplinaires ; enfin, c'est tenter d'amener le lecteur à un raisonnement général sur un fait sociétal en passant par la démonstration d'exemples singuliers. « Construire », c'est donc essentiellement et nécessairement « comparer », à condition évidemment que la comparaison entre les comparés et les comparants soit possible et réalisable (Detienne, 2009).

En effet, le risque de pratiquer la démarche comparative au sein des sciences sociales est de faire apparaître des analogies excessives ou encore d'émettre des jugements de valeurs. Comparer les sociétés entre-elles notamment est une opération dangereuse, voire clairement dénonçable lorsqu'elle repose uniquement sur des critères subjectifs de sélection ou d'évaluation. On n'imagine guère *de facto* une étude qui mettrait en opposition deux sociétés contemporaines et/ou traditionnelles sur l'échelle de leurs évolutions sociales et/ou culturelles afin de démontrer laquelle des deux constituerait le « bon », ou du moins le « meilleur » modèle à suivre. De la même façon, il serait tout à fait discriminant de juger des individus en fonction de leurs groupes d'appartenance, de leurs origines, de leurs

situations socioprofessionnelles ou encore de leurs croyances religieuses. Cela engendrerait inévitablement des dérives portant atteinte, d'une part, à la notion d'éthique telle qu'elle est définie par le géographe J-B. Racine pour qualifier l'ensemble des « réflexions théoriques portant sur la valeur des pratiques et sur les conditions de ces pratiques » (Racine, 2010, p.28) et, d'autre part au principe de justice sociale défendu dans un premier temps par le philosophe américain J. Rawls en 1971, et repris plus tard par un ensemble de géographes autour de la notion de justice spatiale (Harvey, 1973 ; Smith, 1994 ; Reynaud, 1981 ; Gervais-Lambony et Dufaux, 2009 ; Soja, 2010, Bret, 2010). Si l'on part de l'idée que les sciences sociales, à la différence des sciences physiques, s'appuient sur une dimension subjective, à savoir celle des représentations individuelles et collectives, il semble inconcevable d'établir une comparaison qui aurait pour but d'évaluer ou de mesurer, entre eux, les différents systèmes de valeurs défendus par les individus, les groupes sociaux ou encore les sociétés en elles-mêmes. Ce type de comparaison apparaît d'autant plus périlleux que le/la chercheur-se qui étudie est déjà influencé-e par sa propre subjectivité. En ce sens, la démarche comparative employée au sein de cette thèse de géographie sociale n'aura pas pour but de définir ce qui est « juste » ou « bien », « légitime » ou « idéal » – augmentant ainsi les risques de tirer des conclusions à la hâte en démontrant que tout exemple est unique et doit être étudié séparément des autres (Reynaud, 1984) – mais au contraire de « croiser » les informations de manière à les faire coexister au sein d'un ensemble problématisé et ce, en fonction de leurs contextes respectifs.

« Les entités ou les objets ne sont pas seulement considérés les uns par rapport aux autres, mais également les uns à travers les autres, en termes de relations, d'intersections, de circulation » (Werner et Zimmermann, 2004, p. 22).

En partant du fait que les espaces perçus, vécus, construits sont révélateurs des comportements sociaux et culturels, il ne sera donc pas question de juxtaposer les ressemblances et/ou différences observées *in situ* entre et au sein des différents terrains de recherche, mais bien de révéler et de mettre en lumière des réalités sociales, culturelles et politiques intrinsèques aux groupes sociaux étudiés. De fait, la démarche du « croisement » défendue par l'historien M. Werner et la sociologue B. Zimmermann en 2004 dans leur ouvrage *De la comparaison à l'histoire croisée* – démarche redéveloppée en science politique par P. Hassenteufel en 2005 et en géographie par A. Fleury en 2008 – apparaît la plus pertinente pour répondre aux besoins de cette thèse faisant appel à plusieurs niveaux d'abstraction. En effet, si l'enjeu principal de cette thèse est de mettre en perspective les différents modes d'appropriation de l'espace des cimetières au Venezuela, au Mexique et au Chili en lien avec la question des mobilités et des transformations sociales et culturelles, on comprend qu'il est impossible de penser la comparaison de manière linéaire. La démarche du « croisement » intervient alors comme un moyen d'envisager la mise en relation des processus étudiés au travers de leurs caractères dynamiques, sans cesse en évolution et ce, dans l'entrecroisement d'échelles d'analyses socio-spatiales et temporelles. Elle offre, pour

reprendre les termes d'A. Fleury, la possibilité « d'appréhender la complexité et le changement » (Fleury, 2008, p.2) tout en favorisant une approche interdisciplinaire.

« Les croisements sont considérés comme à la fois actifs et interactifs (en termes de réciprocité et/ou d'asymétrie). Il s'agit, par conséquent, d'une approche attentive à la dynamique des processus de croisement qui l'amène à prendre en compte, de manière centrale, le changement » (Hassenteufel, 2005, p.122)

Par conséquent, le choix et la définition de catégories de croisement – ou de « points d'intersection » (Werner et Zimmermann, 2004) – apparaît indispensable à la construction de cette thèse. En effet, en plus de croiser trois contextes nationaux différents (Venezuela, Mexique, Chili) dans une idée de mise en perspective de leurs politiques de reconnaissance actuelles, elle exige, à l'échelle régionale et locale, un autre regard. Une comparaison socio-spatiale et temporelle des lieux de sépulture, par le croisement des informations et la formation de typologies, aura alors pour rôle de dresser un panorama général des cimetières, une géographie sociale. De la même façon, l'analyse des différents systèmes sociaux et culturels des groupes sociaux étudiés permettra d'établir une corrélation dynamique et interactive de leurs manières de pratiquer les espaces, et tout particulièrement les espaces de la mort.

Chapitre II. L'expérience du terrain : entre positionnement scientifique et posture de chercheur-se

1. De la pratique à la méthode : une réflexion à l'épreuve du terrain

« Solitaire comme des millions d'autres, je me suis engouffrée dans cette existence atomisée, fractionnée, sans autre perspective que la résolution que je professe encore aujourd'hui » (Ziegler, 1975, p.10).

Si « faire » de la géographie s'est pendant longtemps résumé à une approche théorique et quantitative de la discipline dominée par la création de modèles issus de l'analyse spatiale (Retailé, 2010 ; Claval, 2013), la fin des années 1970 avec la parution de deux nouvelles revues : *Espace-Temps* (Levy et Grataloup, 1975) et *Hérodote* (Lacoste, 1976) marque le début d'un tournant épistémologique cherchant à réhabiliter⁶⁷ la pratique du terrain *in situ* comme partie intégrante des méthodes de recherche scientifique en géographie sociale (Calberac, 2012). Les réflexions engagées par ces auteur-e-s et alimentées plus tard dans les écrits de nombreux géographes (Brunet et al, 1992 ; Robic, 1996 ; Lacoste, 2003 ; Volvey, 2003, Morelle et Ripoll, 2009 ; Retailé et Collignon, 2010), inscrivent progressivement l'empirique en tant que processus nécessaire à la collecte de données et à la vérification d'hypothèses. La pratique du terrain est alors associée à une démarche réflexive, « un moment situé dans la construction de la connaissance » (Retailé, 2010, p.86).

En adoptant une posture propre à la géographie sociale *post* 1970 et culturelle (Ratzel, 1882-1891 ; Sauer, 1927 ; Bonnemaïson, 2000 ; Pitte, 2006 ; Claval, 2012), mais également en embrassant les principes de l'approche ethnographique (Juan, 1995 ; Cefaï, 2003 ; Beaud et Weber, 2010) avec comme appui de lecture et de référence des auteur-e-s tels que : J. Duvignaud, E. Bloch, L-V Thomas, R. Bastide, J. Favret-Saada, M. Godelier, G. Balandier, E. Morin ou encore J. Ziegler, la démarche développée tout au long de cette thèse repose sur une pratique intensive mais avant tout sensible du terrain.

Aux prémices de cette recherche, l'une des premières ambitions méthodologiques était de s'appuyer sur une approche classique hypothético-déductive (analytique). L'objectif consistait à tester, au travers de faits observables sur le terrain, la pertinence des hypothèses définies au préalable de l'enquête pour revenir ensuite – *a posteriori* de l'expérience de terrain – à une approche inductive permettant une éventuelle remise en cause des postulats énoncés.

⁶⁷ La géographie classique ou vidalienne qui se constitue entre 1870 et la première guerre mondiale est l'une des premières à initier la pratique du terrain en établissant un lien disciplinaire entre la collecte et le traitement des données empiriques. Néanmoins, à la différence d'une démarche réflexive du terrain, il s'agit d'une démarche avant tout descriptive sous l'angle de travaux exclusivement monographiques.

Cependant, loin d'atteindre la visée escomptée, cette volonté de départ fut rapidement rattrapée par les réalités du terrain – déconnectées des hypothèses émises en amont dans un contexte occidental lointain – et écartée au profit d'une nouvelle approche inspirée des travaux de J-C Kaufmann, à savoir celle de « l'induction analytique » (Kaufmann, 1996, p.89). Renversant l'ordre classique des modes de construction d'un objet scientifique, cette approche place le terrain au premier plan de la réflexion. Celui-ci n'est alors plus conçu comme l'instant de vérification des hypothèses préétablies mais bel et bien comme le point de départ d'un processus de construction théorique.

Ainsi, en se fondant sur cette logique Pratique-Théorie (et non l'inverse), la démarche privilégiée fut alors celle de l'« observation/compréhension » (Juan, 1995, p.88) visant à comprendre comment fonctionne un groupe social de l'intérieur à la fois par l'observation mais aussi par la participation à ses activités quotidiennes et/ou événementielles. Evidemment, il va sans dire qu'une telle démarche requiert certaines conditions relatives d'une part, à la place et au degré d'engagement du/de la chercheur-se au sein de son objet de recherche, et d'autre part, au temps nécessaire pour y accéder, y être et se sentir intégré, le comprendre et le restituer. Elle implique une présence dans la durée et l'établissement, progressif, de relations de confiance avec les personnes interrogées.

1. 1. « Faire » du terrain ou la nécessité de prendre le temps

J'ai souvent entendu les chercheur-se-s en sciences sociales mentionner le fait qu'ils ou elles : « allaient "faire" du terrain ». Cette phrase, pourtant si ordinaire, m'a longtemps questionné quant à son sens premier. Que laissait sous-entendre réellement le verbe « faire » ? Devais-je y entendre le fait que je devais « fabriquer » mon terrain ? Que je devais le « produire », « l'inventer » pour qu'il réponde à mes attentes, aux attentes de ma recherche ? Cette phrase n'avait aucun sens. Je n'avais ni le pouvoir d'agir dessus, ni de le transformer. Par contre, il m'était nécessaire de réfléchir à une « manière de faire », à la mise en place de stratégies me permettant de me positionner en tant que chercheuse étrangère face au caractère matériel et idéal que m'offrait ce terrain. La question qui se posait réellement était de savoir comment « faire » pour y « accéder », pour y « entrer » ? (Réflexion aparté).

Pendant la durée de la thèse, sept allers-retours ont été réalisés en tout depuis la France vers le Venezuela, le Mexique et le Chili (période 2013-2016). À ces sept séjours, dont les temps sur place varient entre trois et huit mois, il faut ajouter dix mois au Venezuela effectués dans le cadre du Master 1 et trois mois au Mexique dans celui de la réalisation du projet de thèse en Master 2 (Période 2011-2013). Au final, entre les années de Masters et la thèse, presque trois ans de vie et de recherche se sont déroulés hors des frontières de la France, sur le sol latino-américain.

Si le temps passé sur le terrain s'est révélé être long, c'est avant tout parce qu'il s'est avéré être nécessaire. En effet, c'est sans conteste grâce à la répétition des séjours, parfois discontinus dans le temps, au sein des mêmes espaces et des mêmes groupes d'études qu'un certain nombre de résultats a pu être obtenu pour la réalisation de cette thèse. Si les premiers voyages ont servi avant toute chose à « l'ouverture » des terrains, à savoir la prise de connaissance et d'analyse des différents contextes géopolitiques, l'établissement de réseaux informateurs de confiance et le repérage des espaces géographiques à étudier, les retours réguliers en France ont permis le tri des données factuelles, la mise en place des hypothèses et la préparation des futurs séjours. Mais alors pourquoi avoir choisi d'accomplir des va-et-vient successifs entre l'« ici » et le « là-bas » (Dupont, 2014), entre une réalité de chercheur-se que je qualifierai de « confrontation directe » et une autre que j'appellerai « confrontation distanciée » ? En quoi finalement un seul séjour sur chaque terrain, même prolongé, n'a-t-il pas été suffisant pour appréhender, analyser et rendre compte de ce travail de thèse ?

Pour répondre à ces questions, je citerai dans un premier temps le géographe L. Dupont dans son article « Terrain, réflexivité et auto-ethnographie en géographie », paru en 2014 dans la revue *Géographie et cultures*, consacré au rôle du/de la chercheur-se dans la production de la connaissance (Dupont, 2014). En s'intéressant à la posture et au positionnement du/de la chercheur-se en géographie à la fois sur son terrain et, à son retour dans son espace de rattachement institutionnel, il explique cette nécessité de procéder à un « double mouvement », celui de la connivence permettant l'accès aux données et celui de la distanciation pour en produire du sens. Pour lui, cette dynamique permet d'établir le rapport entre l'expérience vécue, perçue et ressentie du/de la chercheur-se au sein de son/ses espaces de recherche et la pensée géographique :

« "Le géographe-auteur" fait le "récit géographique" de deux "histoires" : celle de sa confrontation avec le terrain (la "réalité") et celle de la confrontation de sa pensée avec la logique (ou pensée) du lieu, soit ce qu'on dit là-bas, mais aussi ce qui se dit, ici, dans le milieu académique, sur le territoire exploré. Suivant la méthodologie de l'analyse culturelle, l'on dira que la confrontation avec la réalité géographique interpelle la posture personnelle du chercheur, alors que la logique du lieu, ce qui se dit et ce qu'on pense là-bas, interpelle son positionnement scientifique ». (Dupont, 2014, p.3).

De fait, si la posture du/de la chercheur-se sur son terrain renvoie inévitablement à la question de sa propre subjectivité (la manière dont il ou elle ressent, vit, comprend et interprète les faits observés ou partagés), son positionnement renvoie à celle de l'objectivité de son regard, plus exigeante, permettant de légitimer son approche scientifique (Bellier, 2002). Cette question de la subjectivité, question obsédante et angoissante, s'impose au/à la chercheur-se dès les premiers instants de sa confrontation directe avec son terrain de recherche (Volvey, 2003 ; Volvey et al., 2012). Que comprenons-nous ? Sommes-nous en capacité de comprendre ce qui se déroule sous nos yeux ? Sommes-nous suffisamment à notre place pour discerner le vrai du faux ? Comment interpréter les faits observés ? Comment éviter les raccourcis et les

jugements de valeur ? Comment faire comprendre, raconter, transmettre ? Le doute est omniprésent et peut être conditionné par plusieurs facteurs : l'origine, le sexe et l'âge du/de la chercheur-se, la barrière de la langue, le niveau d'intégration au sein des groupes sociaux étudiés, la capacité du moment à recevoir certaines informations, à supporter certaines situations.

1. 2. « Entrer » sur le terrain

C'est en ce sens que le choix de la démarche inductive pour l'élaboration de cette thèse s'est révélé être stratégique. En décidant d'arriver la première fois sur chaque terrain avec le moins possible de bagages théoriques, l'objectif était d'entrer progressivement en relation avec les espaces et les sociétés en s'affranchissant au maximum d'un certain nombre de présupposés (D'Amboise et Audet, 1996). Même si dans la réalité, comme l'explique N. Mohia dans son ouvrage *L'expérience du terrain* paru en 2008, le/la chercheur-se est déjà « un sujet engagé par sa subjectivité propre et son appartenance à une société donnée » (Mohia, 2008), il s'agissait d'essayer d'acquiescer et de pérenniser une double place au sein des groupes sociaux étudiés : une place conscientisée de chercheuse qui observe, interroge prudemment et enregistre minutieusement les données récoltées, et une place imprégnée de femme qui, ôtant ses habits d'enquêtrice, bavarde spontanément, écoute, mange, plaisante, participe aux événements de la vie quotidienne, interagit, se heurte souvent, s'engage parfois. Ainsi, rejoignant les propos de l'anthropologue J-P. Olivier de Sardan dans son article « la politique du terrain » paru en 1995 dans la revue *Enquête*, j'affirme l'idée que ce processus de familiarisation auprès des groupes sociaux étudiés est d'ores et déjà une manière d'effectuer de la recherche. Il est essentiel pour apprendre à décoder certains faits et gestes, maîtriser sensiblement certains codes et normes locales, accéder subtilement à des déclarations informelles. Le regard n'est jamais neutre (Gotman, 1985), même un-e chercheur-se « en pause » sur son terrain se nourrit, participe à la mise en scène.

« Il faut avoir été confronté à d'innombrables malentendus entre l'enquêteur et l'enquêté pour être capable de repérer les contresens qui émaillent toute conversation de recherche. Il faut avoir appris à maîtriser les codes locaux de la politesse et de la bienséance pour se sentir enfin à l'aise dans les bavardages et les conversations impromptues, qui sont bien souvent les plus riches en informations. Il faut avoir dû souvent improviser avec maladresse pour devenir peu à peu capable d'improviser avec habileté. Il faut, sur le terrain, avoir perdu du temps, beaucoup de temps, énormément de temps pour comprendre que ces temps morts étaient des temps nécessaires » (Olivier de Sardan, 1995).

Impossible alors de chercher à séparer l'expérience scientifique du vécu personnel, les deux s'incorporent aux données recueillies et s'inscrivent dans l'engagement des interprétations du/de la chercheur-se. À ces propos, J-P. Olivier de Sardan va plus loin dans la critique qu'il fait de l'institution en démontrant qu'il existe deux types distincts de chercheur-se-s en sciences sociales : l'un imprégné qui engage, confronte et risque potentiellement son corps ;

l'autre, distancé, se tenant volontairement à l'écart des réalités du terrain. Si l'un n'est pas moins estimable que l'autre, les deux ne réalisent, à mon sens, pas la même profession. Pour autant, cette frontière scientifique établie entre ces deux méthodes peut être dépassée s'il s'agit de les articuler sur des temps différents au sein d'une même recherche. En effet, un-e chercheur-se peut tout à fait adopter réciproquement la posture d'acteur et de penseur. Néanmoins, la différence d'interprétation se jouera dans le souvenir, dans l'expérience vécue sur le terrain. C'est là toute la complexité et l'art d'associer les savoirs pratiques et théoriques au sein d'une même entité réflexive.

« On peut considérer le "cerveau" du chercheur comme une "boîte noire", et faire l'impasse sur son fonctionnement. Mais ce qu'il observe, voit, entend durant un séjour sur le terrain, comme ses propres expériences dans les rapports à autrui, tout cela va "entrer" dans cette boîte noire, produire des effets au sein de sa machine à conceptualiser, analyser, intuitiver, interpréter et donc pour une part va "sortir" de la dite boîte noire pour structurer en partie ses interprétations, au cours du processus de recherche, que ce soit pendant le travail de terrain, lors du dépouillement des corpus ou quand vient l'heure de rédiger.

C'est là toute la différence, particulièrement sensible dans des travaux descriptifs, entre un chercheur de terrain, qui a de ce dont il parle une connaissance sensible (par imprégnation), et un chercheur de cabinet travaillant sur des données recueillies par d'autres » (Olivier de Sardan, 1995).

Bien sûr, accéder à un tel rapport de familiarité avec les groupes sociaux étudiés n'est pas un statut qui s'acquiert en une fois, au travers d'une seule rencontre, d'un seul déplacement. Comme évoqué précédemment, la répétition des séjours au sein des mêmes terrains d'étude, des mêmes groupes sociaux est fondamentale pour espérer instaurer et perpétuer un climat de confiance réciproque. Le ou la chercheur-se qui revient, c'est avant tout celui ou celle qui est déjà venu-e, c'est donc celui ou celle qui reviendra. Jugeant à ma propre expérience de terrain, celle qui résume le mieux ces propos – et qui restera, sans aucun doute pour moi, la plus marquante en termes d'immersion au sein de groupes indigènes – concerne celle réalisée au Venezuela auprès de familles *guajiro*.

Récit auto-ethnographique d'une expérience de terrain (au féminin) chez les Guajiro au Venezuela (période 2011-2013)

Maracaibo (Venezuela), septembre 2011 à mars 2012

J'avais à peine 21 ans lorsque je suis arrivée, seule, pour la première fois à Maracaibo au Venezuela en septembre 2011. Dotée d'un faible niveau d'espagnol et de peu d'expériences concernant les méthodes d'enquêtes de terrain, il était évident qu'entrer en relation avec les Guajiro ne se ferait pas immédiatement. Au départ, la démarche employée fut avant tout intuitive. L'objectif premier était d'apprendre à maîtriser suffisamment la langue pour être en capacité de comprendre, de se faire comprendre, mais aussi de se défendre verbalement. D'entrée de jeu, il me fallut alors

affronter les espaces publics, me mêler à la population locale, écouter les discours du quotidien, absorber les expressions de la rue, imiter, provoquer des rencontres. Très vite, je décidais de me créer une routine de passage journalière dans les marchés populaires et informels du centre-ville, espaces appropriés par un grand nombre de commerçant-e-s *guajiro*. Dans l'idée de me familiariser avec eux, il s'agissait d'arpenter les marchés de *Las Playitas* et de *Las Pulgas* en empruntant chaque jour le même itinéraire.

Peu à peu certain-e-s vendeur-se-s, curieux-se-s de ma présence, commencèrent à me poser des questions relatives à mon identité. Que faisait cette jeune femme blanche à errer chaque jour dans le dédale de ces lieux de consommation ? Étais-je une touriste, une *gringa*⁶⁸ – comme ils aimaient à le clamer – ? Une journaliste ? Une fille de bonne famille ? Les interrogations fusaient sur mon passage. Par manque d'assurance, je n'y répondais pas, du moins pas au début. Au bout de quelques mois de présence quotidienne, les commerçant-e-s avaient pris l'habitude de me voir. Sans obligatoirement chercher à me vendre quelque chose, ils ou elles me saluaient et engageaient parfois la conversation. A mon tour, je leur posais des questions, des questions relatives à leur mode de vie, leur travail, leurs origines. Souvent, je leur proposais mon aide sur des temps ponctuels : aller d'un étal à l'autre pour rechercher ou livrer de la marchandise, échanger de la monnaie, garder les enfants, etc. Ainsi, ils ou elles finissaient par me connaître, ou plutôt devrais-je dire « me reconnaître », sans réellement apprendre de moi. J'étais, pour eux, celle qu'ils ou elles désignaient souvent comme la jeune femme blanche vêtue d'un pantalon trop large, à l'accent à couper au couteau.

Cette expérience dura environ sept mois, les sept premiers mois de mon premier séjour au Venezuela. Elle prit une nouvelle tournure le jour où, alors que j'arrivais dans un des marchés du centre-ville, une famille de commerçant-e-s *guajiro* que j'avais l'habitude de côtoyer m'annonça la mort d'un de leurs proches. Mettant en relation cet événement avec mon objet de recherche, il me fallut faire vite et révéler dès lors les raisons de ma présence au Venezuela. J'expliquais donc, avec des mots simples afin d'éviter l'embarras dû à mon jeune âge, que j'étais étudiante et que j'effectuais quelques recherches sur la pratique des rites mortuaires indigènes. Aussi, je leur demandais pour la première fois un service : celui de participer à l'enterrement. Après consultation de la famille en question, je fus autorisée à faire partie du voyage, le premier au sein de leur territoire ancestral, le premier dans la Guajira.

Guajira (Venezuela), mars 2012

L'enterrement dura trois jours. Trois jours pendant lesquels j'apprenais à écouter, à observer. Obnubilée par l'idée de manquer une occasion, j'essayais, tout en restant discrète, d'être partout à la fois. Dès que l'on m'offrait la permission, je filmais,

⁶⁸ Le terme *gringo/gringa* est un terme familier employé dans de nombreux pays d'Amérique latine pour désigner les étrangers généralement originaires des Etats-Unis, ainsi que leur culture. Il n'est pas obligatoirement péjoratif, tout dépend du contexte et du ton avec lequel il est utilisé. En revanche, il dénomme spécifiquement une partie de la population, les individus de couleur blanche.

j'enregistrais, je photographiais. Ils me laissaient faire. Mieux, ils me laissaient une place pour le faire. Sur certaines vidéos filmées à cette occasion, j'entends d'ailleurs encore aujourd'hui des voix s'exclamer : « *Déjala pasar, déjala pasar, ella tiene que contar* » (« laissez-là passer, laissez-là passer, elle doit raconter »). Pourtant, à peine le rituel d'enterrement achevé qu'on me salua et me reconduisit directement à Maracaibo. Pendant plus de trois mois, je ne reçus plus aucunes nouvelles de cette famille, ni ne remis les pieds dans la Guajira.

Guajira (Venezuela), mai 2012

Quelques mois plus tard, un second voyage me fut proposé par une vieille femme *guajiro*, Carmen Gonzales, que j'avais rencontré par le biais d'une interconnaissance à Maracaibo. Cette femme, à qui je dédie par ailleurs mon mémoire de Master 1, fut la première personne que j'interrogeai formellement, le 3 décembre 2011. Elle me proposa d'assister, au sein d'un cimetière de Maracaibo, à l'exhumation des restes de deux membres de sa famille – Eloïsa Gonzales (décédée le 06.08.05) et Romer Rodriguez (décédé le 23.11.03) – ainsi qu'à leur ré-enterrement dans le territoire ancestral. Évidemment, j'acceptais et me joignais aux camions vétustes menant vers la Basse-Guajira. Ce séjour dura sept jours pendant lesquels mon statut de femme joua – si je puis dire – en ma faveur. Le système de filiation *guajiro* étant matrilineaire, j'obtenais la protection des femmes et notamment celle de Carmen qui ne tarda pas à m'appeler « *mi hija* » (« ma fille »). Néanmoins, ma place restait limitée à la cuisine avec les autres, à la préparation des repas, à la garde des enfants ou à la surveillance des restes mortuaires. Pendant ce temps, les hommes, réunis à l'extérieur de la maison familiale, occupaient leurs journées entre l'alcool, l'exhibition de leurs armes à feu et l'abatage des chèvres pour les repas. [...]

Je ne m'étendrais pas davantage sur la pratique de ces espaces de rituels, ni sur l'organisation du rituel en lui-même – qui feront l'objet d'un développement plus approfondi au cours de la thèse –, l'idée étant ici d'expliquer le long processus qu'il m'ait été donné de vivre en tant que chercheuse étrangère pour accéder à la fois au territoire des Guajiro, mais également pour entretenir à un rapport de familiarité avec eux. De la patience ainsi qu'une attitude calme et discrète (à la fois d'un point de vue vestimentaire et dans l'expression des comportements) face aux situations encourues furent nécessaire pour réussir à atteindre les objectifs fixés.

Au final, si le temps passé au sein de la Guajira lors du premier séjour au Venezuela semble peu (env. 10 jours), il fut décisif pour créer du lien social avec cette famille et établir un premier niveau de confiance. Il parut dès lors nécessaire de chercher à conserver et pérenniser ces liens dans le temps.

Maracaibo (Venezuela), juillet à septembre 2013

[...] Par conséquent, la véritable expérience d'initiation au sein de familles *guajiro* arriva lors de mon second voyage au Venezuela, un an plus tard, en 2013. La barrière de la langue n'étant plus, je repris contact dès mon arrivée avec Carmen et alla lui rendre visite chez elle dans un *barrio* (quartier) de la périphérie de Maracaibo. Je réalisai alors l'importance du rôle que j'avais joué au sein de cette famille lors de mon premier séjour. Carmen me prit aussitôt dans ses bras, fondit en larmes et alla rapidement prévenir ses sœurs ainsi que les voisines du *barrio*. L'ambiance était aux cris de joie. A peine avais-je franchi le seuil du *patio* (« entrée ») qu'on m'invita à venir m'asseoir à table. On me servit de suite une tasse de café sucré accompagné d'une assiette de riz, d'haricots rouges et de bananes plantains. En échange de cet accueil enthousiaste, je leur rétribuais mes écrits réalisés quelques mois plus tôt pour le Master 1, leur montrais les photographies, leur traduisais certains passages. En l'espace de quelques instants je (re)trouvais une place à l'intérieur du groupe. J'étais devenue la jeune femme blanche qui était revenue, la médiatrice qui avait raconté leur histoire en dehors du Venezuela et qui revenait pour leur en faire part. Pour moi, c'était eux les vrais juges, eux dont l'avis m'importait.

C'est notamment à partir de cet événement qu'une véritable relation de confiance s'installa entre cette famille et moi. Carmen m'appelait régulièrement pour venir la voir et je restais pendant des heures à discuter avec elle. Très vite, elle me proposa d'effectuer ce qu'elle appelait être un « rituel d'initiation ». Sans savoir exactement à quoi m'attendre, j'acceptais de me laisser prendre au jeu. Chaque jour, une nouvelle tâche m'était attribuée : aller chercher de la marchandise au marché ou des médicaments à la pharmacie, préparer la nourriture, organiser ou assister à certaines réunions familiales, etc. De la même façon, un temps était réservé à l'apprentissage du tissage ou à la lecture. Installée dans mon *chinchorro* (« hamac *guajiro* ») face à elle, je m'exécutais. Au bout d'un mois, c'est finalement toute la famille qui me mit à l'épreuve en me demandant de sacrifier deux chèvres. Selon la tradition *guajiro*, je demandais alors permission aux chèvres pour l'usage de leur viande et de leur peau, puis je les égorgeais. Une fois le sacrifice effectué, un homme prit ma place et, sortant de sa poche un couteau, éventra l'une des deux chèvres. Il plongea sa main dans le corps de l'animal, ôta la panse et la confia à l'une des femmes de la famille. Celle-ci se chargea de la nettoyer et m'invita une nouvelle fois à passer à table. Elle me servit une soupe de légume puis, perça la panse au-dessus de mon assiette. Devant mon étonnement, Carmen vint me donner quelques explications. Elle m'expliqua que dans la culture *guajiro*, les chèvres représentaient des alliées faisant partie intégrante de la vie de chaque famille. Que ce soit pour un usage domestique (production familiale) ou commercial, le cheptel détermine la valeur sociale et économique d'un clan *guajiro* par rapport à un autre (Castro Aniyar, 2008). Il symbolise la survivance matérielle de la famille. Ainsi, manger ce que mange l'animal, à savoir l'intérieur de son estomac, c'était comme entrer en lien direct avec lui. C'était devenir un membre essentiel au clan. Honorée par ces propos et cette confiance, j'avalais ma soupe sans me poser de question. Enfin, mon « rituel

d'initiation » s'acheva sur une ultime requête, celle du tatouage. Carmen me demanda d'en réaliser deux : l'emblème de son clan, le clan *Uriana*⁶⁹ et celui des âmes des Guajiro morts en chemin vers l'au-delà. Sur ce dernier figure une tête de chèvre en mémoire du sacrifice accompli.

Si j'ai pris le temps de raconter cette expérience, loin de moi l'idée de mettre en avant mon vécu personnel. Il s'agit davantage, en s'inspirant de travaux en sciences sociales sur la notion d'« auto-ethnographie » (Reed-Danahay, 1997 ; Holt, 2003 ; Rondeau, 2011 ; Dupont, 2014), de mettre en scène un discours qui associe, au sein du processus de réflexivité, à la fois l'expérience personnelle du/de la chercheur-se sur son terrain (subjective) et son point de vue scientifique (objectif). L'histoire du terrain c'est, pour reprendre les mots de Louis Dupont, ce qui d'une part est vu et observé, et d'autre part, ce qui est lu et interprété. Elle prend en compte à la fois le corps mobile du/ de la chercheur-se qui se déplace, se confronte à une culture nouvelle, et sa pensée théorique :

« L'« auto-ethnographie » s'est implantée comme pratique ethnographique et comme méthode favorisant l'inclusion de l'expérience personnelle du chercheur comme « étudiant » (d'une culture), c'est-à-dire comme scientifique, et comme « étudié », c'est-à-dire comme une personne ayant eu à divers degrés une expérience de l'intérieur » (Dupont, 2014).

De ce fait, conter le récit de ma propre expérience de terrain en tant que chercheuse occidentale au sein de familles *guajiro* est déjà une manière de renseigner le lecteur sur le contexte géopolitique environnant, l'organisation socioculturelle caractéristique de ce groupe social, mais aussi sur les conditions de réalisation de cette thèse. A mon sens, cette démarche est nécessaire à la fois pour démontrer que chaque expérience de terrain est unique et conditionnée par la subjectivité du/de la chercheur-se mais également pour faire entendre le fait que les temps d'immersion, voire d'intégration, dans certains espaces et certaines sociétés exigent souvent patience et persévérance. Si au Venezuela le processus d'initiation auprès de cette famille *guajiro* s'est finalement révélé concluant, il ne faut pas croire qu'il fut comparable avec tous individus et/ou familles indigènes rencontrés en Amérique latine. Les techniques d'approche employées pour rencontrer les individus et les groupes sociaux, leur disposition à me recevoir, à me faire « entrer » ou non dans leurs espaces de vie ainsi que les rapports entretenus avec eux tout au long, voire au-delà des temps d'étude se sont révélés inégaux que ce soit au Venezuela chez les Guajiro, au Mexique chez les Mixtèque du Sud de l'Etat de Puebla ou, dans le Sud du Chili chez les Mapuche. Parfois acceptée, parfois rejetée ou exclue de certaines familles, il m'est aussi arrivé de faire des erreurs, de rater des occasions, de me fermer des portes. Certains « indigènes » sont aujourd'hui devenus des amis proches, d'autres des connaissances et, certains autres ont été oubliés de ma mémoire. Une chose est sûre, si la pratique du terrain *in situ* favorise un va-et-vient du/ de la chercheur-se entre son

⁶⁹ Cf. p. 318, le tableau 8 récapitulatif des clans *guajiro* : symboles et significations.

expérience vécue et sa pensée scientifique, entre sa posture et son positionnement, elle l'invite à repenser constamment son rapport à la méthode (Vivet et Ginisty, 2008). Il ou elle devra être prêt à franchir un certain nombre de frontières, qu'elles soient géographiques, linguistiques, culturelles, politiques ou disciplinaires, sans s'y être forcément préalablement préparé-e. Entre l'expérience du terrain et la méthode académique, il existe un fossé, celui d'une temporalité différenciée. Ainsi, je conclurai ce propos en citant I. Bellier dans son chapitre « Du lointain au proche : Réflexion sur le passage d'un terrain exotique au terrain des institutions politiques » paru en 2002 au sein de l'ouvrage de C. Ghasarian :

« Le travail repose sur un processus temporel long, pour observer des séquences et construire le calendrier des activités saisonnières, pour faire des "allers et retours" entre le terrain et l'analyse, la société d'origine et le groupe étudié, pour revenir sur des hypothèses et des perceptions partielles. Dans ce mouvement régulier se développent le processus d'objectivation et la mise en forme théorique qui sont nécessaires aux actes d'enseignement, de publication et de communication au sens large » (Bellier, 2002, p.4)

2. De l'observation « en situation » aux techniques d'entretiens individuels et collectifs

Après avoir pris le temps d'exposer les processus de dynamique réflexive de cette thèse concernant les stratégies adoptées en tant que chercheuse – entre posture et positionnement scientifique – pour « accéder » à la pratique du terrain, il s'agit désormais d'aborder la question concrète des méthodes employées pour la collecte de données *in situ*.

Cette thèse repose exclusivement sur l'analyse de données qualitatives, autrement dit sur un recueil de données obtenu, d'un côté, par l'observation « en situation » (Beaud et Weber, 2010 ; Blais et Martineau, 2005) des espaces et des pratiques socioculturelles de la mort et, de l'autre, par entretiens (libres ou semi-directifs) passés avec différents acteurs rencontrés sur le terrain. En cela, trois étapes méthodologiques permettant d'accéder aux contenus des informations nécessaires pour cette thèse sont venues ponctuer la pratique du terrain : l'observation directe (ou l'analyse socio-spatiale des lieux de sépultures), l'observation participante (période d'immersion et d'interactions sociales au sein des groupes sociaux étudiés) et la conduite des entretiens (individuels ou collectifs). Par le biais de ces deux approches – l'observation et l'entretien –, l'objectif fut avant tout d'affiner son regard (et ses oreilles) entre ce que D. Fassin appelle la « richesse des détails » et la « totalité du social » (Turner, 1972 ; Fassin et Jaffré, 1990, p.97) afin d'être à la fois en capacité de décrire, d'interpréter et de donner sens, au plus près des réalités sociétales, à la matérialité des faits observés et aux discours des acteurs.

« L'entretien et l'observation correspondent à une approche généralement descriptive des faits sociaux : pour celui qui enregistre ce qu'il entend et ce qu'il voit, il s'agit d'abord de savoir de

quoi sont faites les existences des gens qu'il étudie ; il va tenter de relever les discours et les situations lui permettant d'accéder aux croyances, aux représentations, aux pratiques, aux institutions qui donnent sens à une société » (Fassin et Jaffré, 1990, p.87)

En effet, il n'est pas suffisant d'« être présent » à un événement, à un fait social pour être en capacité de bien l'observer ou de l'interpréter (Martineau, 2005 ; Petit, 2010). La pratique de l'observation et de l'entretien nécessite de choisir une méthode appropriée à la fois pour délimiter l'affluence des informations à recueillir mais également pour définir sa place/son rôle en tant qu'observateur-riche/allocutaire-riche. Au-delà d'une simple « présence » sur le terrain, ces deux approches impliquent assurément des rencontres, de l'interaction directe, de la négociation, de la patience mais aussi de la prudence. En bref, de la stratégie.

2. 1. Observation directe et analyse socio-spatiale des lieux de sépultures

L'objectif de la première étape du travail de terrain fut de réaliser une analyse socio-spatiale des différents lieux de sépultures visités au Venezuela, au Mexique et au Chili. Au travers de la méthode de l'observation directe – qui s'oppose à « l'expérimentation organisée *in vitro* » (Peretz, 2004 ; Fournier et Arborio, 2015) – il s'agissait de rendre compte de la manière dont les espaces de la mort sont organisés, gérés et appropriés par les individus et les groupes sociaux d'une part, d'un point de vue structurel, culturel et social (*intra-muros*) et, d'autre part, en fonction de leur inscription au sein de l'espace géographique (*extra-muros*).

Durant la thèse, 61 cimetières (13 au Venezuela, 28 au Mexique et 20 au Chili) ont été visités et soumis à la méthode de l'observation directe (Cf. Tableau 2 p. 110)⁷⁰. Suivant une stratégie d'observation en trois temps, le temps passé à l'intérieur des cimetières fut conséquent : plus de 5h en moyenne par visites.

2. 1. 1. Premier temps des repérages

Le premier temps – préalable aux visites – fut consacré au repérage des différents lieux de sépultures au sein des espaces urbains et ruraux étudiés. Plus précisément, il consista à répertorier l'intégralité des cimetières inscrits au sein des espaces géographiques étudiés, de les identifier et de les classer en fonction de leurs spécificités ou localisation : cimetières urbains/ruraux ; cimetières centraux/ périphériques ; cimetières municipaux/privés, cimetières spécifiques (militaires, religieux, ethniques, familiaux, statutaires, corporatistes...etc.). En effet, plusieurs types particuliers de cimetières sont susceptibles de coexister au sein d'une même circonscription géographique. Si la ville de Temuco au Chili ne possède que deux cimetières (le cimetière général municipal (public) et le Parc Sendero (privé)), d'autres villes

⁷⁰ À cela, nous pouvons également rajouter les 13 cimetières visités lors d'un bref séjour au Brésil en 2015 et qui pourront venir illustrer certains propos au cours de la thèse.

telles que Puebla par exemple en détiennent plus d'une vingtaine. En ce sens, l'enjeu premier fut avant tout de délimiter le terrain d'étude et de dresser un panorama des cimetières « à visiter ».

2. 1. 2. Second temps des visites aux cimetières. Entre bricolages et stratégies

Une fois le travail de recensement effectué, le second temps fut réservé à celui de la collecte des données *in situ*, à savoir les données récupérées lors de « visites aux cimetières ».

Avant toute chose, il me paraît essentiel de faire un point sur certains obstacles rencontrés concernant les conditions et/ou modalités d'accès à certains cimetières. S'il fut parfois difficile de s'introduire dans certains cimetières à cause notamment de leur situation géographique isolée (ex. des cimetières ruraux de la Guajira au Venezuela) ou de l'instabilité de leur situation sociopolitique (ex. des cimetières ancestraux mapuche au Chili), une autre raison, relative à mon statut de chercheuse, vint souvent contraindre les visites.

En effet, rendre « visite aux cimetières » en Amérique latine n'est pas toujours une mince affaire, surtout lorsqu'il s'agit de s'y rendre seule en tant que « visiteuse étrangère » sans « morts particuliers à visiter ». Les risques de se faire refuser l'accès par les administrateur-rices et/ou employé-e-s à peine après avoir franchi la porte d'entrée sont élevés et justifiés par des arguments tels que : l'obligation d'obtenir des « autorisations » auprès des mairies pour accéder à certains cimetières publics⁷¹, l'interdiction d'entrer librement dans certains cimetières privés sans l'accord des administrateur-rices, l'interdiction d'entrer avec du matériel photo/vidéo ou – plus surprenant mais tout aussi habituel – la défense d'entrer « seule » dans certains grands cimetières urbains. Que ce soit au Venezuela, au Mexique ou au Chili, j'entendis régulièrement les administrateur-riche-s ou fossoyeur-se-s m'alléguer ce dernier argument sous prétexte que les cimetières constituent des « espaces insécurisés », « insalubres » et « trop dangereux pour être visités par une jeune femme seule ». En effet, et comme il sera question de le voir au cours de la troisième partie de cette thèse, les cimetières en Amérique latine n'ont pas toujours bonne réputation. À l'abri des regards indiscrets, ils sont parfois le support de trafics en tout genre et servent de « dortoirs » aux individus les plus marginalisés⁷². Cependant, et malgré cette mise en garde répétée, il était absolument hors de question pour moi de rester sur le « seuil » des cimetières. Ne pouvant changer de statut, il me fallut réfléchir à une stratégie afin de pouvoir y véhiculer librement sans m'en faire exclure, ni me fermer l'opportunité de réaliser des entretiens avec les membres du personnel.

Cette stratégie comporte trois étapes. Elle fut testée pour la première fois dans les cimetières urbains de Maracaibo au Venezuela (notamment el Cuadrado, el Sagrado Corazón

⁷¹ Cf. en annexe p. 505. Document d'autorisation d'accès au cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, délivré par J. Alarcón, directeur des services publics de Maracaibo.

⁷² Cf. Ent. N. Borges, *Ecónomo* du cimetière du Corazón de Jesús, le 9 mai 2012, Maracaibo.

de Jesús et el Redondo) puis, mécaniquement appliquée dans les cimetières mexicains et chiliens chaque fois qu'il me sembla nécessaire de le faire :

1/ La première étape fut de réussir à franchir le seuil des cimetières – le plus souvent sur les heures du déjeuner (le mieux étant de se « laisser enfermer » à l'intérieur) – sans se faire repérer par les agents funéraires. Une fois à l'intérieur, il s'agissait alors d'éviter l'entrée et le bureau des administrations en rejoignant directement le fond des cimetières (si possible en contournant les allées extérieures pour échapper au regard des fossoyeurs en activité) pour y commencer la visite. Cette première visite, seule, fut fondamentale pour se forger une opinion personnelle sur l'organisation et la composition des cimetières en général. Elle permit, entre autres, de souligner certains points à aborder au moment des entretiens et d'émettre un avis critique à l'égard de discours parfois « trop » édulcorés de certain-e-s interlocuteur-ric-e-s (notamment vis-à-vis de certains sujets sensibles tels que : la place des indigènes, les questions de salubrité, de santé publique, le prix des concessions, etc.). Cependant, pour que cette première visite soit utile, il fallut apprendre à « bien » observer. Une « grille d'observation » pouvant être réappliquée dans chaque cimetière fut alors construite pour permettre d'affûter mon regard aux moindres détails. Au fur et à mesure des visites, celle-ci devint pour moi un véritable automatisme. « Observer » les cimetières signifiait avant tout regarder :

- Le style et la composition des tombes ou monuments funéraires (formes architecturales, matériaux utilisés).
- L'emplacement de ces monuments dans le cimetière (le caractère visible et invisible).
- La place des parcs privés ou carrés confessionnels, des fosses communes ou autres éléments funéraires (morgues, chapelles, crématoriums).
- La numérotation ou dénomination des allées.
- Les moyens d'identification des personnes décédées (épitaphes, noms de familles, dates de naissance et de mort, filiation, ancien statut ou profession, photographies)
- Les différents marquages symboliques ou identitaires permettant de reconnaître (si possible) la place des tombes indigènes.
- Et enfin, les différences d'organisation, d'aménagement et de salubrité entre l'arrière et le premier plan des cimetières.

En effet, afin de repérer les formes d'inégalités sociales présentes au sein des cimetières, il fut intéressant de commencer les visites par l'arrière-plan, puis de revenir progressivement vers l'entrée, davantage fréquentée par les visiteur-euse-s. Cette première étape permit de comprendre ce que j'appellerai « l'envers du décor des cimetières » avant d'entamer la rencontre avec les administrateur-ric-e-s.

2/ De fait, l'étape qui suivit fut celle de l'entrée dans le bureau des administrations du cimetière visité. Tout en laissant croire au fait que je venais d'arriver dans le cimetière, cette seconde étape consista à me présenter au personnel administratif, à expliquer les raisons de ma venue et à prendre rendez-vous – en cas de non-disponibilité immédiate – pour effectuer des entretiens. Aussi, elle fut l'occasion de récupérer divers documents officiels d'information relatif au cimetière : plans, documents d'archives, prix des concessions, guides, etc.

3/ Enfin, l'ultime requête – et somme toute la 3^{ème} étape de la stratégie – fut de demander au bureau des administrations la possibilité d'effectuer une « visite accompagnée » du cimetière avec un des membres du personnel. En cas de réponse positive, cette visite – à découvert – intervint comme l'occasion de confirmer ou de remettre en cause les hypothèses émises lors de la première visite d'observation.

Tableau 2 : Cimetières visités au cours de cette thèse

VENEZUELA		CHILI		
Maracaibo	Guajira vénézuélienne	Temuco	Eltún (mapuche)	Santiago du Chili
Cimetière Sagrado Corazón de Jesús	Cimetière municipal San Rafael el Moján	Cimetière général municipal	Nancuvilú (Maquehue)	Cimetière général de la Recoleta
Cimetière El Cuadrado ou « nuevo cementerio »	Cimetière María Auxiliadora	Autres Communes	Sociedad Nirri Mapu (Maquehue)	Playa Ancha
Cimetière El Redondo ou « San José »	Cimetière municipal de Sinamaica	Cimetière communal de Galvarino	Colpisur (Galvarino)	Cimetière de Playa Ancha
Panthéon Régional Rafael Urdaneta	Cimetière privé de Cojoro	Cimetière communal de Chol-chol	Pitrihuen (Galvarino)	Valparaiso
Parc Métropolitain El San Sebastián	Bobures	Cimetière catholique d'Angol	Perez Neyes (Galvarino)	Cimetière n°1
Cimetière Jardines de la Chinita (commune de San Francisco)	Cimetière historique Santa María de Bobures	Cimetière communal de Bolleco	Curihuentro (Galvarino)	Cimetière n°2
Caracas	Cimetière municipal Santa María de Bobures	Cimetière communal de Collipulli	Chequenco, Rayen Mapu (Ercilla)	Cimetière des dissidents
Panthéon National	Total : 13	Cimetière communal de Ercilla	Coihue (Chol-chol)	Total : 20

Réalisation tableau : C.V., 2013

MEXIQUE				
Puebla	Juntas Auxiliares		Communes voisines	État de Oaxaca
Panthéon Municipal	Panthéon Eligido la Libertad	Panthéon San Pablo Xochimehuacán	Panthéon municipal El Carmen (Tlaxcala)	Panthéon de Santa María (Huajuapán de León)
Panthéon de la société mutualiste « siglo XX »	Panthéon San Baltazar Campeche	Panthéon San Jerónimo Caleras	Panthéon municipal San Andrés (Cholula)	Communes mixtèque
Panthéon La Piedad	Panthéon San Antonio	Panthéon San Sebastián de Aparicio (viejo)	Panthéon municipal de Ocotlán	Panthéon du Rosario de Micaltepec (Petlalingo)
Panthéon Français	Panthéon Ignacio Romero Vargas	Panthéon San Sebastián de Aparicio (nuevo)	Panthéon municipal de Atlixco	Panthéon de Tepejillo (Petlalingo)
Panthéon Jardín	Panthéon la Paz. Buena Vista	Communes nahuas	Panthéon San Gabriel Arcanges	
Panthéon Valle de los Ángeles	Panthéon San Felipe Hueyotlipán	Panthéon municipal San Miguel Canoa	<u>Total des cimetières visités :</u> Venezuela : 13 Mexique : 28 Chili : 20 = 61	
Complexe funéraire El Renacimiento	Panthéon la Resurrección	Panthéon San Isidro Buensuceso		

Réalisation tableau : C.V., 2013

2. 1. 3. Troisième temps : les supports de restitution des données

Durant chaque visite aux cimetières, trois types d'outils furent mobilisés pour enregistrer les données collectées : du matériel photographique, un dictaphone et un « carnet d'enquête » (Beaud et Weber, 2010).

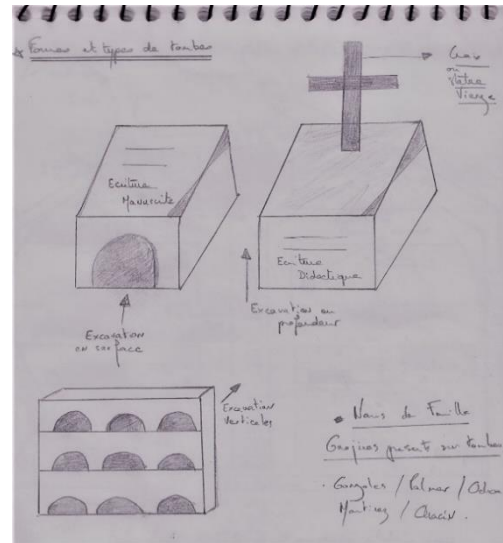
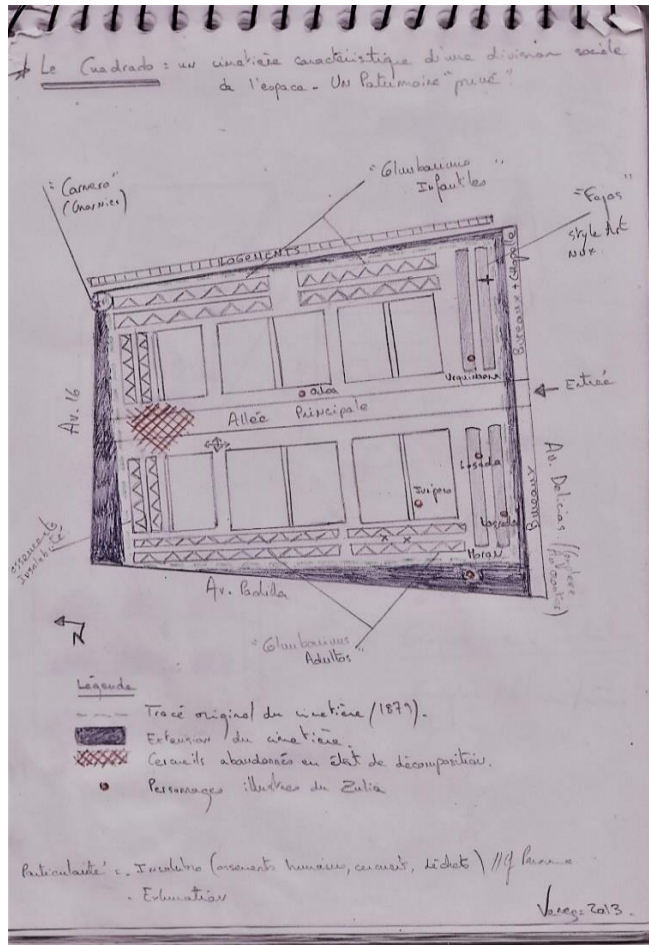
Si la photographie est trop souvent réduite à la simple fonction d'« illustration » de propos (Dion et Ladwein, 2005), elle fut employée au cours de cette thèse comme un moyen visuel d'enregistrer rapidement les multiples détails observés, facilitant ainsi la prise de note et la restitution des données. Chaque cimetière visité a été minutieusement photographié⁷³ que ce soit sous un angle *intra* ou *extra-muros*. La règle fut simple : prendre en photo chaque forme funéraire, disposition et/ou marquage symbolique qui suscitait ma curiosité ou pouvait

⁷³ Pour cette thèse, l'appareil photo utilisé a été choisi sur deux critères : discret pour pouvoir être rapidement dissimulé dans une poche au besoin et peu encombrant pour pouvoir véhiculer avec facilité. En effet, dans la plupart des endroits fréquentés pour les besoins de cette thèse, il était impossible de se promener avec un « reflex numérique » sur l'épaule au risque de se voir refuser l'accès au terrain, de se faire voler ou, d'attirer la méfiance des enquêtés. Un compact tout-terrain fut alors privilégié.

apporter des preuves visuelles à la « grille d'observation ». A cela, l'utilisation du dictaphone permis d'y ajouter simultanément des commentaires. Ce support d'enregistrement audio et visuel fut notamment utile lorsqu'il fallut, *a posteriori* de l'enquête de terrain, trier et analyser les données recueillies. Il suffisait simplement de réécouter les pistes audios tout en regardant les photographies pour se remémorer les visites. Au total, après avoir été triés, numérotés et annotés dans un carnet prévu pour cet usage, plus de 7500 clichés furent conservés et purent être utilisés comme matériaux exploitables.

En plus de ce recueil photographique, des croquis/plans des cimetières visités furent réalisés « sur le vif ». En s'inspirant de la méthode des cartes mentales (Collignon, 1996 ; Gueben-Venière, 2011 ; Lariagon, 2015), il s'agissait d'effectuer une représentation subjective de l'espace du cimetière en mettant l'accent sur leur structure organisationnelle. Ces croquis – modélisés plus tard au moyen de logiciels informatiques – permirent de conserver une trace tangible des données observées ponctuellement, particulièrement dans le cas où aucun des plans officiels de cimetières ne purent être récupérés auprès des administrations en charge (ex. des cimetières ruraux indigènes). Ils seront utilisés comme un matériau essentiel à l'analyse socio-spatiale des cimetières étudiés.

Croquis 1 et 2 : Exemples de croquis réalisés lors des visites aux cimetières



Ces croquis ont été réalisés dans le cimetière El Cuadrado à Maracaibo au Venezuela en 2013. On y dénote plusieurs informations essentielles à l'analyse du cimetière : son organisation socio-spatiale, sa délimitation dans l'espace géographique, la forme et le type de tombes présentes, la place des personnages illustres, des noms de familles *guajiro*, et autres particularités présentes au moment de la visite.

Croquis : C.V., 2013

2. 2. Mise en pratique de l'observation participante

La seconde étape du travail de terrain repose sur la collecte de donnée dite « active », à savoir lorsque le/la chercheur-se « prend part », participe à la réalité sociale en même temps que celle-ci se déroule sous ses yeux. *A contrario* de la première étape basée sur une observation directe au sein des cimetières (observation sans intervention du/de la chercheur-se), la méthode adoptée pour ce second volet est celle de l'observation participante impulsée par l'anthropologue polonais Bronislaw Malinowski au début du XX^{ème} dans son célèbre ouvrage *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922). L'idée de B. Malinowski est de se démarquer radicalement de « la pratique dominante des premiers anthropologues qui travaillent à partir des documents de seconde main (récits de voyages d'explorateurs ou de missionnaires et autres rapports des administrations coloniales) » (Moussaoui, 2012) – surnommés les « *Armchair-anthropologists* » (Sera-Shriar, 2014) ou « anthropologues de salon »⁷⁴ – en choisissant de s'immerger entièrement au sein de son objet d'étude (« *fielwork* » ≠ « *labwork* »). Pour lui, l'observation de terrain n'est possible que si le/la chercheur-se est seul-e, qu'il/elle participe aux différents événements et s'implique sur des périodes plus ou moins longues dans les activités des individus (ou groupes) observés. A propos de sa propre expérience de terrain au sein des îles de Trobriand en Nouvelle-Guinée dans lesquelles il consacre deux ans de sa vie⁷⁵, il raconte :

« J'ai travaillé entièrement seul, séjournant presque toujours dans les mêmes villages, mêlés aux habitants. J'ai eu sans cesse sous les yeux le spectacle de leur vie journalière, si bien que les événements fortuits et dramatiques, tels que les décès, les disputes, les rixes villageoises, les réunions publiques et les cérémonies, ne pouvaient échapper à mon attention » (Malinowski, version traduite de 1963, avant-propos).

Cette citation donne à mon sens une définition assez claire de ce à quoi peut ressembler l'observation participante dans sa mise en pratique. Elle met l'accent sur trois conditions que le/la chercheur-se doit adopter pour obtenir « de l'intérieur » des renseignements permettant de comprendre les individus et groupes sociaux étudiés :

- Etre « seul-e » pour favoriser une immersion totale au sein des groupes sociaux étudiés et ce, notamment d'un point de vue linguistique (apprentissage de la langue locale).

⁷⁴ Au travers de la démarche de l'observation participante, B. Malinowski souhaite s'opposer à la démarche scientifique de son grand ami J.G. Frazer qu'il qualifie de travail de « chambre » (Cf. *Le Rameau d'Or*, 1890-1915), puisque reposant uniquement sur des données collectées indirectement par des voyageurs ou des missionnaires. Néanmoins, J.G Frazer sera sollicité par B. Malinowski en 1922 à écrire la préface des *Argonautes* dans laquelle il n'hésitera pas à mettre en avant les intérêts bénéfiques de la démarche de l'observation participante : « Le Dr Malinowski a vécu là comme un indigène parmi les indigènes pendant plusieurs mois d'affilés ; jour après jour, il les a regardés travailler et jouer, conversant avec eux dans leur propre langue et tirant ses informations des sources les plus sûres qu'il soit [...]. De cette manière, il a accumulé une masse de matériaux d'une haute valeur scientifique, portant sur la vie sociale, religieuse, économique et industrielle des peuplades des Trobriands » (Frazer [In Malinowski], 1922, préface).

⁷⁵ B. Malinowski effectuera deux séjours auprès des habitants des îles de Trobriand de juin 1915 à mars 1916 et de décembre 1917 à septembre 1918.

- Répéter les séjours « dans les mêmes villages » afin de prendre le temps de connaître les individus et les familles étudiés, de s’immerger personnellement dans leurs vies et de suivre leurs parcours (sur plusieurs années par exemple).
- Être présent-e au « spectacle de leur vie journalière » pour saisir l’implicite et les subtilités de certaines situations, pratiques et/ou expériences vécues.

Toutefois, en s’inspirant des conditions de cette méthode – reprises par un grand nombre d’auteur-e-s en anthropologie (Mead, 1963 ; Lévi-Strauss, 1973 ; Godelier, 1982 ; Laplantine, 2001, etc.), en sociologie⁷⁶ (Hughes, 1962 ; Goffman, 1973 ; Bogdan et Taylor, 1975 ; Peneff, 1996 ; Chapoulie, 2000 ; Lapassade, 2002 ; Soulé, 2007, etc.) et plus récemment en géographie (Retailé et Collignon, 2010 ; Petit, 2010 ; Marengo, 2013, etc.) – je rajouterai un point important qui n’est pas directement abordé dans les travaux de B. Malinowski.

Ce point est celui qui consiste à observer la « place de l’espace » dans les interactions sociales (Guetat-Bernard, 2011). En effet, chaque pratique sociale et/ou culturelle est incontestablement ancrée dans un contexte spatial et temporel. Les individus et les groupes sociaux associent généralement leurs pratiques à des espaces en particulier auxquels ils attribuent des valeurs symboliques ou spécifiques (Debarbieux, 1995 ; Monnet, 1998). En ce sens, l’espace et le temps – en tant que « dimensions du social » (Levy et Lussault, 2003 ; Veschambre, 2006 ; Ripoll, 2006) – doivent nécessairement être pris en compte dans l’observation et l’analyse des différentes pratiques et/ou (inter)actions sociales afin de comprendre le sens et les valeurs que les individus et les groupes sociaux leur accordent. Cette méthode d’observation, applicable sur plusieurs échelles d’analyse, permet notamment d’appréhender leurs différents rapports aux espaces et au temps. Si j’ai déjà eu l’occasion d’évoquer⁷⁷ les conditions requises en tant que chercheuse étrangère pour réussir à « entrer », « s’immerger » et « se faire accepter » sur le terrain de cette thèse, il est temps désormais d’exposer le contexte spatio-temporel de production des données issues de l’observation participante. En séjournant toujours au sein « des mêmes villages » indigènes et en côtoyant les mêmes familles/individus d’années en années, j’ai avant tout cherché à être témoin de la manière dont ils s’approprient les espaces en lien avec l’évolution de leurs pratiques sociales et culturelles de la mort. Que ce soit dans un contexte *guajiro* au Venezuela, *mixtèque* au Mexique ou *mapuche* au Chili, trois types d’espaces servirent de support à la pratique de l’observation participante : les cimetières (privés ou publics), l’espace du domicile (espaces privés) et l’espace public des villes ou des villages (ex. la rue). (Cf. Tableau 3, p.116).

⁷⁶ La plupart de ces auteur-e-s ont été influencé-e-s par la deuxième École de Chicago (après la seconde Guerre Mondiale) qui reconnaît l’observation participante comme une démarche fondamentale de la sociologie interactionniste (Coulon, 2012).

⁷⁷ Cf. Chapitre II de la deuxième partie : De la pratique à la méthode : une réflexion à l’épreuve du terrain, p. 97.

Dans les cimetières, différents types d'événements ont pu être observés au cours de cette thèse : des rituels funéraires (enterrements [dans les trois pays] et exhumations [contexte *guajiro*]) mais aussi des cérémonies religieuses (messes) ou commémoratives [contexte *guajiro* et *mixtèque*], des manifestations à caractère revendicatif [contexte *mapuche*] ou encore des événements festifs et culturels tels que la fête des morts [observé en contexte *mixtèque*]. Si pour certains de ces événements l'observation n'a duré que quelques heures (le temps du rituel, de la cérémonie ou de la manifestation), d'autres en revanche ont parfois nécessité plusieurs jours d'attention. Dans le cas de la fête des morts par exemple [contexte *mixtèque*], ma présence dans le cimetière (sans en sortir) a duré à chaque fois plus de deux jours consécutifs (nuit comprise). Durant ces deux jours, il fut non seulement possible d'« assister » mais également de « participer » à plusieurs activités du groupe : nettoyage des tombes, exposition des offrandes, préparation des repas, récitation des prières, accueil des invité-e-s extérieurs, etc.

Au même titre que les cimetières, l'observation des actions et des interactions entre les individus présents dans les habitations indigènes a été important pour saisir « le spectacle de leur vie journalière ». En plus des réunions familiales et de la participation aux activités quotidiennes (préparation des repas avec les femmes, garde des enfants, activités de tissage, de jardinage ou de construction avec les hommes, simples bavardages, etc.), il a été possible de participer au sein de ces espaces privés à plusieurs *Velorios* (veillées funéraires et préparation des morts aux enterrements [contexte *guajiro* et *mapuche*]), à des cérémonies religieuses (messes) ou encore à la préparation d'événements festifs (ex. offrandes pour la fête des morts). A chaque fois – et pour les trois pays étudiés – il a été intéressant d'observer la configuration même des habitations (le nombre de pièces, la disposition du mobilier, l'espace réservé aux repas/prières/repos, la symbolique du haut/bas, de l'intérieur/extérieur, etc.) en même temps que leurs formes d'occupation. En effet, la place occupée par les individus au sein de leur domicile peut dépendre à la fois de leur statut au sein de la famille, de leur âge, sexe, rang ou encore de leur rôle attribué en contexte. En fonction des événements organisés (*velorios*, festivités, cérémonies, etc.), cette place peut être redéfinie de la même façon que l'espace habité peut être ré-agencé. Au cours de la thèse, un parallèle sera établi entre la place que les individus occupent au moment des rituels funéraires au sein de leur habitat et celle qu'ils occupent dans les cimetières. De la demeure des vivants à celle des morts, il n'y a parfois qu'un mur à franchir, qu'une route à traverser.

Enfin, la participation à diverses réunions publiques et/ou manifestation politiques [contexte *guajiro* et *mapuche*] au sein des rues a permis de rendre compte des enjeux de luttes indigènes pour la reconnaissance de leurs droits et la restitution de leurs terres (notamment en cas d'assassinats). Elle a également favorisé la constitution d'un réseau de connaissance, d'individus sensibles à ces questions, voire directement concernés ou impliqués. Une précision

néanmoins doit être apportée. S’il advenait à mon lecteur de s’interroger sur la nature de mon engagement militant auprès des groupes indigènes étudiés, ma réponse est simple et se résume en une phrase : « l’engagement n’est pas seulement celui du chercheur dans l’espace public. Il est aussi [et surtout] celui qui relie la recherche à ses destinataires » (Heinich, cité par Fleury-Vilatte et Walter, 2002).

Tableau 3 : Contextes et espaces de l’observation participante

	Venezuela (contexte <i>guajiro</i>)	Mexique (contexte <i>mixtèque</i>)	Chili (contexte <i>mapuche</i>)
Espace du cimetière (privé ou public)	<ul style="list-style-type: none"> _ Enterrements/Exhumations _ Cérémonies religieuses ou commémoratives _ Partage des repas 	<ul style="list-style-type: none"> _ Enterrements _ Fête des morts _ Cérémonies religieuses ou commémoratives 	<ul style="list-style-type: none"> _ Enterrements _ Manifestations politiques
Espace privé du domicile indigène	<ul style="list-style-type: none"> _ <i>Velorios</i> (veillées funéraires) _ Réunions familiales _ Cérémonies religieuses _ Participation aux activités quotidiennes (sacrifices animaux, repas, tissage, etc.) 	<ul style="list-style-type: none"> _ Préparation de la fête des morts (offrandes, repas, etc.) _ Cérémonies religieuses _ Participation aux activités quotidiennes (repas, tissage, travaux de jardinages, etc.) 	<ul style="list-style-type: none"> _ <i>Velorios</i> (veillées funéraires) _ Réunions familiales
Espace public de la ville ou du village	<ul style="list-style-type: none"> _ Réunions publiques _ Participations aux activités de commerce (marchés) 	<ul style="list-style-type: none"> _ Cérémonies/processions religieuses 	<ul style="list-style-type: none"> _ Manifestations politiques _ Réunions publiques

Réalisation : C.V., 2018

D’un point de vue des outils mobilisés, un « carnet d’enquête » (Beaud et Weber, 2010) fut systématiquement tenu pour chacune des situations observées. On y retrouve une série d’annotation retranscrite *a posteriori* des événements observés (et non pendant pour ne pas interrompre l’attention portée à l’événement/aux situations) : la date et l’heure, les étapes des rituels, les situations particulières, le nom et les divers rôles des acteurs présents, des croquis etc. De la même façon, la photographie, la vidéo ou encore l’enregistrement des discours (entretiens libres ou semi-directifs) intervinrent comme un moyen d’obtenir une vision interne et précise des actions et interactions socioculturelles au sein des différents espaces de recherche étudiés. En effet, comme l’explique la géographe E. Petit dans un article consacré aux techniques de terrain, entre « bricolage » et méthodologie, l’observation seule à ses limites. Elle ne permet pas de saisir la signification globale des événements, des pratiques, de même que le sens attribué aux objets matériels par les individus ou les groupes sociaux. De

fait, elle doit – pour être soumise à interprétation – être obligatoirement accompagnée de discours d'acteur-rice-s interrogé-e-s *in situ* :

« Si l'observation débouche sur un tableau général des manières de faire et des pratiques qui les accompagnent, elle ne permet pas d'atteindre le sens que les différentes personnes leur accordent, ni les motivations qui ont conduit à leur mise en place » (Petit, 2010).

2. 3. Des « consultants » aux « racontants » : la conduite des entretiens

Afin d'appréhender et de retracer au mieux certaines situations observées, il fut nécessaire de prêter une large attention aux discours des acteur-rice-s rencontré-e-s sur le terrain. En effet, c'est en discutant spontanément avec eux ou en les interrogeant volontairement sur leurs pratiques, rôles et degré d'implication en contexte qu'il fut possible de saisir la diversité des vécus, des représentations sociales, des expériences et des points de vue. Loin de prétendre à l'exhaustivité (typique d'une approche quantitative), le nombre des entretiens « à réaliser » ne fut pas défini au moment du projet de thèse. L'intention fut d'avantage d'atteindre une représentativité de chaque groupe étudié, pris dans « l'individualité » de leurs propos, afin de comprendre leurs rapports au monde social.

« Chacun de vos interviewés exprime, pour vous, dans le cadre de cette interaction particulière [l'entretien], un point de vue singulier [...] ("L'universel est dans le particulier", comme aimait à dire Goffman) » (Beaud et Weber, 2010).

Néanmoins, cette thèse repose sur un recueil d'entretiens conséquent. Au total, 90 entretiens individuels ou collectifs ont été menés entre décembre 2011 et mars 2016 dans les trois pays étudiés (30 au Venezuela, 38 au Mexique et 22 au Chili)⁷⁸. En fonction des situations/événements, de la diversité des acteur-rice-s interrogé-e-s, du lieu et du moment de l'enquête, la forme et les techniques d'entretien ont dû être adaptées, ajustées aux conditions du terrain (Beaud, 1996). Difficile en effet dans certains contextes – qu'ils soient géographiques, sociaux ou politiques – de suivre à la lettre les techniques apprises *ex situ*, sur les bancs de la faculté, ou encore d'avoir recours ouvertement à des guides d'entretien. Comme tend à le rappeler E. Petit, il n'existe pas « une seule manière de recueillir les paroles ni d'envisager leur statut » (Petit, 2010), mais bien plusieurs stratégies de méthode qu'il s'agit parfois de construire artisanalement dans les faits – ce que J-C Kaufmann admet comme un certain « art discret du bricolage » (Kaufmann, 1996, p.7). Ainsi, le choix de la méthode fut avant tout déterminé par les conditions d'accès au terrain et la nature des relations tissées avec les différent-e-s interlocuteur-rice-s. Entre les « consultants » (ceux que l'on consulte pour solliciter des informations compte tenu de leurs compétences) et les « racontants »⁷⁹ (ceux

⁷⁸ Cf. en annexe p. 483, tableau récapitulatif de l'ensemble des entretiens réalisés par pays.

⁷⁹ Les termes de « consultants » et de « racontants » sont empruntés à J-P. Olivier de Sardan dans sa « politique du terrain » (1995). Pour cette raison, ils ne seront pas « féminisés ».

que l'on rencontre pour entendre une partie de leurs récits de vie et/ou expériences personnelles), le cadre de l'entretien de même que la posture du/ de la chercheur-se changent incontestablement.

Dans cette thèse, plusieurs types d'acteur-rice-s ont été interrogés, sollicités que ce soit dans les villes, villages ou communautés rurales indigènes : d'une part des « consultants » – ou acteur-rice-s institutionnel-le-s – tels que des administrateur-rice-s de cimetières, des fossoyeur-se-s, des agent-e-s de services publics (dans les mairies), des représentant-e-s d'organisations sociales ou représentant-e-s indigènes, des propriétaires de cimetières, des élu-e-s politiques, des acteur-rice-s juridiques, des professeur-e-s d'université (géographes, anthropologues, historiens), etc., d'autre part, des « racontants » : habitant-e-s indigènes/ non-indigènes, chef-fe-s de groupes ou clans indigène, porte-paroles, (ex)prisonnier-e-s politiques, médecins traditionnels, militant-e-s indigènes/ non-indigènes, des étudiant-e-s mais aussi, et tout simplement, des parents, frères, sœurs, enfants, ami-e-s, proches ou connaissances venus accompagner les défunts vers leur ultime demeure, le cimetière.

2. 3. 1. Entretiens semi-directifs et guides d'entretien

Pour ce qui est des acteur-rice-s institutionnel-le-s, la méthode privilégiée fut celle de l'entretien semi-directif orienté par des guides d'entretien définis par plusieurs axes thématiques (Cf. Exemples de guides d'entretien pages suivantes). En effet, le cadre et les conditions « formalisées » de ces entretiens (la date, la durée et le lieu) – négociés en amont avec les différent-e-s acteur-rice-s interrogé-e-s – furent généralement favorables à l'utilisation « à découvert » de guides préalablement élaborés. Aussi, la posture adoptée en tant que locutrice devint au fur et à mesure une forme de rituel. Les étapes – quasi protocolaires – furent ponctuées par une répétition d'actions significatives : commencer par saluer le/les interlocuteur-rice-s, s'asseoir en face d'eux/elles puis, brancher son dictaphone ou sa caméra (en fonction de leur accord), se présenter et présenter la recherche. Enfin, démarrer l'entretien. Si les guides d'entretien furent à la fois utiles pour définir le nombre précis de points/thèmes à aborder et organiser quelque peu le fil des propos recueillis, l'idée fut davantage de s'en servir comme des « aide-mémoires » ou des « pistes de relance », que comme des questionnaires. En effet, à la différence des entretiens directifs (à questions fermées), l'ambition était de faire en sorte que les interlocuteur-rice-s conservent une part de liberté pour s'exprimer et donner leurs points de vue (Blanchet et Gotman, 2010). Par conséquent, l'intégralité des questions préparées dans les guides d'entretien ne furent pas nécessairement toutes posées, ni abordées dans l'ordre indiqué. Elles furent au contraire (ré)adaptées en fonction des situations et des réponses apportées par les interlocuteur-rice-s.

Exemple de guide d'entretien destiné aux personnels des cimetières

Nom(s)/ Prénom(s) de la/des personne(s) interrogée(s) : ...

Lieu/Adresse de l'enquête de terrain : ...

DATE : ...

Emploi/ Fonction de la/des personne(s) interrogée(s) : ...

Clan indigène/ Groupe d'appartenance : ...

Questions générales :

- 1) A quel type appartient ce cimetière (cimetière dit « global » / spécifique) ?
- 2) Nombre d'emplacements occupés ? Nombre d'emplacements disponibles ?
- 3) Superficie du cimetière ? Echelle de comparaison avec les autres cimetières de la ville/village ?
- 4) Date de création ? Histoire du lieu ?
- 5) Changements/ Evolution au fil du temps (aménagement, d'extensions) ?

Organisation socio-spatiale du cimetière :

- 6) Existe-t-il une organisation des sépultures sur critères sociaux et culturels ? Selon la religion des individus ? L'âge (tombe des enfants séparées des adultes) ? Les catégories sociales et/ou professionnelles ? L'appartenance identitaire ? L'origine ?
- 7) Répartition des sépultures dans l'espace du cimetière ? (Plan)
- 8) Existe-t-il des fosses communes ? des Columbariums ? Si oui, quel est leur emplacement ?
- 9) Existe-t-il des carrés privés (ou carrés confessionnels) dans le cimetière ? Emplacements ?
- 10) Comment reconnaître les tombes d'origine indigènes/ non-indigènes. Quels sont marquages symboliques et identitaires permettant de les identifier ?
- 11) Emplacement des tombes d'origine indigènes : séparées ou mélangées avec les autres tombes ?
- 12) Nombre de tombes d'origine indigènes dans le cimetière ?

Organisation administrative du cimetière :

- 13) Qui gère le cimetière ? Assure la maintenance ? Le finance ?
- 14) A quelle unité administrative est-il rattaché ?
- 15) Nombre de personnes travaillant au sein du cimetière ? Quelles sont leurs fonctions ?
- 16) Y a-t-il des travailleurs d'origine indigènes ? Si oui, combien ? Quelle fonction occupent-ils ?
- 17) Les familles payent-elles des taxes pour l'entretien du cimetière ?
- 18) Comment acheter une parcelle ? Prix ? Conditions de vente et d'achat ?
- 19) Quelle relation entretenez-vous avec les familles des défunts ?
- 20) Devez-vous répondre à des attentes particulière/ Exigences de la part des familles ?

Pratiques socioculturelles/ Activités au sein du cimetière :

- 21) Quels sont les horaires d'ouverture et de fermeture du cimetière ?
- 22) Fréquence des enterrements/ exhumations (cas *guajiro*) par semaine au sein du cimetière ?
- 23) Ce cimetière est-il destiné aux premiers ou seconds « *velorio*/enterrement » (cas *guajiro*) ?
- 24) Provenance des familles qui enterrent ?
- 25) Que deviennent les cercueils après les exhumations (cas *guajiro*) ? Que deviennent les emplacements ? Problèmes de salubrités ?
- 26) Les droits pour pratiquer les rituels funéraires sont-ils identiques entre les individus d'origine indigènes et non indigènes ?
- 27) Quelles sont les pratiques indigènes autorisées/ interdites les cimetières urbains ? (Veillées funèbres, repas, tirs à blanc, petits feux, installation de hamacs, sacrifices d'animaux, etc.)
- 28) L'ordonnance des cimetières de la ville prend-elle en compte la question des pratiques funéraires indigènes ? Quelle est leur place ?
- 29) Permanences et mutations des rituels funéraires indigènes au sein des cimetières urbains ?
- 30) Alliance matrimoniale entre indigènes/non-indigènes : enterrements ensembles/séparés ?
- 31) Orientation des tombes ? Croix ? Symboles particuliers (*Santa Muerte*/ Figure de la *Catrina*/ *Rewel Chemamiüll*. Cas *mixtèque et mapuche*).

Questions plus personnelles :

- 32) Ressenti/ point de vue personnel concernant l'intégration/ la place des individus d'origine indigène dans la ville ?

Exemple de guide d'entretien destiné aux personnels de mairies/ représentants indigènes

Nom(s)/ Prénom(s) de la/des personne(s) interrogée(s) : ...

Lieu/Adresse de l'enquête de terrain : ...

DATE : ...

Emploi/ Fonction de la/des personne(s) interrogée(s) : ...

Clan indigène/ Groupe d'appartenance : ...

Questions générales :

- 1) De quelle administration dépend le territoire indigène ? Territoire autonome/ autogéré ?
 - 2) Organisation interne du territoire ancestral : régi sous les règles de l'Etat ? Système normatif indigène ?
 - 3) Place du territoire ancestral dans l'Etat nation ? Délimitation ?
 - 4) Raisons des migrations indigènes vers les villes ? Conséquences ? Fréquence des déplacements ?
 - 5) Position des individus/groupes indigène face à la modernité ?
 - 6) Conséquences des effets de la modernité sur leur mode de vie ? religion ? organisation sociale ? langue ancestrale ? Leurs rituels mortuaires ? Permanences et mutations ?
 - 7) Moyens sont mis en place au sein des villes pour conserver la culture indigène ? La langue et les croyances ancestrales sont-elles apprises dans les écoles ?
 - 8) Comment s'effectue la transmission des valeurs sociales et culturelles indigènes aujourd'hui ?
 - 9) Politiques nationales en faveur des indigènes ?
 - 10) Respect de l'autonomie des indigènes au sein de l'Etat-nation ? Ont-ils leur place dans la constitution ?
 - 11) Le territoire ancestral : Un territoire unique et indivisible au sein de l'Etat-nation ?
- Question des Identités ?

Territoire ancestral/ Espaces urbains :

- 12) Nombre d'habitants ? Part d'indigènes ?
- 13) Croissance démographique depuis 50 ans ?
- 14) Evolution du nombre de *barríos* (« quartiers ») indigènes ? Extension territoriale ?
- 15) Activité/Profession des indigènes au sein des villes ?
- 16) Développement de l'économie locale ?
- 17) Conservation des pratiques ancestrales ?

Cimetières dans le territoire ancestral/ dans les espaces urbains :

- 18) Combien de cimetières au sein de la zone ?
- 19) Cimetières typiques indigènes ?
- 20) Par qui sont-ils administrés ? Financés ?
- 21) Combien d'employés y travaillent ? Quel type d'emploi ?
- 22) Achat des parcelles/ Concessions ? Prix
- 23) Attentes/ exigences particulières indigènes ?
- 24) Provenance des morts ?
- 25) Cimetières du premier ou second « *velorio*/enterrement » (cas *guajiro*) ?
- 26) Choix du cimetière pour les familles ?
- 27) Pratique et déroulement des enterrements ?
- 28) Autorisation/ interdiction d'exercer les pratiques ancestrales ?
- 29) Devenir des cercueils/emplacements après une exhumation (cas *guajiro*) ?
- 30) Projets d'aménagement effectués par la mairie dans le cimetière ?

Pratique du rituel funéraire indigène :

- 31) Organisation/ Déroulement ?
- 32) Permanences et mutations des pratiques rituelles funéraires ?
- 33) Reterritorialisation des morts indigènes dans leur territoire d'origine ?
- 34) Représentation de la mort chez les indigènes ? Croyances/Cosmovision
- 35) Marquages symbolique et identitaires particuliers ?
- 36) Déroulement des enterrements des individus décédés de mort violente (ex. assassinats) ?

Questions plus personnelles :

- 37) Ressenti/ points de vue personnel concernant l'intégration/ la place des individus d'origine indigène dans la ville ?

2. 3. 2. Entretiens libres et récits de vies

Pour la seconde catégorie d'acteur-riche-s – ceux/celles interrogé-é-s sans prise de rendez-vous – l'approche méthodologique de même que la posture adoptée en tant que chercheuse furent sensiblement différentes de la première. En effet, interroger les acteur-riche-s directement dans leurs espaces privés du quotidien (ex : l'espace habité) ou lors d'événements intimes semi-privés/semi-publics (ex : réunions familiales, rituels ou festivités funéraires, cérémonies religieuses) n'a pas la même visée que de s'entretenir avec eux/elles dans le cadre de leurs activités professionnelles. Si l'une des approches tend à révéler « ce qu'ils/elles font » et « quelles informations ils/elles détiennent » en fonction de leur(s) domaine(s) de compétence, l'autre porte davantage attention aux témoignages de « ce qu'ils/elles sont » et de « comment ils/elles se définissent et se représentent les choses » dans leur cadre de vie personnel. De fait, dans cette seconde approche non-directive, la tonalité des échanges entre le/la chercheur-se et la/les personnes interrogé-e-s dépend avant tout et surtout de la dynamique de leurs interactions (Moscovici, 1984 ; Demazière, 2008). Quelle attitude adopter face à un ou plusieurs individu(s) que l'on souhaite interroger dans le vif de son/leur quotidien ou d'un événement particulier ? Quelles stratégies utiliser pour accéder à l'intimité d'un discours ? Comment engager la rencontre, lui/leur demander un temps d'entretien sans être « trop » intrusif-ve ? Comment le/les convaincre de la sincérité du non-jugement et de la non-évaluation de son/leurs propos ? En bref, comment lui/leur donner envie de raconter, de se confier ?

Entretiens libres dans l'action

L'entretien, tel qu'il s'envisage dans l'action, impose toujours aux interlocuteur-riche-s d'interrompre momentanément leur(s) activité(s) en cours, de s'extraire d'un événement ou d'un collectif de personnes afin de laisser place à un temps réflexif, porteur de discours. Cependant, toutes les situations ne sont pas propices à la réalisation d'entretiens. Dans certaines circonstances pouvant s'avérer délicates ou douloureuses, la prise de parole et les interactions peuvent être limitées par des normes et/ou perçues par les acteur-riche-s en présence comme totalement inappropriées ou incongrues. Dans le cas des rituels funéraires notamment, il est indispensable d'observer et d'adopter les règles de la bienséance pour ne pas risquer d'incommoder, ni d'offenser autrui. Difficile en effet d'imaginer un-e chercheur-se interpellé ouvertement la famille d'un défunt au cours d'un enterrement, questionnaires et dictaphone en main, pour réclamer des entretiens. Si cette situation semble ridicule, elle suscite néanmoins des questions relatives à la manière d'interagir et d'occuper l'espace auprès de familles endeuillées ? Chez les Guajiro au Venezuela, ces questions se posèrent sous l'angle de la division sociale des rôles et des espaces en lien avec le genre (masculin/féminin). En effet, lors des rituels de *velorio guajiro* (préparation aux (ré)enterrements et veillées funéraires), les hommes et les femmes sont traditionnellement séparés. Chacun-e sait ce

qu'il/elle doit faire et l'espace qu'il/elle doit occuper pour contribuer au « bon » déroulement de l'événement (qui peut durer plusieurs jours). De mon côté, je fis face à un dilemme pour savoir comment occuper l'espace et avec qui m'entretenir en premier. Devais-je – en tant que femme – rester auprès des femmes et les suivre dans leurs activités au risque de passer à côté d'un entretien avec les hommes ? Ou, devais-je – en tant que chercheuse étrangère – m'entretenir sans différences aucunes avec les hommes et les femmes au risque de froisser les règles de la bienséance ? Face à ces deux alternatives, ma démarche fut avant tout intuitive. Je choisis de me tourner en premier vers les femmes afin de me laisser un temps pour réfléchir au moyen d'accéder aux témoignages des hommes :

Guajira, 13 août 2013

Lors des rituels de *Velorio guajiro*, les hommes et les femmes occupent une place différente au sein du foyer familial. Les femmes, regroupées dans l'espace réservé à la cuisine s'occupent de préparer les repas, prennent en charge les enfants et veillent le(s) défunt(s) ou restes mortuaires. Régulièrement, elles alternent leur « tour de garde » pour pleurer. Les hommes, quant à eux, réunis à l'extérieur de la maison dans le jardin, boivent, jouent aux cartes, exhibent leurs armes à feu et soutiennent des conversations de plus en plus tapageuses à mesure que le temps passe. À l'exception des cérémonies religieuses ou des (re)enterrements, les hommes et les femmes n'entrent pas en contact. Même pour les repas, les heures de collation diffèrent.

Suivant leur système de normes, j'accompagnais donc les femmes dans leurs tâches domestiques. Faire bouillir l'eau, vider la viande, découper les légumes, préparer la *chicha* (boisson à base de maïs), prier le mort devirent mes principales occupations durant les trois jours qui suivirent. Aussi, je profitais de ce temps pour les questionner sur le sens de leurs activités en cours, pour les écouter échanger entre-elles des anecdotes ou morceaux d'histoires de vies passées, de même que pour retracer le réseau des alliances et des lignages. Enfin, il arriva le moment de leur demander s'il m'était possible de les quitter un instant, le temps nécessaire pour interroger les hommes. Etonnées par cette requête elles me répondirent positivement en justifiant le fait que j'étais une *Alijuna* (« étrangère »). Cependant, elles ne se déplacèrent pas pour poser la question aux hommes. Elles transmirent le message à quelques jeunes enfants (neutres) qui se chargèrent de le transférer aux hommes. Plus tard, deux d'entre eux vinrent alors me chercher pour m'emmener dans le jardin. Comme j'aurai dû m'y attendre, une majorité des hommes, ivres, m'accueillirent en déferlant sur moi une horde de sifflements et de remarques scabreuses. Aussi, réunis en cercle, ils m'indiquèrent ma place : une chaise laissée vide au centre de l'arène (Cf. Photographies 6 et 7, page suivante).

Face à cette situation, il m'était impossible d'accepter l'idée de m'asseoir sur cette chaise. En effet, m'asseoir m'obligeait à tourner le dos à certains d'entre eux, m'exposant ainsi ouvertement à leurs insultes ou autres commentaires déplacés. Il fallut dès lors trouver un moyen de faire diversion, d'amenuiser l'état de vulnérabilité

auquel j'étais confronté. Après quelques secondes de réflexion debout, face à eux, je sortis de ma poche un paquet de tabac et commencer à rouler une cigarette. Intrigués par cette pratique normativement masculine chez les Guajiro (seuls les hommes fument), les hommes changèrent immédiatement de regard. Leur attention n'était plus centrée sur moi, mais désormais portée sur le tabac). Tous voulurent y goûter. Ainsi, pendant que je faisais le tour pour distribuer mes cigarettes à chacun, je pris le temps de mener mes entretiens, un dictaphone dissimulé dans la poche.

Photographies 6 et 7 : Faire « sa » place



Ces deux photographies ont été prises le 13 septembre 2013 dans la Guajira lors d'un *velorio guajiro* quelques minutes avant de m'entretenir avec les hommes de la communauté. Elles illustrent le cadre et les conditions de cet entretien qui s'apparentent à un véritable rituel. Sur la première photographie, en haut, on aperçoit la chaise disposée au centre par les hommes pour me recevoir. Sur la deuxième, à gauche, un des hommes goûte mon tabac, sous le regard attentif des autres hommes. Au sol, une bouteille d'alcool vide donne le ton à cet échange.

Photographies : C.V., 2013

Éthique en pratique et imprévus heuristiques

À la fin du récit précédent, j'évoque rapidement un détail sur lequel je souhaiterai revenir un instant : celui d'avoir « dissimulé » un dictaphone dans ma poche au moment de

cet entretien collectif. Si ce procédé peut sembler bien peu éthique du point de vue du respect des libertés individuelles, il est nécessaire de (re)penser ce type de situation en contexte. Dans ce cas précis, les hommes furent prévenus en amont de mon intention de les interroger et tous acceptèrent de me recevoir dans le jardin. Il ne fut donc en aucun cas question d'envisager de leurs « dissimuler l'entretien », mais simplement « d'occulter le matériel » utilisé pour les enregistrer. L'une des principales raisons, outre me protéger, fut d'éviter d'accroître la méfiance de mes interlocuteurs quant à mon identité de chercheuse en géographie. En effet, comme l'explique l'ethnologue N. Ndiagna Gning dans son article « De l'inconfort ethnographique à la question de l'éthique en sciences sociales » paru en 2014 dans la revue *Journal des anthropologues*, la simple présence d'un dictaphone suffit à éveiller les soupçons des « informateurs » qui ont parfois tendance à faire l'amalgame entre la profession de chercheur-se et celle de journaliste, entre la science et les médias (Ndiagna Gning, 2014). S'il s'avère qu'au Venezuela, comme « dans de nombreux lieux » – pour reprendre les termes du sociologue Daniel Bertaux – « les journalistes ont mauvaise réputation » (Bertaux, 2016) et suscitent la vigilance des acteur-ric-e-s interrogé-e-s, cela est particulièrement vrai au sein de certains groupes indigènes qui craignent de subir une dévalorisation de leur propos, de leur image, et donc de leur identité dans les médias⁸⁰. Chez les Mapuche du Chili par exemple, il est fréquent d'essayer des refus quant au fait de vouloir les photographier et/ou enregistrer leurs voix lors de rencontres et/ou entretiens avec eux. Ce refus s'impose aux journalistes (et donc nécessairement aux chercheur-se-s) comme un moyen de résister contre certaines formes de dominations extérieures, et notamment contre la propagation de certains stéréotypes pouvant alimenter des discriminations à leur encontre (Rigoni, 2010).

« Les acteurs *mapuche* ne se contentent pas de s'opposer aux manipulations des autres. Inspirés par leur expérience d'une relation de domination, ils mettent en œuvre une imagination du monde dans lequel les *Wingka* [non-mapuche] sont remis à leur place [...]. En disparaissant face aux caméras, ils proposent une nouvelle formulation du « silence qui résiste », qui n'est autre qu'un refus d'être victimes des médias, pour devenir les acteurs de la transmission de leur propre image » (Barril, 2002).

En ce sens, je choisis dans certaines circonstances – et particulièrement lors d'entretiens collectifs tels que celui mené le 13 septembre 2013 – de jouer la carte de la discrétion quant à l'utilisation du dictaphone (ou de la caméra⁸¹) afin de me soustraire à d'éventuelles réactions de rejet de la part du collectif de personnes interrogées. Bien sûr, la

⁸⁰ Cf. le rapport *Racismo, medios de comunicación y pueblos indígenas* publié par le Centre de cultures indigènes du Pérou (CHIRIPAQ) suite à une table ronde intitulée « Diálogo en torno al racismo en los medios de comunicación y los pueblos indígenas » (« Dialogue autour du racisme dans les médias de communication et les peuples indigènes ») organisé à Lima le 22 juin 2011 en collaboration avec la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. URL: http://alertacontraelracismo.pe/sites/default/files/Chirapaq_Racismo-Medios-de-Comunicacion-y-Pueblos-Indigenas.pdf.

⁸¹ Dans certains groupes indigènes, l'action de photographier ou d'enregistrer les voix peut aussi être perçue comme un « vol ». Les *Machi* par exemple (guérisseur-euse-s traditionnel-le-s *mapuche* au Chili) refusent systématiquement d'être photographiés/ filmés ou enregistrés par peur qu'on leur vole leur âme ou leur voix.

non-utilisation du dictaphone aurait été, d'un point de vue éthique, nettement préférable. Mais que retenir d'un entretien collectif où les voix d'une dizaine de personnes s'entremêlent et s'entrechoquent, le tout dans une langue étrangère ? Pour le moins, la réécoute *a posteriori* de cet enregistrement permis de trier les voix une par une afin de resituer et de prendre conscience de la situation vécue et des informations collectées dans la cacophonie de l'*in situ*.

Que cela passe par une mise « à couvert » du matériel d'enregistrement audio/photo/vidéo ou par l'expression d'une constante réflexivité vis-à-vis des manières d'(inter)agir avec les personnes interrogées, la confrontation directe *hic et nunc* du/de la chercheur-se face à son terrain appelle nécessairement à la vigilance et à la précaution (Fassin et Bensa, 2008 ; Cefai, 2010 ; Moussa, 2014). Aussi, elle n'est pas sans révéler une certaine fragilité quant à la posture « éthique » du/de la chercheur-se (Morelle et Ripoll, 2009) qui se doit de réagir et de prendre des décisions dans l'immédiateté du contexte dans lequel l'action évolue, sans cesse, sous ses yeux :

« Dans l'urgence de l'*ici et maintenant*, la décision va être singulière et souvent peu réfléchie (pour ne pas dire théorisée). Elle en réfère aux seul-e-s chercheur-se-s *pris-es* par leur terrain d'enquête. Elle demande de gérer *pratiquement* les tensions ou contradictions entre l'universel et le contextuel, les règles méthodologiques ou académiques et les exigences de la situation. Il faut autant prendre conscience de son propre système de valeurs et de son histoire personnelle que gérer le caractère imprévisible des situations d'enquêtes. Il ne s'agit pas de défendre une position relativiste mais d'accepter le flou, le contextuel et la négociation [...] » (Morelle et Ripoll, 2009).

En effet, comme l'expliquent M. Morelle et F. Ripoll dans cette citation, il est important de retenir le fait que dans toutes « situations d'enquêtes », il existe toujours une part d'imprévu que le/la chercheur-se doit apprendre à gérer en plus du décalage social et culturel lié à « son propre système de valeurs » et à « son histoire personnelle ». Dans le contexte des entretiens libres, les erreurs d'interprétation (et donc de compréhension) de discours sont fréquentes et peuvent sensiblement déstabiliser ou fragiliser les échanges entre le/la chercheur-se et son/ses interlocuteur-ric-e-s. Elles sont généralement liées à plusieurs facteurs tels que la barrière de la langue, une question mal formulée ou trop intrusive, une surinterprétation des propos, un jugement involontaire ou encore un excès de confiance de la part du/de la chercheur-se. De la même façon, la frénésie du terrain mêlée à une certaine pression constante pour collecter de l'information dans un temps imparti – le fameux « et si je passais à côté de l'unique occasion ? » – peut amener le/la chercheur-se à commettre des maladresses irréversibles pour la suite de l'enquête. Dans ces cas-là, il arrive parfois que l'entretien se termine brusquement, fermant ainsi la porte à toutes nouvelles possibilités d'interactions entre les différents protagonistes. Afin d'illustrer cet argumentaire, voici un exemple d'erreur commise en août 2014 lors d'une rencontre avec une famille de militant-e-s *mapuche*⁸² dans

⁸² Famille de Rodrigo Melinao Lican assassiné par la police le 6 août 2013 dans la communauté rurale de Rayén Mapu, secteur Lolokos, au Chili.

la commune de Ercilla au Chili (secteur Pailahueque). Alors que j'avais réussi à obtenir un entretien pour discuter à leur domicile de l'assassinat d'un de leurs membres – Rodrigo Melinao Lican – un impair involontaire de ma part me coûta définitivement ma place auprès d'eux :

Ercilla (Chili), 13 août 2014

Je me souviens d'une anecdote au Chili où la famille d'un militant *mapuche* assassiné par la police en 2013, m'invita chez elle dans la commune de Ercilla pour discuter de leur vécu et des enjeux de lutte sur leur territoire. La rencontre se déroula conformément à mes attentes. Je fus reçue par la famille à l'intérieur de leur maison. Le père de famille m'invita à m'asseoir à table pour partager le maté tandis que sa femme préparait quelques *empanadas* pour l'occasion. Réunis autour de la table, la discussion commença dans le calme, sans encombre. Plusieurs thèmes furent abordés tels qu'un retour sur les circonstances de l'assassinat de son frère, la récupération des terres indigènes dans la région par les entreprises forestières mais aussi, les mouvements de résistance indigènes organisés à l'encontre de ces récupérations. Laissant entièrement la parole au couple, je n'intervins que quelques fois pour relancer la discussion ou demander certaines précisions. Aussi, après un entretien de plusieurs heures, ces derniers m'invitèrent à visiter le jardin, les plantations ainsi que les espaces de réunions prévus pour les rituels. Toute en confiance vis-à-vis de cette rencontre *a priori* accueillante, je ne pouvais imaginer un seul instant que leur porte allait se refermer aussi vite qu'elle s'était ouverte. En effet, je fis l'erreur en repartant de chez eux de prononcer l'ultime phrase, de « trop » : je les « remerciais pour l'invitation » tout en mentionnant le fait qu'ils pourraient, s'ils le souhaitaient, « me recontacter à l'occasion ».

À peine avais-je prononcé ces mots que je sentis leurs visages se fermer. Cette phrase réflexe, pour ma part anodine, venait d'être interprétée par le couple au premier degré et sonnait à leurs oreilles comme une insulte. Pour eux, je leur laissais sous-entendre le fait que je souhaitais être « réinvitée lors d'un éventuel "autre" assassinat ». Face à ce *quiproquo*, le frère de Rodrigo me répondit froidement : « Non, dans notre famille, ça, ça n'arrivera plus »⁸³.

Au travers de ce récit, on prend conscience du caractère fragile et versatile des situations d'entretien. Il suffit, en effet, parfois de peu de choses – une parole malencontreuse, un geste inopportun – pour que l'entretien s'enraye et que le/la chercheur-se ne puisse dès lors plus rien faire pour « désamorcer » la situation. Dans le cas de cet entretien effectué le 13 août 2014, la dernière phrase prononcée par H. Melinao Licán jeta un froid à la discussion qui pris

⁸³ Paroles de H. Melinao Licán, frère de R. Melinao Lican, le 13 août 2014.

aussitôt fin. Je n'eus plus jamais de ses nouvelles et ce, malgré plusieurs tentatives pour le recontacter.

Ainsi est-il nécessaire, pour éviter ce désagrément, de « soigner » la qualité des relations entretenues avec les acteur-riche-s interrogées car celle-ci n'est pas sans déterminer la qualité des informations collectées. Et par « soigner » la qualité, je sous-entends le fait qu'il s'agisse déjà de s'interroger sur le type de relation et la nature des interactions entretenues avec ces différents acteur-riche-s. En effet, dans le cadre d'une recherche effectuée sur le long terme (dite « ethnographique »), il arrive parfois que les « situations d'entretien » répétées avec des personnes que l'on a pris le temps de connaître personnellement se transforment spontanément en de simples échanges de conversation (Morelle et Ripoll, 2009). En ce cas, est-il encore possible de maintenir la posture formelle de chercheur-se face à son/ses interlocuteur-riche-s ? Le passage à une relation affective ou amicale avec les différents acteur-riche-s interrogé-e-s renforce-t-il ou, au contraire, dénature-t-il la qualité de ces échanges ? Au travers de ces diverses réflexions s'exprime inévitablement un problème plus large, celui de l'extrême complexité des relations humaines et sociales.

(En)jeux des relations. Franchir le cadre des entretiens

« Si la relation d'enquête se distingue de la plupart des échanges de l'existence ordinaire en ce qu'elle se donne des fins de pure connaissance, elle reste, quoi qu'on fasse, une relation sociale qui exerce des effets sur les résultats obtenus » (Bourdieu, 1993, p.903).

Au cours de cette thèse, il m'est parfois arrivé de me retrouver dans des situations de « flou relationnel » en compagnie de personnes avec qui le rapport « chercheuse/interlocuteur-riche-s » établi au départ de cette recherche s'est peu à peu atténué au profit de la création d'un lien affectif ou amical. Quelle posture et quel regard était-il alors juste d'adopter vis-à-vis d'elles ? Comment était-il possible de (re)définir correctement le cadre de ces échanges ? En 2016 au Chili, la rencontre avec un artiste *mapuche* engagé dans la lutte pour la reconnaissance des droits indigènes, Víctor Cifuentes, vint donner le ton pour apporter quelques éléments de réponses quant à ces questionnements initiaux. En effet, la (re)définition des jeux et des enjeux relationnels avec les différents interlocuteur-riche-s rencontré-e-s sur le terrain était-elle de mon unique ressort ? Alors que je rencontrai Víctor pour la première fois (sans volonté première de l'interroger) lors d'une réunion entre amis le 8 mars 2016, celui-ci me mit directement en garde contre mes « éventuelles » intentions de « chercheuse » envers lui. Adoptant à mon égard une posture défensive, il renversa les rôles en me faisant, lui-même, passer un entretien. Premièrement, il me questionna sur mes origines, sur les raisons de ma venue au Chili, de même que sur le fameux « pourquoi ? » et « pour qui ? » de cette recherche. Puis, à l'instar

d'un contrat, il m'imposa ses conditions afin que je puisse, tout simplement, engager avec lui une conversation :

Temuco, 8 mars 2016 (extraits de conversation⁸⁴)

Victor Cifuentes : _ « Je préfère te le dire tout de suite. Si tu viens avec un papier et un crayon pour m'interroger sur ma façon de vivre, tu n'auras rien de moi. Je ne te dirai rien ».

C. V : _ « Pourquoi ? »

V. C : _ « Parce que nous les Mapuche, on n'est pas des personnes que l'on étudie comme ça, comme des plantes ou des animaux. Je refuse que l'on "m'étudie" ».

C. V : _ « et si je te dis que ce n'est pas toi que j'étudie personnellement mais tes pratiques et la place que les Mapuche ont dans la société chilienne ? ».

V. C : _ « C'est la même chose pour moi. Je n'aime pas les académiciens, les universitaires tout ça. Moi, je te vois juste comme une jeune fille française avec qui je discute en ce moment. C'est comme ça que je te vois, là, maintenant. Mais, ce qui me gêne, c'est que je sais que toi tu ne me vois pas comme ça. Je ne suis pas juste un homme, Victor, avec qui tu discutes. Je suis avant tout un "indigène", un "Mapuche" que tu étudies. Je refuse ça ».

C. V : _ « Oui, je comprends. Alors comment pouvons-nous faire pour que j'apprenne de toi ? »

V. C : _ « Si tu veux que je te livre des choses, tu vas devoir être patiente. Tu vas devoir apprendre à me connaître pour ce que je suis. Si dans quelques mois, on est toujours en contact et que j'ai encore plaisir à te parler, alors tu auras appris des choses, ne t'inquiètes pas pour ça ».

En acceptant de signer ce « contrat de communication » (Demazière et Dubar, 1997), de laisser la relation affective se créer naturellement et sans précipiter de réponses immédiates à mes diverses questions, j'obtins finalement bien plus qu'un simple entretien délimité dans le temps. Víctor devint progressivement un ami cher avec qui « passer du temps » pour discuter, partager ou se confier finit par reposer sur une simple et seule formalité, celle de notre disponibilité réciproque.

Du contrat à l'engagement

Au travers de ces différents exemples de récits mettant en avant quelques-unes de mes expériences de terrain, on comprend qu'il n'existe pas « une seule et unique manière » de

⁸⁴ Rencontre avec Victor Cifuentes, artiste peintre et musicien *mapuche*, le 8 mars 2016 à Temuco (Chili).

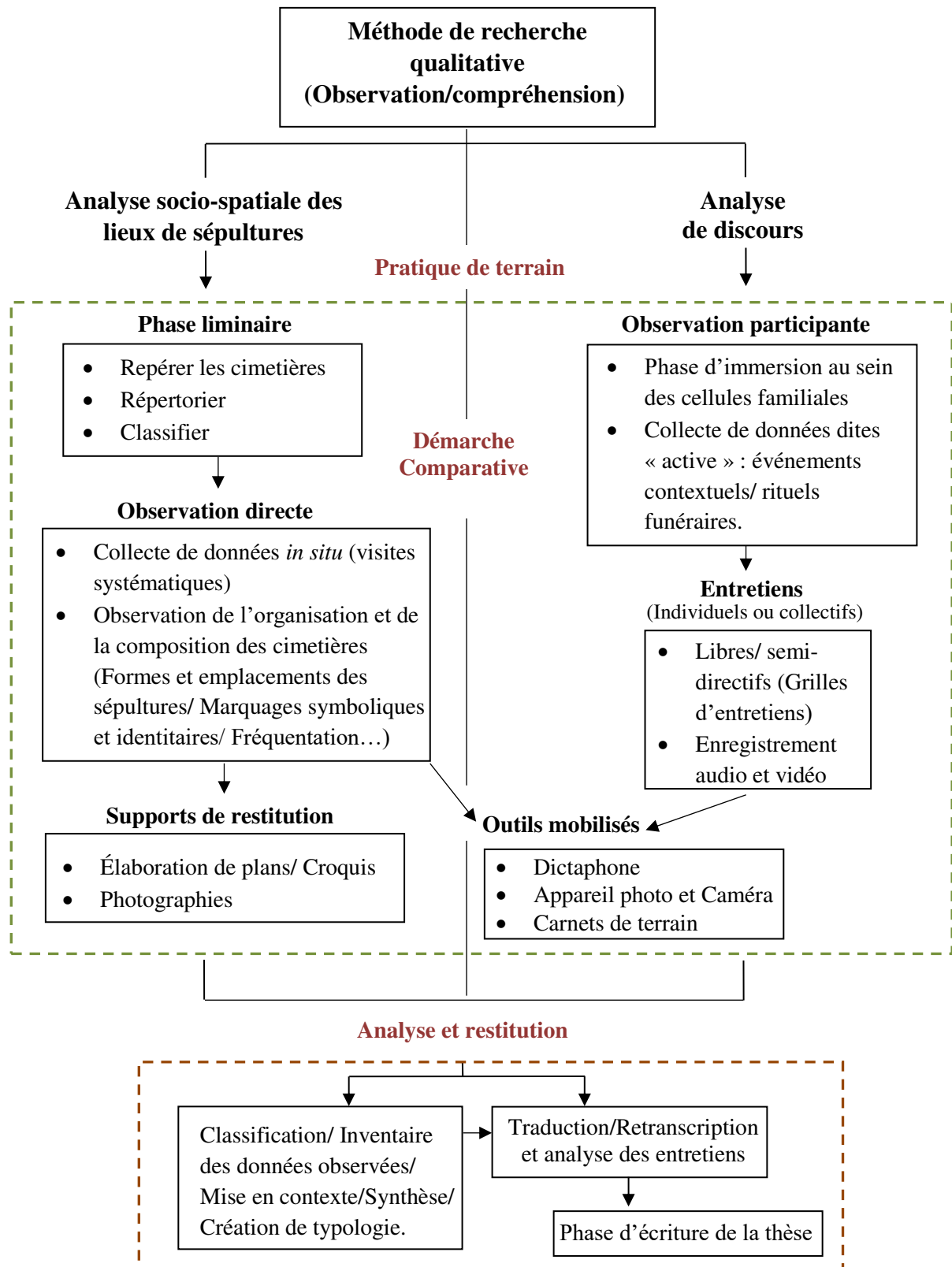
mener des entretiens libres (ou non-directif) (Petit, 2010). Qu'ils soient individuels ou collectifs, s'effectuent « dans l'action » d'un événement ou qu'ils soient anticipés, la qualité de ces entretiens dépend avant tout des rapports entretenus entre chercheur-se et interlocuteur-ric-e-s, soit de la dynamique de leurs interactions. De fait, si cette modalité invite à se questionner sur le degré d'« implication » du/de la chercheur-se – en tant que « sujet » – sur son terrain, sur son « engagement » personnel vis-à-vis de son objet de recherche, elle pose plus généralement la question des rapports de domination sous-jacents dans les relations d'enquêtes (Bruggeman, 2011). Qui du/de la chercheur-se ou de/des interlocuteur-ric-e-s impose à l'autre les conditions de réalisation de l'entretien ? De façon générale, il est rare que le/la chercheur-se (exogène) ait le pouvoir (endogène) ou simplement le choix de décider des modalités « pratiques » de l'entretien (Où s'asseoir ? A quel endroit ? Avec qui parler en premier ? Pendant combien de temps ? Etc.). Il/elle doit, par principe, se soumettre aux normes et aux exigences des individus ou des groupes interrogés afin de ne pas risquer une exclusion du champ social. Ainsi, peut-on véritablement dire que le/la chercheur-se choisit délibérément d'être « engagé » sur son terrain ? N'est-ce pas finalement le terrain qui le/la « prend », « l'engage » au sens propre du terme et lui (im)pose ses conditions ? Suivant cette métaphore, je conclurai en citant une nouvelle fois M. Morelle et F. Ripoll avec qui je partage l'idée qu'il n'existe pas de chercheur-se « non engagés » et ce, tout simplement parce que « l'engagement » n'est pas un choix. Il s'impose au/ à la chercheur-se par la simple posture qu'il/elle se doit d'adopter *in situ*, sans que celui/celle-ci s'en rende obligatoirement compte, sans qu'il/elle y consente ou non :

« L'implication ou « l'engagement » du chercheur n'est pas un choix. Certains engagements sont visibles et hautement symboliques, d'autres sont invisibles, tacites et semblent être des « non engagements ». Quoi qu'il en soit, tout chercheur est engagé ou impliqué dans le monde et ne peut s'en extraire. Qu'il le veuille, qu'il le sache ou non, il adopte une posture (et en exclu d'autres). Il ne peut pas ne pas choisir » (Morelle et Ripoll, 2009).



N.B. : Tous les entretiens effectués durant cette thèse ont été traduits (espagnol/français) et retranscrits intégralement par mes soins, avec – cela va sans dire – les approximations de langage que cela peut engendrer. Néanmoins, par respect de sens des paroles recueillies, j'ai tenté de transparaître au mieux le ton employé, à l'oral, par mes interlocuteur-ric-e-s en faisant l'usage, à l'écrit, d'une ponctuation et d'une mise en récit approprié.

Schéma 2 : Résumé du processus méthodologique utilisé pour la thèse



--- Pratique de terrain *in situ*
 --- Analyse et restitution *ex situ*

Réalisation : C.V., 2018

Troisième partie

Typologie des espaces de la mort

au Venezuela (Maracaibo), au Mexique (Puebla) et au Chili
(Araucanie-Temuco)

Chapitre I. Géographie sociale des cimetières à Maracaibo

1. Histoire des cimetières de Maracaibo, un héritage colonial

Si l'Église catholique – intrinsèquement liée à la Couronne d'Espagne – a, dès le début du XVI^e siècle, occupé une position centrale dans le processus d'urbanisation des villes coloniales latino-américaines (notamment par la construction d'édifices religieux⁸⁵) elle a, dans le même temps, contribué à l'aménagement des premiers cimetières urbains. En effet, historiquement liés aux espaces religieux dans les villes occidentales chrétiennes (Lauwers, 1999) – et donc par extension, dans les villes coloniales latino-américaines – les espaces funéraires ont pendant longtemps (jusqu'au XVIII^e siècle en Europe et début du XIX^e siècle au Venezuela) été bâtis autour des églises, chapelles, couvents ou autres monuments sacrés. Les raisons de cette configuration spatiale sont simples : rassembler les fidèles catholiques, vivants et morts, au sein d'un même espace pour renforcer et pérenniser les liens communautaires :

« La présence des défunts renvoyait à l'Éclésià sous toutes ces formes : une société spirituelle, constituée de la communion des fidèles, vivants et morts, mais aussi d'un réseau de bâtiments de pierre, enracinés dans la terre – terre où se trouvaient ensevelis, contre les murs des églises, les corps des chrétiens » (Lauwers, 1999, p.1072).

Par conséquent, la place des édifices religieux dans les villes constitue un indice fondamental pour appréhender à la fois l'histoire des cimetières urbains mais également, et plus largement, celle des sociétés. À Maracaibo – comme dans la plupart des villes chrétiennes (Iogna-Prat, 2013) –, elle permet de localiser certains cimetières anciens aujourd'hui disparus tels que : le cimetière Colonial (1829-1880), également appelé *cementerio viejo* (« vieux cimetière ») ; le cimetière des Étrangers ou des Anglais (1834-1942) ; et le cimetière de Santa Lucia (1881-1942) (Cf. Carte p.136).

Dans une approche socio-historique, ces cimetières permettent de comprendre la place que les individus et les groupes sociaux occupaient, à cette époque, au sein de la société vénézuélienne et ainsi de faire le lien avec le présent. Permettant d'effectuer un constat des évolutions sociales, culturelles mais également politiques, leurs histoires retracent les

⁸⁵ Dès 1494, le pape Alexandre VI (bulle pontificale *Inter cetera* du 14 mai 1494) ordonne aux rois catholiques d'évangéliser les populations indigènes pour en assurer leur contrôle et légitimer la présence espagnole dans le « Nouveau Monde » (Roulet, 2008 ; Benoit, 2013). Suivant cette logique, l'Église confie également aux autorités coloniales la mission de construire des édifices religieux pour faciliter les conversions. Cette délégation est par la suite entérinée dans la loi des Indes de 1573 qui intègre l'ordre religieux aux procédures d'urbanisme et d'aménagement des territoires. À compter de cette date, les villes coloniales se structurent et s'organisent autour des monuments sacrés construits sur la place centrale (Ricart, 1947 ; Reys, 1965). Cette place constitue, encore aujourd'hui, un symbole fort de la domination coloniale où se concentre ses deux plus hautes instances : le pouvoir politique et religieux.

différentes formes d'intégration et/ou d'exclusion dans le temps et au sein des différents cimetières de Maracaibo.

1. 1. De la place des cimetières autour des édifices religieux...

Dans les sociétés occidentales, les espaces religieux ont pendant longtemps été associés aux espaces funéraires au sein des centres urbains. Cependant, dès la première période du Haut Moyen-Âge, des conciles tels que celui de Braga (Portugal) en 563, ou celui de Meaux (France) en 845, fixent certaines règles concernant l'organisation socio-spatiale des sépultures. S'il était autrefois courant d'enterrer les morts dans l'enceinte même de certains lieux de culte, cette pratique devient dès lors un privilège réservé exclusivement à certains membres de l'Église catholique ou aux hauts représentants de la société (Ligou, 1975 ; Sapin, 1996). Le commun des mortels, quant à lui, est enterré au dehors, autour des murs paroissiaux :

« On n'enterrera personne dans les églises, mais en dehors et autour des murs ; car si des villes ont le privilège qu'on ne puisse enterrer les morts dans l'enceinte de leurs murailles, à plus forte raison doit-on observer la même chose dans les églises, à cause du respect qui est dû au corps des saints martyrs qui y sont enfermés » (Canon 35 du Concile de Braga, cité par Hefele et Leclercq, 1907, p.180).

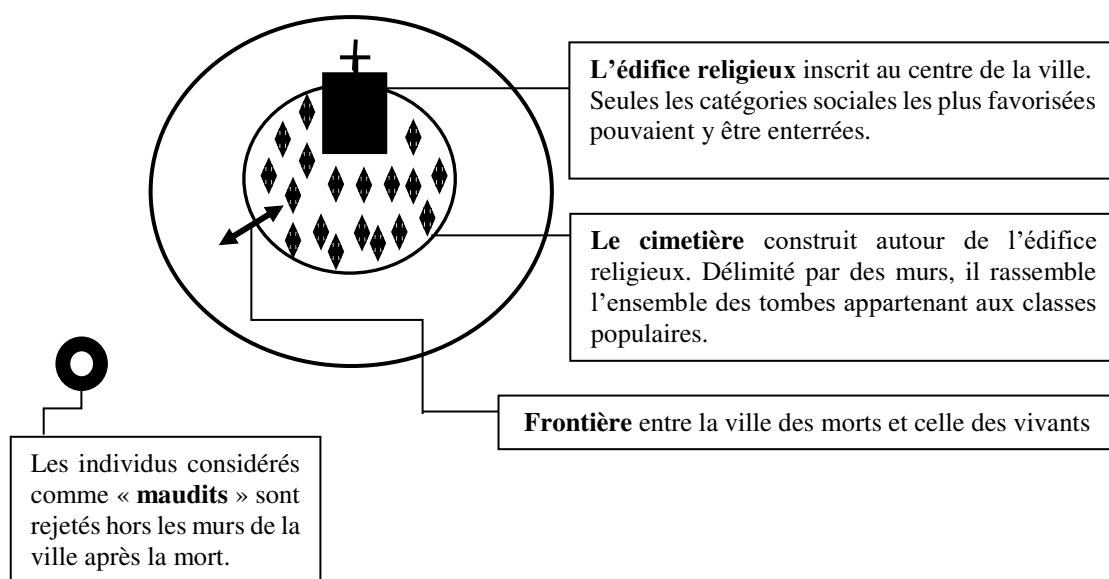
Ainsi, dès cette époque, la place attribuée aux individus après leur mort révèle la place correspondante à leur position dans la hiérarchie sociale. Plus le défunt est enterré proche de l'édifice religieux – voire, à l'intérieur –, plus il est considéré par la société comme un individu honorable, légitime d'accéder à la protection divine. Les morts considérés, quant à eux, comme « maudits » (hérétiques, non-catholiques, suicidés, excommuniés, enfants morts sans avoir eu le temps d'être baptisés, etc.) sont exclus socialement et spatialement à l'extérieur des portes de la ville. Selon l'historien D. Ligou, ils étaient généralement condamnés à être « brûlés et leurs cendres jetées au vent (c'est ce qui arriva à Jeanne d'Arc) » (Ligou, 1975, p.67) ou, enterrés au sein de fosses communes, sans cérémonies religieuses (Verdon, 2015).

Cette division socio-spatiale des sépultures est, au final, assez classique. Parallèlement à l'organisation sociale des villes occidentales chrétiennes, elle s'articule autour de trois axes : un centre (l'édifice religieux) réunissant les catégories sociales les plus favorisées et les hauts dignitaires de la société ; une première couronne (le cimetière autour de l'édifice religieux) rassemblant les classes populaires ; et une périphérie (hors les murs de la ville) regroupant l'ensemble des individus réprouvés par la société.

Au sein des villes coloniales latino-américaines, on assiste à une reproduction de l'organisation sociale des villes occidentales chrétiennes, les inégalités sociales étant marquées selon un gradient centre/périphérie. Cette organisation sociale se traduit tout autant

à l'échelle urbaine⁸⁶ qu'à celle des églises et des cimetières. En effet, en conséquence de la colonisation et des missions catholiques, les espaces funéraires sont pour la plupart bâtis autour des sites religieux et les inhumations s'accomplissent, selon la tradition chrétienne, en fonction du statut social des individus, dans les « églises, couvents ou terrains annexes à ces espaces » (Semprún Parra et Guillermo Hernandez, 2018, p.473. Traduction personnelle).

Schéma 3 : Place des cimetières dans les villes latino-américaines à l'époque coloniale, une reproduction de l'organisation sociale des villes occidentales chrétiennes



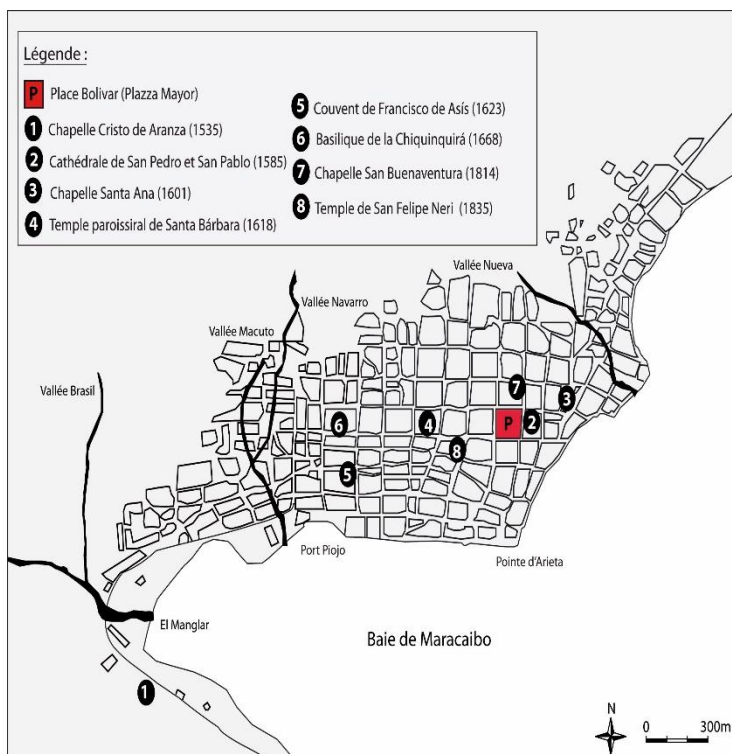
Réalisation schéma : C.V., 2019

À Maracaibo, durant l'époque coloniale, les enterrements s'effectuent dans le centre de la ville (Elschnig, 2000). Une disposition de la Couronne d'Espagne de 1698 ordonne que les cimetières soient situés autour des églises de la ville pour y enterrer les classes populaires (Landaeta Rosales, 1906). La cathédrale de Maracaibo par exemple, église matrice érigée en 1585 sur la place centrale – la place Bolivar – possédait deux cimetières mitoyens. L'un, *el Cementerio Norte*, était destiné aux enfants et aux nouveaux nés ; l'autre, *el Cementerio Sur*, aux adultes (Morales Manzur, 2005). *Idem* pour le temple paroissial de Santa Bárbara, le couvent de San Francisco de Asís et la chapelle de Santa Ana situés à quelques pas de la Cathédrale. Leurs cours – ou *patios* – extérieurs étaient utilisés comme cimetières pour y

⁸⁶ La géographie sociale des villes coloniales latino-américaine fut somme toute construite sur un modèle assez simple (Fournier, 2010b). Si durant l'époque coloniale, le centre des villes était réservé aux élites sociales (les colons blancs espagnols), la deuxième couronne était généralement occupée par des artisans, des Espagnols moins fortunés ou encore des métis. La périphérie, quant à elle, rassemblait les populations les plus défavorisées, très souvent indigènes (Gruzinski, 1996). Elle s'organisait généralement autour d'églises (plus petites que celles bâties en centre-ville) ou de couvents, tenus par des missionnaires religieux chargés de convertir ces populations à la foi chrétienne (Tricart, 1964 ; Gibson, 1978 ; Bataillon, Deler et Théry, 1991).

enterrer les classes populaires de la société *maracaibera*. Les « morts nobles » ou appartenant à l'élite sociale étaient, quant à eux, enterrés dans l'enceinte même de ces édifices religieux (Gutiérrez, R, 1988). De surcroît, ce privilège funéraire s'étendait très souvent aux autres membres de leur famille, une manière symbolique de prolonger après la mort – parfois sur plusieurs générations – le prestige familial (Rijos et Leal González, 2007).

Place des édifices religieux à Maracaibo à la fin du XIX^e siècle :



Réalisation carte : C.V., 2019. Source : Suárez Acosta, 2010, p.105

Comme partout en Amérique latine, des cathédrales, églises, chapelles ou autres édifices religieux font leurs apparitions à Maracaibo durant la période coloniale. Parmi eux :

1. La chapelle Cristo de Aranza construite en 1535 (lors de la première tentative de fondation de la ville par A. Alfinger) est considérée comme la première construction ecclésiastique de la ville.

2. La cathédrale de Maracaibo (ou cathédrale de San Pedro et San Pablo) est érigée en 1585, peu après la troisième tentative de fondation de Maracaibo en 1574 par P. Maldonado. Sa localisation est emblématique car constitue l'église matrice de la ville, la première construite sur la place centrale, la Place Bolívar.

3. La chapelle Santa Ana, également située dans le quartier Bolívar est construite plus tard en 1601. Aujourd'hui, elle occupe l'un des plus grands hôpitaux de la ville, l'hôpital Central Urquinaona.

4. Le temple paroissial de Santa Bárbara construit en 1583 et situé à quelques pas vers l'Ouest de la Cathédrale de San Pedro et San Pablo.

5. Le couvent ou église de San Francisco de Asís érigé à partir 1623. Fermé en 1885, il devient 1891 le premier siège de l'Université du Zulia fondé par le recteur F. Ochoa (Cf. p.147), avant d'être finalement reconverti en église en 1918.

6. La basilique Nuestra Señora de Chiquinquirá (plus connue sous le nom de basilique de la Chinita, patronne du Zulia) édifée en 1668. Elle est aujourd'hui un lieu de pèlerinage important.

7. La chapelle de San Buenaventura construite en 1814. Elle devient Panthéon régional du Zulia en 1995. Celui-ci abrite aujourd'hui les restes de nombreux personnages illustres de l'État du Zulia.

8. Le temple de San Felipe Neri (Cf. Carte n°) construit en 1835. Aujourd'hui en état de ruine, il reste néanmoins considéré comme un édifice historique pour la ville de Maracaibo.

1. 2. ... aux cimetières « hors les murs » de la ville

Cette organisation sociale des sépultures dura jusqu'à la période d'indépendance du Venezuela⁸⁷, et plus exactement jusqu'en 1827, date à laquelle S. Bolivar – surnommé le *Libertador* – proscrit l'inhumation de tous les cadavres, sans exception, au sein, mais également autour des lieux sacrés (Velasco Garipoli, 2012) :

« Cette disposition a été ratifiée à maintes reprises par décrets présidentiels successifs, d'abord dans la Grande Colombie, puis dans le Venezuela, compte tenu de la résistance de certains catholiques. Elle fut transgressée à plusieurs reprises lors de l'enterrement de personnages du clergé et de l'aristocratie qui, malgré tout, reposent dans les églises, comme on peut le voir actuellement à Maracaibo dans la cathédrale, l'église de Cristo de Aranza, celle de Santa Bárbara, entre autres » (Morales Manzur, 2005, p.10. Traduction personnelle).

Cette décision intervient dans la continuité du décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804) signé en France par Napoléon I^{er} qui interdit toutes inhumations au sein des églises ou lieux privés et obligent les communes à créer de nouveaux cimetières hors de l'enceinte des villes et des faubourgs. Si en Europe, cette mesure est justifiée par des arguments hygiénistes (la volonté d'éloigner les cimetières repose sur l'intention de mettre un terme à la promiscuité présente entre les vivants et les morts afin d'éviter d'éventuelles contaminations suite à plusieurs périodes d'épidémies), elle s'inscrit, au Venezuela, dans une volonté soumise par S. Bolivar et F. de Miranda de subordonner l'Église à l'État. Loin d'engager un processus de laïcisation du pays, l'idée est avant tout de limiter l'influence du pouvoir clérical au profit du pouvoir étatique (Elschnig, 2000 ; Krzywicka, 2014). La première constitution du Venezuela rédigée en 1811 en atteste. En effet, si l'Église catholique est désormais placée sous la protection et le contrôle de l'État vénézuélien, le catholicisme est néanmoins reconnu comme la seule religion légitime d'y être pratiquée :

« La première constitution vénézuélienne n'introduit pas la liberté de confession, mais adopte, en accord avec l'idée d'un confessionnal fermé, le concept d'État confessionnel républicain, reconnaissant la religion catholique comme la religion de l'État et excluant la pratique d'autres confessions dans le territoire vénézuélien. De cette façon, le catholicisme devint l'objet de protection et, dans le même temps, de contrôle de l'État » (Krzywicka, 2014, p.20. Traduction personnelle).

Ainsi s'initie, à partir de ce moment, une étape de sécularisation dans l'histoire des cimetières à Maracaibo. Désormais placés sous le contrôle de l'État vénézuélien, la majorité des cimetières situés autour des édifices religieux sont fermés pour être reconstruits ailleurs, aux portes de la ville (Elschnig, 2000). Dans le même temps, les étrangers européens non-catholiques, ceux immigrés durant la colonisation, construisent leurs propres cimetières,

⁸⁷ Sous l'impulsion de F. de Miranda et de S. Bolivar, l'indépendance du Venezuela est proclamée par un congrès élu au suffrage censitaire le 5 juillet 1811.

communautaires, opposés aux cimetières catholiques. Trois cimetières, aujourd'hui disparus, voient ainsi le jour à cette époque :

- **Le cimetière Colonial**, cimetière catholique surnommé *cementerio viejo* (« vieux cimetière ») ou Cimetière Général de Maracaibo est édifié en 1829, deux ans après l'interdiction énoncée par S. Bolivar. Autrefois situé derrière la Basilique de Chiquinquirá, le long de la rue El Tránsito – aujourd'hui Place Centenaria dans le centre de la ville – il abritait l'élite sociale catholique de Maracaibo. Il fut fermé en 1880 et détruit en 1942.
- **Le cimetière des Étrangers et des Anglais**, cimetière non-catholique. Socialement opposé au premier, il fut fondé en 1834 par une association, « la colonie étrangère résidente à Maracaibo » (Morales Manzur, 2005, p.16), uniquement pour accueillir les étrangers non-catholiques de la ville. Fermé en 1842 et pillé en 1942 pour la réutilisation du marbre des monuments funéraires au profit d'œuvres civiles (Casals Sesto, 2012), il est aujourd'hui remplacé par les bureaux du journal quotidien de la ville : *Panorama*.
- **Le cimetière de Santa Lucía**, inauguré en 1881 au Nord de la chapelle de Santa Ana. Fermé lui aussi en 1942, il était destiné à recevoir les individus les plus défavorisées de la ville (Morales Manzur, 2005 ; Arrieta, 2008).

Document 5 : Cimetière des Étrangers et des Anglais (ou protestant)



Source : Archive historique du Zulia, coll. Kurt nagel von Jess, 1920

C'est finalement dans ce contexte que l'on voit apparaître les premiers cimetières privés de la ville. Des compagnies anonymes s'associent pour créer leur propre cimetière en fonction de leurs croyances, statut social ou encore statut d'autorité. Exemple notoire, le cimetière privé El Cuadrado, autrement appelé Nuevo cementerio (« Nouveau cimetière »). Fondé en 1879, par la « compagnie anonyme des nouveaux cimetières » (Besson, 1973), il s'agit – malgré sa dénomination – du plus vieux cimetière encore actif aujourd'hui.



Fondée sur un modèle urbain unique, imposé par l'empire espagnol et codifié dans la loi des Indes de 1573, la ville de Maracaibo s'organise – comme dans la plupart des villes

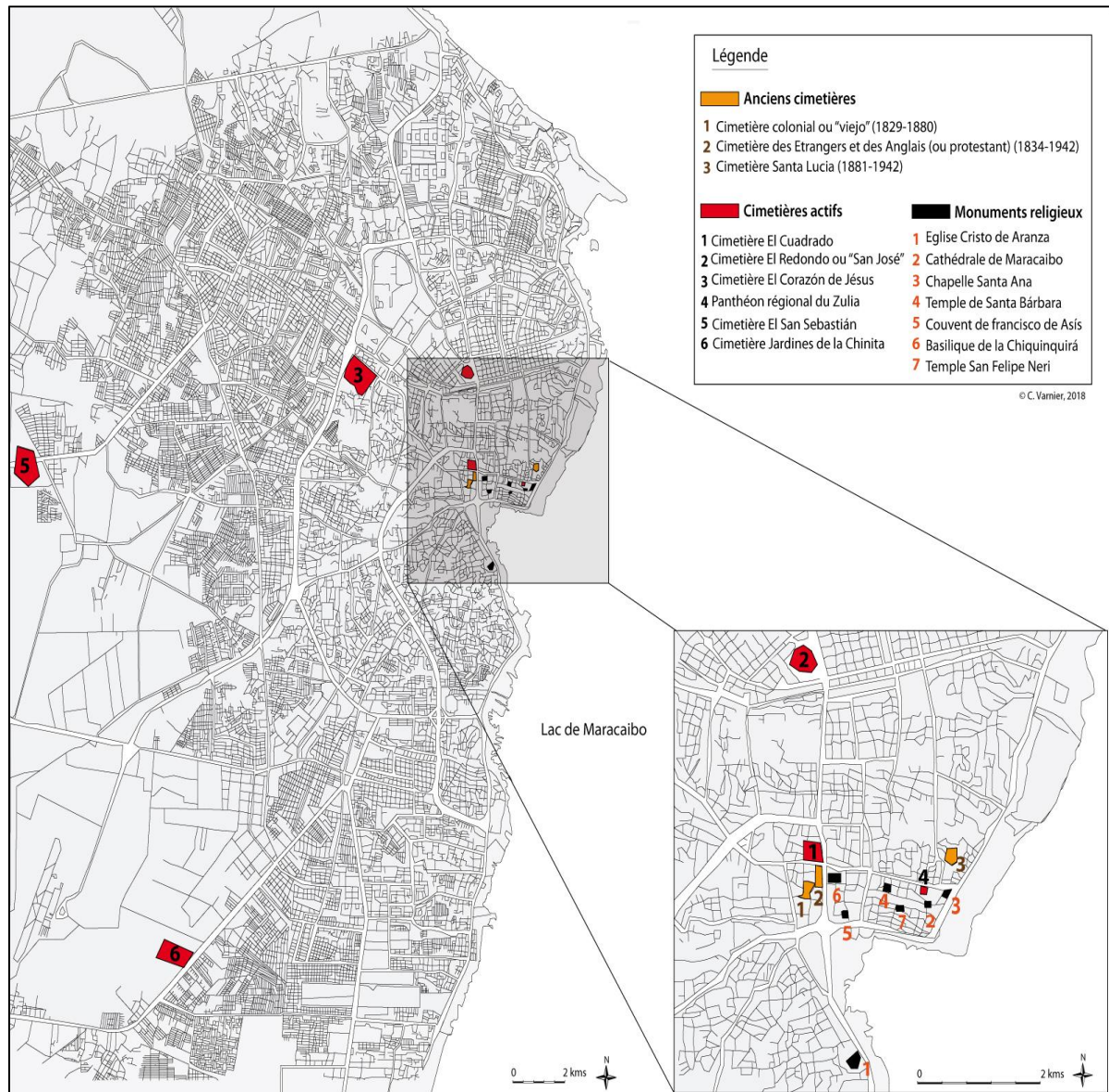
chrétiennes européennes (Iogna-Prat, 2013) – autour d’une place centrale (ici, la place Bolivar) qui concentre les hautes instances à la fois du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Par conséquent, la place des anciens espaces funéraires est, elle aussi, marquée par cet héritage colonial. À l’instar de la majorité des villes coloniales latino-américaines, elle est annexée aux espaces religieux jusqu’à la période d’indépendance (de 1810-1830 pour le Venezuela). Les morts y sont socialement et spatialement divisés – comme dans la ville – en fonction de leurs conditions économiques et de leur rang dans la hiérarchie sociale (plus ils sont proches de l’édifice religieux et plus ils sont considérés par la société comme des individus importants). Cependant, après cette période d’indépendance, la place des espaces funéraires change (l’Église catholique est dès lors placée sous la protection et le contrôle de l’État vénézuélien). Les anciens cimetières situés à proximité des édifices religieux sont pour la plupart fermés, détruits, et de nouveaux cimetières apparaissent aux portes de la ville – ville qui, par ailleurs, ne cesse de s’étendre.

Aujourd’hui, la ville de Maracaibo compte cinq cimetières actifs (Cf. carte 6, p.140) : **El Cuadrado** (ou Nuevo Cementerio) construit en 1879 ; **El San José**, plus connu sous le nom de El Redondo (1925) ; **El Sagrado Corazón de Jesús** (1941) ; **le Panthéon régional** (1995) et **le Parc Métropolitain El San Sebastián** (2003)⁸⁸. Séparés des espaces religieux, ces « nouveaux » cimetières publics ou privés revêtent chacun une identité propre – définie au moment de leurs constructions respectives – qui conditionne à la fois l’accès des individus et des groupes sociaux à ces espaces mais également, leurs modes d’usage et d’appropriation.

En respectant la grille d’observation définie au préalable de l’enquête de terrain (Cf. p.109) et en s’appuyant sur les différents entretiens recueillis lors d’échanges passés avec différents acteur-riche-s (administrateur-riche-s de cimetières, fossoyeurs, etc.) au cours de la période 2011-2013, l’objectif fut à la fois de dresser un inventaire et de réaliser une analyse socio-spatiale de ces « nouveaux » espaces funéraires à Maracaibo afin de rendre compte de leurs spécificités à l’échelle intra-urbaine (vis-à-vis des autres cimetières de la ville) ainsi que la manière dont ils sont organisés, gérés et appropriés par les individus et les groupes sociaux à l’échelle *intra-muros*. L’organisation sociale de ces « nouveaux » cimetières est-elle similaire à celle des « anciens » cimetières annexés aux édifices religieux (à savoir marquée selon un gradient centre/périphérie) ? Quelle place occupent-ils aujourd’hui dans la ville de Maracaibo ? À quelle(s) catégorie(s) sociale(s) de la population sont-ils réservés ? Quelle est la place des morts dans la configuration même de ces cimetières ? Enfin, comment les formes d’inégalités sociales se traduisent-elles spatialement entre et au sein de ces différents espaces ? La démarche comparative rendra possible, par le croisement des informations récoltées *in situ*, la formation de typologies. Celles-ci auront pour rôle de dresser un panorama général des cimetières à Maracaibo, une géographie, à partir de leurs caractéristiques respectives.

⁸⁸ Le cimetière Jardines de la Chinita (1976) est aujourd’hui administré par la municipalité de San Francisco.

Carte 6 : Localisation actuelle des espaces funéraires et religieux de Maracaibo



Réalisation carte : C.V., 2018

2. Typologie des cimetières actuels de Maracaibo

2. 1. Le Cuadrado, un cimetière patrimoine privé

Construit à la fin du XIX^e siècle – l'inauguration date du 12 novembre 1879 –, aux portes de ce qui constituait à l'époque la ville de Maracaibo (Morales Manzur, 2005, p. 28), le cimetière du Cuadrado – ou Nuevo cementerio – est connu comme la première initiative de création d'un cimetière privé dans la région du Zulia. Situé dans le secteur de la Chiquinquirá, au Sud de l'avenue Delicias, entre les rues 90 et 93, il se substitue au cimetière des Étrangers et des Anglais, fermé en 1842, qui se trouvait dans la rue adjacente. En effet, comme en

témoigne J-A Ferrer, directeur administratif du cimetière (ou *ecónomo*), l'expansion urbaine liée à la croissance démographique⁸⁹ de Maracaibo à la fin du XIX^e siècle provoque l'élimination de certains espaces funéraires. Le cimetière des Étrangers et des Anglais, le cimetière Colonial ou encore celui de Santa Lucia par exemple, après avoir été l'objet de pillages récurrents – le marbre des monuments funéraires était utilisé pour la construction d'œuvres civiles (Casals Sesto, 2012) –, sont tous trois détruits en 1942 pour permettre l'aménagement de nouvelles places publiques (ex. la Plaza Centenaria ou la Plaza Santa Lucia). Les restes mortuaires de ces cimetières, quant à eux, sont dès lors transférés au sein du cimetière du Cuadrado :

« Tu sais où se trouve l'entreprise du journal "Panorama" aujourd'hui ? Avant, à cet endroit on y trouvait le tout premier cimetière de Maracaibo : le cimetière des étrangers. Quand il y a eu la construction des différents services, commerces, etc., ils ont transféré les morts de ce cimetière dans le cimetière du Cuadrado » (Ent. avec J-A Ferrer, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

En effet, le cimetière du Cuadrado est l'un des rares cimetières de la ville à échapper, à cette époque, à ce processus de destruction. L'une des raisons les plus plausibles à cela est qu'il fut fondé en 1879 par une compagnie privée allemande⁹⁰ – la fondation Luxburg Carolath – qui, tout au long du XIX^e et du XX^e siècle œuvra activement pour le développement de la ville de Maracaibo⁹¹. Pour exemple, K.L Graf von Luxburg, l'un des membres les plus emblématiques de la fondation et proche du président de la république de l'époque (I. Medina Angarita), joua un rôle majeur dans le financement de la construction (1957-1962) du célèbre pont du Général Rafael Urdaneta ou, pont de Maracaibo situé à l'embouchure du lac. Ainsi, dès le départ, le cimetière du Cuadrado fut à la fois protégé par son statut de cimetière privé mais aussi – et surtout – par le fait qu'il servit à abriter les personnalités les plus riches et importantes de la ville. Il est aujourd'hui reconnu comme un héritage historique et culturel considérable pour la ville de Maracaibo, classé depuis le 4 avril 2007 au patrimoine régional

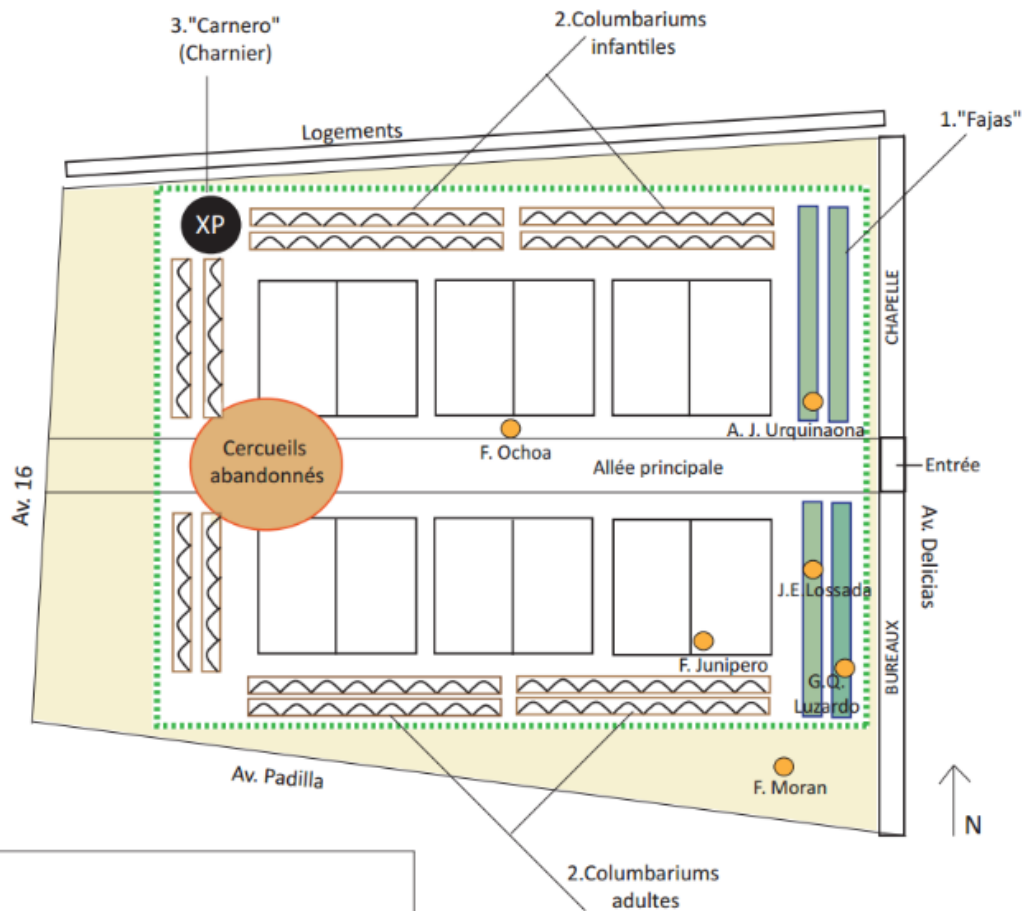
⁸⁹ Cf. Rapport de 2014 de l'INE (Institut National des Statistiques), « XIV Censo nacional de población y vivienda. Resultados por entidad federal y municipio del Estado Zulia », p. 8. URL : <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/zulia.pdf>

⁹⁰ La présence allemande au Venezuela est ancienne (Humbert, 1904). Elle remonte aux premières tentatives d'occupation du pays au XVI^e siècle, et notamment au privilège accordé par l'empire espagnol (gouverné par C. Quint) à une riche famille de banquiers allemands – les Welser d'Augsbourg – pour « découvrir, explorer et gouverner le Venezuela » (Bastian, 1994). Dans cette perspective, le capitaine allemand A. Alfinger est mandaté en 1529 pour établir le premier siège militaire – surnommé « Neu-Nürnberg » (la « Nouvelle-Nuremberg) – sur la côte Ouest du Lac de Maracaibo (Straka, Guzmán Mirabal et Cáceres, 2018). La date d'établissement de ce siège correspond, de fait, à la première fondation de la ville de Maracaibo (Besson, 1973 ; Fuenmayor et Strauss, 2007). Aussi, durant la période de l'indépendance (1810-1830), les gouvernements vénézuéliens encouragent une politique d'immigration pour peupler et développer la « nouvelle » nation. Entre 1832 et 1857, près de 12.610 étrangers – en majorité Espagnols, Allemands et Italiens – s'installent au Venezuela, au sein de colonies (la plus connue étant la colonie allemande de Tovar dans l'État d'Aragua) (Morales Manzur, 2011).

⁹¹ Cf. « Clez reconoce labor fundación luxburg carolath », *Diario República*, le 14 novembre 2018. URL: <https://www.diariorepublica.com/ciudad/clez-reconoce-labor-de-la-fundacion-luxburg-carolath>.

de l'Etat du Zulia⁹². Cependant, cette reconnaissance régionale ne signifie pas que ce cimetière soit un cimetière uniquement réservé aux catégories sociales les plus favorisées de la société. Si à l'origine il en fut ainsi, les résultats obtenus sur le terrain entre 2011 et 2013 montrent qu'il s'agit aujourd'hui d'un cimetière socialement et spatialement divisé. Quatre types de sépulture, socialement inégales, sont en effet présentes dans ce cimetière : les *fajas* (ou tombes prestigieuses), les tombes classiques de formes horizontales, les *nichos* (ou columbariums) et enfin le *carnero* (ou charnier).

Plan 1 : Le cimetière du Cuadrado, un cimetière socialement divisé



Légende :

- 1. "Fajas" = Tombes antiques avec de riches sculptures (catégories sociales élevés/ personnes de pouvoir)
- 2. Columbariums infantiles et adultes = Petites niches, tombes verticales (classes moyennes et populaires)
- 3. "Carnero" (Charnier) = Ossuaire commun (Personnes démunies, sans familles, morts de maladies transmissibles)
- Tracé original du cimetière (1879)
- Extension du cimetière
- Personnages célèbre du Zulia
- Cercueils abandonnés en état de décomposition

Réalisation plan : C.V., 2019

⁹² Décret n° 630 du 4 avril 2007 proclamé par le gouvernement de l'État du Zulia.

2. 1. 1. Organisation socio-spatiale du cimetière du Cuadrado

Selon le sociologue équatorien F-A Aguilera Ayala (2002), le cimetière du Cuadrado est conforme au modèle traditionnel de cimetières construits en Amérique latine dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Outre le fait qu'il tient son nom de son tracé original rectangulaire parfaitement dessiné : « un quadrilatère parfait qui suivait les normes architecturales de construction selon ce qui se faisait à l'époque dans les cimetières latino-américains » (Casals Sesto, 2012, p. 26. Traduction personnelle), il est également composé d'une voie d'accès principale (à l'Est) entourée par de hauts murs et de deux édifices à l'entrée (une chapelle et le bureau des administrations). Aussi, son organisation spatiale est conditionnée selon une logique stratégique d'aménagement définie en fonction du statut social des individus. Entre le premier et l'arrière-plan du cimetière, les inégalités sociales s'observent à la fois au travers du style et de la composition des monuments funéraires, de leur emplacement et de leur visibilité, de même qu'en fonction de l'état de salubrité de la zone dans lesquels ils sont implantés :

« Les cimetières traditionnels ont toujours suivi une norme de construction générale. Ils sont configurés comme des espaces rectangulaires fermés par de hautes clôtures auxquelles est incorporé un portail d'entrée monumental. Une voie principale d'entrée est projetée pour installer les premières lignes de "panthéons" de chaque côté. À l'arrière, l'espace est utilisé pour les tombes alignées sur des files successives. Enfin, ils sont complétés par la construction de niches, généralement adossées aux murs de l'enceinte » (Aguilera Ayala, 2002, p.30. Traduction personnelle).

Les fajas : des habitations individuelles réservées à l'élite sociale

L'une des premières choses que l'on remarque lorsque que l'on pénètre l'enceinte du cimetière du Cuadrado est la présence à l'entrée de nombreux monuments funéraires de qualité architecturale et artistique remarquable. Ces monuments funéraires sont ce qu'on appelle au Venezuela des *fajas*, à savoir des concessions perpétuelles luxueuses de style néoclassique, le plus souvent composées de marbre blanc et généralement ornementées de riches sculptures. Implantées sur les flancs Est et Ouest de l'allée principale à l'entrée du cimetière (sur deux rangées), elles sont représentatives de la période initiale d'aménagement de l'histoire du Cuadrado. Il s'agit en effet des tombes les plus anciennes qui étaient autrefois réservées aux catégories sociales les plus favorisées, de même qu'aux individus célèbres ou possédant un certain statut privilégié au sein de la société *maracaibera*. Comme le confirme J-A Ferrer, seule l'élite de la société était susceptible, à l'époque de la création de ce cimetière privé, d'y être enterrée. La présence de *fajas* constitue alors un marquage symbolique fort qui, dès l'entrée, tend à renforcer l'image de ce cimetière patrimoine :

« Il s'agit du tout premier cimetière de Maracaibo où on enterrait les morts de manière privée. Encore aujourd'hui c'est un cimetière privé. À l'époque, on enterrait ici les personnes qui

avaient énormément d'argent. C'était un cimetière réservé à "l'élite". Tu peux voir tous les mausolées, les monuments coûteux qu'il y a ici. On enterrait les gens qui avaient un statut dans la société. À côté de ça, on a beaucoup d'artistes enterrés qui ont donné leurs œuvres au Zulia » (Ent. avec J-A Ferrer, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Photographies 8 à 10 : Illustration des *fajas* au sein du cimetière El Cuadrado



Photographies : C.V., 2013

Le type de sculptures qui orne les *fajas* du cimetière du Cuadrado est varié. On y retrouve toute une symbolique catholique : des anges messagers, la figure de saint-e-s chrétien-ne-s, celle du Christ ou encore celle de la Vierge Marie. De la même façon, il est parfois possible d'observer la représentation sculptée du défunt enterré. Situées à l'entrée du cimetière, ces tombes sont réservées aux individus de catégories sociales élevées et/ou de pouvoir.

L'architecture funéraire, de même que la qualité des matériaux utilisés pour les *fajas* donnent au cimetière du Cuadrado une valeur à la fois esthétique et historique. Signe distinctif de puissance et de richesse, la statuaire de ces monuments funéraires se développe à Maracaibo au tout début du XX^e siècle. Elle est très fortement inspirée de l'art funéraire italien – le marbre provenant généralement de sociétés italiennes ayant des succursales à Caracas :

« Certains de nos monuments funéraires étaient, en réalité, presque toujours des copies de monuments existants dans les cimetières de Milan, Gênes et d'autres du Nord de l'Italie, ordonnés à des entreprises italiennes établies à Caracas [...]. Parmi ces entreprises se trouvaient, entres autres celles de Julio Roversi [...]. La grande marbrerie de Julio Roversi et

de son fils, fondée en 1882, devint une des plus importantes de Caracas à la fin du XIX^e siècle. Elle impulsa la mode du *Roversismo*, un type de sculptures spécifiques à la célébration des funérailles » (Cartay, 2002, p. 461).

Encore aujourd'hui, la marque de cet héritage est visible parmi les différents types de sculptures funéraires présentes dans la partie des *fajas*. En témoigne notamment l'une d'entre-elles, copie conforme de la célèbre sculpture de Michel-Ange, *La Pietà* (ou « pitié ») située dans la première rangée à l'Est de l'entrée du cimetière :

Photographies 11 et 12 : Figures comparées de « la pitié » de Michel Ange



Photographie : C.V., 2013



Photographie : C.V., 2010

À gauche, une reproduction de la célèbre sculpture de Michel-Ange dans le cimetière du Cuadrado. En arrière-plan, on constate la présence d'un axe de communication – l'Avenue Delicias – très emprunté à Maracaibo. Les bruits de circulation permanents contrastent avec le calme régnant dans ce cimetière.

À droite, une photographie de l'œuvre véritable prise au sein de la basilique Saint-Pierre du Vatican.

Cette iconographie de *la Pietà* est un thème récurrent de l'art funéraire que l'on retrouve dans de très nombreux cimetières catholiques (ex. dans le cimetière de Passy à Paris, dans le cimetière de los « Illustres » à San Salvador ou encore dans le cimetière de Colón à la Havane). Si d'un point de vue artistique, elle met en exergue le pouvoir d'influence qu'a eut l'immigration italienne⁹³ au Venezuela dans la composition des œuvres funéraires, d'un point

⁹³ Comme l'immigration allemande, l'immigration italienne est importante et très ancienne au Venezuela. Rappelons tout de même que le premier nom donné au Venezuela (« Veneziola ») revient au navigateur italien A. Vespucci qui, débarquant dans le Golfe de Maracaibo en 1499, compara ce paysage lacustre peuplé d'indigènes vivant dans des baraques construites sur pilotis à une « petite Venise » (Amodio, 2001). Mais, c'est surtout au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle que l'immigration italienne au Venezuela fut la plus forte. En raison notamment de la crise économique en Europe, près de 20.700 italien-e-s vinrent s'installer au Venezuela durant la période 1876-1915 (Bondarenko Pisemskaya, 2015). Leur contribution vis-à-vis de la société vénézuélienne fut significative notamment dans les domaines de l'art, de l'architecture ou encore de la musique.

de vue proprement structurel, elle dénote le désir pour les familles aisées ou renommées d'accéder à une certaine immortalité matérielle. En effet, la Vierge Marie y est représentée comme une jeune femme endeuillée – mais néanmoins sereine – portant sur ses genoux le corps du Christ mort juste avant sa mise au tombeau, avant sa résurrection.

Ainsi, la manière dont est aménagé et organisé ce cimetière témoigne des différents modes d'intégration mais également d'exclusion au sein de la société vénézuélienne. Sont enterrés au sein des *fajas* – partie exclusivement réservée aux individus et aux familles notables de la société – un grand nombre de personnages célèbres du Zulia tels que : le docteur Antonio José Urquinaona (1823-1872), fondateur en 1860 de l'Hôpital Central « Dr. Urquinaona » de Maracaibo ; le poète et soldat légionnaire Ismaël Urdaneta (1885-1928), le docteur Guillermo Quintero Luzardo (1868-1930) ; ou encore la tombe de Jesús Enrique Lossada (1892-1948), écrivain et recteur de l'Université du Zulia de 1946 à 1948 :

Photographies 13 à 16 : Personnages illustres du Zulia au sein des *fajas* du Cuadrado



Tombe de Ismaël Urdaneta



Mausolée de Guillermo Quintero Luzardo



Mausolée de Jesús Enrique Lossada



Tombe d'Antonio José Urquinaona

Photographies : C.V., 2013

Cependant, bien que célèbres, certaines tombes, plus modestes, font exception et s'inscrivent en dehors des *fajas* (Cf. Plan 1, p.142). Celle d'Umberto Fernandez Moran (1924-1999), inventeur du « bistouri diamant »⁹⁴, se situe à l'Ouest de l'entrée, dans la partie additionnée du cimetière⁹⁵. De la même façon, celle de Fray Junipero de la Escalada (1870-1917), professeur de lettres et missionnaire espagnol – surnommé le « Saint gardien des étudiants » (Calzadilla, 2011)⁹⁶ – se situe dans la partie Ouest du cimetière, dans la première aire de tombes dites horizontales.

Photographies 17 et 18 : Tombes d'U. Fernandez Moran et de F-J. de la Escalada



Photographies : C.V., 2013

À gauche, la tombe d'Umberto Fernandez Moran. Mort à Stockholm en 1999 après avoir dû s'exiler du Venezuela en 1958, ses cendres furent rapatriées à Maracaibo, sa ville natale, et transférées selon sa volonté au sein du Cuadrado.

À droite, celle de Fray Junipero de la Escalada. À l'approche des examens scolaire, un véritable culte lui est voué. Sa tombe se couvre en effet de poèmes, dessins, vœux que les étudiants viennent déposer dans l'espoir d'obtenir de bons résultats (comme le démontre la photographie). Selon J-A Ferrer : « On a beaucoup d'étudiants qui viennent mettre sur sa tombe des offrandes au moment des examens afin que cela leur porte chance » (Ent. avec J-A. Ferrer, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Enfin, celle du professeur Francisco Ochoa (1849-1907), premier recteur de l'Université du Zulia, est localisée le long de l'allée principale, à l'Est de l'entrée. Aujourd'hui, seule sa

⁹⁴ Instrument médical utilisé pour les coupes ultrafines de tissus biologiques.

⁹⁵ À partir de 1962, le cimetière du Cuadrado fait l'objet d'un projet d'agrandissement. Sa forme actuelle n'est plus celle d'un carré parfait, mais plus celle d'un trapèze. L'agrandissement se fit grâce à l'achat de terrains publics disponibles au Nord, Sud et Ouest du cimetière (Morales Manzur, 2005, p. 39).

⁹⁶ Cf. Calzadilla, J. «Fray Junipero de la Escalada, el enigmático “guardián” de los estudiantes zulianos », *La Verdad*, 27 août 2011. URL: <https://informe21.com/actualidad/fray-junipero-escalada-enigmatico-guardian-los-estudiantes-zulianos>.

famille repose à cet endroit. En effet, les restes de ce dernier furent transférés au panthéon régional du Zulia le 30 janvier 2004.

Photographie 19 : Mausolée familial de Francisco Ochoa →



Photographie : C.V., 2013

**Le panthéon régional du Zulia :
un espace consacré aux morts illustres du Zulia**



Photographie : C.V., 2013

Situé dans le centre historique de Maracaibo, à quelques pas de la rue Carabobo⁹⁷, le panthéon régional du Zulia fut inauguré le 20 janvier 1995. Il est destiné, d'après le conseil législatif de l'État du Zulia (CLEZ)⁹⁸, à « inhumer les restes des dirigeants de l'indépendance ainsi que d'éminents citoyens ou citoyennes qui, nés ou ayant résidés dans l'État du Zulia, ont rendu des services à la région ou au pays » (*Ley del panteón del estado Zulia*, 1994, article n°2).

L'initiative de fondation de ce panthéon remonte, selon l'IPC (Institut du Patrimoine Culturel), à 1988 quand la Fondation Zuliana pour la Culture⁹⁹ proposa de transférer les tombes des personnages illustres du Zulia au panthéon national de Caracas. Si cette requête fut à l'époque rejetée par le conseil municipal de Maracaibo, les membres de la Fondation Zuliana pour la Culture réussirent à imposer l'idée de fonder un lieu spécifique pour réunir les morts illustres au sein même de la région du Zulia. En 1995, Les restes du général **Venancio Pulgar** (président constitutionnel du Zulia entre 1870 et 1874), autrefois inhumés

⁹⁷ Le panthéon régional du Zulia occupe les bâtiments de l'ancienne chapelle de San Buenaventura (Cf. p.136), propriété de l'archidiocèse de Maracaibo.

⁹⁸ Cf. Consejo legislativo del estado Zulia, 1994. « Ley del panteón del estado Zulia », artículo n°2.

⁹⁹ La Fondation Zuliana pour la Culture a été créé le 16 juin 1975 à Caracas. Selon le *Dictionnaire général du Zulia*, elle compte plus de 400 membres qui tentent, par le biais de publications, d'expositions, de manifestations et/ou de commémorations, de promouvoir le patrimoine culturel de la région du Zulia à l'échelle nationale et internationale (Semprún Parra et Guillermo Hernandez, 2018, p. 829).

dans le panthéon national de Caracas, furent les premiers à y être transférés.



Photographie : C.V. 2013

Jusqu'à présent, 12 figures importantes de l'histoire du Zulia sont inhumées au sein des 36 niches disponibles dans le panthéon régional du Zulia.

Par la suite, d'autres figures célèbres du Zulia firent leur entrée au panthéon telles que :

- Le général **Juan Nepomuceno Santana** (1804-1882), le capitaine **Anselmo Belloso Rodriguez** (1805-1885) et le commandant **José de Jesús infante** (1789-1871), trois héros de l'indépendance, en 1997.
- Le chanteur et compositeur de gaïta zuliana **Ricardo Aguirre** (1939-1969) en 2002.
- Le dramaturge **Udón Perez** (1871-1926) et le professeur **Francisco Ochoa** (1849-1907) en 2004.
- Le bolériste **Felipe Pirela** (1941-1972), ou encore le compositeur et pianiste **Adolfo de Pool** (1881-1971) en 2012.

Selon la directrice administrative du panthéon de l'État du Zulia, A-C Reyes de Vilchez, les conditions d'admission pour que les restes d'un défunt soient transférés dans ce panthéon sont assez strictes. Le candidat doit être né – ou avoir résidé – dans la région du Zulia, être mort depuis plus de 25 ans, et réunir des mérites professionnels suffisants (dans le domaine artistique, médical, militaire, etc.). Enfin, il est nécessaire d'obtenir une autorisation familiale pour exhumer le défunt de sa première sépulture :

« Qu'importe si la personne n'est pas née ici, elle doit avoir vécu ici. Elle doit avoir été connue ici, faire partie de la mémoire collective du Zulia. Elle doit être connue et reconnue par tous [...] Les personnes qui sont ici sont des gens qui ont laissés des choses à la société. C'est pour cela que nous devons former, éduquer, transmettre » (Ent. avec A-C Reyez de Vilchez, le 06 septembre 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).



Photographie : C.V. 2013

Concernant sa valeur patrimoniale, le panthéon régional du Zulia est reconnu par l'IPC comme un bien d'intérêt culturel pour la nation. Il figure, par ailleurs, dans le *Catalogue du Patrimoine Culturel Vénézuélien 2004-2010* (pour la municipalité de Maracaibo)¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Cf. Documento del Gobierno Bolivariano de Venezuela. Instituto del Patrimonio Cultural (IPC), 2010. *Catálogo del patrimonio cultural venezolano 2004-2010. Municipio Maracaibo*. 205p.
URL : <https://guao.org/sites/default/files/biblioteca/Zulia.%20Municipio%20Maracaibo.pdf>.

Les nichos (ou columbariums) : des « habitations en immeubles collectifs »

Si l'on dresse l'analyse socio-spatiale du cimetière du Cuadrado, on observe que ce dernier répond d'un point de vue organisationnel aux différents critères énoncés par F-A Aguilera Ayala concernant le type de cimetières traditionnels construits en Amérique latine dans la seconde moitié du XIX^e siècle (Aguilera Ayala, 2002). En effet, en plus de la présence de *fajas*, alignées au premier plan, ce cimetière est doté de *columbariums*, à savoir de tombes verticales, autrement appelées *nichos* : « À l'arrière, l'espace est utilisé pour les tombes alignées sur des files successives. Enfin, ils [les cimetières traditionnels] sont complétés par la construction de niches, généralement adossées aux murs de l'enceinte » (Aguilera Ayala, 2002, p.39. Traduction personnelle). Placées sur toute la périphérie Nord, Ouest et Sud le long des murs du cimetière, ces « niches » ont une apparence peu commune. Elles ne sont pas destinées à accueillir les cendres des défunts comme dans la plupart des cimetières européens, mais construites expressément pour la mise en place des cercueils. Ces derniers sont superposés les uns au-dessus des autres sur quatre rangées verticales, comme – osons établir la comparaison – s'il s'agissait d'habitations en immeubles collectifs.

Photographies 20 et 21 : Les *nichos* (ou columbariums), une reproduction symbolique de l'habitat collectif précaire.



Sur ces deux photographies, on observe la présence de columbariums, à savoir de niches verticales placées les unes au-dessus des autres dans lesquelles sont déposés les cercueils des défunts.

Aussi, la photographie à gauche témoigne d'un parallèle évident entre l'espace consacré aux morts et l'espace d'habitat des vivants. Les columbariums sont le reflet symbolique et matériel des immeubles collectifs que l'on peut voir en arrière-plan.

Photographies : C.V. 2013

Bien sûr, toutes ces « niches » ne sont pas identiques les unes aux autres. Il est à noter qu'il existe des différences de taille – mais aussi d'emplacements – entre, d'un côté, les « niches » destinées aux adultes (2,50m de profondeur, 0,80m de large et 0,60m de hauteur) et celles dédiées aux enfants (0,60m de profondeur, 0,50m de large et 0,50m de hauteur). Dans le premier cas elles sont situées sur l'aile Ouest et Sud du cimetière, tandis que dans le second cas, elles sont localisées au Nord (Cf. Plan 1, p.142).

Selon le *Dictionnaire général du Zulia (Diccionario general del Zulia. Tomo I)* publié en 2018 et co-écrits par les deux historiens J-A Semprún Parra et L-G Hernández, l'objectif premier de ce type de construction – datant de l'époque d'édification du cimetière – fut de proposer des emplacements funéraires financièrement accessibles aux catégories sociales les plus populaires tout en optimisant au maximum l'espace requis pour les sépultures¹⁰¹. En 2013, un emplacement en « niche » coûtait 4560 bolivars, contre 12.000 bolivars pour un caveau individuel d'1 m de large sur 1m70 de long :

« Il existe les columbariums, connus sous le nom de "niches" ou "tombes aériennes" où, pour gagner de l'espace les urnes funéraires sont placées de manières superposées. Les niches possèdent un caractère social, à l'exception des inhumations dans les églises. Il s'agit de l'enterrement le plus populaire » (Hernández y Parra, 2018, p.474. Traduction personnelle)

Cependant, l'espace dédié aux *columbariums* au sein du Cuadrado est aujourd'hui saturé et, en grande partie en état d'abandon. Il n'est actuellement plus possible d'acheter de nouvelles « niches », excepté des « niches » infantiles qui prennent moins de places que celles des adultes. Aussi, afin de remédier à ce problème de place, il existe une solution informelle que l'*ecónomo* du cimetière autorise aux propriétaires de concessions funéraires. Cette solution n'est autre que la mise en place d'un système de « prêts », ou de « locations », des concessions de particuliers à particuliers. Les individus ayant fait l'acquisition d'un caveau en « niches » sont autorisés à le « prêter » ou à le « louer » – durant un laps de temps déterminé – à des particuliers nécessitant rapidement et de façon peu onéreuse un emplacement pour leurs morts. Cette pratique, fréquente au sein du cimetière du Cuadrado permet d'utiliser le caveau pendant le temps où celui-ci reste vacant (lorsqu'il n'a pas encore été utilisé ou après exhumation des restes mortuaires par exemple). On assiste alors à ce que l'on pourrait désigner comme une sorte de *turn-over* résidentiel appliquée aux morts.

« Les gens peuvent faire ce qu'ils veulent avec leurs emplacements, enterrer qui ils veulent. Les niches sont anciennes. Aujourd'hui on ne les utilise plus. On exhume les restes que l'on transfère dans une fosse commune, un endroit consacré à cela, au fond du cimetière. Les personnes qui n'ont pas d'argent et qui perdent un enfant, on leur vend encore ces petites

¹⁰¹ Aujourd'hui, malgré quelques réticences de la part de l'Église catholique, la pratique de la crémation tend à se développer en Amérique latine. Ainsi, toujours dans une volonté d'optimiser l'espace des morts, les urnes viennent de plus en plus remplacer les cercueils au sein de ces niches.

"niches" pour les enterrer ici. Elles sont "superficielles". On n'enterre pas "en terre" mais en paroi verticale. Seuls les enfants peuvent être placés ici. Il n'y a pas de place pour un adulte.

Aussi, pour les personnes qui n'ont pas d'argent, il y a beaucoup de "prêt". Les amis, ou membres de leur famille qui ont une propriété ici prêtent un de leurs emplacements pour pouvoir enterrer le défunt. Après, avec le temps, on ressort le mort... parce qu'arrive un moment où la famille qui a prêté fini par en avoir besoin » (Ent. avec J-A Ferrer, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Le carnero (ou charnier) : un espace dédié aux morts invisibles ou oubliés

De la même façon qu'il existe une division sociale entre les *fajas*, dédiées à l'élite de la société, et les *columbariums*, réservés aux catégories sociales les plus populaires, on observe au Nord-Est du Cuadrado, à l'arrière-plan, un troisième type d'espace bien spécifique (Cf. Plan 1, p.142). Cet espace appelé communément *carnero* (littéralement « espace où l'on entasse la viande ») n'est autre qu'un charnier – ou fosse commune – destiné à y entasser ensemble des cadavres. Autrefois aménagé exclusivement pour recevoir les restes des morts dits invisibles : individus décédés anonymement, sans famille, sans ressources et/ou de maladies contagieuses (Casals Sesto, 2012, p.17), il sert désormais à y entreposer les ossements des défunts exhumés en cas de reprise de concessions notamment (lorsque le contrat de concession temporaire n'est pas reconduit ou lorsque la concession funéraire est abandonnée).

Photographie 22 : Un *carnero* dans le cimetière du Cuadrado



Photographie : C.V. 2013

D'une profondeur de 6m, le *carnero* du cimetière est orné par un Christe, formé par les lettres de l'alphabet grec Rhô « P » et Khi « X ». Souvent représentées sur des édifices religieux et funéraires avec l'Alpha (α) et l'Oméga (Ω), ces lettres sont le symbole du tout, à savoir le début et la fin de la vie.

En conséquence du manque de places disponibles actuellement dans le cimetière du Cuadrado, l'*ecónomo* – soutenu par les descendants de la fondation privée allemande Luxurg

Carolath – entreprend régulièrement des missions de nettoyage et d'exhumation¹⁰² afin de libérer d'anciennes concessions, le plus souvent laissées à l'abandon. L'un des objectifs visés est d'être en mesure de proposer aux familles de nouveaux emplacements disponibles (à la vente) pour permettre l'enterrement de leurs morts :

« On peut toujours enterrer ici... En ce moment, je suis en train de nettoyer, de chercher des emplacements disponibles pour pouvoir offrir aux clients des terrains où enterrer leurs morts [...]. Si une personne vient pour acheter un emplacement, une propriété, je lui offre ce que j'ai de disponible. Je ne vais pas chercher ici ou là non ! Ce que je fais comme il n'y a plus vraiment d'espace ici, c'est que je cherche les tombes abandonnées depuis plus de cent ans. On exhume, on casse la tombe, on remet tout à plat et on fabrique de nouveaux emplacements pour accueillir les nouveaux clients » (Ent. avec J-A Ferrer, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Aussi, dans le cas où il s'agit de réaliser une exhumation pour l'enterrement d'un membre appartenant à la même famille, les restes mortuaires sont généralement déposés dans un ossuaire (urne ou petit coffre) avant d'être replacés dans la partie supérieure du même caveau, désormais prêt à recevoir le « nouveau » défunt. Dans le cas contraire, les restes mortuaires sont directement entreposés dans le *carnero* :

« Après une exhumation, les restes sont mis dans un ossuaire, dans partie supérieure du caveau appartenant à la même famille. Comme ça, le caveau reste disponible pour le prochain mort à venir » (Ent. avec J-A. Ferrer, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Photographie 23 : Vue aérienne du *carnero* et des Columbariums



Source : photographie d'archive: Arturo Lares Baral, 2005.

Cette photographie montre bien qu'il existe une division sociale de l'espace des morts au sein du Cuadrado. Il est possible d'y apercevoir le *carnero*, à droite, de même qu'une partie des *columbariums*, à gauche. Ces derniers, situés en arrière-plan du cimetière répondent à un aménagement défini en fonction du statut social des individus et des groupes sociaux. Cette logique intervient comme une représentation manifeste des différentes strates sociales de la société *maracaibera*.

¹⁰² Cf. Fuenmayor, M. « Fundación alemana-venezolana cubre limpieza del cementerio más antiguo de Maracaibo », *Panorama*, le 26 juillet 2018. URL: <https://www.panorama.com.ve/experienciapanorama/Fundacion-alemana-venezolana-cubre-limpieza-del-cementerio-mas-antiguo-de-Maracaibo-20180725-0052.html>.

2. 1. 2. État actuel du Cuadrado : un cimetière « patrimoine » en état d'abandon ?

Depuis sa création, le cimetière du Cuadrado a été enrichi d'œuvres d'art funéraires de grande qualité et de monuments architecturaux représentatifs des différentes strates de la société *maracaibera*. Déclaré patrimoine régional du Zulia le 4 avril 2007 (décret n°630), il est aujourd'hui légalement reconnu comme un espace d'intérêt historique et culturel pour la ville de Maracaibo (Fermín, Ferrer et Villalobos Andrade, 2014).

Ce statut de « patrimoine régional du Zulia » accordé au cimetière du Cuadrado en 2007 est le résultat de plusieurs années de sollicitation de la part de J-A Ferrer (directeur administratif du cimetière) et de J-C Morales Manzur (directeur des archives historiques de l'État du Zulia) auprès du ministère du pouvoir populaire pour le tourisme (MINTUR). En effet, l'intérêt porté à l'histoire et à la qualité des monuments présents dans le cimetière du Cuadrado n'est pas récente. Déjà en 2001, l'article d'A. Paredes, « La alcaldía reacondiciona cementerios de Maracaibo » (« La mairie réaménage les cimetières de Maracaibo ») paru dans le journal local *Panorama*¹⁰³, mentionnait la naissance d'un projet engagé par l'IPC (Institut du Patrimoine Culturel) pour tenter de restaurer et de mettre en valeur les monuments funéraires datant de la seconde moitié XIX^e et du début du XX^e siècle. La restauration et la conservation de ce patrimoine funéraire privé était alors mis en avant comme un intérêt d'ordre public visant à faire connaître et à attirer l'attention du plus grand nombre sur la richesse architecturale et artistique présente dans ce cimetière :

« Depuis plusieurs mois, l'IPC [Institut de patrimoine culturel] élabore un projet pour permettre la restauration du cimetière El Cuadrado qui détient une grande valeur culturelle et historique pour la ville. Les pièces de marbres, majoritairement importées d'Italie, datent du XIX^e et XX^e siècle. Leur valeur patrimoniale mérite d'être reconnue et diffusée » (Paredes, 2001. Traduction personnelle).

Mais c'est surtout le partenariat initié en 2005 par J-C Morales Manzur entre le département d'architecture de l'Université du Zulia et l'IPC qui permit d'asseoir le cimetière du Cuadrado en tant que candidat éligible au statut de patrimoine régional. Avec l'aide d'une équipe de travail interdisciplinaire (architectes, historiens, artistes, photographes, etc.), J-C Morales Manzur publia en 2005 une étude approfondie du cimetière – *Expediente Cementerio el Cuadrado*¹⁰⁴ – dans laquelle il répertoria l'ensemble des éléments funéraires constituants, selon les critères de *la Carta de Burra* (ou Charte de Burra)¹⁰⁵ établis en 1999 par l'ICOMOS (Conseil International des Monuments et Sites), une valeur d'ordre historique et/ou culturelle

¹⁰³ Cf. Paredes, A. « La alcaldía reacondiciona cementerios de Maracaibo », *Panorama*, le 28 mai 2001.

¹⁰⁴ Cf. Morales Manzur, J-C, 2005. *Expediente cementerio El Cuadrado*. Programa Registro Patrimonial, Facultad de Arquitectura y Diseño, Universidad del Zulia, 66p. URL: https://documentop.com/proyecto-expediente-cementerio-el-cuadrado_5a1830831723dd4766f33e3c.html.

¹⁰⁵ La Charte de Burra est une charte internationale adoptée en 1979 à Burra en Australie par ICOMOS. Elle s'inscrit dans la lignée de la Charte internationale sur la conservation et la restauration des monuments et des sites (Charte de Venise, 1964). Elle sert à fixer des normes concernant la conservation et gestion des lieux et des biens patrimoniaux à caractères culturels. URL: https://www.icomos.org/charters/burra1999_fre.pdf.

(Fermín, Ferrer et Villalobos Andrade, 2014). Le nombre de personnages illustres enterrés, la qualité des monuments architecturaux et des œuvres d'art présents dans ce cimetière furent référencés pour servir d'arguments stratégiques visant à promouvoir le développement d'un tourisme funéraire à Maracaibo (Millanos Solarte et Camacaro Sierra, 2012). En effet, l'une des ambitions de cette étude était de permettre au cimetière du Cuadrado d'accéder au statut patrimonial afin qu'il puisse s'élever au rang de « cimetière touristique », au même titre que celui du Père-Lachaise à Paris ou encore, celui de la Recoleta à Buenos Aires : « le cimetière El Cuadrado pourrait devenir une attraction touristique » (Paredes, 2001).

Cependant, bien que reconnu patrimoine régional du Zulia en 2007, le cimetière du Cuadrado est loin d'avoir atteint ce résultat. Il est aujourd'hui considéré par la population de Maracaibo comme l'un des plus délabré et insécurisé de la ville. En effet, si l'on se réfère à différents articles parus dans le journal local *Panorama* entre 2006 et 2013¹⁰⁶, un grand nombre de plaintes ont été déposées pour révéler l'état d'abandon dans lequel se trouve actuellement le Cuadrado. Ces dénonciations ciblent particulièrement l'état d'insalubrité générale du cimetière, l'insécurité qui y règne, ainsi que le manque d'investissement de la mairie pour mettre en valeur les différentes composantes patrimoniales du cimetière :

Liste des huit articles extraits du journal local *Panorama* mentionnant l'état du cimetière du Cuadrado pour la période 2006-2013 :

- Ramírez Mora, P. « Profanación, basura e inseguridad azotan el cementerio el Cuadrado » (« Profanation, déchets et insécurité ravagent le cimetière du Cuadrado »), le 7 janvier 2006.
- Barbera Rondón, A. « "El Cuadrado" necesita vigilancia y limpieza » (« "Le Cuadrado" nécessite vigilance et de nettoyage »), le 26 janvier 2009.
- Ramones, M, « Tiran "maleficios" y contaminan el cementerio » (« Ils jettent des maléfiques et polluent le cimetière »), le 22 avril 2009.
- Morales Carolina, A. « Proliferan ritos de brujería en cementerios de Maracaibo » (« Les rites de sorcellerie prolifèrent dans les cimetières de Maracaibo »), le 13 septembre 2011.
- Valera, A. « Cementerios están llenos de basura » (« Les cimetières sont remplis d'ordures »), le 11 novembre 2011.
- Palencia, A. « Cementerios de Maracaibo dan vergüenza » (« Les cimetières de Maracaibo font honte »), le 23 décembre 2011.
- Romero, D. « Solo limpian los cementerios en las fechas especiales » (« Les cimetières sont nettoyés uniquement lors des fêtes spéciales »), le 2 novembre 2012.
- Bravo, L. « Ilustres olvidados en cementerio el Cuadrado » (« Personnages illustres oubliés dans le cimetière du Cuadrado »), le 22 avril 2013.

¹⁰⁶ Pour la période 2006-2013, j'ai récolté 24 articles traitant des cimetières à Maracaibo auprès du bureau des archives du journal *Panorama* à Maracaibo. Sur les 24, huit articles aux titres explicites (cités ci-dessus) mentionnent l'état du cimetière du Cuadrado.

État d'insalubrité générale du cimetière :

Déjà en 2006, l'article « Profanación, basura e inseguridad azotan el cementerio el Cuadrado » témoignait d'un sentiment de malaise généralisé ressenti par les familles venant visiter leurs morts dans ce cimetière. L'une des raisons de ce malaise était expliquée par l'état d'insalubrité du cimetière, allant jusqu'à être qualifié de « scène de film d'horreur » par l'une des visiteuses (D. de Morales). En plus des ordures accumulées, de la végétation non coupée et de l'odeur nauséabonde permanente dans le cimetière, celle-ci évoquait la présence d'ossements humains jonchant le sol des allées :

« Loin d'inspirer la paix et la tranquillité nécessaires pour que l'âme des défunts rejoigne le ciel, le Cuadrado procure un sentiment de rejet, d'insécurité et d'insalubrité aux familles qui viennent chaque semaine rendre visite à la dernière demeure de leurs proches [...]. "Crânes et ossements enterrés il y a des décennies sont retrouvés à chaque recoin du cimetière" [paroles de D. de Morales, visiteuse] » (Ramírez Mora, 2006. Traduction personnelle).

Face à cette plainte, l'auteur répondait en dénonçant un manque d'investissement de la part de la mairie pour conserver les lieux en état de décence et de salubrité. Il révélait notamment qu'une équipe de nettoyage était envoyée par cette dernière seulement deux fois l'année, à Noël et à la Toussaint (information confirmée également dans l'article du 2 novembre 2012 : « Solo limpian los cementerios en las fechas especiales ») :

« Chaussures, emballages de nourriture, papiers froissés, broussailles et vêtements abandonnés sont ce que l'on peut observer en arrivant dans ce lieu. Il n'est pas possible que la mairie envoie une équipe de nettoyage seulement une fois tous les six mois. L'accumulation d'ordure est suffocante et peut entraîner de grandes contaminations » (*Ibid.*, 2006).

Avec l'obtention en 2007 du statut de patrimoine régional du Zulia, on aurait pu imaginer que l'état du cimetière du Cuadrado allait s'améliorer. Or, l'article du 11 novembre 2011 – « Cementerios están llenos de basura » – contredit cette idée. Bien que ce cimetière soit devenu officiellement une référence historique et culturelle pour la ville de Maracaibo, celui-ci n'est pas pris en charge, ou du moins de façon très épisodique et superficielle, par les services publics de la mairie. Seuls les employés de la fondation privée allemande Luxurg Carolath se chargent finalement de l'entretien du cimetière :

« Le cimetière El Cuadrado, dans l'avenue Delicias est en état d'abandon [...]. Bien qu'il soit le plus ancien et devenu aujourd'hui un cimetière d'intérêt historique, il est avant tout une insulte pour les citoyens [...] Quand la mairie de Maracaibo est venue, elle s'est chargée de nettoyer uniquement l'allée principale » (Valera, 2011. Traduction personnelle).

El sepulcro fue fundado hace 127 años. Es el más antiguo de Maracaibo. En la actualidad la basura y los huelepegas son los principales problemas que tiene el lugar y que nadie resuelve.

PAUL RAMÍREZ MORA

El Nuevo Cementerio El Cuadrado, el más antiguo de Maracaibo, ubicado en la avenida Delicias, lejos de inspirar la paz y la tranquilidad propia de las almas difuntas que llegan al cielo, transmite una sensación de rechazo, inseguridad e insalubridad a los miles de familiares que se dirigen semana a semana a visitar la última morada de sus parientes.

Una banda de huelepegas pernocta cada noche en el lugar. Duermen, comen, se drogan y hasta tienen relaciones sexuales sobre las tumbas.

Kilos de basuras se acumulan a cada tres metros de las caminerías del lugar. Lápidas destrozadas se divisan a simple vista.

Cráneos y huesos de occisos que fueron enterrados hace décadas se encuentran en cada esquina del cementerio. Pareciera que ninguna autoridad se hiciera cargo del recinto.

"Todo parece una escena de una película de terror", afirmó Dana de Morales, de 56 años, quien se encontraba visitando la tumba de su madre.

"Un poco antes del 24 de diciembre le traje flores, le corté la maleza que ocultaba la parcela, limpié la lápida y le coloqué unos adornos de metal. Hoy, casi dos semanas después, todo lo que hice desapareció y encima huele a orine. No es justo que nadie se conduela, no tanto por nosotros, sino por el respeto que se les debe brindar a nuestros familiares", dijo.

Source : Extrait de l'article de presse de Ramírez Mora, *Panorama*, le 7 janvier 2006.

En effet, comme le souligne cet article, l'arrière-plan du cimetière du Cuadrado est notamment encombré par un amas de cercueils usagés, conséquences directes de la présence de rituels d'exhumation *guajiro* dans ce cimetière (Cf. Partie 4, chapitre I, p.315). Ce phénomène, dénoncé également dans l'article du 23 décembre 2011 « Cementerios de Maracaibo dan vergüenza » : « les urnes desséchées s'accumulent » (Palencia, 2011), provoque l'indignation des familles des défunts enterrés dans ce cimetière et tend à renforcer les écarts socioculturels – déjà fortement creusés – entre indigènes et non-indigènes :

« Quand les fosses se libèrent après les exhumations, les cercueils restent accolés en pile juste devant les visiteurs du cimetière le Cuadrado. Les enfants qui accompagnent leurs familles repartent avec cette effroyable vision. » (Valera, 2011. Traduction personnelle).



Source : Extrait de l'article de presse de Valera, *Panorama*, le 11 novembre 2011.

Insécurité dénoncée : de la pratique de la sorcellerie aux Huelepega

En plus des problèmes d'insalubrité présents dans le cimetière du Cuadrado, plusieurs articles de presse issus du journal *Panorama* dénoncent le sentiment d'insécurité très prégnant. L'article du 26 janvier 2009 – « "El Cuadrado" necesita vigilancia y limpieza » – rapporte notamment l'absence de vigilance des pouvoirs publics pour pallier aux insécurités nocturnes présentes au sein du cimetière. En effet, les intrusions répétées de personnes marginalisées – appelés communément à Maracaibo les *Huelepegas* (dont la traduction littérale est « odeur incrustée ») – se livrant à des trafics en tout genre (drogue, vol

d'ornements funéraires, rituels de sorcellerie) provoque la crainte et la colère des visiteur-euse-s et des travailleur-euse-s qui se retrouvent souvent confrontés à ce problème :

« Les délinquants se cachent dans le cimetière la nuit et l'on retrouve au matin des bougies, branches brûlées, animaux morts ou ensanglantés et autres types de choses propres à la sorcellerie. L'an dernier, une personne d'origine musulmane fut retrouvée morte entre les tombes, tuée à coup de bouteille » (Barbera Rondón, 2009. Traduction personnelle).

Déjà dénoncés dans l'article du 7 janvier 2006, les actes de délinquance, de profanation et de sorcellerie sont récurrents dans ce cimetière. Très régulièrement, ils font l'actualité de la presse locale comme le montre respectivement ici les articles du 22 avril 2009 – « Tiran "maleficos" y contaminan el cementerio » – et du 13 septembre 2011 – « Proliferan ritos de brujería en cementerios de Maracaibo » :



« **Insécurité.**

Se sont quasi 40 *Huelepegas* qui dorment en ce lieu et alimentent un sentiment d'anxiété pour ceux qui ont rendez-vous chaque jour avec la mémoire de leurs proches »

Source : Extrait de l'article de presse de Ramírez Mora, *Panorama*, le 7 janvier 2006.

« **Problème.**

L'odeur nauséabonde se combine aux images saintes. Cadavres de poules, chats et chiens sont retrouvés »

« **Ils jettent des "maléfices" et polluent le cimetière** »

Source : Extrait de l'article de presse de Ramones, *Panorama*, le 22 avril 2009.



Proliferan ritos de brujería en cementerios de Maracaibo



CEMENTERIO El sepulturero, Marcos Fuenmayor, mostró una bolsa con gallos y gallinas muertas que encontró la mañana de ayer sobre una de las tumbas del camposanto conocido como El cuadrado, en la avenida Delicias de Maracaibo.

« Les rites de sorcellerie prolifèrent dans les cimetières de Maracaibo »

« Le fossoyeur, Marcos Fuenmayor, montre un sac rempli de poulets et de poules morts trouvés hier matin sur une des tombes du cimetière connu sous le nom El Cuadrado, dans l'Avenue Delicias de Maracaibo ».

Source : Extrait de l'article de presse de Morales Carolina, *Panorama*, le 13 septembre 2011.

Observation in situ et gestion administrative du cimetière

Après avoir extrait différents articles de presse parus entre 2006 et 2013 dans le journal local *Panorama* attestant de l'état d'insalubrité du cimetière du Cuadrado et du sentiment d'insécurité qu'il procure à la fois aux visiteurs et aux travailleurs, j'ai profité de ma visite sur place en août 2013 pour vérifier la véracité des propos décrits dans ces articles. Outre la végétation et les débris qui envahissent et occultent un grand nombre de tombes, la présence de cercueils exhumés abandonnés au fond de l'allée principale, la chaleur étouffante du lieu mêlée à l'odeur effroyable des corps en décomposition, j'ai été surprise d'observer l'existence de nombreux caveaux ouverts (notamment au sein des columbariums) donnant directement vue sur des restes d'ossements humains. Si déjà en 2006, l'article de P. Ramírez Mora – « Profanación, basura e inseguridad azotan el cementerio el Cuadrado » – dénonçait ce spectacle accablant et comparait ce cimetière à une « scène de film d'horreur » (Ramírez Mora, 2006), on constate que la situation en août 2013 ne s'est guère améliorée. Sept ans après ce premier constat recensé, le cimetière du Cuadrado se trouve toujours dans un état de conservation déplorable et ce, en dépit de son statut de patrimoine régional du Zulia. Face à ce paradoxe, on peut se poser la question de savoir quelles sont les causes du manque

d'entretien dans ce cimetière. Autrement dit, pour quelles raisons ce cimetière reconnu « patrimoine » est-il aussi peu conservé et mis en valeur ?

Photographies 24 et 25 : État d'insalubrité du cimetière du Cuadrado



Les tombes du Cuadrado, pour la plupart endommagées, sont ensevelies sous la végétation.



Des restes humains sont retrouvés à l'air libre.

Photographies : C.V. 2013

En interrogeant l'administrateur du cimetière, J-A Ferrer, on comprend que ce défaut d'entretien repose avant tout sur un problème financier. En effet, en tant que cimetière privé mais également patrimoine régional, un condominium est censé s'établir entre les aides publiques et privées (Fermín, Ferrer et Villalobos Andrade, 2014). Cependant, comme nous le confie J-A Ferrer, le cimetière n'a jamais reçu d'aides financières de la part de l'État du Zulia, ni de la mairie de Maracaibo :

« C'est un cimetière entièrement privé... qui fonctionne comme "patrimoine régional". Ça veut dire que c'est une institution... célèbre, de valeur au sein du Zulia [...]. On l'a nommé "patrimoine régional" et c'est tout le problème ici ! On a le statut qui reconnaît ce cimetière

comme partie historique de la ville, mais le gouvernement ne nous donne pas d'aide pour l'entretenir et le conserver comme cela devrait être le cas » (Ent. avec J-A. Ferrer, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Si les raisons de cette non-participation de l'État du Zulia restent officiellement inconnues, on suppose que le statut « privé » du Cuadrado est un des arguments mis en avant par la mairie de Maracaibo pour se décharger d'une quelconque responsabilité envers ce cimetière. Comme nous l'affirme J. Alarcón, directeur du service public des cimetières de Maracaibo, l'entretien et la maintenance de ce cimetière doivent être pris en charge directement par le propriétaire du cimetière et non, par les services publics de Maracaibo. Pour lui, il n'y a aucune raison valable pour que ce soit la mairie qui s'en occupe. Au cours d'un entretien passé en sa compagnie, il avouera par ailleurs avoir envoyé une fois, par erreur, des employé-e-s pour nettoyer ce cimetière avant de se rendre compte que celui-ci était en réalité privé :

« Quand je suis arrivé dans ce service public, je ne savais pas que le Cuadrado était privé et j'ai envoyé du personnel pour le nettoyer... J'aurai préféré le savoir avant pour ne jamais avoir à le faire. C'est horrible. Toutes les tombes sont profanées » (Ent. avec J. Alarcón, le 28 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Cette information est confirmée dans un article paru le 15 décembre 2012 dans le journal local *La Verdad* – « Cementerio El Cuadrado está en el olvido »¹⁰⁷ (« Le cimetière du Cuadrado est dans l'oubli » – où J-A Ferrer dénonce justement l'indifférence et le manque de collaboration des services publics de Maracaibo pour leur venir en aide, et ce malgré des demandes de soutien répétées auprès de la mairie et de l'État du Zulia :

« Ce cimetière est privé avec un patrimoine culturel selon le décret 630 du 4 avril 2007. Nous avons demandé aux services publics de la mairie de collaborer et ils sont venus nettoyer qu'une seule fois. Ce qui est fait aujourd'hui, c'est grâce à un effort commun entre la direction et nous, les travailleurs [paroles de J-A Ferrer] » (Morán, 2012. Traduction personnelle).

À cela, J. Alarcón répond au sein du même article :

« Ce sont les autorités du cimetière qui doivent répondre à cela, car c'est avant tout un cimetière privé [paroles de J. Alarcón] » (*Ibid.*, 2012).

Face à cette divergence d'intérêt entre les autorités publiques et privée, J-A Ferrer n'a alors pas d'autres solutions que de faire régulièrement des campagnes de don dans la presse locale. Mettant en avant l'intérêt historique et culturel de ce cimetière pour la ville de Maracaibo, il fait appel à la générosité de tout individu, organismes et/ou entreprises pour éviter que la mémoire des morts illustres enterrés ne tombe définitivement dans l'oubli. L'article du 22 avril 2013 – « Ilustres olvidados en cementerios el Cuadrado » – issu du journal *Panorama* en témoigne :

¹⁰⁷ Cf. Morán. I-C. « Cementerio El Cuadrado está en el olvido », *La Verdad*, 15 décembre 2012. URL : <http://www.laverdad.com/zulia/17139-cementerio-el-cuadrado-esta-en-el-olvido.html>.

« Les mausolées du poète Udón Perez [transféré au panthéon régional le 30 janvier 2004], du Dr Jésus Enrique Lossada, Humberto Fernandez Moran y Antonio José Urquinaona, entre autres, sont voués à un réel oubli, effaçant peu à peu la trace entre les anciennes et nouvelles générations. Nous nécessitons la collaboration de tous, des propriétaires, familles et organismes officiels pour changer cette image. Je crois que la mémoire de tant de personnes enterrées ici le mérite [paroles de J-A Ferrer] » (Bravo, 2013. Traduction personnelle).

De la même façon, une petite contribution financière pour l'entretien du cimetière est exigée aux familles possédant une concession funéraire dans ce cimetière (5 bolivars par mois, soit 60 bolivars à l'année). Si cet apport intervient comme un supplément aux fonds récoltés par les frais d'enterrements (ou d'exhumations), il ne suffit pas à couvrir l'intégralité des dépenses (salaires des employé-e-s + matériel d'entretien). Selon J-A Ferrer le taux de participants à cet effort de maintenance est très faible (environ 10%) :

« Sur le nombre de personnes qui ont une propriété ici, j'ai environ 10% des personnes qui me payent. Le cimetière, en tant que cimetière privé n'a aucun capital. Je ne peux pas acheter de machines ni avoir d'autres employés. Aussi, on garde 1%, c'est-à-dire pas grand-chose pour la partie administrative. À côté de ça, on n'a rien. Si demain les gens arrêtent de nous demander des services, arrêtent de venir ici, on se retrouve sans rien. Nous n'avons pas de salaires fixes. Je vis grâce aux morts ! » (Ent. avec J-A. Ferrer, 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Ainsi, on comprend mieux pourquoi le cimetière du Cuadrado se trouve dans cet état d'insalubrité générale. Le manque de moyens financiers et de personnels se révèlent être un frein au bon fonctionnement du cimetière. J-A Ferrer nous explique notamment qu'il s'agit là de la principale raison de la présence de cercueils exhumés dans ce cimetière. En effet, en raison de son coût onéreux, la levée des urnes funéraires reste occasionnelle :

« Il y en a beaucoup [de cercueils] ... parce qu'on manque d'argent. Ça me coûte 50 bolivars par cercueil pour les jeter, ça fait 500 s'il y en a 10, plus la location du camion... » (Ent. avec J-A Ferrer, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Photographies 26 et 27 : Amas de cercueils exhumés dans le fond de l'allée principale



Photographies : C.V. 2013

Pour conclure, on peut dire que le double statut du cimetière du Cuadrado, à la fois privé et patrimoine régional du Zulia, rend la gestion de son espace compliqué. En effet, qui, entre les services publics de Maracaibo et la direction privé du cimetière, se doit d'intervenir pour maintenir en état cet espace ? Si d'un côté le directeur administratif du Cuadrado ne cesse de promouvoir l'intérêt culturel, historique et même touristique que ce cimetière peut apporter à la ville pour tenter d'obtenir des aides publiques, de l'autre, les services publics de Maracaibo refusent de débloquent des fonds pour l'entretien d'un cimetière qu'ils considèrent avant tout comme « privé ». Face à cette impasse administrative, au manque de moyens financiers et de personnels, le cimetière est aujourd'hui en état de détérioration avancée. On peut alors se demander si l'on retrouve dans les cimetières municipaux de Maracaibo le même état d'insalubrité et de délabrement des monuments funéraires que dans le cimetière privé du Cuadrado ? Ces derniers bénéficient-ils davantage d'aides publiques pour que les morts soient enterrés dignement et que les visiteurs puissent leur rendre visite dans de meilleures conditions ? Pour tenter de répondre à ces questions, deux études ont été réalisées au sein de deux cimetières municipaux de Maracaibo : le San José et le Sagrado Corazón de Jesús.

2. 2. Le San José, un cimetière public « élitiste » et privatisé

En plus du cimetière privé du Cuadrado, la ville de Maracaibo fut marquée au début du XX^e siècle par la construction de deux cimetières publics : le cimetière du San José – inauguré en 1925 – et plus connu sous le nom de « El Redondo » en raison de sa forme circulaire ; et le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús – inauguré en 1941.

Bien que tous deux édifiés et gérés par la municipalité de Maracaibo, ces cimetières ont été, dès le départ, socialement différenciés. Selon M. Araujo – directrice administrative du cimetière du San José (ou *ecónomo*) –, le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús servait à regrouper l'ensemble des classes populaires et/ou de « basses ressources » de la ville (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle). Le cimetière du San José, quant à lui, était avant tout réservé à une certaine élite sociale à savoir entre-autres, les morts des compagnies privées pétrolières étrangères.

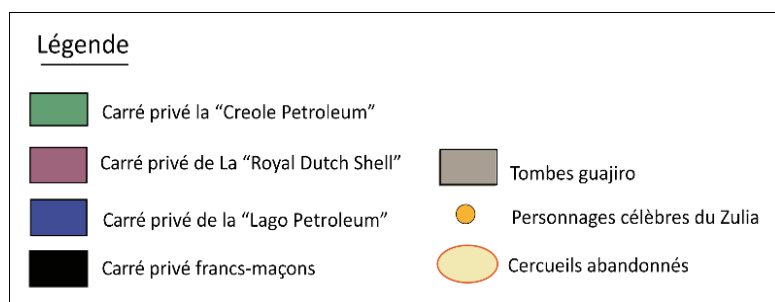
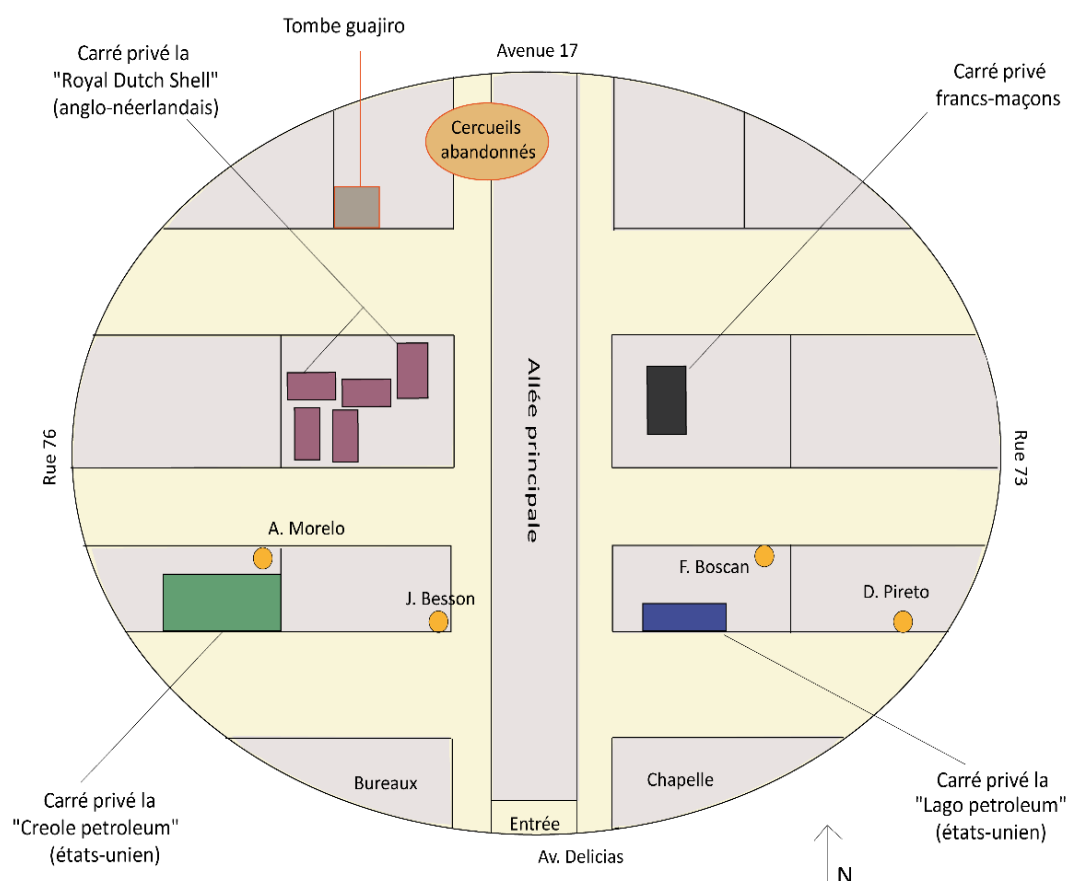
2. 2. 1. Des carrés privés réservés aux compagnies pétrolières étrangères

Situé dans l'avenue Delicias entre la rue 76 et l'avenue 5 de juillet, le cimetière du San José constitue pour Maracaibo un cimetière emblématique de la première moitié du XX^e siècle. En effet, suite à la découverte par la *Royal Dutch Shell* du premier puit de pétrole en 1914 (Zumaque I) dans la région du lac de Maracaibo (Martinez Anibal, 1966 ; Fuenmayor et Strauss, 2007), il fut spécialement construit pour accueillir les défunts ouvriers et employés des entreprises pétrolières nord-américaines et européennes immigrés au Venezuela à cette

époque (Ramousse, 1998 ; Oraizi, 2012). Dès son ouverture, deux compagnies pétrolières états-uniennes du groupe de la *Standard Oil of New Jersey* : *La Creole Petroleum Corporation* et *La Lago Petroleum Corporation* (installées à Maracaibo depuis le début des années 1920) ainsi que *La Royal Dutch Shell* (compagnie pétrolière anglo-néerlandaise immigrée en 1912) investirent cet espace en y achetant un grand nombre de parcelles privées (Taborda, 2016) :

« Au départ, ce cimetière a été construit avant tout lorsqu’il y avait et parce qu’il y avait... les entreprises pétrolières. Elles ont été les premières à avoir investi ici. Le panthéon américain qu’il y a à l’entrée de ce cimetière, c’est la "Creole". Tous ceux qui sont enterrés à l’intérieur sont des employés "gringo" de cette entreprise » (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Plan 2 : Emplacement des carrés privés dans le cimetière du San José



Réalisation plan : C.V., 2019

Lors de ma visite au cimetière du San José en août 2013, j'ai pu repérer sept carrés privés appartenant à ces compagnies pétrolières : cinq appartiennent à *La Creole Petroleum Corporation*, un à *La Royal Dutch Shell* et un autre à *La Lago Petroleum Corporation*.

Photographies 28 à 31 : Carrés privés des compagnies pétrolières



À l'entrée du cimetière, le carré privé de *La Créole Petroleum Corporation* créée en 1925



Un peu plus loin, les carrés privés de *La Royal Dutch Shell* datant du début des années 1940.

Photographies : C.V. 2013

Espaces clos, entourés de clôtures ou de petits murets, séparés spatialement du reste du cimetière, ces micro-cimetières privés dans le cimetière du San José renferment des concessions perpétuelles qui revêtent une identité sociale et culturelle propre renforcée par la présence de marquages symboliques. Ils représentent une valeur historique importante pour la région du Zulia. En effet, ils sont révélateurs d'un développement économique et social majeur liée à l'émergence de l'industrie pétrolière autour du Lac de Maracaibo dans le début des années 1920. Durant cette période, la région du Zulia est considérée comme le plus grand

centre d'exploration, de production et de commercialisation pétrolier du pays (Milne, 1913 ; Darwich, 2014) :

« En 1928, le *Financial Times* de Londres commentait que Maracaibo était " tout aussi grand, sinon plus prospère que Caracas, avec une population de plus de 100.000 habitants, il est devenu le centre vibrant de l'industrie pétrolière, dont les activités ont plus que doublé chaque année, depuis 1922 » (article du *Financial Times* du 20.02.28, cité par S. McBeth, 2011, p. 77. Traduction personnelle).

Aussi, en 1929, le Venezuela devient le deuxième producteur de pétrole au monde (après les États-Unis) avec 138 millions de barils de production à l'année (Martinez Anibal, 1996, p.199).

Au cœur d'une ville pétrolière en plein développement, l'appropriation par les compagnies pétrolières de ces micro-cimetières privés apparaît ainsi comme un moyen matériel symbolique d'affirmer leur présence mais aussi – et surtout – leur puissance économique à Maracaibo. Regroupés dans ces carrés privés enclavés, les membres ouvriers et employés étrangers de ces compagnies étaient séparés matériellement des autres tombes du cimetière – un moyen pour eux de conserver, après leur mort, la marque accordée au prestige liée à leur identité professionnelle. Ces derniers étaient, selon M. Araujo, considérés par la population vénézuélienne – quel que soit leur statut dans la compagnie – comme de « nouveaux colonisateurs » venus s'alimenter en or noir au Venezuela (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo). Occupant des emplois bien rémunérés (Ezran, 2010), leur possibilité de s'élever socialement et d'intégrer les hauts rangs de la société *maracaibera* était fortement assurée :

« On dit souvent que ce cimetière a été établi pour les personnes dites "riches". Tous ces gens qui travaillaient dans les entreprises pétrolières étaient considérés comme ça, qu'importe leur statut dans l'entreprise ... Ils étaient enterrés tous ensemble enfin... ils étaient séparés des autres par des "clôtures/enclos" spécifiques » (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Cette information est confirmée par l'économiste B. S. McBeth dans son article « El impacto económico, político y social de las compañías petroleras en el Zulia, 1922-1935 » (« L'impact économique, politique et social des compagnies pétrolières dans l'État du Zulia ») paru en 2011 dans la revue *Nueva Economía*. Celui-ci montre, en évoquant notamment le cas anglais, les avantages salariaux qu'ont, à cette époque, les travailleurs étrangers quittant leur pays pour rejoindre les rangs des compagnies pétrolières installées au Venezuela :

« Les salaires pour les "travailleurs pétroliers" étrangers étaient très bons, environ deux à trois fois l'équivalent du salaire qu'un Anglais pouvait s'attendre à recevoir en Grande-Bretagne pour un travail similaire » (S. McBeth, 2011, p. 79 et 98. Traduction personnelle).

Dans le même ordre d'idée, il révèle les différences de salaires existantes, entre les travailleurs étrangers et les travailleurs locaux (c'est-à-dire vénézuélien) des compagnies pétrolières. Pour

le même labeur, les ouvriers et employés locaux percevaient environ la moitié du salaire perçu par les ouvriers et employés étrangers :

« Le salaire moyen du personnel étranger était [en 1936] de 965 bolivars par mois, soit près du double de celui payé aux employés vénézuéliens de 482 bolivars par mois » (S. McBeth, 2011, p. 113. Traduction personnelle).

Outre la différence des salaires, les travailleurs étrangers détenaient également de meilleures conditions de travail, de santé et de sécurité que les travailleurs locaux. Toujours selon S. McBeth, les compagnies pétrolières devaient leurs mettre à disposition – un peu sur le modèle des cités ouvrières européennes – des moyens matériels (logements, équipements sanitaires et d'éducation) pour assurer le bon fonctionnement de leur activité professionnelle et de leur vie quotidienne :

« Les entreprises devaient également fournir tous les services à leur personnel étranger, y compris l'hébergement, la nourriture, l'assistance médicale et des installations éducatives pour les enfants des salariés » (S. McBeth, 2011, p. 79 et 98. Traduction personnelle).

Les salariés locaux qui ne bénéficiaient pas des mêmes droits sociaux que les salariés étrangers étaient, quant à eux, davantage exposés aux risques d'accidents du travail ou de maladies professionnelles en raison de la précarisation de leurs conditions de travail. Comme le confirme l'historien R. López Sánchez dans son article « La industria petrolera en Venezuela : relaciones de trabajo y conciencia de clase (1914-2015) » paru dans la revue *Cuadernos latinoamericanos* en 2016 :

« Les travailleurs locaux ne bénéficiaient d'aucune attention médicale ni immunitaire contre les maladies qui sévissaient à l'époque. Les accidents généraient aussi de nombreux mutilés qui ne recevaient aucune indemnisation de la part des compagnies [...] ».

Le secteur euro-américain des travailleurs étrangers disposait, quant à lui, de meilleures conditions pour faire face à cette situation car il disposait de soins médicaux, de meilleures chambres, de salaires plus élevés, d'une meilleure alimentation, ainsi que la vaccination contre les principales maladies » (López Sánchez et al., 2016, p. 56).

Ces différences de traitement entre salariés étrangers et locaux au sein de ces compagnies pétrolières se retrouvent directement dans l'organisation sociale des carrés privés du cimetière du San José. Les tombes des carrés privés pétroliers sont, en effet, toutes d'origine étrangère (nord-américaines, anglaises mais aussi écossaises, allemandes, françaises ou encore hollandaises). Ceci s'explique par le fait qu'à partir de la promulgation de la loi du 5 août 1936 sur les hydrocarbures et autres combustibles, les compagnies pétrolières doivent indemniser les frais d'inhumation aux familles d'ouvriers ou d'employés étrangers morts d'accidents du travail. S'il revient dès lors aux compagnies pétrolières étrangères la charge de payer pour leurs morts, les défunts d'origine étrangère doivent obligatoirement être enterrés au sein des carrés privés des cimetières (Benhassine, 2008). Les salariés locaux sont quant à eux enterrés en dehors de ces carrés privés, avec le reste de la population. Comme l'explique M. Araujo,

en prenant l'exemple des parcs privés de *La Royal Dutch Shell* :

« La Shell c'est une entreprise pétrolière. Les carrés, c'était uniquement pour les "gringos" qui travaillaient dans ça. S'il avait un accident de travail, on leur dédommageait les frais du service funéraire et de l'enterrement. Les autres, ils étaient enterrés ailleurs dans le cimetière » (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

En effet, malgré les différents avantages sociaux et économiques perçus par les salariés étrangers, la présence de ces carrés privés dans le cimetière du San José illustre une autre réalité : celle de la rudesse des conditions d'exploration et de production pétrolière au Venezuela durant la première moitié du XX^e siècle. Le manque d'infrastructures appropriées pour extraire, exporter et commercialiser les ressources en hydrocarbures, la chaleur étouffante associée aux maladies de la région (le paludisme, la tuberculose ou encore la dysenterie), les accidents de travail liés à l'absence de moyens de sécurité industrielle ainsi que les affrontements perpétuels avec certains groupes indigènes de la région (les Motilones – ou Baris –, mais également les Guajiro) rendent l'exploitation des ressources d'hydrocarbures difficiles (Tenasse, 1979 ; Benhassine, 2008 ; S. McBeth, 2011). Comme le relate l'écrivain M. Ezran en 2010 :

« Malgré des précautions, des accidents arrivent : un contremaître jouant au bridge reçoit une flèche dans le dos, un autre technicien est tué. Les ouvriers effrayés partent, abandonnent les camps. Les compagnies pétrolières exigent l'aide des autorités, elles demandent au Général Gomez d'incendier les villages indiens » (Ezran, 2010, p.58. Traduction personnelle).

Par conséquent, on imagine que l'espérance de vie de ces salariés était à l'époque assez faible. En effet, si l'on prend l'exemple des parcs privés appartenant à *La Lago Petroleum Corporation*, on constate que rares sont ceux qui atteignent les 50 ans :

Photographie 32 : Âge de décès des salariés de *La Lago Petroleum Corporation*



- * Allan Wilson :
15-02-1907/ 07-01-1939 = **32 ans**
- * Lawrence P. Lott :
15-09-1900/ 18-06-1939 = **39 ans**
- * Stanley Herman Gallon :
30-12-1888/ 20-08-1940 = **52 ans**
- * Harold Witkop :
14-12-1912/ 18-05-1941 = **29 ans**
- * Ernest Edward Booker :
22-04-1888/ 24-07-1940 = **52 ans**
- * Adolf William Minor :
19-07-1892/ 26-02-1941 = **49 ans**

Photographie : C.V. 2013

Contrairement aux autres tombes du cimetière du San José, les tombes des compagnies pétrolières ne détiennent aucune inscription, ni marquages funéraires en espagnol (les inscriptions ou épitaphes sont en anglais). Toutes conçues sur un modèle unique : une pierre tombale collective composée très sobrement d'un passe pied (partie horizontale qui forme l'assise du monument) et de plaques funéraires mentionnant le nom, les dates de naissance et de mort des défunts, elles ne possèdent aucune forme de personnalisation hormis la marque de leur identité professionnelle. L'individu est ainsi dilué, jusque dans la mort, dans la masse d'une identité salariale collective, celle de la compagnie pétrolière à laquelle il a appartenu.

Ces carrés privés pétroliers ont continué à être utilisés dans ce cimetière jusqu'à la promulgation de la loi de nationalisation des hydrocarbures le 29 août 1975 (*Ley orgánica que reserva al estado la industria y el comercio de los hidrocarburos*)¹⁰⁸. Après cette date, aucun mort n'y sera plus jamais enterré. On note par exemple (Cf. Photographie 28, p.165) que la fin des concessions funéraires (1975) dans le carré privé de la *Creole Petroleum Corporation* correspond parfaitement au début de la nationalisation de l'industrie pétrolière au Venezuela.

Toutefois, à l'image de ces carrés privés pétroliers, d'autres groupes et organisations sociales se sont appropriés, jusqu'en 1981, des espaces particuliers visuellement identifiables dans ce cimetière. On y retrouve notamment un panthéon arabe, un panthéon israélite et un autre maçonnique. De même, un grand nombre de tombes appartiennent à des figures importantes du Zulia. Leur présence interroge le capital social, économique et culturel des défunts enterrés et les conditions d'appropriation des tombes au sein du San José.

2. 2. 2. La légitimité comme porte d'accès à la propriété d'un espace public

Le cimetière du San José a été entièrement aménagé entre 1925 (date d'inauguration) et 1981 (date d'arrêt des ventes des parcelles). Après cette date, celui-ci est saturé et il n'est plus possible d'acheter de nouveaux emplacements pour y enterrer ses morts. Seuls les individus possédant déjà un acte de concession funéraire dans ce cimetière sont autorisés à réaliser des actes d'inhumation, exhumation, de réduction ou encore de dépôt de restes mortuaires dans les caveaux (Morales Manzur, 2005, p.18). Ils peuvent également – comme dans le cimetière du Cuadrado – « prêter » ou « louer » leurs concessions funéraires à des particuliers nécessitant un emplacement pour leurs morts :

« Il n'y a plus aucun emplacement disponible ici. Chaque emplacement a un propriétaire. On ne peut plus acheter de nouvelles parcelles... Les ventes se sont surtout faites entre 1925 et 1981... En 1925, on vendait 1m² pour 100 bolivars pour les concessions. Aujourd'hui, on vend pour la maintenance. On exhume et on réutilise le caveau de nouveau lorsqu'il y a de nouveaux défunts » (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

¹⁰⁸ Le 29 août 1975, l'industrie pétrolière vénézuélienne jusque-là contrôlée les compagnies pétrolières étrangères, passent aux mains de l'État vénézuélien en vertu de la loi sur la nationalisation des hydrocarbures. L'entreprise publique *Petróleos de Venezuela SA* (PDVSA) est créée l'année suivante.

Selon M. Araujo, tout type de personne possédant un acte de propriété acheté avant 1981 a sa place dans ce cimetière. Pour elle, la simple acquisition d'une concession funéraire achetée auprès de la mairie de Maracaibo suffisait à l'époque à autoriser l'enterrement d'un individu au sein du San José, quelle que soit son appartenance sociale et/ou culturelle :

« On enterrait tout type de personnes ici, à partir du moment où elles avaient un acte de propriété. Il n'y a pas de division sociale ou religieuse dans ce cimetière » (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Cependant, à la différence des autres cimetières de Maracaibo, j'ai pu remarquer lors de ma visite en août 2013 que le cimetière du San José ne possède pas de *nichos* (ou *columbariums*), ni même de fosses communes. Confirmée par le *Dictionnaire général du Zulia* (*Diccionario general del Zulia. Tomo I*) publié en 2018 : « Le cimetière du Redondo est trois fois plus petit que le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús. Il n'a pas été prévu pour accueillir de *nichos*, ni de fosses communes » (Semprún Parra et Guillermo Hernandez, 2018, p.474), cette absence d'aménagement funéraire spécifique pour les catégories sociales les plus défavorisées pose l'hypothèse que les pouvoirs publics chargés de l'aménagement du cimetière ont, dès le départ, établi une sélection à l'entrée afin de favoriser un certain « entre-soi » des élites après la mort. En effet, comme le mentionne M. Araujo (qui contredit, de fait, ses propos cités plus haut), les individus les plus démunis étaient redirigés, faute de structures adaptées à leurs moyens financiers, vers d'autres cimetières de la ville considérés comme plus populaires, tel que le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús :

« Les gens qui n'avaient pas d'argent étaient redirigés vers le cimetière du Corazón de Jesús, là où il y a des fosses communes... Ils ne venaient pas ici [...] À la différence des autres cimetières, ici la plupart des tombes sont en marbre » (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Au cours de l'entretien passé avec M. Araujo, on comprend ainsi qu'il existe des inégalités d'accès à l'espace du cimetière du San José. Pour reprendre ses termes, « tout type de personnes » pouvait être enterré dans ce cimetière, à condition cependant qu'elles disposent d'un capital économique et/ou social suffisant pour accéder à la propriété d'une concession funéraire. À cela, la qualité architecturale d'un grand nombre de monuments funéraires visibles dans ce cimetière témoigne de l'orientation éminemment élitiste de celui-ci. De même, la présence d'organisations sociales (ou de microsociétés) sélectives et fermées sur elles-mêmes telle que la Franc-maçonnerie confirme cette idée. En effet, si cette confrérie tend de plus en plus à se démocratiser (Bryon-Portet, 2010), elle a pendant longtemps regroupé les hautes sphères de la société, des nobles ou grands bourgeois, mais aussi des élites intellectuelles ou des membres du clergé. Comme l'explique en 2009 l'anthropologue F. Bertrand dans sa thèse de doctorat, elle s'est construite au préalable sur un recrutement sélectif, élitiste, permettant la formation de loges au sein des villes souvent décrites comme des « temples de l'entre-soi » (Sala, 2006) :

« Les francs-maçons sont réputés pour être majoritairement composés de médecins, d'hommes d'affaires, d'hommes politiques hauts placés, d'avocats... [...] Il semblerait que l'Ordre comporte en lui-même les germes originels d'un élitisme incontournable. Rattachée par essence à la maçonnerie de métier, celle des grands bâtisseurs doués d'un savoir technique éblouissant, la maçonnerie moderne s'est constituée une véritable ascendance historique remontant à des ordres chevaleresques qui n'avaient, pendant le Moyen-âge, rien à envier aux pouvoirs souverains » (F. Bertrand, 2009, p.135 et 136).

Et cet « entre-soi » maçonnique se retrouve également après la mort. Les membres affiliés ont le droit à des funérailles spécifiques organisées – et parfois même financées – par la confrérie à laquelle ils ont appartenu de leur vivant (Bryon-Portet et Keller, 2015). Le plus souvent enterrés ensemble, au sein de carrés funéraires privés appartenant à la loge en question (comme c'est le cas dans le cimetière du San José), leurs tombes sont facilement identifiables par des marqueurs symboliques forts tels que l'équerre et le compas. L'usage de ce symbole classique de la Franc-maçonnerie est un moyen visible et concret d'affirmer leur appartenance identitaire jusque dans la mort.

Photographies 33 à 35 : Tombes maçonniques dans le cimetière du San José



Photographies : C.V. 2013

Enfin, la présence de nombreuses tombes appartenant à des figures importantes de la vie zuliana prouve que le cimetière du San José est bel et bien un cimetière réservé à l'élite de la société (Semprún Parra et Guillermo Hernandez, 2018). Comme pour le cimetière du Cuadrado, il permet de retracer une partie de l'histoire du Zulia. Il abrite, entres autres, la tombe du poète et dramaturge Felipe Boscán Ortigoza (1890-1949), celle de Juan Besson

(1881-1951), chroniqueur historien de Maracaibo, ou encore celle d'Armando Molero (1900-1971), célèbre chanteur de gaita traditionnelle zuliana. Situés à l'entrée du cimetière, leurs monuments funéraires peuvent être comparés à ceux des *fajas* du cimetière du Cuadrado. En effet, ils se caractérisent par la qualité architecturale et artistique de leurs pierres tombales, généralement en marbre et ornementées de riches sculptures – pour la plupart à l'effigie du défunt enterré.

Photographies 36 à 38 : Figures illustres du Zulia au sein du cimetière du San José



Photographies : C.V. 2013

2. 2. 3. Le San José et le Cuadrado, deux cimetières élitistes comparables ?

La comparaison établie entre le cimetière public du San José et celui privé du Cuadrado se justifie par le fait que le cimetière du San José abrite, en plus des carrés privés appartenant aux compagnies pétrolières étrangères et des organisations sociales sélectives, de nombreuses personnalités importantes du Zulia. Compte tenu de son histoire et de la qualité de ses monuments funéraires, il peut selon J. Alarcón, directeur du service municipal de Maracaibo, faire penser à un cimetière privé, autrement dit, au cimetière du Cuadrado :

« Si tu vas au cimetière du San José, tu te rends compte qu'il ressemble davantage à un cimetière privé que public. La quasi-totalité des tombes est en marbre » (Ent. avec J. Alarcón, le 28 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Cependant, les logiques de financement pour ces deux cimetières, notamment en ce qui concerne l'entretien et la maintenance de ces espaces sont bel et bien différentes. Si d'un côté, le cimetière du Cuadrado, bien que classé patrimoine historique du Zulia, ne bénéficie d'aucune aide publique, le cimetière du San José est, quant à lui, à la charge de la mairie de Maracaibo qui régulièrement emploie du personnel pour entretenir les lieux.

« Ici, on fait des efforts importants pour maintenir le cimetière. Ceux qui s'occupent de ça, c'est avant tout la direction des services municipaux de Maracaibo. Javier Alarcón est le directeur, chargé du fonctionnement de tous les cimetières municipaux ici. Il doit gérer la maintenance, l'entretien... Il envoie des camions ici pour nettoyer... » (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Le cimetière du San José est donc mieux entretenu que celui du Cuadrado et cela se vérifie directement sur place. Très peu de détritiques, de cercueils abandonnés ou autres insalubrités sont visibles dans ce cimetière. De même, la végétation est régulièrement coupée le long des allées et des opérations de maintenance sont continuellement menées par la direction des services municipaux pour remettre certaines tombes en état – comme le montre l'article du 5 septembre 2016 issu du journal local *La Verdad* : « Alcaldía hará reparaciones en el cementerio San José » (« la mairie effectuera des réparations dans le cimetière du San José »)¹⁰⁹, ou encore celui du 9 mai 2017 issu du journal *Panorama*¹¹⁰ qui compare le San José au cimetière du Cuadrado :

« Le cimetière du San José "El Redondo", près de l'avenue 5 de juillet, est entretenu et en bon état. Comme le reconnaît Rino Montiel [directeur des services et marchés publics de Maracaibo] : "en comparaison avec le Cuadrado, ils se sont occupés du San José" » (Suárez, 2017. Traduction personnelle)

Cette inégalité de maintenance entre ces deux cimetières est, somme toute, assez logique dans le sens où la mairie de Maracaibo ne reconnaît pas d'autres statuts au cimetière du Cuadrado que celui de cimetière « privé ». Il n'est donc pas, selon elle, de son ressort d'y investir de l'argent pour le maintenir en état, mais avant tout celui de son propriétaire (Cf. Ent. avec J. Alarcón, le 28 août 2013, Maracaibo). Aussi, il est nécessaire de préciser que le cimetière du San José n'est pas l'unique cimetière public de Maracaibo. Comme le stipule l'article 4 de l'ordonnance du 16 octobre 2008 relative « à la création, l'organisation et le fonctionnement des cimetières dans la municipalité de Maracaibo »¹¹¹, le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús – inauguré en 1941 – ainsi qu'une partie du cimetière du San Sebastián – inauguré plus

¹⁰⁹ Cf. « Alcaldía hará reparaciones en el cementerio San José », *La verdad*, 5 septembre 2016. URL : <http://www.laverdad.com/zulia/104645-alcaldia-hara-reparaciones-en-el-cementerio-san-jose.html>

¹¹⁰ Cf. Suárez, J. « abandono sepulta en cementerios marabinos », *Panorama*, 9 mai 2017. URL : <http://www.panorama.com.ve/ciudad/Abandono-sepulta-los-cementerios-marabinos-20170508-0117.html>

¹¹¹ Cf. Consejo municipal de Maracaibo, « Ordenanza sobre la creación, organización y funcionamiento de los cementerios en el municipio Maracaibo », *Gaceta municipal*, 16 de octubre de 2008, n° 010-2008, Deposito Legal p. 76-1488. URL : <http://www.cpumaracaibo.com.ve/wp-content/uploads/2014/09/10.-ORDENANZA-SOBRE-LA-CREACION-ORGANIZACION-Y-FUNCIONAMIENTO-DE-LOS-CEMENTERIOS.pdf>

récemment en 2003 – sont également gérés par les services municipaux de Maracaibo. Cela pose la question de la répartition des financements publics entre ces différents cimetières, d'autant qu'ils comportent des contrastes internes forts. Ces contrastes s'observent à la fois d'un point de vue de leur superficie (le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús est trois fois plus grand que le San José¹¹²), de leur capacité d'accueil en termes de sépultures (Le San Sebastián est le seul à encore disposer d'emplacements disponibles à l'achat), mais également du point de vue de l'organisation et de la composition sociale de leur espace. En effet, à la différence du San José qui possède un caractère éminemment élitiste, le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús et celui du San Sebastián accueillent toutes les catégories sociales de la population. On peut alors poser l'hypothèse qu'il existe des logiques de valorisation inégales concernant les moyens mis en place par les services municipaux de Maracaibo pour l'entretien et la maintenance entre ces différents cimetières publics.

2. 3. Le Sagrado Corazón de Jesús, un cimetière populaire et multiculturel¹¹³

Au cours de l'année 2011-2012, j'avais déjà eu l'occasion de réaliser une analyse socio-spatiale du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús ainsi qu'une série d'entretiens avec le directeur administratif (ou *ecónomo*), N. Borges¹¹⁴, et quelques employé-e-s du cimetière. Deux ans plus tard, en 2013, je suis retournée sur place dans le but de vérifier la validité de mes premières hypothèses et obtenir davantage de précisions sur la manière dont ce dernier est géré et aménagé. Entre temps, un changement de direction a été opéré. Le responsable administratif que nous avons rencontré, N. Borges, a été remplacé fin 2012 par une responsable, H. Pineiro¹¹⁵. C'est la raison pour laquelle une répétition de ma démarche de recherche en ce qui concerne notamment l'analyse des discours nous est apparue nécessaire. La grille d'entretien a été réactualisée pour tenter de savoir si des changements relatifs à cette transition administrative étaient survenus dans ce cimetière (Précisions aparté).

Sur les cinq cimetières répertoriés à Maracaibo, le Sagrado Corazón de Jesús constitue le cimetière avec la plus forte densité de sépultures. Construit sur un terrain d'environ 10 ha, le long de l'Avenue la Limpia au centre-nord de la ville (Cf. Carte 6, p.140), il répertorie cinq sections différentes et près de 12.000 tombes incluant l'ensemble des catégories sociales de la population. Comparé par l'administratrice du cimetière du San José, M. Araujo, à une « petite

¹¹² Selon l'article de M. Pasini Albarrán du 4 mai 2007 : « Sólo existe disponibilidad de bóvedas en el cementerio San Sebastián » (« Il existe seulement des places disponibles dans le cimetière du San Sebastián ») paru dans le journal *Panorama*, la superficie du cimetière du San José est d'environ 200m² contre 10ha pour celle du Corazón de Jesús. Le cimetière du San Sebastián, quant à lui, dépasse les 30ha.

¹¹³ Il est à noter que certains paragraphes de cette partie ont fait l'objet d'une publication dans la revue des *Cahiers d'Outre-Mer* en 2016. Cf. Varnier, C, 2016. « De la mobilité des vivants à celle des morts : permanences et mutations du rituel funéraire guajiro dans les cimetières de Maracaibo, Venezuela », *Cahiers d'Outre-Mer*, n°274, pp. 207-234. URL : <http://journals.openedition.org/com/7854>

¹¹⁴ Cf. Ent. N. Borges, *Ecónomo* du cimetière du Corazón de Jesús, le 9 mai 2012, Maracaibo.

¹¹⁵ Cf. Ent. avec H. Pineiro, *Ecónomo* du cimetière du Corazón de Jesús, le 9 sept. 2013, Maracaibo.

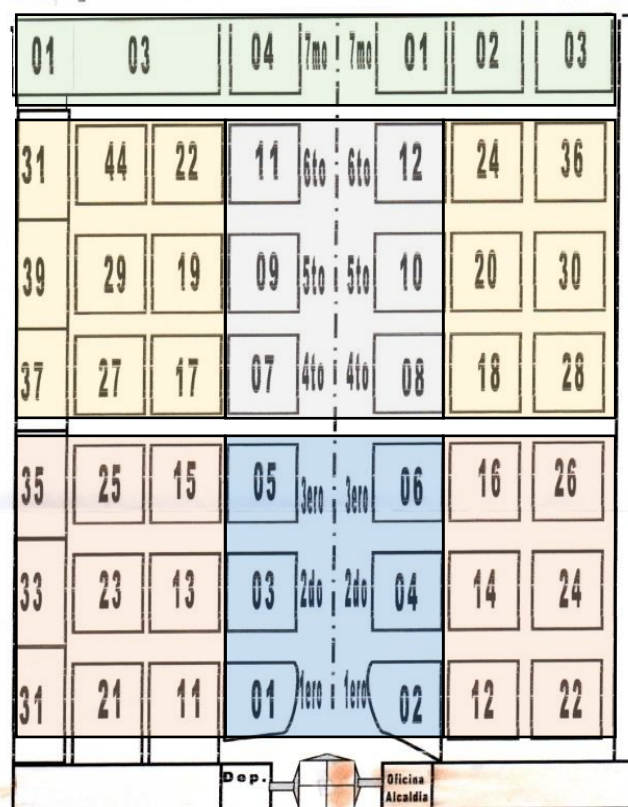
ville dans la ville » (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle), il est ce que l'on pourrait appeler, en opposition au cimetière San José, un cimetière populaire et multiculturel. En effet, jusqu'en 2002 – date à laquelle ont été vendues les dernières parcelles disponibles (Pasini Albarrán, 2007) – seule l'acquisition d'une parcelle achetée auprès de la mairie de Maracaibo suffisait, selon l'administrateur du cimetière en 2012, N. Borges, à autoriser l'accès à l'enterrement des individus dans ce cimetière :

« Ici, il n'y a pas de différences ethniques, religieuses ou économiques. Chaque famille ou individu achète une parcelle de terrain, un emplacement, et enterre son mort à cet endroit » (Ent. avec N. Medina, le 9 mai 2012. Traduction personnelle)¹¹⁶.

Pour autant, ce cimetière n'est pas égalitaire. Bien qu'accessible à toutes les catégories sociales de la population – à la différence du cimetière du San José qui était exclusivement réservé aux élites sociales – la place des morts dans la configuration propre de ce cimetière divisé en cinq sections (ou « corps ») différentes traduit certaines formes d'inégalités sociales.

Document 6 : Plan officiel du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús

Izquierdo Derecho



CEMENTERIO MUNICIPAL "SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS"

Ce plan officiel montre que ce cimetière est organisé en plusieurs parcelles numérotées, de même qu'en cinq sections (ou « corps») différentes. Le prix des concessions funéraires varie en fonction de chacune de ces sections.

- Premier corps
- Second corps
- Troisième corps
- Quatrième corps
- Cinquième corps (ou fosses communes)

L'organisation spatiale de ce cimetière est structurée selon un quadrillage spécifique qui rappelle le type d'organisation spatiale des villes coloniales latino-américaines – telles que Maracaibo – fondées sur un modèle de plan en damier.

Source : Plan officiel datant de 1941 du Sagrado Corazón de Jesús obtenu auprès de la mairie de Maracaibo en 2012. Réalisation légende et découpage par sections : C.V, 2019.

¹¹⁶ Cf. Ent. avec N. Medina, fossoyeur au cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, le 9 mai 2012, Maracaibo.

Photographies 39 et 40 : Vue aérienne du Sagrado Corazón de Jesús. Un cimetière conçu sur un modèle de plan en damier



Vue aérienne du Sagrado Corazón de Jesús



Vue aérienne d'un barrio (quartier) de Maracaibo

Source : Cenital, 2010, Caracas, Fundación para la Cultura Urbana.

Photographie : J-M. Fournier et G. Chourio, 2010

2. 3. 1. Un espace funéraire ségrégué

Construit par l'architecte Jacinto Tucci, le Sagrado Corazón de Jesús apparaît dès son ouverture en 1941 comme un espace plus accessible économiquement à la population que le cimetière du San José. Pour preuve, les prix de vente au m² des parcelles funéraires au moment de l'inauguration de ces deux cimetières. Obtenus grâce aux entretiens passés auprès des directrices administratives de ces deux cimetières (M. Araujo et H. Pineiro) et confirmés par la consultation de documents d'archives auprès de la municipalité de Maracaibo, ils permettent de révéler des inégalités d'accès à l'espace des morts entre ces deux cimetières. Concernant le cimetière du San José, le prix des concessions en 1925 était selon M. Araujo le même pour tous. Il était fixé à 100 bolivars pour 1m² de terrain, quel que soit l'emplacement des morts dans ce cimetière (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo).

À l'inverse pour le Sagrado Corazón de Jesús, l'avis officiel d'ouverture rédigé par le conseil municipal le 2 juin 1941¹¹⁷ montre que le prix d'achat des différentes concessions variait en fonction de leurs emplacements dans le cimetière. Divisé en cinq sections, le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús témoigne d'un aménagement symbolique établi en fonction du capital social et économique de chaque individu. En bref, plus les emplacements étaient situés proche de l'entrée ou de l'allée principale du cimetière et plus leurs prix au m²

¹¹⁷ Cf. en annexe, p. 506 : Avis officiel d'ouverture du cimetière du Corazón de Jesús, rédigé le 2 juin 1941 par le conseil municipal de Maracaibo.

était élevés. Pour exemple, 1m² de terrain dans le premier corps coûtait 80 bolivars, dans le second 60 bolivars, 50 bolivars pour le troisième et 40 bolivars pour le quatrième. Enfin, l'achat d'un emplacement dans le cinquième corps, celui correspondant aux fosses communes placées à l'arrière-plan du cimetière, valait à l'époque 25 bolivars :


Document 7 : Tarification des concessions funéraires (au m²) en fonction de leurs emplacements au sein du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús

Por cesión o traspaso de derechos de propiedad de terrenos. Bs. 20.-

Por valor de cada metro cuadrado de terreno que se ceda en venta en los Cementerios Municipales, se cobrará:

En el Primer Cuerpo	20.-
En el Segundo Cuerpo	60.-
En el Tercer Cuerpo	50.-
En el Cuarto Cuerpo	40.-
En el Quinto Cuerpo	25.-

Maracaibo, 2 de junio de 1941



Sur ce document, on peut lire :

*Cession ou transfert de droits de propriété de terrain : **20** bolivars.

*Valeur pour chaque mètre carré de terrain vendu dans les cimetières municipaux :

Dans le premier corps : **80** bolivars
 Dans le second corps : **60** bolivars
 Dans le troisième corps : **50** bolivars
 Dans le quatrième corps : **40** bolivars
 Dans le cinquième corps : **25** bolivars

Maracaibo, 2 juin 1941

Source : Extrait de l'avis officiel d'ouverture du cimetière du Corazón de Jesús, rédigé le 2 juin 1941 par le conseil municipal de Maracaibo.

Aussi, concernant le prix pour la construction des caveaux, une différence tarifaire était établie à la fois en fonction de l'âge des défunts ainsi qu'en fonction de leur emplacement dans le cimetière. Pour la construction d'un caveau sous-terrain adulte, le prix était de 200 bolivars. Pour un enfant, il était divisé par deux, à savoir 100 bolivars. De même en ce qui concerne la construction de caveaux en fosses communes. Pour un adulte le montant s'élevait à 20 bolivars alors que pour un enfant, il descendait à 10 bolivars.

Enfin, la taxation sur les inhumations (ou exhumations) variait également selon l'âge et l'emplacement des défunts dans le cimetière. Elle était de 20 bolivars pour un enterrement (ou exhumation) d'un adulte dans un caveau sous-terrain contre 10 bolivars pour un enfant. En fosses communes, cette taxe baissait à 10 bolivars pour l'enterrement (ou l'exhumation) d'un adulte, contre 5 bolivars pour un enfant.

Document 8 : Tarification pour la construction des caveaux et taxes d'inhumations (et exhumations) en fonction de l'âge et de l'emplacement des défunts dans le cimetière

Por una bóveda subterránea, cedida en enfiteusis:	
para adulto	Bs. 200.-
.. párvulo	.. 100.-
Por una fosa común, para adulto	.. 20.-
.. " " " " " párvulo	.. 10.-
Por impuestos sobre inhumaciones y exhumaciones en Cementerios no Municipales, en bóvedas o panteones, para adulto	.. 20.-
Idem .. " " " " " párvulo	.. 10.-
Idem en fosas comunes, para adulto	.. 10.-
Idem .. " " " " " párvulo	.. 5.-

Source : Extrait de l'avis officiel d'ouverture du cimetière du Corazón de Jesús, rédigé le 2 juin 1941 par le conseil municipal de Maracaibo.

Sur ce document, on lit :

*Pour la construction d'un caveau souterrain :

Pour adulte : **200** bolivars
Pour enfant : **100** bolivars

*Pour une place en fosse commune :

Pour adulte : **20** bolivars
Pour enfant : **10** bolivars

*Taxe sur inhumations et exhumations en caveaux ou panthéons :

Pour adulte : **20** bolivars
Pour enfant : **10** bolivars

* En fosses communes

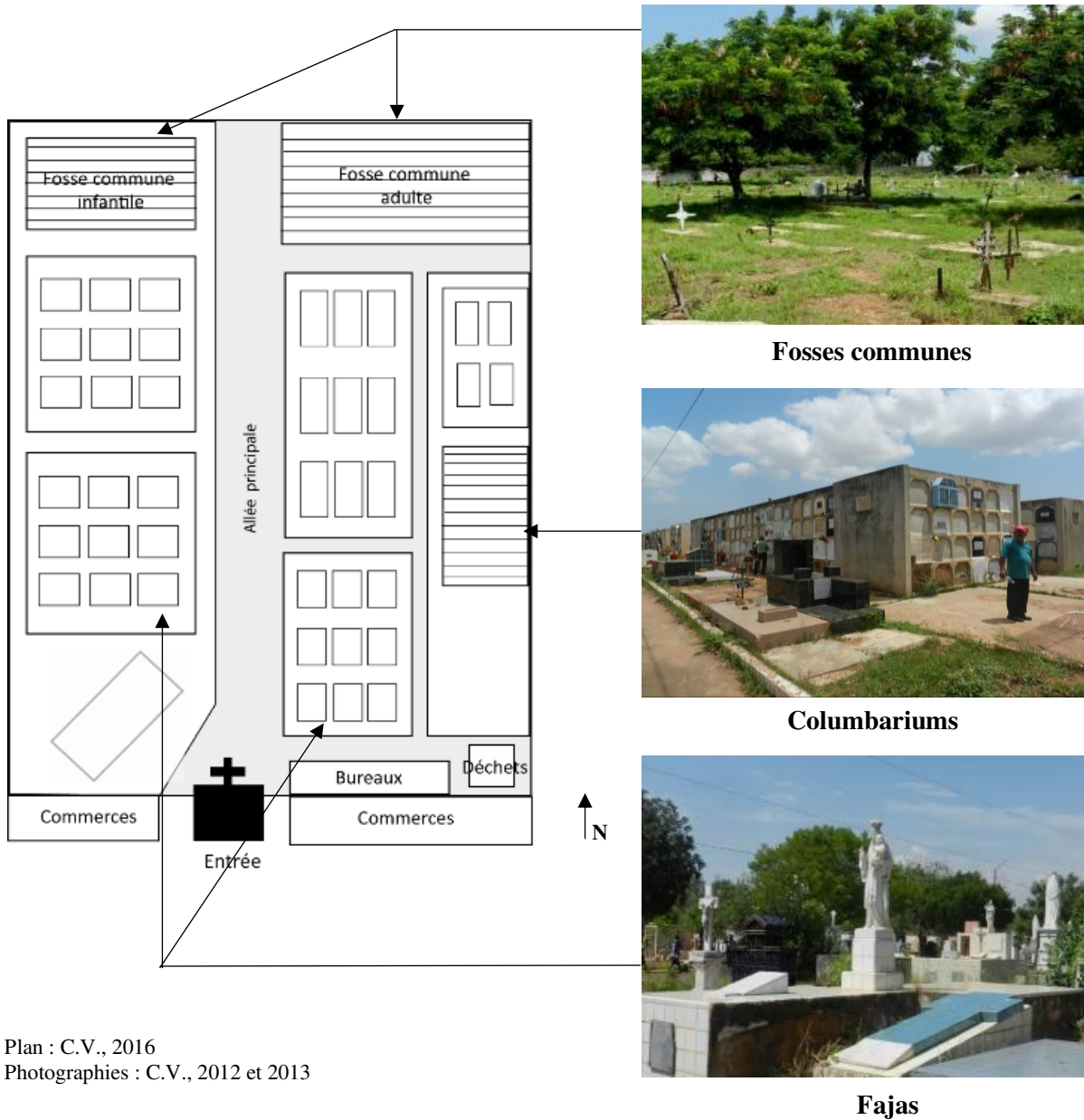
Pour adulte : **10** bolivars
Pour enfant : **5** bolivars

Par ces deux documents datant de 1941, on observe que les tarifs concernant les concessions funéraires, la construction des caveaux ou encore l'acte de mise en terre (ou d'exhumation) variaient en fonction de l'emplacement des morts dans le cimetière. En dépit du fait que toutes les catégories sociales de la population pouvaient y obtenir une place, la place qui leur était attribuée dans la composition même de cet espace était représentative de leur position dans la hiérarchie sociale. De façon très classique, l'accès aux emplacements les plus prestigieux – à savoir l'entrée et le bord de l'allée principale du cimetière (premier, second et troisième corps) – était avant tout réservé aux catégories sociales les plus élevées. Les catégories les plus défavorisées étaient, quant à elles, relayées à l'arrière-plan ou encore, le long des allées périphériques du cimetière (quatrième et cinquième corps).

Encore aujourd'hui, l'une des premières choses que l'on constate en pénétrant au sein du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús est l'organisation à la fois ordonnée et structurée dans laquelle sont inscrits les différents monuments funéraires. En effet, ces derniers ne sont pas disposés au hasard. Ils répondent à une logique stratégique d'aménagement définie en fonction de l'appartenance sociale des individus et des groupes sociaux enterrés. Comme pour le cimetière du Cuadrado, les inégalités sociales s'observent à la fois au travers du style et de la composition des monuments funéraires, de leur emplacement et de leur visibilité dans le cimetière, de même qu'en fonction de l'état de salubrité de la zone dans lesquels ils sont implantés. Le Sagrado Corazón de Jesús est donc ce que l'on peut appeler un cimetière

ségrégué réfléchissant – selon la formule de J-C Garnier et J-P Mohen dans leur ouvrage *Cimetière autour du monde, un désir d'éternité* paru en 2003 – une « vision sociale dédoublée de celle bâtie dans le village ou dans la ville » (Garnier et Mohen, 2003).

Plan 3 : Organisation socio-spatiale du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús



Plan : C.V., 2016
 Photographies : C.V., 2012 et 2013

Néanmoins, cette ségrégation reste relative dans le sens où aucune catégorie sociale de la population n'était – comme il était le cas dans le cimetière du San José – directement exclue de ce cimetière. Selon son capital social et économique, chacun pouvait disposer d'un emplacement qui, de toute évidence, apparaissait moins onéreux que dans le cimetière du San José. En effet, alors qu'un m² de terrain situé à l'entrée du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús coûtait 80 bolivars, le prix du terrain au m² était fixé à 100 bolivars au sein du San José,

quel que soit l'emplacement des morts dans le cimetière. De la même façon, l'existence de columbariums et de fosses communes dans le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús offraient la possibilité – à la différence du San José – aux catégories sociales les plus défavorisées d'accéder matériellement, et ce malgré leur condition financière, à l'espace du cimetière. Bien entendu la place qui leur était destinée était située à l'arrière-plan, à distance des visiteurs :

« Au fond du cimetière nous avons les fosses communes [...] on les a mises dans le fond... Pour pas que l'odeur arrive jusqu'à l'entrée » (Ent. avec H. Pineiro, le 9 sept. 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Photographies 40 et 41 : Fosses communes au sein du Sagrado Corazón de Jesús



Les fosses communes présentes – à la différence du cimetière du San José – dans le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús sont spatialement marginalisées à l'arrière-plan, loin de la vue des visiteurs. Composées, la plupart du temps, de simples dalles en béton ornées ou non d'une croix religieuse, elles se confondent avec la végétation dense liée au manque d'entretien dans cette partie du cimetière.

Sur la photographie du dessus, on observe la fosse commune attribuée aux adultes. Elle est située au Nord-Est, le long des parois du cimetière. Laisse à l'abandon, on y observe la présence de débris au premier plan. Cette vision laisse à penser que les morts enterrés dans cet espace en sont réduits à être symboliquement considérés comme tels.



Sur la photographie au-dessous, il s'agit de la fosse commune infantile située au Nord-Ouest du cimetière. Les tombes, perdues dans les herbes hautes sont quasiment invisibles. Ces deux espaces posent la question des inégalités sociales dans le champ de la mémoire collective. Les catégories sociales les plus défavorisées ne laissent généralement pas de traces matérielles de leur passage, faute de constituer aux yeux de la société une valeur historique.

Photographies : C.V. 2013

Si le cimetière du Corazón de Jesús répond à une logique stratégique d'aménagement basée sur la position sociale des individus et des groupes sociaux dans la société, à savoir la place qui leur est attribuée en fonction de leur âge (enfant, adulte), de leur place dans la famille, de leur situation professionnelle ou encore de leur degré de reconnaissance sociale, d'autres

critères basés sur le sentiment d'appartenance nationale, ethnique, communautaire ou encore religieuse des individus et des groupes sociaux sont spatialement revendiqués dans l'enceinte du cimetière. En témoigne notamment la présence de plusieurs carrés privés.

2. 3. 2. Des identités collectives marquées spatialement

Comme pour le cimetière du San José, on observe au sein du Sagrado Corazón de Jesús, la présence de plusieurs carrés privés. Cependant, à la différence du San José, ces derniers sont avant tout d'ordre ethnique, religieux ou statutaire (professionnel). Rares sont ceux qui détiennent une valeur historique permettant de retracer des événements emblématiques de la ville de Maracaibo. Il n'existe pas par exemple – comme c'était le cas dans le San José – de carrés privés appartenant à des compagnies pétrolières étrangères, symbole pourtant d'un développement économique et social majeur à Maracaibo dans le début des années 1920. De la même façon, à l'inverse du San José, peu de personnages illustres du Zulia sont enterrés dans ce cimetière. Seule la tombe du célèbre chanteur bolériste Felipe Pirela (dont les restes ont été transféré le 17 septembre 2012 dans le panthéon régional du Zulia) est située dans le quatrième corps, non loin des fosses communes.

Photographie 42 : Tombe de Felipe Pirela, célèbre bolériste de Maracaibo



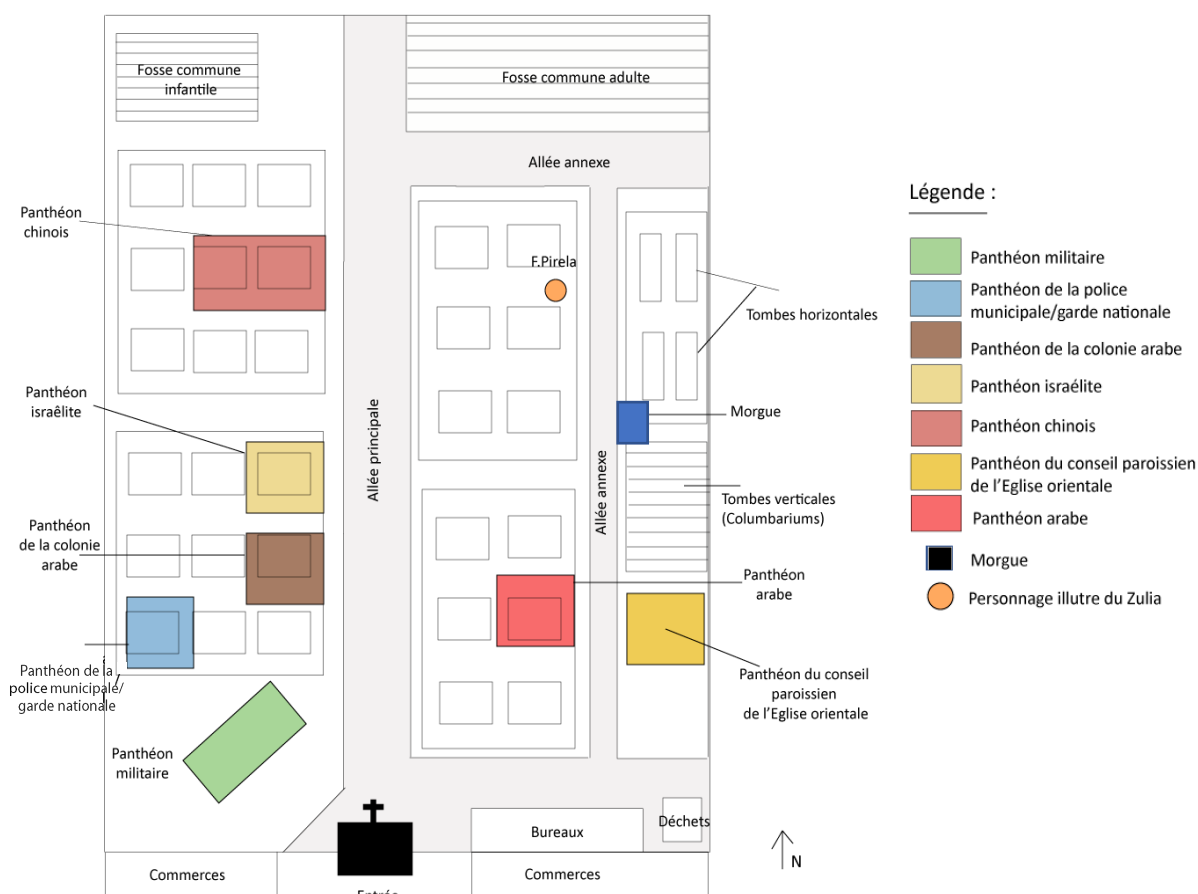
Photographie : C.V. 2013

Au cours de ma visite au sein du Sagrado Corazón de Jesús en septembre 2013, j'ai répertorié huit carrés privés. Sur l'ensemble, sept appartiennent à des communautés étrangères, ethniques et/ou communautés religieuses¹¹⁸ : le panthéon de la colonie arabe fondé

¹¹⁸ Également appelées « sociétés religieuses » ou « corporations » selon l'avis officiel d'ouverture du Corazón de Jesús, rédigé le 2 juin 1941 par le conseil municipal de Maracaibo. Cf. Document d'archives.

en 1960, le panthéon israélite, le panthéon chinois fondé en 1954, un deuxième panthéon arabe (dont on suppose une fondation plus tardive au début des années 1980¹¹⁹) et le panthéon du conseil paroissien de l'Église orientale de 1970 (Cf. Photographies 43 à 48 page suivante). Les deux autres appartiennent à des organismes de la fonction publique : le panthéon militaire et le panthéon de la garde nationale et police municipale.

Plan 4 : Un cimetière socialement et culturellement divisé¹²⁰



Réalisation Plan : C.V., 2016

Gérés collectivement par des corporations ou associations, ils sont repérables grâce à des marquages présents sur leur portail d'entrée : l'étoile de David pour le carré israélite, le croissant lunaire pour les deux carrés arabo-musulmans, le symbole du taïsmisme pour le carré chinois, ou encore l'indication « P.M. » pour le carré militaire (« panteón militar ») :

¹¹⁹ On observe deux parcs privés d'origine musulmane au sein du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús. Situés à deux endroits différents du cimetière, il est important de les différencier. En effet, ils n'ont pas été construits en même temps, ni par la même association. Si l'on sait que le panthéon de la colonie arabe fut fondé en 1960 (cette information est visible sur le porche d'entrée), on suppose que le second fut édifié au début des années 1980. En effet, la plus ancienne tombe de ce carré date de 1982.

¹²⁰ Cf. Varnier, 2016, p.223.

Photographies 43 à 48 : Carrés privés du Sagrado Corazón de Jesús



À gauche, le panthéon de la colonie arabe de 1960. À droite, le panthéon israélite. Sur ces deux enclaves, l'identité culturelle est représentée par le biais de marquages symboliques. On observe notamment les écritures en langue arabe sur le porche du panthéon de la colonie arabe et l'étoile de David sur la tombe israélite.



Le panthéon chinois situé le long de l'allée principale. Il est reconnaissable grâce à son porche personnalisé et les formes d'écritures des épitaphes inscrites sur les tombes.



À gauche, le deuxième panthéon arabe. À droite, le panthéon de l'Église orientale fondé en 1970.

Si certains carrés privés – tels que le panthéon de la colonie arabe, le panthéon israélite, le panthéon chinois, le deuxième panthéon arabe ou encore le panthéon du conseil paroissien de l'Église orientale – semblent avoir été construits en fonction de la place disponible dans le cimetière, d'autres au contraire répondent à une logique stratégique de mise en valeur. C'est le cas notamment des carrés appartenant à la fonction publique – le panthéon militaire, le panthéon de la garde nationale et de la police municipale – qui ont été placés en évidence à l'entrée du cimetière. Leur agencement n'est pas un hasard. Il révèle l'image d'un pays ancré politiquement dans un processus militarisé.

Photographies 49 et 50 : Emplacement du parc militaire au sein du cimetière



Le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús est composé de deux entrées principales situées le long de l'Avenue de la Limpia. Elles convergent sur une allée centrale divisant le cimetière en deux parties (gauche et droite).

Entre les deux portes d'entrées se trouve une petite chapelle, en état de maintenance au moment des visites. L'administration est, quant à elle, située à droite de la seconde porte.

Source : Cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, Maracaibo Cenital, 2010, Caracas, Fundación para la Cultura Urbana.

À gauche de l'entrée, on observe le carré militaire, reconnaissable par son inscription à l'entrée « P.M » ainsi que par la blancheur et l'alignement parfait de ses monuments.



Photographie : C.V. 2013

En effet, il est important de rappeler que depuis son indépendance en 1811, le Venezuela a principalement été gouverné par des militaires :

De la place des forces armées dans la société vénézuélienne à celle des carrés militaires dans les cimetières populaires

Que ce soit l'indépendantiste J-A Páez (de 1830 à 1863), le libéral A-Guzmán Blanco (de 1870 à 1888), le dictateur J-V Gómez (1908-1935), le démocrate E. López Contreras (de 1936 à 1941), ou encore le fondateur du Parti Démocratique Vénézuélien (PDV- parti à tendance conservatrice) I. Medina Angarita (de 1941 à 1945), tous étaient, au départ, des militaires de carrière. Aussi, si par la suite, le renversement du président I. Medina Angarita en octobre 1945 par R. Betancourt, fondateur du parti d'Action Démocratique (AD) et chef de file d'une « *junte révolutionnaire civilo-militaire* » (Van Eeuwen, 2004) marqua une pause dans cette lignée de représentants politiques et militaires – puisqu'il permit à l'écrivain R. Gallegos d'accéder au pouvoir en 1947 – ce ne fut que de courte durée. En effet, le coup d'État du 24 novembre 1948 conduisit de nouveau un membre des forces armées, le colonel et dictateur M. Pérez Jiménez, à la présidence du Venezuela (de 1953 à 1958) avant que ce dernier ne soit, à son tour, renversé en janvier 1958 par un putsch mené par une coalition de civils et de militaires (Ville, 2007).

On constate ainsi que durant toute la première moitié du XX^e siècle, les militaires n'ont cessé d'être présents sur la scène politique vénézuélienne. Et ce constat ne s'arrête pas là. Si le soulèvement de 1958 et le retour du parti de l'AD au pouvoir signe un tournant démocratique dans l'histoire politique du Venezuela – les présidents sont dès lors élus au suffrage universel direct pour cinq ans (Jean, 2013) –, cela ne signifie pas pour autant le retrait des forces armées de la vie politique. Celles-ci conservent certaines places importantes au sein du gouvernement (comme par exemple au ministère de la défense), de même qu'un droit de regard dans les processus de décisions étatiques :

« *Le rôle assigné aux militaires dans le système politique établi en 1958 était donc crucial et délicat. Formellement soumis au pouvoir civil et "non délibérant", les forces armées avaient acquis un droit de regard sur les décisions et sur les bénéficiaires du nouveau régime grâce à leur participation au renversement de la dictature, ainsi que grâce à leur capacité démontrée à intervenir* » (Gómez Calcaño, 1992, p.27).

Cependant, **l'armée au Venezuela ne constitue pas un corps politiquement homogène.** Bien qu'en 1958 le gouvernement social-démocrate de R. Betancourt (AD), soutenu par les deux principaux partis politiques du pays – le parti démocrate-chrétien (COPEI) et l'Union républicaine démocratique (URD) – soit composé d'officiers professionnels hauts placés, il se heurte à l'opposition militaire du PCV (Parti Communiste Vénézuélien devenu illégal sous R. Betancourt) associée à celle de la guérilla des Forces armées de libération nationale (FALN). Très rapidement, ces divisions politiques engendrent des affrontements entre un gouvernement (l'AD), tourné vers une politique du clientélisme, et une gauche proche des idées de la junte révolutionnaire de 1958 (Ville, 2007).

Ce climat de tension aboutit en 1962 à deux tentatives de coups d'État dirigées, entres autres, par les secteurs militaires du PCV (El Carupanazo et El Porteñazo). Ces événements marquent le début d'un processus révolutionnaire – dite « révolution bolivarienne » – initié trente ans plus tard par la figure emblématique de H. Chávez, ancien lieutenant-colonel élu président du Venezuela en 1998 après une tentative de coup d'État ratée en 1992 contre le gouvernement de C. Andrés Pérez (membre de l'AD).

Si le cas de H. Chávez semble inclassable, incomparable aux régimes politiques antérieurs : « un militaire condamné et emprisonné pour tentative de coup d'État devient, quelques années plus tard, un chef d'État providentiel, fédérateur et démocratiquement plébiscité » (Fournier, 2010b, p.35), il s'inscrit néanmoins dans la lignée des présidents révolutionnaires tels que O. Torrijos au Panama (président de 1968 à 1981) ou J. Velasco au Pérou (président de 1968 à 1975) pour qui le renversement de l'ordre social passe obligatoirement par la construction d'un rapport unitaire entre le peuple et l'armée (Eeuwen, 2004). Selon le système idéologique bolivarien mis en place **sous H. Chávez, l'armée est associée à la société comme un élément constitutif du rapport au pouvoir :**

« Dans la révolution bolivarienne, le renversement de l'ordre social passe par l'armée considérée comme étant le peuple en armes. Il ne s'agit pas d'une simple politisation de l'armée mais de la mise en place d'un système idéologique bolivarien qui associe étroitement l'armée et la société » (Eeuwen, 2004. Cité par Fournier, 2010b, p.41).

Et cette idée est très largement défendue dans les discours de H. Chávez de 1998 à 2013. Dans un recueil de retranscription d'entretiens publié en 2002 par le journaliste argentin L. Bilbao – *Chávez et la Révolution Bolivarienne. Entretiens avec Luis Bilbao* (2005) –, le leader de la révolution bolivarienne n'hésite pas, par exemple, à illustrer le rapport unitaire qui existe entre le peuple vénézuélien et les forces armées en le comparant avec la formule chimique de l'eau (H²O). Pour lui, l'un ne peut pas exister sans l'autre :

« Nous pouvons dire que cette relation est comme la formule de l'eau : H²O. Si nous disons que le peuple est l'oxygène, la force armée est l'hydrogène. Il n'y a pas d'eau sans hydrogène » (Discours de H. Chávez, In Bilbao, 2005, p.28. Traduction personnelle ».

Ainsi, face à ce contexte historique où les forces militaires ont toujours eu, de manière directe ou indirecte, une place au sein de la vie politique vénézuélienne et où, plus récemment avec H. Chávez, on a assisté à une militarisation progressive de la société (Vazquez Lezama, 2019), il n'est pas étonnant de constater la présence de carrés militaires au sein de cimetières populaires tel que le Sagrado Corazón de Jesús. De même, la place qui leur est attribuée n'est pas un hasard. À l'image de la place qu'elle occupe dans la société vénézuélienne, l'armée détient généralement une place privilégiée au premier plan des cimetières.

Exemple du mausolée de H. Chávez comme lieu de pèlerinage au Venezuela

Depuis sa mort en mars 2013, le corps de H. Chávez est exposé au Musée d'Histoire Militaire, une ancienne caserne – également appelée *Cuartel de la montaña* – qui lui servit

Musée d'Histoire Militaire de Caracas



Photographie : @TVesalDia. Cf. « Pueblo venezolano rinde homenaje a Hugo Chávez en el Cuartel 4F », *telesurtv*, le 15 mars 2017. URL: <https://www.telesurtv.net/news/Pueblo-venezolano-rinde-homenaje-a-Hugo-Chavez-en-el-Cuartel-4F-20170315-0013.html>

de quartier général pour tenter de renverser le gouvernement de C. Andrés Pérez en 1992.

Situé dans le quartier *23 de enero* au Nord-Ouest de Caracas, l'un des bastions le plus fidèle au régime chaviste, cet édifice est aujourd'hui devenu un lieu de pèlerinage obligé pour ses partisans. Sur sa toiture, on peut notamment y voir l'insigne « 4F », en référence à la date du coup d'État raté de H. Chávez, le 4 février 1992.

Panthéon National de Caracas

Pour autant, il ne s'agit pas là de sa dernière demeure. Selon les dernières volontés du leader de la révolution bolivarienne, il est prévu que ses restes soient transférés d'ici 25 ans (délai exigé par la constitution vénézuélienne), au sein du panthéon national de Caracas de sorte qu'ils reposent aux côtés du Libertador S. Bolívar.



Photographie : C.V., 2013

Dans le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, le carré militaire est situé à gauche de l'entrée principale. Repérable – en plus des inscriptions présentes sur son portail d'entrée – par la qualité et l'alignement parfait de ses monuments (composés de marbre blanc et de céramique), il est très régulièrement entretenu par la mairie de Maracaibo. Si l'ensemble des parcelles du cimetière, comme nous le confirme le directeur des services publics de Maracaibo (J. Alarcón), ne bénéficient pas du même traitement de la part de la

mairie, on comprend alors toute l'importance du pouvoir acquis par le secteur militaire au Venezuela au cours de ces dernières années, ainsi que la légitimité attribuée à celui-ci par les institutions publiques :

« Quand tu entres dans le Corazón de Jesús, la première chose que tu vois c'est le panthéon militaire. C'est très révélateur d'un pays qui s'est construit comme ça. C'était une époque où les militaires dirigeaient le pays. Il est très entretenu par la mairie de Maracaibo, comparé aux autres parcelles du cimetière » (Ent. avec J. Alarcón, le 28 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

En effet, si l'on se réfère à certains articles de presse paru dans le journal local *Panorama* entre 2009 et 2013 – au moment de l'enquête de terrain – on constate qu'en dehors de la partie correspondante au carré militaire, le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús souffre d'un cruel manque d'entretien. De nombreuses tombes sont délabrées, envahies par la végétation voire, totalement abandonnées. De même, les actes de vandalisme et de profanation sont fréquents, renforçant le sentiment d'insécurité dans cet espace. Si la partie administrative du cimetière tente, depuis plusieurs années de remédier à ces différents problèmes en sollicitant des équipes de nettoyage ou de sécurité auprès de la mairie de Maracaibo, les plaintes des visiteurs continuent de s'accumuler dans les journaux.

2. 3. 3. Profanation, insalubrité et manque de places : les conditions alarmantes du Sagrado Corazón de Jesús

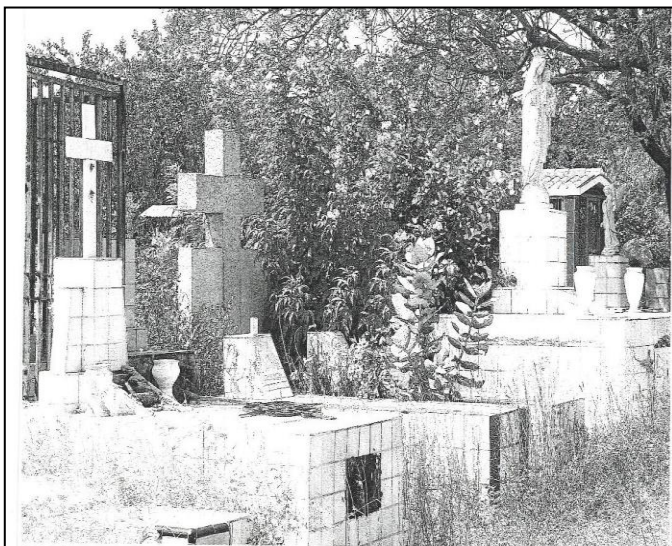
« Cementerio municipal en ruinas e inseguro »¹²¹ (« cimetière municipal en ruine et insécurisé ») titrait l'article du 22 janvier 2009 paru dans le journal local *Panorama* à propos du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús. Face aux plaintes récurrentes des visiteurs dénonçant un espace funéraire en quasi état d'abandon, envahi par les déchets et les mauvaises herbes, la directrice administrative de l'époque, A. Franco, lance un appel urgent à la mairie de Maracaibo pour multiplier les opérations de nettoyage et augmenter le personnel d'entretien présent en nombre limité dans le cimetière (10 ouvriers pour environ 10 ha de terrain) :

« L'*ecónoma* du lieu, Aleila Franco, informe que 10 ouvriers de l'institut municipal de l'environnement (IMA) viennent chaque jour pour remédier à la situation, mais ce n'est pas suffisant : "Nous nécessitons une opération urgente de nettoyage. Les institutions doivent se concentrer sur la conservation de leurs espaces" » (A. Franco, cité par Palencia, 2009. Traduction personnelle).

D'un autre côté, l'équipe de fossoyeurs témoigne de leurs conditions de travail difficiles en raison du climat d'insécurité permanent régnant dans ce cimetière. Elle dénonce notamment le fait qu'à partir de certaines heures de la journée, il est quasiment impossible d'y circuler sereinement. La présence de personnes marginalisées se livrant quotidiennement à des

¹²¹ Cf. Yépez Palencia, J. « Cementerio municipal en ruinas e inseguro », *Panorama*, le 22 janvier 2009.

trafic en tout genre (vente de drogue, consommation d'alcool, prostitution) fait, en effet, de ce cimetière un espace craint autant par les travailleur-eure-s, que par les visiteur-euse-s, qui n'osent plus véritablement s'y aventurer seul-e-s en journée. Ces dernier-e-s réclament alors la mise en place d'un dispositif de sécurité par la mairie de Maracaibo afin de pouvoir accéder aux tombes de leurs défunts en toute sécurité :



« **Chaos.**

Les visiteurs exigent de la **propreté** et une meilleure **sécurité**. Beaucoup s'abstiennent de venir à causes des conditions dans lequel se trouve le cimetière »

« Selon Omar Pulgar, fossoyeur, il est préférable de ne pas être dans le cimetière après l'heure de midi : Ici, il y a de tout.

Plusieurs d'entre nous se sont fait agresser au cours de l'après-midi.

Il est recommandé de venir accompagné. Le cimetière est en déclin. Depuis 36 ans que je travaille ici, je peux dire qu'il a atteint la pire des situations" »

CAOS los visitantes exigen limpieza y mayor seguridad, pues muchos se abstienen de ir por las condiciones en el que se encuentra el camposanto.

ALERTAN A FAMILIARES SOBRE ESTAFAS CON SUPUESTAS VENTAS DE PARCELAS

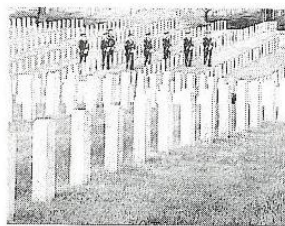
Cementerio municipal en ruinas e inseguro

El "Corazón de Jesús" está abandonado. Depende de la Alcaldía de Maracaibo.

JANETTE YÉPEZ PALENCIA

Las **10 hectáreas** del cementerio más grande de la ciudad, el Corazón de Jesús, situado en el avenida La Limpia, se ha convertido en un terreno sumido en el abandono por parte de la Alcaldía de Maracaibo —organismo responsable de su funcionamiento—. El espacio permanece abarrotado de monte y basura, lo que dificulta a los visitantes llegar hasta las tumbas de sus familiares, además de la inseguridad.

La ecónoma del lugar, Aleida Franco, informó que, a diario, acuden 10 obreros de la cuadrilla del Instituto Municipal de Ambiente (IMA) para atender la situación, pero son insuficientes. "Necesitamos un operativo de limpieza urgente. Las instituciones

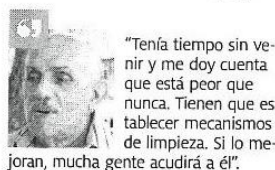


Referencia

Otros camposantos

La situación del "Corazón de Jesús" dista mucho de camposantos de otras ciudades del mundo: algunos considerados incluso como sitios de interés turístico o cultural. El de Arlington, en EE UU (en la foto), es famoso porque allí reposan veteranos de todas las guerras, desde la Revolución Americana hasta las de Afganistán e Iraq. Los jardines que rodean al cementerio de La Recoleta, en Buenos Aires, constituyen un área de esparcimiento popular.

deberían abocarse a rescatar sus espacios. Casi 10 panteones están ubicados dentro de este cementerio: árabe, israelí, chino, de la Guardia Nacional, Policía de Maracaibo, Militar, el de la



Enrique Villamizar
RESIDENTE DEL SECTOR BELLOSO

"Tenía tiempo sin venir y me doy cuenta que está peor que nunca. Tienen que establecer mecanismos de limpieza. Si lo mejoran, mucha gente acudirá a él".



Juan Alvarado
DE 35 AÑOS

"Deberían contratar a un personal permanente para que se ocupe de las labores de mantenimiento, pero brindándoles las herramientas necesarias".

Shell, Cámara de Comercio y el de los músicos del estado Zulia", apuntó Franco

La ecónoma indicó que, actualmente, no cuentan con terrenos para la venta. "Ya no tenemos espacio. Estamos trabajando con las personas que compraron sus nichos hace tiempo. Nosotros realizamos entre 15 a 20 entierros diarios. Le pedimos a los vecinos que no se dejen estafar con ventas

ficticias de parcelas".

Yohana Velásquez, trabajadora, expresó que los familiares también deben intervenir en el rescate: "Muchos se olvidan de sus seres queridos. Cuando vienen, quieren quemar la maleza, lo que provoca quejas en los habitantes cercanos."

Según Omar Pulgar, sepulturero, después de las 12:00 del mediodía no se puede estar en el lugar. "Aquí hay de todo. A varios han asaltado en horas de la tarde. Es recomendable que vengyan varias personas. El camposanto ha venido en decadencia. En 36 años que llevo trabajando aquí, puedo decir que está en su peor situación".

Todos los domingos acude Juan José Ling a visitar los restos de su abuelo: "Es increíble la falta de mantenimiento. Aquí las autoridades regionales o municipales se les olvida invertir recursos. Tenemos que atravesar la maleza para poder llegar a las tumbas. Además, la inseguridad a veces limita de acudir al cementerio".

En el lugar existen más de 159 mil bóvedas. Allí reposan los restos de grandes personalidades, como Felipe Pirela, Luis Aparicio Montiel y su esposa, y Astolfo Romero. "Están lejos del tributo que se merecen", expuso Marcos Ávila, visitante.

Cependant, deux ans après ce premier article récolté, on constate – toujours par le biais du journal local *Panorama* – que la situation ne s’est guère améliorée dans le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús. L’article du 23 décembre 2011 par exemple : « Cementerios de Maracaibo dan vergüenza » (« Les cimetières de Maracaibo font honte ») compte plusieurs plaintes de visiteur-euse-s dénonçant à nouveau le manque d’investissement de la mairie de Maracaibo pour maintenir le cimetière en état. Ces dernier-e-s expriment leur colère face à l’insalubrité qui règne dans certaines zones du cimetière et les empêchent de venir se recueillir convenablement sur la tombe de leurs proches :

Cementerios de Maracaibo dan vergüenza

— ARTURO PALENCIA (PASANTE)
■ MILAGROS PALOMARES (SUBEDITORA)

Familiares de los difuntos sepultados los cementerios de Maracaibo están horrorizados por el abandono en que se encuentran.

Regulo López, quien visitó ayer los restos de su madre y de su hermana en el Corazón de Jesús, manifestó su molestia porque la Alcaldía ha descuidado la limpieza del lugar. "Ni siquiera podíamos llegar hasta las tumbas por el monte".
La misma situación se observa



EL CUADRADO Las urnas desechadas se han acumulado.

en el camposanto más antiguo, El Cuadrado. Visitantes, incluso provenientes del exterior que regresaron en época decembrina para honrar a sus familiares fallecidos, deben enfrentarse a la inseguridad, monte, basura y el irrespeto permanente a los difuntos en esta ciudad.

« Regulo López, qui a visité hier les restes de sa mère et de sa sœur dans le Corazón de Jesús manifeste son agacement parce que la mairie a négligé la propreté du lieu

"On ne peut même pas arriver jusqu’aux tombes à cause des herbes hautes" »

« La même situation s’observe dans le cimetière le plus ancien, le Cuadrado.

Visiteurs, incluant ceux qui viennent de l’extérieur pour honorer leurs proches décédés, doivent affronter l’insécurité, les hautes herbes, les ordures et le manque de respect permanent envers les morts de cette ville »

Source : Extrait de l’article de presse de Palencia, *Panorama*, le 23 décembre 2011.

Aussi, face à cet état des lieux, l’auteur – A. Palenco – n’hésite pas à établir une comparaison avec le cimetière privé du Cuadrado. Pour lui, ces cimetières sont similaires dans le sens où ils apparaissent tous deux aux yeux des visiteur-euse-s comme des espaces peu entretenus par la mairie, et donc par conséquent, difficilement praticables. Dans la plupart des articles de presse récoltés au cours de l’enquête de terrain entre 2011 et 2013 (Cf. Articles du *Panorama* cités p. 155), on dénote notamment l’utilisation répétée de termes communs – tels que « *basura* » (« déchets ») ; « *monte* » (« hautes herbes ») ; « *maleza* » (« malaise ») ; « *irrespeto* » (« irrespect ») ; ou encore « *inseguridad* » (« insécurité ») – pour décrire l’état général de ces deux cimetières. Concernant le cimetière privé du Cuadrado, cette description n’est pas une surprise lorsque l’on sait que la mairie refuse de s’en occuper compte tenu du fait qu’il s’agisse d’un cimetière privé. Cependant, pour ce qui est du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, l’emploi de ces termes interroge : comment un cimetière public, normalement géré et financé par les services municipaux de Maracaibo peut-il en arriver à être dépeint dans les journaux – à l’instar du cimetière privé du Cuadrado – comme un espace en si mauvais état ? Pourquoi n’est-il pas entretenu au même titre que le cimetière public du San

José qui, rappelons-le, bénéficie d'une réelle attention de la part de la mairie de Maracaibo ? En résumé, quelles sont les raisons qui expliquent une telle inégalité de traitement entre les différents cimetières publics de Maracaibo ?

L'analyse des différents articles de presse récoltés dans le journal local *Panorama* entre 2011 et 2013, croisés à la collecte de données *in situ* (entretiens et travail d'observation) a permis d'apporter quelques éléments de réponses quant aux questions posées.

Le premier élément qui ressort est que la composition sociale de ces deux cimetières publics, le San José et le Sagrado Corazón de Jesús, influence la manière dont les services publics de Maracaibo ont d'entretenir et de gérer ces espaces. Rappelons que si d'un côté, le cimetière du San José fut au départ un cimetière réservé à une certaine élite de la société (ex : les morts des compagnies privées pétrolières, les membres de la franc-maçonnerie, les personnalités illustres du Zulia, etc.), le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús a, de son côté, été conçu pour accueillir – sans exception – l'ensemble des catégories sociales de la population *maracaibera* (il n'existe pas par exemple de *nichos* ou columbariums au sein du cimetière du San José). En ce sens, il apparaît logique que les services publics de Maracaibo accordent davantage d'attention au cimetière du San José qui abrite un patrimoine funéraire plus prestigieux que dans le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús. De même, on observe une différenciation de traitement de la part des services publics de Maracaibo à l'échelle *intra-muros*, au sein cimetière du Sagrado Corazón de Jesús. Ces derniers s'occupent préférentiellement des espaces dédiés aux catégories sociales supérieures situés dans le premier et second corps (les *fajas*) ainsi que des carrés privés appartenant à la fonction publique (ex. le carré militaire). Cela renforce l'idée qu'il existe bel et bien des logiques de valorisation inégales des espaces funéraires en fonction des catégories sociales et/ou de l'appartenance identitaire des individus et des groupes sociaux enterrés.

De la même façon, on constate que cette inégalité de traitement entre ces deux cimetières publics produit une différence socio-spatiale dans l'organisation même de ces cimetières. Les espaces attribués aux catégories sociales élevées, de même qu'aux individus célèbres ou possédant un certain statut privilégié au sein de la société sont visibles et bien délimités au sein de ces deux cimetières. *A contrario*, en ce qui concerne le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, les espaces dédiés au reste de la population sont moins entretenus, davantage invisibilisés et donc, par conséquent, sujets à une insécurité résiduelle. De cette façon, si le sentiment d'insécurité n'est pas relaté dans la presse locale à propos du cimetière du San José, cela peut notamment s'expliquer par le fait qu'il existe une différence de superficie entre ces deux cimetières publics. En effet, un cimetière de 10 ha tel que le Sagrado Corazón de Jesús est, sans nulles doutes, plus difficile à sécuriser qu'un cimetière de 200m² équivalent au San José. En témoigne notamment certain-e-s travailleur-eur-e-s du Sagrado Corazón de Jesús qui, par crainte de se faire agresser, refusent de se rendre dans certaines zones reculées – invisibles – pour entretenir le cimetière (Cf. Article de presse de Palencia,

Panorama, le 22 janvier 2009). Ce sentiment d'insécurité participe alors – à la différence du San José – de l'état d'insalubrité du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús. Aussi, s'il existe une asymétrie quant au sentiment d'insécurité ressenti à l'intérieur de ces espaces, on peut dire que cela résulte de la différence de superficie entre ces deux cimetières, associée à leur forte densité de sépultures. En effet, plus un espace est dense sur une grande superficie, plus le sentiment d'exiguïté est important et le sentiment d'insécurité renforcé (Bodiguel et Lowe, 1989). Il est alors logique que le Sagrado Corazón de Jesús soit davantage perçu par les visiteur-euse-s et travailleur-euse-s comme un espace insécurisé en comparaison au cimetière du San José. Enfin, cette forte densité de sépultures est révélatrice d'un manque de place dans les cimetières intra-urbains de Maracaibo. Aujourd'hui, aucun de ces deux cimetières publics n'a la capacité d'accueillir de nouvelles sépultures. Ils furent, selon l'article du 4 mai 2017 du *Panorama* (ci-contre) déclarés saturés par la mairie de Maracaibo au début de l'année 2002. Cela amène ainsi les services publics de Maracaibo à construire de nouveaux cimetières, en périphérie de la ville tel que celui du San Sebastián inauguré en 2003 (Cf. Carte 6, p.140) :

11-12 PANORAMA VIERNES 4 DE MAYO DE 2007 CIUDADANOS

SERVICIO MARACAIBO. EL CORAZÓN DE JESÚS Y EL SAN JOSÉ YA COPARON SU CAPACIDAD

Una bóveda cuesta Bs. 1 millón

Sólo existe disponibilidad de bóvedas en el cementerio San Sebastián

El cementerio disponible está ubicado en el kilómetro 7 de la vía hacia La Concepción. Alertan sobre estafadores que continúan vendiendo bóvedas con la exhumación.

MARIANA ALBARRÁN PASINI

Los restos de 349.400 personas ocupan la extensión total de los cementerios Sagrado Corazón de Jesús –en La Limpia– y el San José (Beléndico) –en la avenida Delicias–. La única opción para los habitantes del municipio es la adquisición de un nicho, una fosa o una parcela en San Sebastián, establecido en el kilómetro siete de la vía hacia La Concepción.

El cementerio Corazón de Jesús, inaugurado en 1940, consta de una superficie de una hectárea, dividida en siete cuerpos de cuatro y cinco secciones y donde reposan los restos de 325.600 ciudadanos.

Ante la situación, la directora de servicios públicos, Mílgros Higuer, alertó sobre la estafa de vender parcelas, porque no hay cupo.

"Vender en el Corazón de Jesús es un delito y estamos atentos a cualquier denuncia de la población", dijo.

El ecócnomo del cementerio, Adalberto Granadillo, señaló que sólo se practican inhumaciones cuando se exhuman los restos de alguien.

"Estamos dedicados a la recuperación del cementerio. Tenemos maquinaria laborando junto a cuadrillas de limpieza. Pintamos la moque y nuestro objetivo es darle una nueva cara al espacio lo más pronto posible".

Este cementerio fue declarado por la Alcaldía de Maracaibo en emergencia en enero de 2002, por la falta de espacio para las sepulturas.

En el 2002 se vendieron los últimos 1.200 nichos.

"Yo recurri a exhumar a mi abuela para poder sepultar a mi madre. Fue un proceso doloroso al que recurri para no tener que comprar en las afueras de la ciudad", narró Nóberio Brito, de 40 años.

Desde ese año surgió la propuesta para crear un nuevo cementerio que fue inaugurado en el 2003 y tiene una expectativa de disponibilidad para los próximos 50 años.

"Sólo hay 5000 personas enterradas en el cementerio San Sebastián en las 30 hectáreas de extensión. Seis hectáreas están confinadas a fosa común y un número similar para la laguna, las oficinas y las bóvedas", indicó Mílgros Higuer, directora general de Servicios Públicos de la Corporación Alcaldía de Maracaibo.



CONTINGENCIA El único cementerio con disponibilidad para inhumaciones y venta de nichos y parcelas es San Sebastián, ubicado en el Kilómetro 7 de la vía La Concepción.

« Il existe seulement des places disponibles dans le cimetière du San Sebastián »

À propos du cimetière du San José :

« Ici, on ne vend plus de parcelles depuis plus de 10 ans »

À propos du cimetière du Corazón de Jesús :

« Ce cimetière fut déclaré par la mairie de Maracaibo en état d'urgence en janvier 2002 à cause de son manque de places disponibles. En 2002, on vendit les 1400 dernières niches »

À propos du cimetière du San Sebastián :

« Depuis cette année [2002], fut proposé la création d'un nouveau cimetière qui fut inauguré l'année suivante en 2003. Il offre une perspective de disponibilité pour les 50 prochaines années »

Source : Extrait de l'article de presse de Pasini Albarrán, *Panorama*, le 4 mai 2007.

2. 4. Le Parc Métropolitain El San Sebastián : vers une nouvelle génération de cimetière construit extra-muros

En réponse au manque de places disponibles dans les cimetières du Sagrado Corazón de Jesús et du San José, la mairie de Maracaibo entreprend au début des années 2000, la construction d'un nouveau cimetière, le cimetière-parc métropolitain El San Sebastián, en périphérie Ouest de la ville, sur l'avenue la Concepción (Cf. Carte 6, p.140). Inauguré officiellement le 20 janvier 2003 – un an après que la mairie ait déclaré saturés les cimetières intra-urbains de Maracaibo (Pasini Albarrán, 2007) – ce cimetière d'une superficie de près de 33 ha dispose d'une capacité d'accueil d'environ 373.800 sépultures, soit, selon J. Araujo, directeur général de l'entreprise privée Jarchina C.A à charge du cimetière (Arévalo, 2003), d'une réserve de places disponibles pour les 50 à 60 années à venir :

CIUDADANOS

SERVICIOS. VARIOS EVENTOS MARCARON LA CELEBRACIÓN DE AYER

Inaugurado cementerio San Sebastián

El nuevo camposanto podrá ser utilizado a partir de hoy. Listos para atender requerimientos de la población 2.924 puestos de bóvedas, 720 nichos y 2.924 fosas. Familias pobres contarán con lugares gratuitos ofrecidos por la municipalidad.

MOISÉS ARÉVALO

La falta de un espacio adecuado para brindar cristiana sepultura a los seres queridos dejará de ser un suplicio para los marabinos.

Ayer el director general de la Alcaldía de Maracaibo, Francisco Delgado, inauguró oficialmente el espacio camposanto y desde hoy han sido abiertos al público 2.924 puestos de bóvedas, 720 nichos y 2.924 fosas. El espacio que viene a suplir al deteriorado cementerio Corazón de Jesús está ubicado en la vía a La Concepción y según las estimaciones de los proyectistas tendrá una vida útil de 60 años.

Dignidad
Para Francisco Delgado otorgarle a los marabinos un espacio digno para el reposo de sus restos mortales era un compromiso ineludible de la actual gestión gubernamental. Resaltó que la obra ofrecida en honor del patrono de la ciudad ofrece una celebración no sólo simbólica y religiosa, sino real, materializada en obras de servicio público. "Desde hace cuatro años el cementerio Corazón de Jesús fue declarado en emergencia sanitaria por encontrarse colapsado", indicó.

En cuanto a la administración prevista para el nuevo camposanto dijo que la misma busca resolver todos los errores y fallos cometidos en el pasado y prometió que servirá de ejemplo para otras ciudades del país.

"Buen camino"
El arquitecto responsable de la obra, Francisco Javier Sordo, explicó que el área puesta en servicio recoge el esfuerzo conjunto de la Alcaldía y la empresa Jarchina.

Fosas
Mariela Leal, directora de servicios públicos de la municipalidad, confirmó la disponibilidad de fosas comunes para ser ofrecidas en forma gratuita a las familias de esos recursos que no pueden adquirir una parcela en forma privada. A tal efecto será dispuesto un personal especialmente entrenado para garantizar el servicio a la ciudadanía. "Se va a llevar un registro y vamos a darle la oportunidad de que la persona pueda colocarle una lápida a su ser querido. Va a ser un área sembrada igual que la zona de las bóvedas", detalló.

El proyecto total es de 70.336 puestos de parcelas, 273.970 nichos y 29.512 fosas, lo que le da una utilidad de uso entre 50 y 60 años.

Mariela Leal, directora de servicios públicos de la municipalidad, confirmó la disponibilidad de fosas comunes para ser ofrecidas en forma gratuita a las familias de esos recursos que no pueden adquirir una parcela en forma privada. A tal efecto será dispuesto un personal especialmente entrenado para garantizar el servicio a la ciudadanía. "Se va a llevar un registro y vamos a darle la oportunidad de que la persona pueda colocarle una lápida a su ser querido. Va a ser un área sembrada igual que la zona de las bóvedas", detalló.

ESPACIO A la ciudad le urge la apertura del lugar debido al congestionamiento del Corazón de Jesús. El sacerdote Vidal Atención bendijo el acto.



« Inauguration du cimetière San Sebastián »

« Le manque d'espace adéquat pour offrir une sépulture décente à leurs êtres chers cessera d'être un calvaire pour les habitants de Maracaibo »

L'architecte en charge de l'œuvre, Francisco Javier Sordo, explique que la zone mise en service est **le résultat de la collaboration entre la mairie et de l'entreprise Jarchina** »

Selon J. Araujo, directeur général de l'entreprise privée Jarchina C.A :

« Le projet total est de **70.336 emplacements en parcelles, 273.970 en columbariums et 29.512 en fosses communes, soit une utilisabilité entre 50 et 60 ans** ».

« Mariela Leal, directrice des services publics de la municipalité [en 2003], confirme la **disponibilité de fosses communes à offrir gratuitement aux familles à faible revenus ne pouvant acheter de parcelles privées.**

Source : Extrait de l'article de presse de Arévalo, *Panorama*, le 21 janvier 2003.

À la différence des cimetières intra-urbains de Maracaibo qui sont soit publics (ex : le Sagrado Corazón de Jesús, le San José et le panthéon régional), soit privés (ex : le Cuadrado), le cimetière du San Sebastián est ce que l'on peut appeler un cimetière de statut mixte. En effet, la mairie de Maracaibo est propriétaire des terrains sur lequel il a été construit mais, fait appel à une entreprise de droit privée, l'entreprise Jarchina C.A (créée en 1976)¹²², pour gérer l'aspect financier et organisationnel du cimetière (maintenance et entretien). Celle-ci possède une concession (ou contrat) de 35 ans renouvelable avec la mairie qui lui permet d'administrer, de superviser et de maintenir en état ce cimetière. C'est elle qui détient le pouvoir de décision sur l'aménagement et la gestion¹²³ du cimetière – en échange d'une part de marché versée à la mairie de Maracaibo – et qui, par conséquent, le finance intégralement à la fois grâce aux taxes prélevées sur les ventes ou locations de concessions funéraires, et *via* les nombreux services payants proposés aux clients (ex : services de veillée et de transport funèbre, services d'attention sur mesure pour l'organisation des cérémonies ou des obsèques, entretien personnalisé des monuments funéraires, etc.). Pour L-J Gollarza Ochoa, consultant juridique de l'entreprise Jarchina C.A, le cimetière du San Sebastián est le résultat d'une combinaison « publique-privée » (Ent. avec L-J Gollarza Ochoa, le 17 septembre 2013, Maracaibo. Traduction personnelle). Il s'agit, selon lui, toujours d'un cimetière municipal dans le sens où il reste inscrit dans la loi organique des pouvoirs publics municipaux (article n°4 de l'ordonnance du 16 octobre 2008 relative « à la création, l'organisation et le fonctionnement des cimetières dans la municipalité de Maracaibo »¹²⁴), mais détient avant tout un fonctionnement privé, régit, contrôlé et financé par l'entreprise Jarchina C.A :

« En tant qu'entreprise privée, nous avons un accord avec la municipalité de Maracaibo, ici dans le parc San Sebastián. Cela fait plus de dix ans maintenant que Jarchina C.A s'est engagée en tant qu'entreprise à prêter un service finalement public. On prête les ressources car la municipalité en a besoin pour faire fonctionner le cimetière. Nous faisons payer des taxes aux clients et on redonne un pourcentage à la municipalité. Qu'est-ce qu'on leur redonne ? Certains droits de concessions et un pourcentage de marché comme si nous étions associés. On

122 L'entreprise Jarchina C.A a été créée en 1976 quand la municipalité de San Francisco (située au Sud de Maracaibo) faisait encore partie de l'aire urbaine de Maracaibo (jusqu'en 1995). Elle possédait alors un contrat avec autre cimetière, le cimetière Jardines La Chinita, situé sur l'avenue 50 en direction de Períja (auquel elle donna, par ailleurs, son nom). En 2010, ce cimetière fut entièrement récupéré par la mairie de San Francisco avant de repasser aux mains de l'entreprise privée Sur Francisco C.A en 2014. (Cf. article de presse de Rincón, « Cementerio Jardines La Chinita pasó a manos de privados », *Panorama*, le 1^{er} novembre 2015. URL : <https://www.panorama.com.ve/ciudad/Cementerio-jardines-La-Chinita-paso-a-manos-de-privados-20151101-0003.html>). Aussi, bien qu'il ne fasse plus partie des cimetières de Maracaibo, le cimetière Jardines La Chinita est à considérer, comme le premier cimetière-parc construit extra-muros, bien avant celui du San Sebastián.

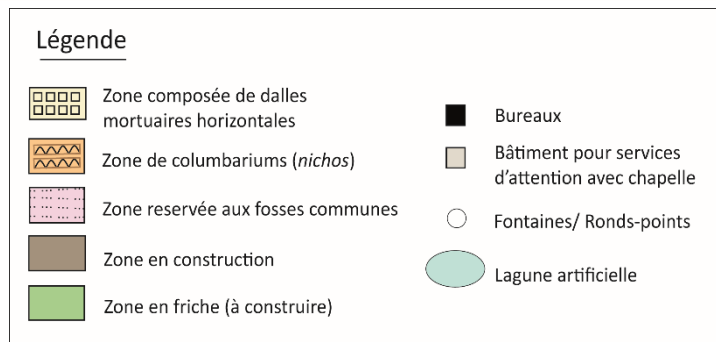
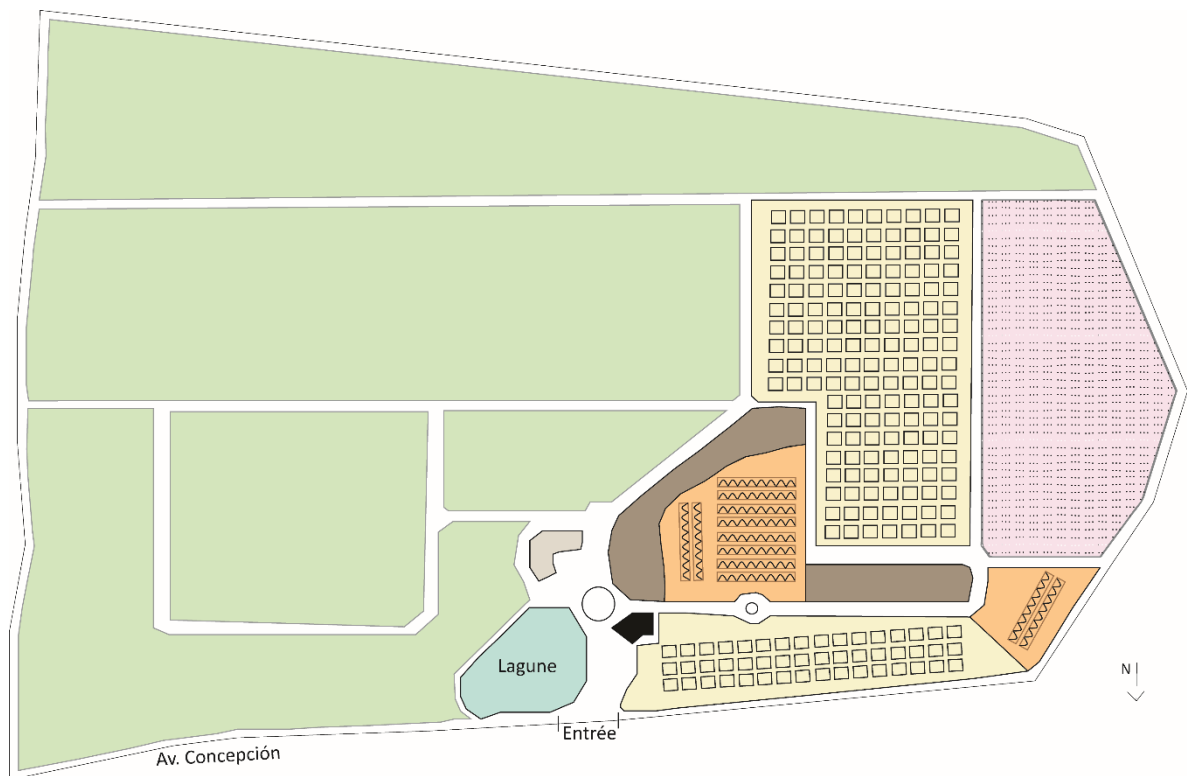
123 À savoir, tout ce qui a trait à l'entretien et aux divers équipements (ex : recrutement de personnels, achats de machines), à l'aménagement et/ou la construction d'espaces spécifiques (ex : espaces cinéraires, columbariums, chapelle), aux conditions de ventes de parcelles, à leurs tarifs, etc.

124 Cf. Consejo municipal de Maracaibo, « Ordenanza sobre la creación, organización y funcionamiento de los cementerios en el municipio Maracaibo », *Gaceta municipal*, 16 de octubre de 2008, n° 010-2008, Deposito Legal p. 76-1488. URL : <http://www.cpumaracaibo.com.ve/wp-content/uploads/2014/09/10.-ORDENANZA-SOBRE-LA-CREACION-ORGANIZACION-Y-FUNCIONAMIENTO-DE-LOS-CEMENTERIOS.pdf>

maintient le cimetière propre, on construit des parcelles, on sème la pelouse... » (Ent. avec L-J Gollarza Ochoa, le 17 septembre 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Aussi, d'un point de vue des caractéristiques topographiques, le cimetière du San Sebastián se différencie des cimetières intra-urbains. Sa particularité est qu'il s'agit d'un cimetière paysager (également appelé cimetière-parc (Cornellier, 2011)) où l'occupation du sol est davantage dominée par la végétation que par le minéral et où, les monuments funéraires ont pour vocation de se fondre discrètement dans le paysage – ce que J-D Urbain conçoit, par ailleurs, comme un nouvel « esthétique de la disparition » ou, nouvelle façon, selon lui, de dissimuler la mort (Urbain, 2005, p.162). Il est divisé en cinq zones bien distinctes : une zone occupée par des dalles mortuaires horizontales (engazonnées), une zone réservée aux columbariums (ou *nichos*), et une zone de fosses communes. Les deux autres correspondent à des zones non-occupées, en construction ou une zone en friche (à construire) :

Plan 5 : Un cimetière paysager divisé en cinq zones, dont trois seulement sont occupées

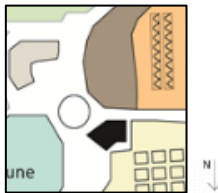


Réalisation plan : C.V., 2019.

Photographie 51 : Vue générale du cimetière du San Sebastián



Photographie : C.V. 2013

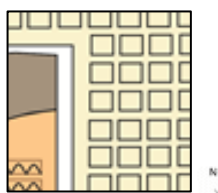


Lorsque l'on franchit l'entrée du cimetière métropolitain El San Sebastián, l'espace se divise en plusieurs zones. Sur cette photographie prise à proximité du premier rond-point, on distingue : une zone de columbariums à gauche, une zone de dalles mortuaires engazonnées à droite et une zone en construction en arrière-plan (présence de talus). Aussi toutes les allées sont entretenues et délimitées par des rangées d'arbres. Elles donnent au cimetière une atmosphère végétale et paysagère, similaire à celle d'un parc ou d'un jardin public. Cet aménagement contraste nettement avec la forte densité de Maracaibo, ville artificialisée où il existe très peu d'espaces verts. La *Vereda del Lago*, situé à l'Est sur le lac de Maracaibo, constitue l'unique espace vert, un parc de 68 ha pour 1.911.472 habitants, selon l'INE, en 2011.

Photographies 52 et 53 : Dalles mortuaires engazonnées (zone n°1)



Photographies : C.V. 2013

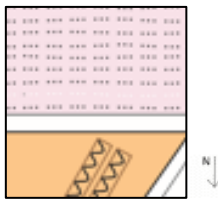


L'une des particularités du cimetière du San Sebastián est que les tombes à fosses ne sont pas surmontées de stèles (pierres dressées verticalement, directement plantées dans le sol ou rehaussées par un soubassement), mais prennent la forme de dalles horizontales carrées placées sur l'étendue de la pelouse. Sur ces deux photographies, chaque dalle engazonnée correspond à un mort enterré. Si elles ont pour vocation de se fondre dans le paysage, elles restent néanmoins fortement ornementées par les proches des défunts qui viennent déposer des fleurs ou des objets (ex. photographie de gauche).

Photographies 54 à 57 : Columbariums (zone n°2) et fosses communes (zone n°3)



Photographies : C.V. 2013



Sur la photographie en haut à gauche sont visibles en arrière-plan les columbariums (ou *nichos*). Constitué de cinq étages, ces blocs de bétons verticaux – véritables « H.L.M » de la mort (Urbain, 2005) – disposent d’une large capacité d’accueil en termes de sépultures. En effet, chaque bloc peut contenir jusqu’à 250 niches, soit 250 cercueils (25 sur la largeur et 200 sur la longueur). À hauteur d’homme, celles-ci restent aisément accessibles aux visiteur-euse-s qui, s’ils/elles le souhaitent, peuvent venir personnaliser l’emplacement de l’être disparu (ex. photographies en haut à droite).

Aussi, au premier plan de la photographie en haut à gauche, on observe une étendue d’herbe, cette fois-ci sans dalles mortuaires.

Il s’agit là de la zone de fosses communes située dans la partie la plus reculée, à l’Ouest du cimetière. Les individus les plus démunis y sont enterrés anonymement. En effet, la plupart du temps, les emplacements ne disposent d’aucun marquage ou indice personnel permettant de les identifier : pas de noms, de plaques, de dates (de naissance ou de mort), de décorations ou même de pierres tombales.

Seul un simple numéro attribué par la partie administrative du cimetière permet de situer leur emplacement (ex. photographie de droite). Dans ce cas, le risque pour ces individus de tomber dans l’oubli, de disparaître définitivement des mémoires collectives est inévitable.



Photographie : C.V. 2013

Cependant, de la même façon que pour les cimetières intra-urbains de Maracaibo, il existe une division sociale de l'espace du cimetière El San Sebastián. Bien qu'il n'existe pas de zones de *fajas*, réservées exclusivement à l'élite de la société *maracaibera*, le prix des concessions funéraires varie inexorablement en fonction de l'emplacement des individus dans le cimetière. En 2013 – selon des données récoltées auprès de l'entreprise privée Jarchina C.A – le prix d'une concession pour l'inhumation d'un cercueil seul en zone n°1 (zone de dalles mortuaires engazonnées) était de 16.000 bolivars. En zone n°2 (zone de columbariums), il fallait compter 8500 bolivars pour un emplacement en « niche ». Enfin, le prix payé par la municipalité pour un emplacement en zone n°3 (zone de fosses communes) était d'environ 500 bolivars pour un adulte et de 300 bolivars pour un enfant (entre 0 et 7 ans). Cette différenciation tarifaire en fonction de l'emplacement et du type de sépulture est, somme toute, assez classique. On la retrouve dans pratiquement tous les cimetières où il existe une offre différenciée de sépultures (en fonction de l'âge, de l'emplacement ou du type de concession). Si, par ailleurs, le prix des concessions semble élevé, comparé par exemple à ceux du cimetière privé, pourtant élitiste, du Cuadrado – qui étaient en 2013, rappelons-le, de 12.000 bolivars pour un caveau individuel et de 4560 bolivars pour un emplacement en « niches » (Cf. p.151) – la demande d'acquisition de parcelles reste forte dans le cimetière El San Sebastián. En 2013, L-J Gollarza estimait jusqu'à 15 le nombre d'inhumations par jour dans ce cimetière :

« En une journée, nous pouvons inhumer jusqu'à 15 cadavres. Parfois, nous n'avons même pas le temps de manger ou de nous reposer » (L-J Gollarza Ochoa, le 17 septembre 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Cette forte demande n'est pas étonnante lorsque l'on sait qu'il s'agit du seul cimetière de Maracaibo où il reste encore des parcelles disponibles à l'achat (Cf. Article de presse de Pasini Albarrán, *Panorama*, le 4 mai 2007). De même, comme on peut l'observer sur le plan 5 (p.195), la prédominance des surfaces non-occupées (à savoir, la zone en construction, zone n°4, et celle à construire, zone n°5), comparées à celles occupées par les monuments funéraires renforce l'image d'un cimetière verdoyant, peu dense, et donc davantage propice à la quiétude et au recueillement que les cimetières intra-urbains de Maracaibo – qui apparaissent aux yeux des visiteurs-euses comme des espaces condensés difficilement praticables. Cela contribue à rendre l'espace du cimetière du San Sebastián plus accueillant et attractif, au bénéfice à la fois des clients qui ont désormais la possibilité d'inhumer dignement leurs proches dans un cimetière qui possède des concessions funéraires « neuves » (ils ne sont plus obligés de se faire « prêter » ou de « louer » à des particuliers des concessions ayant déjà été utilisées auparavant), mais également des investisseurs, tels que l'entreprise privée Jarchina C.A, qui disposent – à la différence des cimetières saturés – d'un champ ouvert lucratif pour produire et vendre un ensemble de biens et de services funéraires :

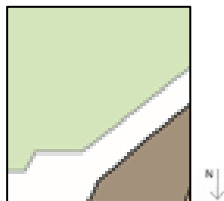
« Ce qui se passe c'est que le Corazón de Jesús est totalement collapsé. Il est devenu trop petit par rapport à la ville de Maracaibo. Il n'est plus attractif car tous les emplacements sont déjà

pris. Aujourd'hui, ce qui intéresse les entreprises privées se sont des cimetières comme le San Sebastián où il est possible de vendre » (Ent. avec L-J Gollarza Ochoa, le 17 septembre 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Photographies 58 et 59 : Zone en construction (zone n°4) et zone à construire (zone n°5)



Photographies : C.V. 2013



La photographie à gauche correspond à la zone n°4, à savoir la zone en construction. On y voit deux columbariums récemment bâtis et encore non-occupés (les « niches » sont vides et non décorées). En arrière-plan à droite, un ouvrier travaille à la construction d'un mur, certainement celui d'un nouveau columbarium.

La photographie de droite, quant à elle, a été prise juste derrière la zone n°4. On y aperçoit, à droite, la présence d'un mur de columbariums récemment occupé par des sépultures et, à gauche, un espace non-occupé. Il s'agit de la zone n°5, à savoir la zone à construire qui se prolonge au-delà des arbres en arrière-plan. Pour le moment, aucun aménagement n'y est encore visible. Seuls quelques amas de terre retournée permettent d'envisager qu'un nouveau projet d'aménagement est en cours.

Compte tenu de sa position périphérique à la ville de Maracaibo (à environ 15 km du cimetière du Cuadrado), le cimetière du San Sebastián offre un certain nombre d'avantages comparé aux cimetières intra-urbains. Premièrement, il dispose de suffisamment d'espaces pour permettre à la fois aux investisseurs de construire et d'aménager des dispositifs funéraires, et aux familles de bénéficier d'emplacements disponibles pour inhumer leurs morts. En second lieu, il donne l'opportunité aux visiteur-euse-s, passeur-se-s ou, simples promeneur-se-s, d'accéder à un espace à la hauteur du respect dû aux défunts : c'est-à-dire d'accéder à un espace entretenu, salubre et sécurisé (des vigiles ont, par exemple, été engagés pour surveiller le cimetière la nuit) dans lequel il est à la fois possible de circuler ou de se promener sans crainte, de s'y réunir et de s'y recueillir. Enfin, est mis à disposition des espaces de commodité pour le public (ex. bancs, toilettes, zones d'entretien, points d'eau, salle de cérémonies,

fleuristes), ainsi que des salles sanitaires pour les ouvriers afin qu'ils puissent se changer après une intervention sur le terrain. D'un point de vue plus global, ces divers avantages sont caractéristiques d'une évolution dans la typologie des cimetières urbains à l'échelle de Maracaibo, comme dans la plupart des grandes métropoles (Moreaux, 2009).

En effet, en partant d'une étude réalisée au Québec, la géographe L. Guay identifie trois générations de cimetières en Occident depuis le XVII^e siècle (1991 ; 2004). La première correspond à celle des cimetières dits « *intra urbem* » ou « cimetières urbains » construits avant 1855. Situés au cœur des centres urbains, autour des édifices religieux, ils sont gérés par les autorités cléricales (Cornellier, 2011). Les cimetières appartenant à la deuxième génération sont, quant à eux, désignés par l'auteure comme « cimetières-jardins de banlieue ». Construits entre 1855 et 1970, ils sont aménagés hors des limites urbaines de l'époque (la ville-centre) principalement pour des raisons d'hygiène et de respect de culte. Cet éloignement géographique engendre, dans le contexte nord-américain étudié par L. Guay, un recul progressif des pratiques et des convictions religieuses, ainsi qu'une baisse de fréquentation des espaces funéraires. Enfin, une troisième génération de cimetière qualifiée par l'auteure de « parcs-cimetières périphériques » voit le jour à partir des années 1970. Ces derniers sont repoussés en zone périurbaine, à la frontière entre le rural et l'urbain. Ils se caractérisent, à l'échelle du cimetière, à la fois par leur superficie, leur capacité d'accueil en terme de sépultures et leur aspect paysager. Aussi, à l'échelle de la tombe, ils se distinguent par la présence de dalles mortuaires uniformes placés au ras du sol et (con)fondus avec l'environnement. Enfin, l'intronisation des entreprises privées dans la gestion de ces cimetières troisième génération entraîne une économie de la mort dans les deux sens du terme. En effet, à mesure que la mort entre dans l'économie marchande, une économie symbolique s'opère : l'espace public de la mort s'agrandit, l'espace privé du mort rétrécit – tout autant, pourrais-je ajouter, qu'il s'uniformise (la place du religieux s'amenuise par exemple). Néanmoins, comme le souligne à juste titre L. Guay, les inégalités sociales ne se dissipent pas. Elles continuent de s'exprimer spatialement au-delà de la mort dans la configuration même de ces cimetières contemporains ainsi que dans le type de sépulture choisi par les individus et les groupes sociaux :

« Si, au XIX^e siècle, le déplacement du cimetière vers la banlieue a signifié un relâchement du lien église-cimetière, la création des **nécropoles périphériques** [les "parc-cimetières périphériques"] a définitivement coupé ce lien, territorialement et administrativement. Avec l'intervention de l'**entreprise privée**, le cimetière prend une définition détachée de tout discours social et religieux, mettant l'accent sur l'aspect économique [...]. Strictement dépourvu de symboles religieux, le cimetière contemporain offre **un décor abstrait et technique**, où rien n'arrête la vue, où **l'économie prime sur la forme**. Il se dégage même une impression d'absence du sujet principal des lieux : la mort. Ici, les monuments en hauteur sont remplacés par les **plaques horizontales en granit et en bronze disposées au ras du sol**. Sur ces dalles **uniformes**, seuls sont gravés le nom de la personne ainsi que les dates de sa naissance et de sa mort. **L'aménagement est rigoureux** : les dalles, les lots et les sections sont alignés dans une parfaite régularité. Plus que jamais, **le cimetière se présente comme un**

jardin collectif, un espace commun où tous se rejoignent sur un terrain neutre. Néanmoins, **la distinction sociale** continue de se faire au niveau du type de sépulture choisi : mise en terre traditionnelle, en crypte dans le mausolée, ou incinération » (Guay, 1991, p.27).

Bien qu'éloignée géographiquement de notre espace d'étude, la typologie réalisée par L. Guay (1991) dans un contexte nord-américain, et plus spécifiquement québécois, est tout à fait applicable aux cimetières de Maracaibo. En effet, même si les dates concernant l'évolution de la typologie des cimetières ne correspondent pas tout à fait à celles de la ville de Québec, il est également possible d'identifier trois générations de cimetières à Maracaibo. La première est celle des cimetières construits avant 1827, c'est-à-dire avant que S. Bolivar ne proscrive par décret l'inhumation de tous les cadavres au sein, mais également autour, des édifices religieux (Velasco Garipoli, 2012). Elle concerne, en particulier, les cimetières accolés aux églises bâties dans le centre de la ville durant la période coloniale (ex. le temple paroissial de Santa Bárbara (1583), la cathédrale de Maracaibo (1585), la chapelle Santa Ana (1601) ou encore le couvent de San Francisco de Asís (1623)). La seconde génération, quant à elle, est marquée par le fait que les cimetières sont désormais placés sous le contrôle de l'État vénézuélien (après 1827). Détachés des espaces religieux, ils se construisent aux portes de ce qui constituait, à l'époque, les limites de la ville de Maracaibo (Elschnig, 2000). Par ordre chronologique, on voit ainsi apparaître trois cimetières privés appartenant à des associations étrangères (aujourd'hui disparus) : le cimetière colonial (1829), le cimetière des Étrangers et des Anglais (1834) et cimetière de Santa Lucia (1881) ; ainsi que trois autres cimetières (encore actifs de nos jours) construits pour accueillir la population *maracaibera* : le cimetière privé du Cuadrado (1879), le cimetière public élitiste du San José (1925) et le cimetière multiculturel du Sagrado Corazón de Jesús (1941). Si ces trois cimetières actifs constituent, entre eux, des espaces inégaux du point de vue de leur composition sociale, leur organisation sociale interne est, quant à elle, similaire. En effet, ils reproduisent une ségrégation qui, à la différence des cimetières première génération – dont l'organisation spatiale était marquée selon un gradient centre/périphérie vis-à-vis de l'édifice religieux –, s'organise spatialement dans l'ordre d'un premier plan (partie visible proche de l'entrée) généralement réservé aux catégories sociales élevées (ex. les *fajas*) et d'un arrière-plan (partie invisible la plus reculée du cimetière) regroupant l'ensemble des individus réprouvés par la société (ex. les fosses communes). De la même façon, à une échelle plus large, l'ordre d'apparition de ces trois cimetières actifs, ainsi que la place qu'ils occupent dans le paysage urbain n'est pas anodin. Il suit le mouvement historique de l'expansion urbaine : les plus récents sont ceux qui sont les plus éloignés de la ville-centre (Cf. Carte 6, p.140). Ainsi, la troisième génération de cimetières correspond, en toute logique, à celle des « parcs-cimetières périphériques » décrits par L. Guay (1991). Comme à Québec, elle apparaît progressivement à Maracaibo à partir des années 1970 avec la construction de deux cimetières de statut mixte (public/privé) : le cimetière Jardines de la Chinita en 1976 (aujourd'hui administré par la municipalité de San Francisco) et le parc métropolitain El San Sebastián en 2003. Relégués toujours plus loin en périphérie, ces

« nouveaux » espaces de la mort s’inscrivent dans un processus plus global d’étalement urbain lié, le plus souvent, à une forte croissance démographique et aux phénomènes d’urbanisation (Stébé et Marchal, 2007).

À ce propos, la ville de Maracaibo connaît une croissance exponentielle depuis le début du XX^e siècle. Si en 1880, elle constituait un petit port de moins de 30.000 habitants (Ortiz Malavé, 2015), son explosion démographique survient à partir de 1914 avec l’exploitation des premiers champs pétroliers autour du Lac de Maracaibo. De là, sa population ne cesse d’augmenter et sa croissance devient l’une des plus rapide du monde (Marchand, 1971). En 1936, la ville comptait près de 110.000 habitants (Delgado Linero, 2013), 287.969 en 1950, 700.161 en 1981, jusqu’à atteindre les 1.911.472 habitants en 2011 (INE, 2011)¹²⁵. En conséquence de cet accroissement démographique, la ville se densifie très fortement dès les années 1950 et de nouveaux quartiers (ou *barrios*) périphériques apparaissent, entraînant un étalement urbain qui se confirme tout au long du XX^e siècle (Fournier, Chourio et Echeverría, 2005). En effet, à la différence de certaines métropoles latino-américaines (ex. Sao Paulo au Brésil) qui, pour limiter l’extension urbaine, encouragent la densification et la verticalisation des centres et des péri-centres (Souchaud et Prévôt-Shapira, 2013), la ville de Maracaibo s’étend de façon centrifuge, vers une périphérie toujours plus éloignée du centre : « on préfère bâtir sur des espaces vierges de nouveaux quartiers plutôt que de densifier les quartiers existants » (Fournier, 2010b, p.121).

À l’instar des nouveaux quartiers résidentiels qui se développent en périphérie pour loger les vivants, les morts sont eux aussi évacués des cimetières du centre-ville faute d’emplacements disponibles pour les accueillir. Leur place réside désormais dans de nouvelles nécropoles périphériques, certes plus grande et plus verdoyante, mais où leur présence matérielle semble également plus aseptisée, voire dissimulée. Davantage propice à « l’usage des vivants » – pour reprendre les termes de M. Vovelle (1983, p.94) – qu’à la survie des morts, ces « nouveaux » espaces de la mort se transforment peu à peu en espaces de vie, lieu de promenade, de rencontres et de sociabilités multiples où les morts, ces « dormeurs plus cachés, plus couverts, plus endormis » (Urbain, 2005, p.262), se retrouvent finalement escamotés en même temps que l’idée même du cimetière disparaît :

« Non seulement le cadavre a disparu et les nécropoles sont écartées [...], mais ces dernières se travestissent en lieux de vie : l’une se fait espace vert, parc ou forêt ; l’autre se fait ville ou immeuble. Partout l’espace des morts se falsifie » (Urbain, 2005, p.130).



¹²⁵ Cf. « XIV Censo Nacional de Población y vivienda : resultados básicos y resultados por entidad federal y municipios » (INE, 2011).

Chapitre II. Géographie sociale des cimetières à Puebla

Ce chapitre présente une étude comparative des espaces de la mort à Maracaibo avec ceux d'une autre métropole, la ville de Puebla au Mexique qui, en 2015, comptait 1.576.259 habitants (INEGI, 2015). Comme pour Maracaibo, l'analyse des espaces de la mort s'effectue sous l'angle d'une double approche : une approche « externe » dans laquelle la place des cimetières est interrogée à l'échelle intra-urbaine (*extra-muros*). On identifie et compare leurs spécificités vis-à-vis des autres cimetières de la ville. Et, une approche « interne » dans laquelle la place des morts est, à son tour, appréhendée au sein même des espaces de la mort (*intra-muros*). On étudie, en particulier, la manière dont ces différents cimetières sont organisés, gérés et appropriés par les individus et les groupes sociaux afin de comprendre les différents (en)jeux qui structurent et organisent le monde des vivants.

1. Des *camposantos* aux *panteones* : histoire des cimetières de Puebla

L'histoire des cimetières de Puebla est sans nul doute comparable à celle des cimetières de Maracaibo. En effet, comme dans la plupart des villes coloniales latino-américaines, elle est intrinsèquement liée au rôle prépondérant joué par l'Église catholique dans l'établissement et le développement de la ville. Si Puebla est baptisée *Ciudad de los Angeles* (la cité des Anges) dès sa fondation en 1531 par les Espagnols, les autorités cléricales contrôlent et ordonnent durant toute la période coloniale – *via* la construction d'édifices religieux et les processus d'évangélisation – une grande partie du tissu urbain. Parallèlement, elles participent aussi à l'aménagement des premiers espaces funéraires chrétiens.

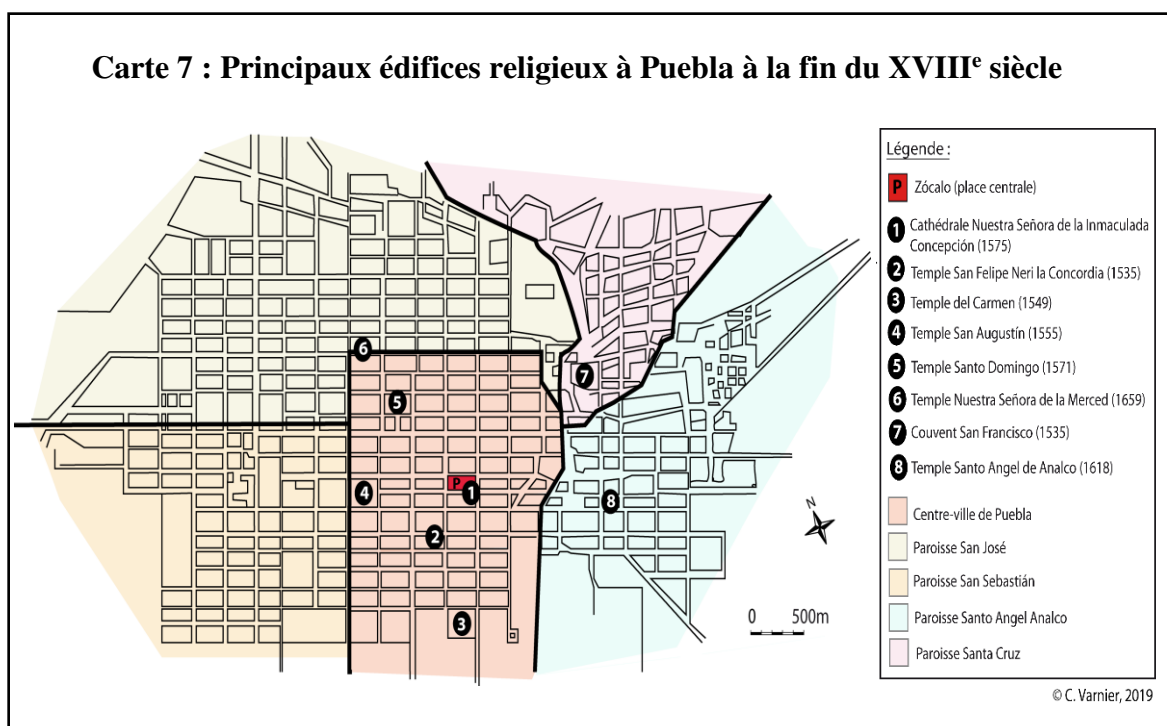
Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les inhumations s'effectuent dans le centre de la ville de Puebla et dans les paroisses limitrophes (Cuenya, 2007). Comme à Maracaibo, les premiers édifices religieux (cathédrales, basiliques, églises, temples, couvents ou encore simples chapelles paroissiales) ainsi que leurs terrains adjacents, sont utilisés comme espaces de sépultures. On y enterre les morts en fonction de leur statut social et/ou d'autorité, soit directement à l'intérieur de l'édifice (la place la plus proche du chœur étant supposée être la plus près de Dieu), soit dans l'enceinte extérieure à celui-ci, autrement dit dans l'atrium :

« Ceux qui pouvaient payer les frais de l'Église trouvaient une place près de l'autel principal ou dans une chapelle dédiée à la gloire d'un saint protecteur ; D'autres, appartenant à une quelconque confrérie, garantissaient leur dignité dans une chapelle entretenue par celle-ci tandis que la grande majorité – pauvres et démunis – étaient enterrés dans les atriums des églises destinés spécialement à ces fins » (Cuenya, 2007, paragr. 12. Traduction personnelle).

La cathédrale de Nuestra señora de la Inmaculada Concepción (érigée en 1575), le temple de San Felipe Neri la Concordia (1535), del Carmen (1549), de San Agustín (1555), de Santo Domingo (1571), ou encore l'église Nuestra señora de la Merced (1659), pour ne

citer que quelques-uns des nombreux édifices religieux du centre-ville¹²⁶ ; de même que le couvent de San Francisco (1535) ou l'église de Santo Ángel de Analco (1618), situés dans des quartiers limitrophes au centre, constituent, selon une étude réalisée en 2000 par l'historienne M.G González Gutiérrez, les édifices religieux les plus utilisés durant la période coloniale par les habitants de Puebla pour l'enterrement de leurs morts (González Gutiérrez, 2000). Cependant, ils ne sont pas tous destinés à accueillir le même type de population. À l'instar de l'organisation sociale des villes occidentales chrétiennes, les inégalités sociales sont marquées selon un gradient centre/périphérie. Si la plupart des édifices du centre (tels que la Cathédrale ou les temples de Santo Domingo et de San Agustín) sont avant tout réservés aux colons blancs espagnols, ceux situés davantage en périphérie rassemblent les populations les plus défavorisées, le plus souvent métisses ou indigènes :

« C'est dans les quartiers des alentours, dans les Églises paroissiales (San José, San Ángel, Santa Cruz [...]) et dans le couvent de San Francisco, qu'étaient déposés majoritairement les restes de milliers d'indigènes et de métisses pauvres habitant dans les zones périphériques et semi-urbaines en périphérie de la ville » (Cuenya, 2007, paragr. 43, Traduction personnelle).



Réalisation carte : C.V., 2019. Source : Ramírez, 2013, p.69.

L'emplacement des lieux de sépultures dans la ville de Puebla est repensé à la fin du XVIII^e siècle. L'épidémie de variole qui survient en 1797, caractérisée par une forte mortalité,

¹²⁶ Le centre historique de Puebla compte aujourd'hui plus de 60 édifices religieux classés au patrimoine mondial de l'UNESCO depuis 1987.

entraîne peu à peu la saturation des édifices religieux (Cordero y Torres, 1965). Les cadavres s'y entassent et le centre-ville devient de plus en plus insalubre :

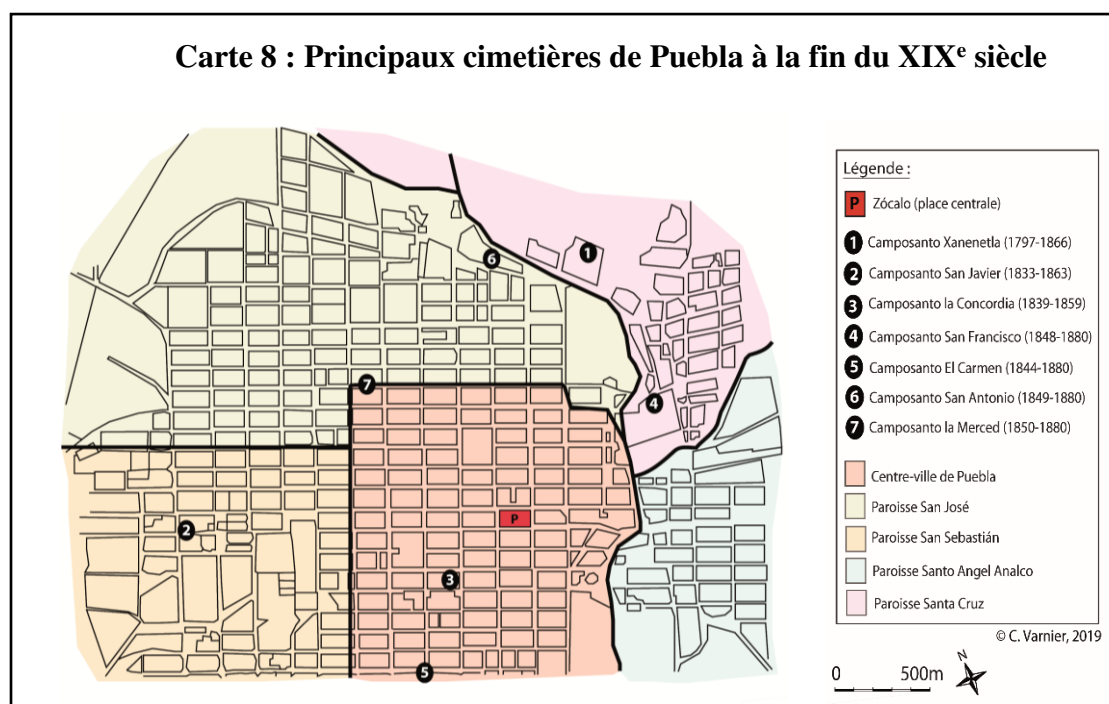
« En période d'épidémies, les corps de centaines de victimes étaient furtivement déposés pendant la nuit dans les atriums des églises afin qu'ils puissent recevoir des sépultures chrétiennes » (Cuenya, 2007, paragr. 13. Traduction personnelle).

Commencent alors à émerger les premières préoccupations en matière d'hygiène et de santé publique (Contreras Cruz et Pardo Hernández, 2010). Déjà en 1781, la Couronne d'Espagne (gouvernée par Ch. III) avait fait état au travers d'une disposition royale des risques d'infections et de contagions occasionnés par les miasmes des cadavres dans les églises et avait proposé que les lieux de sépultures soient situés à distance des lieux d'habitat. Cette perspective s'affirme progressivement à Puebla à la fin des années 1790 où est exprimé pour la première fois par les politiques publiques de l'époque : « la nécessité de construire un cimetière en dehors de la ville dans un "lieu opposé aux vents dominants" » (*Ibid.*, paragr.16. Traduction personnelle). De cette proposition résulte, en 1797, la construction d'un premier cimetière au Nord-Est de la ville : le cimetière Xanenetla. Celui-ci, accolé à l'hôpital royal San Pedro, est spécialement destiné aux victimes de pandémie et vise ainsi à réduire les risques de contamination.

Cependant, et malgré ces dispositions, le reste de la population continue à être enterré au sein des édifices religieux de la ville durant toute la première moitié du XIX^e siècle. Bien qu'en septembre 1827 soit approuvée par le Congrès de l'État de Puebla la première loi relative à l'emplacement des cimetières dans la ville – dont le premier article prévoit que : « Dans la capitale et autres villes de l'État, les autorités administratives devront construire dans les plus brefs délais possibles des cimetières en dehors de la ville et dans des lieux opposés aux vents dominants »¹²⁷ –, sa mise en application tarde à prendre forme. L'instabilité économique et politique de l'époque, notamment liée à la guerre d'indépendance du Mexique (1810-1821), ralentit le processus. Il faut dès lors attendre l'épidémie de choléra de 1833 pour que soit construit le cimetière San Javier aux portes de la ville, au sein de ce qui correspondait à l'époque à la paroisse de San Sebastián (Cf. Carte 9, p.208). Par la suite, d'autres cimetières paroissiaux font progressivement leur apparition tels que : le cimetière de la Concordia (1839), celui del Carmen (1844), de San Francisco (1848), de San Antonio (1849), ou encore le cimetière la Merced (1850). Néanmoins, la construction de ces « nouveaux » cimetières ne résout que brièvement le problème d'insalubrité de la ville. En effet, établis sur des terrains restreints autour des édifices religieux, ces derniers sont rapidement saturés et la situation devient plus qu'alarmante (González Merlo, 2013). Comme l'explique M-A Cuenya en 2007 :

¹²⁷ Cf. Article n°1 de la loi sur l'établissement des cimetières dans l'État libre et souverain de Puebla, émise par le Congrès de Puebla le 28 septembre 1827. URL: https://mexicana.cultura.gob.mx/en/repositorio/detalle?id=_suri:DGB:TransObject:5bce59897a8a0222ef15e72f&word=1827&r=4&t=59.

« En 1850, la situation devint si inquiétante que les autorités publiques chargèrent la commission de salubrité de procéder à une inspection visuelle et d'émettre un avis sur l'état de conservation des différents cimetières de la ville » (Cuenya, 2007, paragr. 29. Traduction personnelle). À cette occasion, une décision est alors prise de fermer définitivement certains cimetières (tel que celui de la Concordia) devenus impraticables.



Réalisation carte : C.V., 2019. Source : Loreto López, 2006.

Parallèlement à cette problématique, les lois de Réforme de 1859-1863 relatives à la sécularisation de la société mexicaine transfèrent l'administration et la gestion des cimetières, autrefois régies par les autorités cléricales, aux pouvoirs municipaux (Cordero y Torres, 1965). Dans le cas de Puebla, cet arrêté entre officiellement en vigueur à partir de la fin de la guerre de Réforme en 1861 (González Merlo, 2013). Si la plupart des inhumations continuent dans un premier temps à être réalisées dans les cimetières cités précédemment – en raison notamment du caractère conservateur de la ville –, les autorités municipales soulèvent très rapidement la nécessité sanitaire de concentrer au sein d'un seul et même espace l'ensemble de la population de Puebla. Le Congrès de l'État de Puebla prend alors la décision en 1880 de fermer tous les cimetières *intra-muros* accolés aux édifices religieux et d'en construire un « nouveau », cette fois municipal, à l'extérieur de la ville. Celui-ci, encore actif de nos jours, est inauguré la même année :

« Étant donné que les cimetières en service dans la ville constituaient un danger constant pour la santé publique, un décret du congrès de l'État de 1880 ordonna la fermeture de chacun

d'entre eux afin de construire un cimetière municipal sur le terrain de l'ancien Rancho Agua Azul, à l'extérieur de la ville » (Cordero y Torres, 1965, p.420. Traduction personnelle).

Cette séparation des autorités civiles et religieuses marque un tournant dans l'histoire des cimetières de Puebla – et plus généralement du Mexique. Si jusqu'en 1859, ces derniers étaient enregistrés sous le nom de *camposantos* (littéralement « champ sacré »), définis par E. Cordero y Torres comme des « lieux adjacents aux temples, sanctifiés pour enterrer les morts » (Cordero y Torres, 1965, p.418. Traduction personnelle), ils prennent désormais le nom de *panteones* (« panthéons »), à savoir des « lieux de repos » (*Ibid.*, p.418) où tout individu peut être enterré indépendamment de son appartenance religieuse¹²⁸. Cependant, les inégalités sociales ne disparaissent pas derrière cette mixité confessionnelle. Elles continuent de s'exprimer à la fois entre – et au sein même de – ces « nouveaux » espaces de la mort.

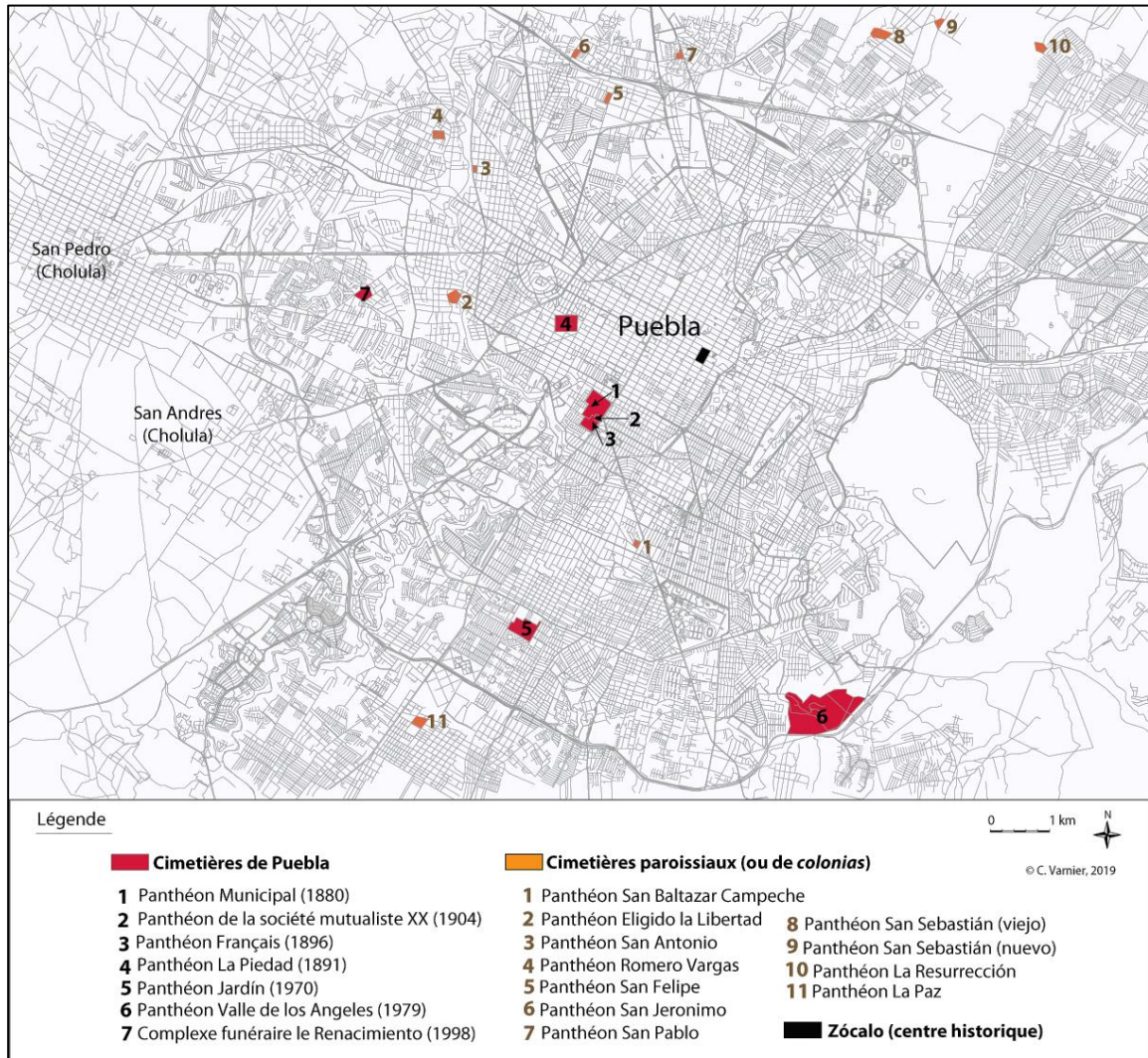
La ville de Puebla compte aujourd'hui dix-huit cimetières actifs (Cf. carte 9, page suivante). Sur ces dix-huit cimetières, on en distingue trois types différents :

- Trois cimetières publics (ou gérés en partenariat avec des associations) édifiés à la fin du XIX^e siècle : **le Panthéon Municipal** (1880) – auquel est annexé en 1904 le **Panthéon de la société mutualiste « Siglo XX »** –, **le Panthéon la Piedad** (1891) et **le Panthéon Français** (1896), accolé aussi au Panthéon Municipal.
- Trois cimetières privés édifiés dans la seconde moitié du XX^e siècle : **le Panthéon Jardín** (1970), **le Panthéon Valle de los Ángeles** (1979) et le complexe funéraire **El Renacimiento** (1998).
- Onze cimetières paroissiaux (appelés panthéon de *Junta Auxiliar*) autrefois situés à l'extérieur de la ville (tel que le **Panthéon San Baltazar Campeche**, le **Panthéon Eligido la Libertad** ou encore le **Panthéon Romero Vargas**) et qui ont, progressivement, été absorbés par la croissance urbaine (González Merlo, 2013). S'ils font désormais partie intégrante de la morphologie urbaine de Puebla, ces derniers sont encore régis par les autorités paroissiales.

Dans ce chapitre, nous concentrerons avant tout notre analyse sur les deux premiers types de cimetières cités (à savoir publics et privés). Le dernier type (à savoir les cimetières paroissiaux) sera brièvement présenté pour compléter celle-ci dans une sous-partie qui lui sera consacré. Suivant le même cadre méthodologique défini au préalable de l'enquête de terrain, il s'agira de savoir si l'évolution de la typologie des cimetières de Puebla est comparable à celle des cimetières de Maracaibo. En somme, si l'on retrouve également les trois générations de cimetières identifiées dans le chapitre précédent.

¹²⁸ Pour les besoins de l'analyse, nous conserverons l'utilisation du terme « cimetière » pour désigner l'espace des morts d'un point de vue général. L'utilisation du terme « Panthéon » sera, quant-à-lui, utilisé en tant que nom propre pour désigner spécifiquement les différents cimetières de Puebla.

Carte 9 : Localisation actuelle des espaces funéraires de Puebla



Réalisation carte : C.V., 2019

2. Typologie des cimetières actuels de Puebla

2. 1. Le Panthéon municipal, un cimetière général divisé en classes sociales

Peu de temps après qu'ait été prise la décision de fermer définitivement les cimetières accolés aux édifices religieux, le Panthéon Municipal de Puebla fut inauguré le 5 mai 1880. Construit à des fins sanitaires aux limites de ce que constituait à l'époque la ville de Puebla, celui-ci fut rapidement rattrapé par l'étalement urbain. Il est aujourd'hui situé au Sud-Ouest du centre historique, dans le quartier Reforma Agua Azul, à côté de l'une des voies de circulation les plus fréquentées de la ville, l'avenue 11 (Valerdi Nochebuena et al., 2013). Concernant son histoire, il est important de rappeler que ce cimetière constitue le premier cimetière civil « général » édifié à Puebla après l'adoption par le gouvernement mexicain des lois de Réforme de 1859-1863, c'est-à-dire après le passage d'un ensemble de lois libérales

visant à instaurer une séparation entre l'Église et l'État, aussi bien à l'échelle des institutions (nationalisation des biens du clergé par exemple), qu'à celle des individus (promotion de la liberté de culte notamment). Ainsi, par « général », on sous-entend le fait que ce cimetière fut avant tout fondé pour accueillir la population de Puebla dans son ensemble, sans distinction de classe sociale ou de religion. Tout individu, riche ou pauvre, catholique ou non, pouvait y être enterré (Cordero y Torres, 1965).

2. 1. 1. Enjeu de pouvoir entre la municipalité et l'Église catholique

Cependant, l'inauguration de ce « nouveau » cimetière ne se fit pas sans la réticence d'un grand nombre d'habitants de la ville (en majorité catholiques) qui refusèrent, dans un premier temps, d'enterrer leurs morts dans un espace non préalablement béni – conformément au droit canonique – par l'Église et où les services religieux n'étaient pas autorisés (Cordero y Torres, 1965). En effet, bien que la municipalité tolère la bénédiction individuelle des tombes dans ce cimetière (Stefanón López, 2013), les inhumations furent quasi-inexistantes durant les deux premières années qui suivirent son ouverture¹²⁹. Seulement deux enterrements furent recensés entre 1880 et 1881 : celui de María Merced Huerta (décédée cinq jours après sa naissance) le jour de l'inauguration du cimetière, le 5 mai 1880 ; et celui de Josefa López, (une employée domestique de 45 ans), le 8 février 1881 (Cordero y Torres, 1965).

Photographie 60 : Tombe de María Mercedes Huerta au centre de l'allée principale



Photographie : C.V. 2013

L'inauguration du Panthéon Municipal de Puebla, le 5 mai 1880, fut ponctué par l'enterrement d'un nouveau-né issu de famille pauvre, María Merced Huerta (Stefanón López, 2013). Elle est connue à Puebla comme la première personne à avoir été inhumée dans ce cimetière et l'unique à figurer sur le registre des inhumations de 1880.

Aussi, l'emplacement de sa tombe fait exception dans le cimetière. Édifiée un an avant la mise en place du règlement intérieur, elle est située à l'entrée, au centre de l'allée principale (et non en arrière-plan, dans ce qui sera plus tard nommé la 5^{ème} classe). Actuellement protégée par une clôture blanche, elle est devenue un monument emblématique régulièrement visité et orné.

¹²⁹ Selon la sociologue M-E Stefanón López (2013), les inhumations s'effectuaient principalement au sein du panthéon de la *Junta Auxiliar* San Baltazar Campeche à l'extérieur de la ville durant la période 1880-1881.

2. 1. 2. Une division sociale de l'espace comme stratégie pour rendre le cimetière attractif

D'après une étude approfondie des premiers registres d'inhumations¹³⁰ du Panthéon Municipal de Puebla réalisée par la sociologue M-E Stefanón López en 2013, le nombre d'inhumations commença à augmenter après que le ministère du développement (*Secretaría de Fomento*) décréta, le 25 avril 1881, la prohibition absolue d'enterrer les habitants de la ville en dehors du cimetière municipal (sous peine de devoir payer une amende¹³¹) et que, dans le même temps, fut édicté un règlement¹³² relatif à son organisation interne et à son fonctionnement. Les services municipaux devaient alors respecter au pied de la lettre une série d'instructions comme : l'obligation d'enterrer un seul cadavre par sépulture, de créer un espace spécifique pour enterrer les individus morts de maladies infectieuses, de construire une morgue où les cadavres pourraient être placés 36h avant d'être inhumés ou encore, de tenir un registre concernant les inhumations et les exhumations (Cuenya, 2007). De surcroît, il était spécifié que le Panthéon Municipal devait être hiérarchiquement divisé en cinq zones distinctes – correspondantes aux différentes catégories sociales – dont l'une d'elle serait gratuite et destinée aux individus les plus défavorisés¹³³ :

« L'espace du cimetière sera divisé en cinq parties, correspondant aux cinq classes existantes : une pour les inhumations gratuites et les quatre autres pour ceux qui paient les frais indiqués par le tarif en vigueur » (Article n°2 du Règlement du cimetière municipal de Puebla, 1881, p.4. Cité par Cuenya, 2007. Traduction personnelle).

Et c'est tout particulièrement cette mesure qui fit considérablement croître le nombre d'inhumations dans ce cimetière (Stefanón López, 2013). En effet, celui-ci devint rapidement attractif pour les catégories sociales les plus défavorisées qui, selon M-A Cuenya, constituaient « l'immense majorité de la population » de Puebla à cette époque (Cuenya, 2007, paragr. 40. Traduction personnelle). Pour la première fois, ces dernières pouvaient accéder au cimetière par le biais d'un service gratuit d'inhumation, et même si leurs emplacements étaient situés à l'arrière-plan (González Merlo, 2013), elles finirent par y occuper – à l'instar de la société *poblana* – une place très largement majoritaire. Comme en atteste M-E Stefanón López en 2013, sur un total de 564 inhumations enregistrées dans le registre de 1881-1882, les 80% eurent lieu dans la cinquième zone :

130 Disponibles aujourd'hui uniquement au bureau des archives municipales de Puebla.

131 Il était exigé aux habitants de Puebla de payer une taxe allant de « 100 à 300 pesos pour l'enterrement de cadavres en dehors des limites de la ville » (Stefanón López, 2013, p.151. Traduction personnelle).

132 Cf. « Reglamento del Cementerio Municipal », *Boletín Municipal de Puebla*, 21 de mayo 1881 (cité par Cuenya, 2012). Plus tard, ce règlement sera également appliqué au Panthéon la Piedad et au Panthéon français.

133 Selon M-E Stefanón López (2013), plus la zone d'inhumation était située proche de l'entrée du cimetière et plus son tarif était élevé. Réciproquement, plus l'on s'éloignait de l'entrée, plus la catégorie sociale des personnes enterrées était basse : « une corrélation sociale claire fut trouvée avec le coût des tombes, qui était alors de 20 pesos pour la première classe, 12 pour la seconde, 6 pour la troisième, 2 pour la quatrième et gratuite pour la cinquième (Stefanón López, 2013, p.154. Traduction personnelle).

« Sur un échantillon de 564 cas enregistrés pour les années 1881-1882, 12 personnes ont été trouvées dans la première classe, 6 en 2^{ème}, 22 en 3^{ème}, 64 en 4^{ème} et 451 en 5^{ème} [...]. Cela implique que les 80% des cadavres furent inhumés – sans frais, conformément à la réglementation – dans la partie la plus reculée du cimetière, reflétant ainsi une grande polarité sociale de la ville de Puebla, avec un degré élevé de paupérisation » (Stefanón López, 2013, p.153. Traduction personnelle)

Au début du XX^e siècle, ce constat se confirme. Si la ville de Puebla compte désormais trois cimetières en plus du Panthéon Municipal (le Panthéon la Piedad, le Panthéon Français et le Panthéon San Baltazar Campeche¹³⁴), celui-ci reste l'espace privilégié pour les habitants, et plus particulièrement les catégories sociales les plus défavorisées, pour y enterrer leurs morts. En 1918, il accueillait 83% des inhumations de la ville (Cuenya, 2007) – laissant à penser que le prix des inhumations devait être certainement plus élevé dans les autres cimetières.

Tableau 4 : Pourcentage d'inhumations dans les différents cimetières de Puebla (1918)

Cementerios										
Meses	Municipal	%	La Piedad	%	Francés	%	San Baltazar	%	total	%
Enero	228	76.0	72	24.0					300	100.0
Febrero	220	80.9	51	18.8			1	0.3	272	100.0
Marzo	256	79.3	64	19.8	1	0.3	2	0.6	323	100.0
Abril	277	82.7	56	16.7			2	0.6	335	100.0
Mayo	343	82.5	66	15.9	1	0.2	6	1.4	416	100.0
Junio	224	79.2	52	18.4	2	0.7	5	1.7	283	100.0
Julio	238	83.8	42	14.8			4	1.4	284	100.0
Agosto	216	87.4	28	11.4	1	0.4	2	0.8	247	100.0
Septiembre	242	87.3	28	10.2	3	1.1	4	1.4	277	100.0
Octubre	975	84.8	156	13.6	8	0.7	11	0.9	1.150	100.0
Noviembre	1.464	83.3	272	15.5	9	0.5	13	0.7	1.758	100.0
Diciembre	249	86.8	34	11.8	2	0.7	2	0.7	287	100.0
Totales	4.932	83.1	921	15.5	27	0.5	52	0.9	5.932	100.0

Source : Cuenya, 2007, paragr.38, d'après les archives municipales de Puebla, Registre du Panthéon Municipal, Vol. 45 (1917/1918) et Vol. 48 (1918/1920).

Mais pour M-A Cuenya (2007 et 2018), ce fort taux s'explique avant tout par le fait qu'il existait, au sein du Panthéon Municipal, davantage d'espaces réservés aux catégories sociales les plus défavorisées, que dans les autres cimetières de la ville. Se référant au registre des inhumations de 1915¹³⁵, il montre que sur les 9.391 enterrements recensés cette année-là entre les différents cimetières de Puebla (Cf. Tableau 5, page suivante), 71,2% correspondaient à des emplacements en 5^{ème} classe et 9% à des emplacements en 4^{ème} classe (soit un total de plus de 80% des espaces funéraires de Puebla assignés aux catégories sociales les plus

¹³⁴ Autrefois situé à l'extérieur de la ville, ce cimetière fut rapidement absorbé par l'extension urbaine. Au début du XXe siècle, il entre dans le registre des inhumations et exhumations de la ville, et ce malgré le fait qu'il soit toujours régit par la *Junta Auxiliar San Baltazar Campeche* (Stefanón López, 2013, p.151).

¹³⁵ Cf. Archives municipales de Puebla, *Libros de registros del Panteón Municipal*, 1915.

défavorisées). De la même façon, il atteste que 7.998 inhumations – soit plus de 85% des inhumations de la ville – furent effectuées cette même année au sein du Panthéon Municipal (Cf. Tableau 6). Partant de ces données, il est alors possible d’estimer – en appliquant ce taux de 80% au total des inhumations dans le Panthéon Municipal en 1915 – qu’environ 6398 sépultures étaient situées dans des emplacements en 5^{ème} ou 4^{ème} classe.

Tableau 5 : Nombre et répartition des enterrements dans les cimetières de Puebla (1915)

Calidad entierro	N° entierros	%
Primera	520	5.54
Segunda	600	6.39
Tercera	730	7.77
Cuarta	846	9.00
Quinta	6.687	71.21
Sin especificar	8	0.08
Totales	9.391	100.00

Source : Cuenya, 2007, paragr.40, d’après les archives municipales de Puebla, Registre du Panthéon Municipal, 1915.

Tableau 6 : Total des inhumations dans le Panthéon Municipal de Puebla (1915)

Meses	1915				total
	adultos	%	niños	%	
enero	261	53.81	224	46.19	485
febrero	226	52.93	201	47.07	427
marzo	224	51.97	207	48.03	431
abril	258	51.60	242	48.40	500
mayo	244	45.86	288	54.14	532
junio	246	42.49	333	57.51	579
julio	316	48.92	330	51.08	646
agosto	398	55.51	319	44.49	717
septiembre	426	56.57	327	43.43	753
octubre	494	58.46	351	41.54	845
noviembre	639	60.17	423	39.83	1062
diciembre	648	63.47	373	36.53	1021
TOTALES	4380	54.76	3618	45.24	7998

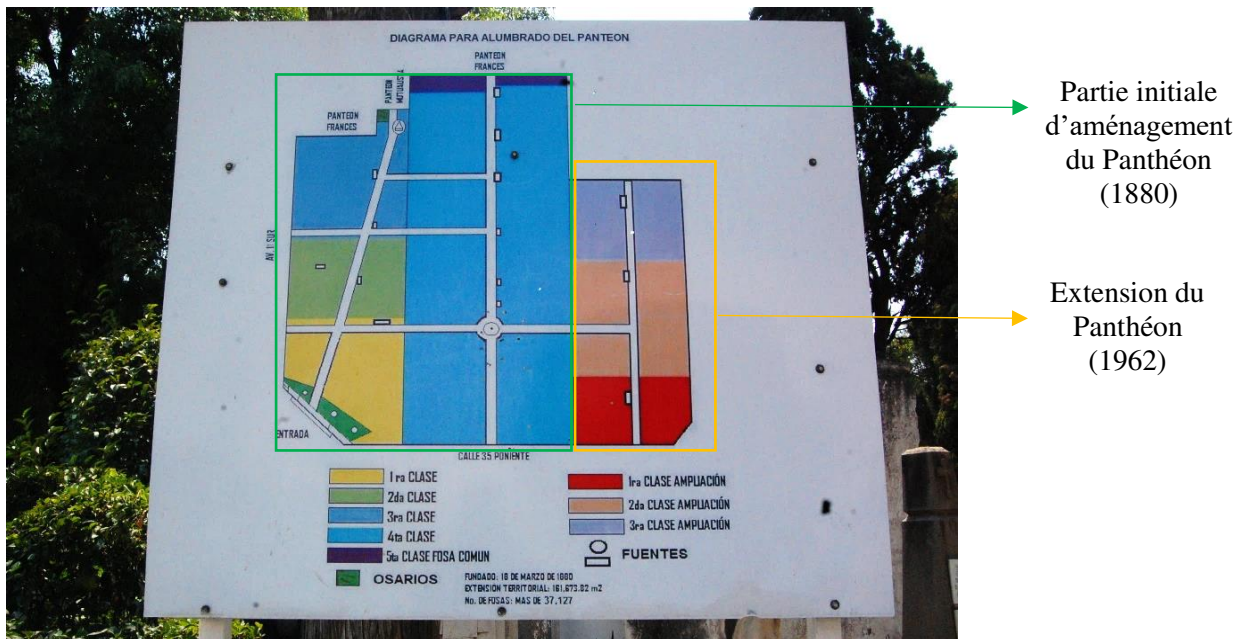
Source : Cuenya, 2018, p. 9, d’après les archives municipales de Puebla, Registre du Panthéon Municipal, 1911-1915-1919. N.B : Le tableau a été réduit à l’année 1915.

Ainsi, on peut dire que la mise en place d’un règlement intérieur en 1881 par la municipalité de Puebla, incluant une division sociale de l’espace des morts en cinq zones, fut une stratégie pertinente pour augmenter le nombre d’inhumations dans le Panthéon Municipal. En l’espace de 35 ans, le nombre d’enterrements passa de 2 à 7.998 entre les années 1880 et 1915. Cependant, cette stratégie n’attira pas l’ensemble de la société *poblana* de l’époque. Les catégories sociales élevées y étaient en effet peu représentées – préférant le Panthéon Français ou celui de la Piedad (Valerdi Nochebuena et al., 2013) – contrairement aux catégories sociales défavorisées qui, quant à elles, occupaient très largement l’espace du cimetière ; au point que certains auteur-e-s en vinrent à penser que celui-ci avait été spécialement conçu et aménagé pour « rendre service aux classes moyennes et basses de cette époque » (González Merlo, 2013, p.66). Si, en réalité, l’intérêt de cette mesure pour la municipalité était avant tout d’asseoir son autorité vis-à-vis de l’Église catholique (Gamboa Ojeda, 2004), elle permit néanmoins aux plus démunis – ainsi qu’aux non-catholiques – d’avoir leur place au cimetière. Encore aujourd’hui, celui-ci conserve la marque de cette division sociale.

2. 1. 3. Des inégalités sociales toujours marquées dans l'espace ?

En effet, en pénétrant pour la première fois dans le Panthéon Municipal en avril 2013, j'ai tout de suite compris qu'il existait toujours une division sociale très fortement marquée dans l'espace. À l'entrée, un panneau avec un plan signalétique du cimetière a été installé par la municipalité pour permettre aux visiteurs de se repérer facilement dans les allées. Sur celui-ci, on observe que le cimetière est séparé en deux parties :

Photographie 61 : Panneau avec plan du Panthéon Municipal de Puebla



Photographie : C.V. 2013

La première partie correspond à la partie initiale d'aménagement, autrement dit la plus ancienne, où l'on retrouve la même distribution spatiale des individus et des groupes sociaux que celle établie par le règlement intérieur de 1881. Cinq zones, identifiées comme « classes », indiquent la place qui leur est attribuée en fonction de leur position dans la hiérarchie sociale. La 1^{ère} classe, en jaune, est située juste à l'entrée du cimetière. Elle est suivie de la 2^{ème} classe, en vert (clair), et de la 3^{ème} classe, en bleu (soutenu) qui longent l'avenue 11 Sur, à l'Ouest du plan. Au centre, on distingue la 4^{ème} classe en bleu (clair). Celle-ci occupe à elle seule plus de la moitié de la partie initiale d'aménagement du cimetière. Elle est prolongée, au Nord, par la 5^{ème} classe représentée en violet sur le plan et définie sous le nom de « 5ta Clase Fosa Comun » (5^{ème} classe fosse commune), appellation qui semble confirmer l'existence d'inégalités sociales dans ce cimetière. En toute logique, plus l'on s'éloigne de la 1^{ère} classe – et donc de l'entrée principale – plus l'on se rapproche de la fosse commune, c'est-à-dire des tombes des morts invisibles ou oubliés (individus sans ressources, sans familles et/ou anonymes). Aussi, la seconde partie visible à l'Est du plan correspond à une extension du

cimetière réalisée dans la deuxième moitié du XX^e siècle (1962), après qu'eut été vendue la totalité des concessions de type perpétuel situées dans la partie initiale (Ent. avec F-E Ferrer Toledo, le 6 nov. 2013, Puebla¹³⁶). Bien que j'aie choisi de ne pas étudier cette partie du cimetière (pas manque de temps et d'informations récoltées *in situ*), il est possible d'observer sur le plan d'entrée qu'elle est aménagée de manière équivalente à la première partie. On retrouve, en effet, une division sociale de l'espace, mais cette fois-ci en trois zones/classes : une 1^{ère} classe (en rouge) située à l'avant du cimetière ; suivie d'une 2^{ème} classe (en orange) et d'une 3^{ème} classe (en gris) située à l'arrière-plan. Ces premières observations ont ainsi permis de dégager l'hypothèse que le tarif des inhumations dépend toujours de la zone/classe où les individus et les groupes sociaux sont enterrés. En résumé, qu'il existerait un ordre de prix décroissant entre les emplacements situés en 1^{ère} classe et ceux situés en 3^{ème} ou 5^{ème} classe (en fonction de la partie du cimetière).

Toutefois, cette hypothèse est rapidement rejetée lors d'un entretien passé en novembre 2013 avec le directeur du département des cimetières publics de Puebla en 2013, F-E Ferrer Toledo, qui affirme qu'il n'est à présent plus possible de repérer visuellement dans l'enceinte même du Panthéon Municipal la division « en classes sociales » et ce, malgré le fait qu'elle reste indiquée sur le plan d'entrée. Selon lui, il est alors préférable d'employer le terme de « sections » pour se référer aux différentes zones, plutôt que d'utiliser celui de « classe » qui, à son sens, ne semble plus adapté au contexte actuel du Panthéon Municipal :

« Aujourd'hui, on essaie de ne plus fonctionner par "classe" mais par "section". Autrefois quand on arrivait dans le cimetière, il y avait la première classe, au milieu on avait la 2^{ème} et la 3^{ème}, puis la 4^{ème} et enfin la dernière, la 5^{ème} était tout au fond. Ceux qui étaient dans la première classe étaient ceux qui étaient haut placés dans la hiérarchie. La 5^{ème} classe, c'était la fosse commune. Aujourd'hui, ça a bien changé, on a plus cette impression » (Ent. avec F-E. Ferrer Toledo, le 6 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Aussi, pour illustrer au mieux son propos, il ajoute que la différence tarifaire qui existait autrefois entre les différentes zones/classes d'inhumation n'est aujourd'hui plus appliquée dans le Panthéon Municipal. Entre la 1^{ère} à la 4^{ème} classe, le prix des emplacements est désormais identique (le prix change juste selon que les concessions soient perpétuelles ou temporaires). Quant à la 5^{ème} classe, elle conserve sa gratuité :

« On a conservé les noms aujourd'hui seulement parce que dans la première classe on a des personnages importants enterrés. Mais aujourd'hui, le coût pour chaque emplacement est le même que ce soit à l'entrée comme dans le fond. Il y a juste la 5^{ème} classe qui, elle, reste gratuite » (*Ibid.*, le 6 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Si cette information semble de prime abord contestable, notamment en raison du fait que la division en « classes sociales » est toujours représentée sur le plan d'entrée du cimetière,

¹³⁶ Cf. Ent. avec F-E Ferrer Toledo, Directeur du département des cimetières publics de Puebla, le 6 nov. 2013, Puebla.

elle est cependant vérifiable dans le *Journal Officiel de l'État de Puebla* du 17 décembre 2012¹³⁷ – journal qui référence l'ensemble des lois et des décrets édictés par le Gouvernement Constitutionnel de l'État de Puebla. En effet, au sein du chapitre VII relatif à la réglementation des services funéraires au sein des cimetières municipaux de Puebla, on peut lire que le prix d'une inhumation dans une concession à perpétuité est fixé à 3.080 pesos (sans le permis de construire¹³⁸) peu importe qu'elle soit située dans la 1^{ère}, 2^{ème}, 3^{ème} ou 4^{ème} section/classe. Il en va de même pour le prix d'une concession temporaire (de sept ans) qui lui est fixé à 3.556 pesos (incluant le permis de construire) pour les quatre premières sections/classes du Panthéon Municipal. De la même façon, le prix à l'année pour l'entretien et la maintenance en ce qui concerne ces parcelles est fixé à 287 pesos pour une concession temporaire et à 122 pesos pour une concession perpétuelle. Enfin, l'intégralité des frais se rapportant à la 5^{ème} section/classe (frais de concessions, d'obsèques ou d'entretien) est pris en charge par la municipalité :

Document 9 : Tarification des services funéraires dans le Panthéon Municipal (2012)

46 (Tercera Sección) Periódico Oficial del Estado de Puebla Lunes 17 de diciembre de 2012	
CAPÍTULO VII DE LOS DERECHOS POR SERVICIOS DE PANTEONES	
ARTÍCULO 16.- Los derechos a que se refiere este Capítulo, se causarán y pagarán conforme a las siguientes cuotas:	
I.- Servicio de Inhumaciones en fosas y criptas en Panteones Municipales, entre los cuales se encuentran los ubicados en las Juntas Auxiliares e Insectorias Municipales, incluyendo los conceptos de Inhumación, excavación, re-inhumación, ampliación de fosa, *demolición de firme o jardinería, desmontaje de monumento, retiro de escombros y mantenimiento en áreas comunes del panteón por 7 años:	
a) Adquiridas a <u>perpetuidad</u> en las secciones primera, segunda, tercera y cuarta:	\$3,080.00
b) Adquiridas a <u>temporalidad de 7 años</u> :	
1.- En las secciones primera, segunda, tercera y cuarta, incluyendo refrendo:	\$3,556.00
2.- En la <u>sección quinta</u> , sin derecho a refrendo:	\$0.00
II.- Derecho de inhumación en panteones concesionados y/o particulares:	\$418.00
III.- Reinhumación de restos áridos en fosas o criptas de panteones municipales, incluyendo excavación:	\$391.00
IV.- Pago de <u>refrendo y mantenimiento por año</u> , en las secciones Primera, Segunda, Tercera y Cuarta, máximo por un tiempo de 7 años:	\$287.00
V.- Pago de <u>mantenimiento en fosas a perpetuidad</u> en las secciones primera, segunda, tercera y cuarta:	\$122.00

Source : *Periódico Oficial del Estado de Puebla*, lunes 17 de diciembre de 2012, n°7 (Tercera sección), p.46.

Si l'on constate que le prix des concessions – de même que les frais de maintenance et d'entretien – entre la 1^{ère} et la 4^{ème} section/classe est désormais similaire, peut-on pour autant en déduire que les inégalités sociales ont disparu du Panthéon Municipal de Puebla ? Il est légitime de se poser cette question lorsque l'on sait qu'un projet d'extension a été mené dans

¹³⁷ Cf. *Periódico Oficial del Estado de Puebla*, lunes 17 de diciembre de 2012, n°7 (Tercera sección). URL : <http://periodicooficial.puebla.gob.mx/>

¹³⁸ Toujours selon l'article du 17 décembre 2012, le permis de construire est fixé à 1.892 pesos + le prix du monument en question (chapelle, crypte, etc.).

la deuxième moitié du XX^e siècle pour répondre au manque de places disponibles au sein de ce cimetière. En effet, s'il n'y a plus de concessions perpétuelles à vendre dans la partie initiale du Panthéon Municipal, quelle est la valeur de ce « soi-disant » principe d'égalité entre les différentes sections/classes ? Comme le confirme F-E Ferrer Toledo : « Il est aujourd'hui impossible d'acheter un terrain dans la première partie du Panthéon. On les loue uniquement pour un délai de 14 ans maximum » (Ent. avec F-E Ferrer Toledo, le 6 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle). Ainsi, quelles différences existe-t-il entre des concessions temporaires situées en 1^{ère} et 4^{ème} section/classe ? En quoi, comme le stipule le fossoyeur D. Ruiz Cortez¹³⁹, un emplacement situé en 1^{ère} classe sera-t-il toujours davantage valorisé qu'un emplacement situé en 4^{ème} classe ? :

« Autrefois, on identifiait par "classe" les différentes sections du Panthéon. Le prix des concessions était différent. Aujourd'hui, on a régularisé le prix pour tous les emplacements. Le prix des emplacements est unique entre la 1^{ère} et 4^{ème} section... mais les tombes situées dans la 1^{ère} section sont plus importantes, plus remarquables que dans la 4^{ème} » (Ent. avec D. Ruiz Cortez, le 6 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Si les inégalités sociales ne se mesurent plus en fonction du prix de l'emplacement des défunts dans le cimetière (Bien que la 5^{ème} classe soit toujours réservés aux individus les plus démunis), la question de la visibilité des tombes et de leur mise en valeur est, quant-à-elle, révélatrice de certaines formes d'inégalités sociales. En circulant entre les différentes allées du Panthéon Municipal, on remarque en effet que son organisation spatiale traduit toujours certains rapports de classe. Ces derniers sont visibles et repérables au travers de marquages symboliques comme par exemple le style et la composition des monuments funéraires ou encore l'état de salubrité de la zone dans lesquels ils sont implantés.

2. 1. 4. Des morts légitimés de la 1^{ère} classe aux morts oubliés de la 5^{ème} classe

Selon F-E Ferrer Toledo, le Panthéon Municipal de Puebla comptait en 2013 plus de 33.000 tombes réparties sur 17 ha, dont 69 sont aujourd'hui classées monuments historiques par l'INAH (Institut National d'Anthropologie et d'Histoire)¹⁴⁰. Parmi ces monuments, on retrouve ceux appartenant à quelques grandes figures *poblana* s'étant illustrés durant la bataille du 5 mai 1862 opposant la France au Mexique tels que : le mausolée du général – mais également gouverneur de Puebla en 1877 – J. Crisóstomo Bonilla (1835-1884), celui de A. Calderón, héroïne méconnue de la bataille surnommée « la Charra » (1837-1917)¹⁴¹ ou encore, celui des frères Serdán, militants révolutionnaires qui initièrent à Puebla le mouvement

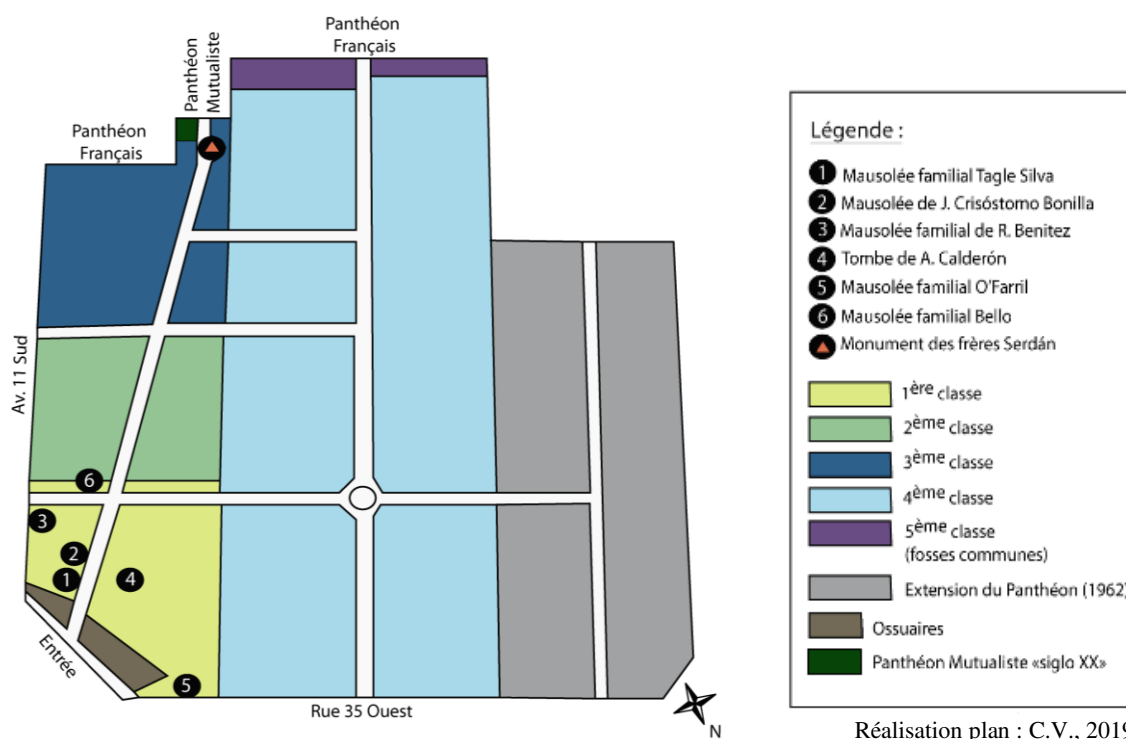
¹³⁹ Cf. Ent. avec D. Ruiz Cortez, fossoyeur au Panthéon Municipal de Puebla, le 6 nov. 2013, Puebla.

¹⁴⁰ Cf. Article de Presse de Fierro, « El INAH protege 69 tumbas en el Panteón Municipal », *La Opinión*, le 24 octobre 2019. URL : <http://www.laopinionpuebla.com/el-inah-protege-69-tumbas-en-el-panteon-municipal/>

¹⁴¹ Restaurée en 2006, il est désormais possible de lire sur sa tombe l'épithète : « A Doña Altagracia Calderón, la Charra que valerosamente combatió contra los franceses invasores » (« Pour Altagracia Calderón, la Charra, qui combattit vaillamment contre les envahisseurs français »)

de 1910 contre le dictateur Porfirio Díaz (ils furent tués tous deux le 18 novembre 1910 au sein de leur maison familiale aujourd’hui devenue musée de la Révolution Mexicaine). De la même façon, on retrouve au sein du Panthéon Municipal un certain nombre de mausolées de style néo-classique appartenant à des grandes familles *poblana* de la fin du XIX^e et début du XX^e siècle tels que : le mausolée de la famille Bello (nobles propriétaires de manufactures de textiles dans le centre-ville), celui des O’Farril (famille de médecins et de gouverneurs de Puebla), celui de la famille Tagle Silva (médecins dentistes), ou encore celui de la famille de Ramón Benitez (entrepreneur industriel à l’origine de la construction du pont El Arquito reliant Puebla à la *Junta Auxiliar* San Baltazar Campeche). Hormis le monument des frères Serdán, érigé au centre du Panthéon Municipal dans un carré militaire spécifiquement réservé aux morts de la Révolution Mexicaine, tous les monuments funéraires cités précédemment sont localisés à l’entrée du Panthéon, à savoir dans la 1^{ère} classe. Leur emplacement n’est pas un hasard mais constitue, pour reprendre les termes employés par E. Petit en 2009, un véritable point d’ancrage symbolique : « référent majeur de la légitimité, et de la position des acteurs dans le monde dans lequel ils évoluent » (Petit, 2009, paragr. 1). Il révèle à la fois la place que ces individus occupaient dans le « champ social » de leur vie respective, ainsi que la légitimité matérielle et idéale qui leur est encore accordée, des années après leur mort¹⁴² (*Ibid.*, 2009).

Plan 6 : Emplacement des morts illustres dans le Panthéon Municipal de Puebla



142 Chaque année, la municipalité de Puebla organise à l’occasion de la fête des morts un festival culturel de la peur, *le Miedo Fest*, à l’intérieur même du Panthéon Municipal. Au programme, expositions, projection de films et pièces de théâtre mettent en scène les morts illustres du Panthéon. Cf. <https://pueblados22.mx/preparete-gritar-miedo-fest-en-puebla/>. Et documents en annexe **p**.

Photographies 62 à 66 : Exemples de mausolées de la 1^{ère} section/classe



Mausolée de la famille O'Farril



Mausolée de la famille Bello



Mausolée de la famille Benitez



▼ Mausolée de la famille Tagle Silva

▼ **Panneau « 1a. clase » (1^{ère} classe)**



Mausolée de J. Crisóstomo Bonilla (1835-1884)

Photographies : C.V. 2013

En suivant l'allée principale, on constate que le paysage funéraire change en fonction de la section/classe dans laquelle on se trouve. Plus on s'enfonce dans le Panthéon, à savoir vers la 5^{ème} section/classe, moins l'architecture des formes funéraires est ostentatoire. Les tombes sont plus modestes du point de vue du choix des matériaux utilisés (on observe surtout de la pierre ou du granit) et plus discrètes spatialement que dans la 1^{ère} section/classe. Si dans la 2^{ème} section/classe, il est encore possible de contempler quelques petits mausolées individuels (d'environ 1m50 de hauteur maximum), la majorité des tombes de la 2^{ème} et 3^{ème} section/classe

sont des sépultures classiques dont les pierres tombales, alignées à l'horizontale, ne dépassent pas les 1m de largeur sur 2m de longueur. De la même façon, leurs stèles n'atteignent pas les 80cm de haut. Elles prennent souvent la forme de croix catholiques, qui peuvent se multiplier en fonction du nombre de personnes enterrées dans le caveau. Parfois, un seul emplacement peut contenir jusqu'à six morts (et donc six croix) de la même famille. En outre, on observe que plus l'on se rapproche de la 5^{ème} section/classe, plus la végétation est présente le long des allées qui bordent les tombes. Celles-ci sont moins entretenues que dans la 1^{ère} section/classe mais restent néanmoins accessibles aux visiteur-euse-s.

Photographies 67 et 68 : Tombes de la 2^{ème} et 3^{ème} section/classe



Photographies : C.V. 2013

Sur la photographie de gauche, celle correspondant à la 2^{ème} section/classe, on observe la présence de petits mausolées individuels. Ces derniers, prennent peu de place au sol comparés à ceux de la 1^{ère} section/classe. En effet, leur dimension est similaire à celle d'un emplacement classique individuel, à savoir 1m de largeur sur 2m de longueur.

À droite, la photographie montre la 3^{ème} section/classe du Panthéon. On observe au premier plan la présence d'une tombe ornée d'une multitude de croix (six au total). Il s'agit du nombre d'individus enterrés à cet emplacement. On constate alors que plus l'on s'éloigne de la 1^{ère} classe, plus la densité de morts au m² est élevée.

En effet, l'état d'entretien de la 2^{ème} et 3^{ème} section/classe n'est rien comparé à l'insalubrité qui règne dans 5^{ème} section/classe, zone gratuite destinée aux individus sans ressources. Ici, les tombes, collectives, sont entièrement envahies par les herbes hautes, à tel point qu'il est parfois difficile de les repérer. De plus, la plupart d'entre-elles ne sont pas dotées de pierres tombales, ni ne possèdent de stèles. Seule une simple croix (en bois ou en fonte), avec parfois un petit lopin de terre entouré de pierres, permettent de les distinguer dans le paysage. Aussi, elles comportent souvent peu – voire pas – de marquages personnels concernant l'identité de leurs occupants : pas de noms, de plaques, de dates, d'ornements, de traces de visites, etc. – ce qui rend difficile l'identification des individus enterrés au premier abord. Pourtant, comme l'explique F-E Ferrer Toledo, il existe bel et bien un moyen pratique pour que les travailleur-

euse-s du Panthéon Municipal puissent identifier les tombes de la 5^{ème} section/classe. En effet, malgré le fait que la plupart des morts de cette zone soient inhumés anonymement, l'administration du Panthéon Municipal leur assignent un numéro – comparable à un numéro de « série » – que l'on retrouve sur les croix. Ce numéro est enregistré dans le registre du Panthéon à la date d'inhumation au cas où l'on voudrait retrouver le corps, mais également pour faciliter l'ordonnancement du Panthéon ; car toujours selon le directeur du département des cimetières publics de Puebla, il y aurait dans la 5^{ème} section/classe plus de 700 fosses. Difficile dans ce cas de se repérer, d'autant que chaque croix peut comporter jusqu'à huit numéros, c'est-à-dire huit morts par fosses :

« La 5^{ème} classe, ce sont les gens que personne ne connaît, qui meurent dans la rue... On leur attribue un numéro de série, si on peut dire ça... On a plus de 700 fosses ici. Une fosse, c'est environ 8 personnes. C'est le gouvernement qui se charge de payer l'inhumation » (Ent. avec F-E. Ferrer Toledo, le 6 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Photographies 69 et 70 : Les morts de la 5^{ème} section/classe réduits à des numéros



Ces deux photographies ont été prises dans la 5^{ème} section/classe du Panthéon Municipal. Le panneau « Lote 7. 5° Clase izquierdo », situé au premier plan de la première photographie en haut en atteste. Dans cette zone, gratuite, les tombes sont collectives. Si certaines sont délimitées par des pierres, la grande majorité sont dissimulées sous les herbes hautes. Peu entretenues, elles véhiculent une violence symbolique qui s'observe notamment dans le peu de marqueurs identitaires qui leur sont assignées. En effet, ici les morts sont pour la plupart réduits à de simples numéros :



→ Déchèterie
→ Six morts (dont cinq sont anonymes) sont enterrés dans cette fosse. L'inscription sur la croix en témoigne :

- « 6. Erasti Sanchez Luna
- 5. Inconnu n°3
- 4. Inconnu n°21
- 3. Inconnu n°20
- 2. Inconnu n°11
- 1. Inconnu n°19
- 5° section. Avril 2008 »

Photographies : C.V. 2013

Ainsi, si l'on fait l'analyse des « jeux de placements » (Petit, 2009, paragr. 1) des tombes dans le Panthéon Municipal de Puebla, on constate que celles-ci ne sont pas disposées de façon

aléatoire mais répondent à des logiques stratégiques d'aménagement. Bien que le Panthéon Municipal ait été au départ construit pour rassembler l'ensemble des catégories sociales de la population *poblana* (Cuenya, 2007) – ce qui de ce point de vue le rend comparable au cimetière du Corazón de Jesús à Maracaibo –, et qu'il n'existe désormais plus de différences tarifaires entre les différentes sections/classes d'inhumation, les inégalités sociales continuent de s'exprimer visuellement aussi bien à l'échelle des tombes (style, composition, dimension de la forme funéraire, marquages symboliques spécifiques, etc.) qu'à celle de leur localisation dans le cimetière. Les monuments funéraires les plus prestigieux, même s'ils sont relativement peu nombreux au sein du Panthéon Municipal, trônent de manière visible et repérable à l'entrée, dans la 1^{ère} section/classe. Perpétuels, ils sont pour la plupart protégés par l'INAH et font l'objet d'une attention particulière de la part des services municipaux de Puebla qui régulièrement se chargent de les entretenir et de les restaurer¹⁴³. À l'inverse, les tombes les plus modestes – pourtant majoritaires dans l'espace du cimetière (ex. la 4^{ème} section/classe) – sont davantage occultées à l'arrière-plan ou en périphérie de l'allée principale. Éphémères, leur place n'est finalement pas ou très peu marquée dans l'espace (ex. la 5^{ème} section/classe). Une modique croix plantée à la pioche, un nom (si tant est qu'il y en ait un), un numéro, parfois une pierre, sont autant de marquages altérables qui seront bientôt effacés de l'Histoire.

Au final, au travers de cette configuration spatiale somme toute très classique (riches : devant / pauvres : derrière), on comprend que la municipalité reproduit, en même temps qu'elle tente de faire disparaître, les inégalités sociales dans le Panthéon Municipal. Si pour elle, il est préférable (car moins discriminant) de parler de « sections » plutôt que de « classes » pour désigner les différentes zones du Panthéon, cela ne change en rien la manière dont il est aménagé. Les riches restent, pour le dire brièvement, toujours enterrés au-devant de la scène. De même, l'uniformisation des prix de concession entre la 1^{ère} et la 4^{ème} section/classe, hormis le fait qu'elle permet de véhiculer une bonne image des services publics, devient inutile à partir du moment où le Panthéon ne dispose plus d'emplacements disponibles à l'achat. Quant à l'uniformisation des prix d'entretien et de maintenance, on a pu constater que la municipalité orientait avant tout ses efforts vers la 1^{ère} section/classe. Si dans cette section/classe, l'espace à la fois public (les allées) et privé (les monuments funéraires) du cimetière est entretenu et valorisé, les autres sections/classes ne bénéficient pas du même traitement. De fait, on peut se demander si l'on retrouve ces mêmes logiques de valorisation inégales dans les cimetières limitrophes au Panthéon Municipal ? En effet, au Sud de celui-ci sont annexés deux autres cimetières : le Panthéon privé de la société mutualiste « Siglo XX » et le Panthéon Français, cimetière public (géré en partenariat avec l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla) spécifiquement construit en 1896 comme symbole de paix et de réconciliation

¹⁴³ Cf. Article de presse : « Puebla rescatará 120 mausoleos del Panteón Municipal del siglo XIX », *Notimex*, le 29 oct. 2015. URL : <https://www.20minutos.com.mx/noticia/b341703/puebla-rescatara-120-mausoleos-del-panteon-municipal-del-siglo-xix/>

entre la France et le Mexique à la suite d'une série d'affrontements qui opposèrent ces deux nations entre 1862 et 1867. Est-ce que le fait que ces cimetières soient gérés en partie par des associations de bienfaisance change la manière dont ils sont entretenus ? Les inégalités sociales s'expriment-elles de la même façon que dans le Panthéon Municipal ?

Photographie 71 : Localisation du Panthéon Municipal de Puebla, du Panthéon Français et du Panthéon de la société mutualiste « Siglo XX »



Source : Google Earth Pro. Images satellite 2019
 Conception : C.V, 2019

2. 2. Le Panthéon privé de la société « Siglo XX » : une enclave mutualiste

En arrivant à l'extrémité de la 5^{ème} section/classe du Panthéon Municipal, on découvre une porte ouverte donnant accès à un nouvel espace funéraire. Cet espace n'est autre que le Panthéon privé de la société mutualiste « Siglo XX » dont le terrain fut acheté au Panthéon Municipal en 1904, soit une vingtaine d'années après son ouverture (Cordero y Torres, 1965, p.425). Ce cimetière privé est, comparé au Panthéon Municipal, de petite envergure. D'une superficie d'environ 4.000 m², il contient, selon le fossoyeur C. Sanchez Hernandez¹⁴⁴, moins de 800 fosses. Aussi, son organisation est un peu particulière. Comme l'explique la présidente de la société mutualiste « Siglo XX » – V. Hernández Franceschi¹⁴⁵ – lors d'un entretien, il faut obligatoirement être membre (ce qu'elle appelle être « *socio* ») de cette société (fondée

¹⁴⁴ Cf. Ent. avec C. Sanchez Hernandez, fossoyeur au Panthéon de la société mutualiste « Siglo XX », le 6 nov. 2013, Puebla.

¹⁴⁵ Cf. Ent. avec V. Hernández Franceschi, présidente de la société mutualiste « Siglo XX », le 11 nov. 2013, Puebla.

en 1902) pour pouvoir y être enterré. Mais en quoi consiste réellement cette soi-disant « société » ? Pourquoi et dans quel but fut-elle créée ? À ces questions, les réponses obtenues de la part de V. Hernández Franceschi ne sont pas très claires. Pour elle, cette société est une forme d'association civile de bienfaisance (sans caractère religieux), fondée dans l'unique but que les individus membres (et leurs familles) puissent bénéficier de certains avantages, comme celui par exemple d'avoir un emplacement funéraire après leur mort :

« Cette société s'est fondée en 1902 pour que ses membres puissent avoir des droits dans le Panthéon. L'objectif c'était ça. Pouvoir avoir une place au cimetière. C'est pour ça que la société a acheté en 1904 un bout de terrain du Panthéon Municipal, dans la 5^{ème} classe... pour que les gens puissent avoir des droits, pour les aider eux et leurs familles. Au départ, c'était un groupe tout petit... » (Ent. avec V. Hernández Franceschi, le 11 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Photographie 72 : Entrée et allée principale du Panthéon de la société « Siglo XX »



Source logo de la société : « Boletín de la Sociedad Mutualista "siglo XX" », n°720, décembre 2012 à mai 2013
 Photographies : C.V. 2013

S'il fut impossible de savoir précisément par qui, ou quel organisme/corporation cette société fut fondée au départ, un rapprochement peut être fait avec ce que l'on appelait autrefois en France « les sociétés de secours mutuels » (telles que régies par la Charte de la mutualité de 1898). À la différence de la sécurité sociale (instituée après la libération de 1945), elles avaient pour objectif d'assurer une protection sociale individualisée – et non universelle – à ses adhérent-e-s qui, en échange, devaient s'acquitter d'un droit d'entrée et d'une cotisation

annuelle/mensuelle. L'argent récolté permettait alors d'alimenter des caisses de solidarité pour porter secours aux membres dans le besoin (Dreyffus, 2008). En cela, la société mutualiste « Siglo XX » de Puebla est similaire. En effet, à la question : « qui peut faire partie de cette société ? », la réponse de V. Hernández Franceschi est formelle. Tout individu, quel que soit sa catégorie sociale ou son appartenance religieuse peut adhérer à cette société et bénéficier de ses avantages, à condition cependant qu'il paie son adhésion annuelle (25 pesos/an) et ses mensualités – qui, en 2013, s'élevait à 90 pesos/mois.

« Elle [cette société] est composée de membres (*socio*) de toutes catégories sociales. Ici, il n'y a pas de distinctions religieuses ou économiques. En fait, n'importe qui peut y adhérer. Les membres payent à l'année une contribution et ils obtiennent des droits qui servent aussi bien à eux, qu'à leurs familles » (*Ibid.*, le 11 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle).

D'après le bulletin d'information biannuel¹⁴⁶ n°720 de la société mutualiste « Siglo XX » (période déc. 2012 - mai 2013), les avantages dont bénéficient les adhérent-e-s sont nombreux. Ils concernent aussi bien leurs frais de santé (participation aux frais médicaux, d'hospitalisation ou d'opération, d'achat de lunettes, etc.) que leurs frais d'obsèques.

Document 10 : Cotisations et aides sociales de la société mutualiste « Siglo XX »

<p>CUOTAS QUE REGISTRAN A PARTIR DEL DIA PRIMERO DE ENERO DE 2013.</p> <table> <tr> <td>CUOTAS DE DEFUNCION:</td> <td>\$ 50.00</td> </tr> <tr> <td>CUOTAS SOCIALES:</td> <td>\$ 40.00</td> </tr> <tr> <td>RECIBO MENSUAL:</td> <td><u>\$ 90.00</u></td> </tr> </table> <p>AUXILIOS SOCIALES A PARTIR DEL DIA PRIMERO DE ABRIL DE 2013.</p> <table> <tr> <td>FONDOS DE DEFUNCION:</td> <td>\$ 7,200.00</td> </tr> <tr> <td>50% A CUENTA DEL FONDO DE DEFUNCION:</td> <td>\$ 3,600.00</td> </tr> <tr> <td>AYUDAS PARA OPERACION:</td> <td>\$ 190.00</td> </tr> <tr> <td>AYUDAS PARA ANTEOJOS:</td> <td>\$ 300.00</td> </tr> <tr> <td>AYUDA A OPERADOS:</td> <td>\$ 3.00 DIARIOS.</td> </tr> <tr> <td>AYUDA A HOSPITALIZADOS:</td> <td>\$ 4.00 DIARIOS.</td> </tr> <tr> <td>AYUDA A NO HOSPITALIZADOS:</td> <td>\$ 4.00 DIARIOS.</td> </tr> <tr> <td>INSCRIPCION:</td> <td>\$ 25.00</td> </tr> </table> <p>LOS PRIMEROS QUINCE DIAS DE CADA MES, PAGUE USTED SUS CUOTAS CON EL 5% DE DESCUENTO: \$85.50 MENSUALES..</p> <p>ATENTAMENTE "UNION Y FRATERNIDAD" LA MESA DIRECTIVA.</p>	CUOTAS DE DEFUNCION:	\$ 50.00	CUOTAS SOCIALES:	\$ 40.00	RECIBO MENSUAL:	<u>\$ 90.00</u>	FONDOS DE DEFUNCION:	\$ 7,200.00	50% A CUENTA DEL FONDO DE DEFUNCION:	\$ 3,600.00	AYUDAS PARA OPERACION:	\$ 190.00	AYUDAS PARA ANTEOJOS:	\$ 300.00	AYUDA A OPERADOS:	\$ 3.00 DIARIOS.	AYUDA A HOSPITALIZADOS:	\$ 4.00 DIARIOS.	AYUDA A NO HOSPITALIZADOS:	\$ 4.00 DIARIOS.	INSCRIPCION:	\$ 25.00	<p>« Cotisations qui s'appliqueront à partir du 1^{er} janvier 2013 :</p> <p>Reçu mensuel : 90 pesos</p> <p>Aides sociales à partir du 1^{er} janvier 2013 :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Fond en cas de décès : 7.200 pesos - aide frais d'opération : 1.900 pesos - aide frais d'optique : 300 pesos - aide aux opérés : 3 pesos/jour - aide aux hospitalisés : 4 pesos/jour - aide aux non hospitalisés : 4 pesos/jour <p>Inscription : 25 pesos (annuel) »</p>
CUOTAS DE DEFUNCION:	\$ 50.00																						
CUOTAS SOCIALES:	\$ 40.00																						
RECIBO MENSUAL:	<u>\$ 90.00</u>																						
FONDOS DE DEFUNCION:	\$ 7,200.00																						
50% A CUENTA DEL FONDO DE DEFUNCION:	\$ 3,600.00																						
AYUDAS PARA OPERACION:	\$ 190.00																						
AYUDAS PARA ANTEOJOS:	\$ 300.00																						
AYUDA A OPERADOS:	\$ 3.00 DIARIOS.																						
AYUDA A HOSPITALIZADOS:	\$ 4.00 DIARIOS.																						
AYUDA A NO HOSPITALIZADOS:	\$ 4.00 DIARIOS.																						
INSCRIPCION:	\$ 25.00																						

Source : « Boletín de la Sociedad Mutualista "siglo XX" », n°720, déc. 2012 - mai 2013.

En effet, en cas de décès d'un-e adhérent-e (ou d'un des membres sa famille), la société mutualiste libère des fonds (soit 7.200 pesos/affilié-e) afin de leur attribuer une concession de sept ans au sein du Panthéon. Leurs tombes, uniformes (même dimension, même couleur),

¹⁴⁶ Cf. « Boletín de la Sociedad Mutualista "siglo XX" », n°720, décembre 2012 à mai 2013.

comportent toutes la même plaque funéraire – offerte également par la société – sur laquelle on retrouve la marque de leur affiliation. En ce qui concerne les tombes des membres familiaux, la plaque funéraire contient, en plus, le lien de parenté avec l'adhérent-e :

Photographies 73 à 75 : Tombes et plaques mortuaires uniformes



Modèle de tombe identique

Tombe de la Sra. R. Mota Bautista (adhérente)

Tombe de la Sra. A. Flores G. (mère de l'adhérente R. Flores F)

Photographies : C.V. 2013

Si sous bien des aspects, ces tombes – conçues sur un modèle unique et dont la plaque funéraire rappelle l'appartenance des individus à un groupe donné – peuvent faire penser à celles des morts des compagnies pétrolières étrangères du cimetière du San José à Maracaibo, elles se démarquent par le fait qu'elles ne sont que temporaires. En effet, au bout de sept ans, la concession prend fin. Les restes des défunts sont alors exhumés et placés dans des ossuaires situés sur les parois du Panthéon. Loin de signifier une mise au rebut, cette pratique est au contraire nécessaire pour que la société mutualiste « Siglo XX » puisse continuer à exister et à faire profiter ses adhérent-e-s d'emplacements funéraires – faute de quoi, le Panthéon serait depuis longtemps saturé :

« Quand un membre meurt, il a le droit à une concession de sept ans dans le panthéon. La société offre une plaque qui sera inscrite sur sa tombe. Par contre, s'il meurt avant sa famille, celle-ci perd le droit d'accéder au panthéon. Elle devra de nouveau contribuer. Après sept ans,

les restes sont exhumés et disposés dans les *osarios* à l'entrée. C'est pour ça qu'on a toujours des emplacements disponibles, après tant d'années » (Ent. avec V. Hernández Francesci, le 11 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Photographies 76 et 77 : Ossuaires du Panthéon mutualiste



Photographies : C.V. 2013

À l'instar des tombes (que l'on aperçoit au premier plan de la photographie à gauche), les ossuaires du Panthéon de la société mutualiste « Siglo XX » sont bâtis sur un modèle identique et comportent la même plaque funéraire (la photographie de droite en témoigne). Cela montre bien que la fin des concessions funéraires dans ce Panthéon ne signifie pas la mort (symbolique) des défunts. Ces derniers trouvent dès lors « leur » place sur les parois, dans des espaces, certes « réduits », mais équivalent à leur ancienne demeure mortuaire.

Enfin, autre différence en comparaison avec le cimetière du San José, l'identité du groupe – autrement dit, l'identité mutualiste – s'affirme ici à l'échelle même du Panthéon. Les morts de la société « Siglo XX » ne sont pas regroupés au sein de carrés privés spécifiques – à l'instar des morts des compagnies pétrolières étrangères de Maracaibo – mais prennent « leur » place dans l'étendue du Panthéon. Logés à la même enseigne (uniformité des tombes et des plaques), ils ne sont pas non plus soumis à des logiques stratégiques d'aménagement des tombes comme dans le Panthéon Municipal où, rappelons-le, l'organisation est établie suivant la « classe sociale » à laquelle les individus enterrés ont appartenu. Le placement de leurs tombes se fait de façon aléatoire, en fonction de la place disponible. Pour la société « Siglo XX », ce principe d'uniformité est un moyen de lutter contre les inégalités sociales. En effet, les différences entre les tombes ne s'observent que dans l'attention que leur porte individuellement les vivants. Si certaines tombes sont très fleuries et personnalisées, d'autres au contraire, ne laissent à la vue des visiteur-euse-s que la nudité de leurs pierres tombales. À propos de la division en « classe » du Panthéon Municipal, la directrice de la société mutualiste « Siglo XX » ironise :

« Ce qui est drôle c'est que nous avons acheté un terrain dans la 5^{ème} classe du Panthéon Municipal. Mais pour nous, c'est la 1^{ère} classe de notre Panthéon, l'unique ! Ici, il n'y a pas de

distinctions, ni économique, ni religieuse [...] Nos tombes sont uniformes pour éviter les inégalités. Les membres se placent où ils veulent, où il y a de la place » (*Ibid.*, le 11 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Finalement, on peut dire que l'organisation spatiale du Panthéon de la société mutualiste « Siglo XX » révèle une volonté d'enclave sociale (accès exclusif aux membres de cette société) qui se traduit par une enclave physique. Sociale, dans le sens où elle se substitue aux logiques classiques d'aménagement qui habituellement président le placement des tombes (riches : devant / pauvres : derrière). Physique, dans le fait que l'espace même du Panthéon est géographiquement encerclé par deux autres espaces funéraires : le Panthéon Municipal (au Nord) et le Panthéon Français (au Sud). En effet, bien que sa gestion administrative soit privée, il ne dispose pas d'entrée indépendante. Pour y accéder, il faut obligatoirement traverser le Panthéon Municipal, jusqu'à la 5^{ème} section/classe. Le Panthéon Français, quant à lui, ne permet aucun accès au Panthéon mutualiste. Construit en 1896 – avant que la société « Siglo XX » n'achète son terrain – il traduit une autre forme d'enclavement, celle d'un espace destiné au rassemblement des élites après la mort.

2. 3. Le Panthéon Français de Puebla : un musée vivant d'art et d'histoire

Si quelques rares figures de la bataille du 5 mai 1862 – telles que A. Calderón (1837-1917) ou J. Crisóstomo Bonilla (1835-1884) – sont toujours enterrées à l'entrée du Panthéon Municipal de Puebla, les restes mortuaires de la plupart des combattants français et mexicains tombés lors des affrontements des années 1862-1867 ont été transférés au sein du Panthéon Français dès son inauguration en novembre 1896 (Valerdi Nochebuena et al., 2013).

2. 3. 1. Un symbole de la réconciliation franco-mexicaine

Cette initiative fut prise deux mois plus tôt par certains notables influents de la colonie française¹⁴⁷ de Puebla qui réclamèrent auprès du conseil municipal de la ville la cession gratuite d'un terrain dans la 5^{ème} section/classe du Panthéon Municipal (Gamboa Ojeda, 2004). L'objectif de cette démarche était, d'une part, de (ré)unir au sein d'un même espace l'ensemble des morts de la guerre d'intervention (français et mexicains), et d'autre part, de permettre aux résidents français de Puebla d'y être inhumés. Perçue comme un moyen symbolique de sceller la réconciliation franco-mexicaine, cette requête fut rapidement acceptée. La municipalité de Puebla concéda un terrain de 2500 m² à l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla, à la condition d'y enterrer autant de Français que de Mexicains (Rivero Pastor et

¹⁴⁷ Avec un total de 143 résidents dans l'État de Puebla (dont 99 vivaient directement dans la ville) selon le recensement général de la République Mexicaine de 1898 (Cf. « Censo General de la republica mexicana ». México, 1898, Ministerio de Fomento, p. 31) les Français étaient – après les Espagnols – la colonie étrangère la plus importante de Puebla (Gamboa Ojeda, 1998).

Barquero Díaz, 2012). C'est ainsi que le 23 novembre 1896, le président de la République des États-Unis du Mexique en personne, le général Porfirio Díaz¹⁴⁸, fit le déplacement jusqu'à Puebla pour inaugurer officiellement le Panthéon Français – devenu dès lors indépendant vis-à-vis du Panthéon Municipal¹⁴⁹. Au cours de la cérémonie, il procéda à la pose de la première pierre d'un monument aux morts hautement symbolique pour la ville : *el Monumento a la Paz Franco-Mexicana*, érigé spécifiquement en hommage aux combattants français et mexicains tués entre 1862-1863. Garant de leur histoire et de leur mémoire, celui-ci contient aujourd'hui les restes d'environ 5.000 d'entre eux qui ont pu être exhumés des autres cimetières de la ville, ainsi que des objets, médailles ou uniformes leur ayant appartenu (Gamboa Ojeda, 2004). Aussi, afin d'assurer l'équité entre les deux nations, il semble qu'aucun détail n'ait été laissé au hasard. Comme l'atteste la présidente de l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla, I. Aillaud¹⁵⁰ : « Pour que la réconciliation soit parfaite, les urnes contenant les restes s'intercalent dans la crypte. On a un soldat français, puis un mexicain, puis un français, etc. » (Ent. avec I. Aillaud, le 21 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Photographie 78 : Les héros de la paix. Monument pour la paix franco-mexicaine



Photographie : C.V. 2013

Situé au centre du Panthéon, dans la partie historique, ce monument aux morts de style néogothique exécuté par les architectes français A. Leroy et G. Morin-Goustiaux, fut officiellement terminé en 1901. À son sommet, trône une statue en bronze réalisée à Paris par le sculpteur M. Desbois sur laquelle on retrouve deux soldats – l'un français, l'autre mexicain – se serrant la main sous le regard bienveillant d'un ange, symbolisant la paix entre ces deux nations. Une inscription en français accompagne cette sculpture :

« À la mémoire des soldats mexicains et français morts devant Puebla en 1862-1863 »

L'idée initiale de construire un Panthéon pour « sauvegarder la mémoire des Français et des Mexicains ayant succombés pendant la guerre d'intervention » (Arciniega Ávila, 2008,

¹⁴⁸ Le même contre qui les frères Serdán se soulèveront en 1910.

¹⁴⁹ Bien que situé dans la 5^{ème} section/classe du Panthéon Municipal, l'espace funéraire assigné à l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla possédait une entrée privée. On pouvait y accéder, selon L. Gamboa Ojeda : « directement de la rue, sans traverser ledit cimetière (ce qui permettra son indépendance peu de temps après » (Gamboa Ojeda, 2004, p. 4), à savoir le 11 octobre 1896. Néanmoins son organisation reste encore aujourd'hui gérée en partenariat avec la municipalité de Puebla.

¹⁵⁰ Cf. Ent. avec I. Aillaud, présidente de l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla, le 21 avril. 2013, Puebla.

p.92, Traduction personnelle) se transforme quelque peu lorsque la municipalité accepte le 23 juin 1898 de céder gratuitement une nouvelle parcelle de terrain à l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla afin d'agrandir le Panthéon Français. En effet, jusqu'alors, sa superficie (2500m²) ne permettait pas d'envisager la possibilité d'y enterrer d'autres morts que ceux tombés au champ d'honneur (le monument pour la paix franco-mexicaine occupant une place considérable dans l'enceinte du Panthéon), ni de mettre correctement en lumière la valeur architecturale et artistique de certains monuments funéraires :

« Le monument [monument pour la paix franco-mexicaine] qui sera érigé occupera à lui-seul une grande partie de la superficie du terrain cédé à l'association ; Après cela, il restera peu de place pour réaliser d'autres inhumations [...], ni pour apprécier les beautés de ce monument. Comment voulez-vous que ce monument soit une œuvre digne de la culture de Puebla ? » (Lettre de J. Desdier, président de l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla, à la municipalité de Puebla, le 15 juin 1898. Cité par Arciniega Ávila, 2008, p.92. Traduction personnelle).

Avec ce premier projet d'extension, la surface totale du Panthéon Français atteint les 12.450m² (ce qui correspond aujourd'hui à la zone historique du Panthéon – Cf. zone n°1 du plan 7, p.233). De nouvelles perspectives s'ouvrent alors pour l'aménager et faire en sorte qu'il devienne patrimoine historique et culturel. L'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla fait appel à de célèbres architectes et artistes français, espagnols, italiens ou encore anglais pour collaborer en ce sens. Parmi eux, on retrouve par exemple l'architecte français E. Desormes¹⁵¹, chargé dès 1898 de dessiner le plan d'aménagement du Panthéon ; l'architecte anglais C-J. Hall¹⁵², mandaté pour établir la première chapelle (inauguré l'année suivante, en 1899) ; de même qu'un certain nombre de sculptures signées des frères Bonfigli, associés de l'entreprise *La Ciudad de Carrara*, l'une des plus grandes marbreries italiennes de la ville (Gamboa Ojeda, 2004 ; Checa-Artasu, 2019). Progressivement, l'architecture funéraire du Panthéon Français témoigne d'un véritable mélange d'influences d'origine européenne où se côtoient des monuments de style tantôt néoclassique, tantôt néogothique, voire totalement éclectique. Au final, seul l'aménagement des allées manifeste un style homogène, rappelant à bien des égards l'ordonnancement et l'esthétisme des jardins à la française. Les parterres sont décrits comme réguliers, les allées bordées d'arbres parfaitement alignés et variés, l'espace général comme magnifiquement entretenu et aéré :

« On y planta 2.500 arbres ainsi qu'une grande quantité de plantes, ce qui en fit une "œuvre admirable, pleine de fleurs et d'ornements, totalement exempte de cette apparence lugubre que présentent les autres cimetières". Grâce à ses troènes, ses orangers et ses pins, ainsi que ses rosiers et à divers arbustes, le cimetière français était, plus que tout autre à Puebla, un véritable

¹⁵¹ E. Desormes est notamment connu pour avoir participé en 1890 à l'élaboration de la chapelle del Sagrado Corazón au sein d'un autre panthéon français construit en 1865, le Panthéon Français de la Piedad situé à Mexico.

¹⁵² Sorti tout droit de l'Académie Royale d'Angleterre et membre de la Société Royale des Architectes Britanniques, C-J. Hall est notamment célèbre pour avoir établi les plans de l'ancienne gare de chemin de fer, *la estación del Ferrocarril Interocéanico*, reliant le port de Veracruz à Acapulco (Gamboa Ojeda, 2004).

jardin : un espace agréable et, en même temps, "associé à la nostalgie", en harmonie avec la littérature romantique alors à la mode » (Stefanón López, 1999, cité par Gamboa Ojeda, 2004, p.10).

D'avantage propice à la promenade qu'à la désolation, le Panthéon Français se distingue ainsi peu à peu des autres cimetières de la ville et devient le marqueur d'une identité différente de celle à laquelle il était prévu au départ. Il n'est, en effet, plus question pour l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla d'en faire un espace exclusivement consacré à la commémoration des morts de la guerre d'intervention, mais bien de l'aménager en vue d'y enterrer de « nouveaux morts » – et plus particulièrement, les membres notables de la colonie française de Puebla. En cela, la mise en scène « à la française » des allées du Panthéon n'est pas anodine. Marque d'une mode, d'un goût prononcé pour le style français de l'art des jardins hérité d'architectes paysagers tel que le célèbre A. Le Nôtre, elle représente un symbole intelligible associé à la noblesse et à la haute-bourgeoisie.

2. 3. 2. Un témoin de l'immigration des Barcelonnettes à Puebla

Au XIX^e siècle, les Français sont – après les Espagnols – le plus important groupe d'étrangers résidant à Puebla (Gamboa Ojeda, 1998)¹⁵³. Parmi eux, la majorité est originaire de la vallée de l'Ubaye (connue également sous le nom de vallée de Barcelonnette) située dans les Alpes françaises et rendue célèbre pour son réseau de marchands valéians spécialisés dans le commerce et l'industrie du textile. Idéalement placés sur l'axe commercial entre Turin et Lyon – le « premier centre européen de production de tissus de soie » (Sumerly, 2019, p.8) – ces derniers développent leurs activités dès le début du XVII^e siècle en exportant des marchandises textiles de la Flandre jusqu'à l'Italie du Nord-Ouest, en passant par la Provence, la vallée du Rhône ou encore la Bourgogne (Homps-Brousse, 2013). Puis, dans une volonté de conquérir de nouveaux marchés, ils migrent progressivement à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle vers les États-Unis (la Louisiane notamment) et le Mexique (Mexico et Puebla). À Puebla, ils participent activement au développement économique et social de la ville en se consacrant dans un premier temps au commerce de vêtements et de tissus (ouverture de grands magasins tels que *La Ciudad de Mexico*, *La Gran Sombrería Francesa*, ou encore *Au Bon Marché*¹⁵⁴), avant d'investir l'industrie du textile (ex. de la

¹⁵³ Le recensement général de la République Mexicaine de 1898 comptabilise cette année-là pour Puebla : 345 résidents espagnols, 99 résidents français, 82 résidents originaires des États-Unis, 38 résidents anglais et 32 résidents italiens. (Cf. « Censo General de la república mexicana ». México, 1898, Ministerio de Fomento, p. 31). URL : <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825410292>.

¹⁵⁴ Selon L. Gamboa Ojeda, la ville de Puebla comptait pour la période 1870-1910 près de 14 établissements de Barcelonnettes dédiés à la vente de vêtements et de tissus (Gamboa Ojeda, 1998 et 2004). Plusieurs grandes familles d'entrepreneurs ubayens se font ainsi connaître à Puebla pour ces activités : la famille Lions et la famille Reynaud (architectes et copropriétaires du magasin *La Ciudad de Mexico*), la famille Caire (propriétaires du magasin *La Primavera*) ou encore la famille Chaix (propriétaire du magasin *La Gran Sombrería Francesa*).

filature *El León*¹⁵⁵), et plus tard le secteur bancaire (Gamboa Ojeda, 1998). Par conséquent, on peut dire que la colonie française de Puebla forme à l'époque une communauté d'émigrants privilégiés issus, pour la plupart, de l'élite commerçante ubayenne. On y retrouve en effet de grandes familles d'entrepreneurs (Lions, Reynaud, Caire ou encore Chaix) qui grâce à leur position sociale matérialisent leur pouvoir d'influence dans l'architecture et l'aménagement de la ville, tout en véhiculant un style de vie et des valeurs à la française qui s'inscrivent dans la culture des élites :

« On peut dire que les Français, et particulièrement les Barcelonnettes, se firent une spécialité de répondre aux besoins des secteurs les plus aisés de la population urbaine, et surtout de la bourgeoisie en expansion, en promouvant des schémas de consommation des élites, et donc en intervenant non seulement dans l'économie mais aussi dans la formation d'une partie de la culture urbaine contemporaine » (Gamboa Ojeda, 1998, paragr.58).

Aussi, la richesse du patrimoine culturel (matériel) des Barcelonnettes ne s'arrête pas à la grandeur des bâtiments commerciaux, industriels ou encore résidentiels de Puebla. Dans les espaces urbains de la vie, jusqu'à ceux de la mort, ces derniers ont œuvré pour affirmer matériellement leur puissance et ainsi marquer symboliquement les mémoires individuelles et collectives. Très investis dans la construction du Panthéon Français, ils occupent encore aujourd'hui une place importante, tant dans l'histoire du lieu¹⁵⁶, que dans l'espace même du Panthéon. Celle-ci se manifeste notamment par la présence à l'entrée d'un certain nombre de leurs chapelles et mausolées familiaux, dont l'architecture tantôt néoclassique, tantôt néogothique, associée à la « pierre grise de la région » (Gamboa Ojeda, 2004, p.11), témoigne aussi bien de leur statut d'autorité, que de leur ancrage au sein de la société *poblana* :

« Dans ce cimetière, quelques-uns des Barcelonnettes les plus notables firent ériger des chapelles familiales toutes en pierre de taille grise de la région et qui, sans être particulièrement élégantes ne sont cependant pas modestes : à côté de la chapelle générale figure celle des Desdier-et-Caire ; de l'autre côté, celles d'Auguste Faure et d'Antoine Esmenjaud ; toutes trois sont de style néogothique, avec leurs embrasures en ogive et leurs pointes en flèche. Celle des Lions-et-Reynaud et celle des Chaix-et-Meoqui sont de style néo-classique, la première avec des pointes en forme de vase drapé et une coupole sur tambour, avec des lucarnes pour permettre l'éclairage, et la seconde avec de sveltes colonnes au chapiteau corinthien et une croix à la pointe de son fronton » (Gamboa Ojeda, 2004, p.17).

Cette inscription spatiale des Barcelonnettes dans le Panthéon Français traduit, toujours selon L. Gamboa Ojeda, une volonté accrue de la part de ces derniers d'exporter leur identité sociale et culturelle en recréant, en dehors de leur pays d'origine, une communauté (ré)unie « jusque

¹⁵⁵ Également propriété de la famille Lions et Reynaud.

¹⁵⁶ Les Barcelonnettes de Puebla sont à l'initiative du projet de construction du Panthéon Français. En effet, le français F. Caire, originaire de la vallée de Ubaye, est en 1896 président de l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla. Il s'associe dès le départ à d'autres français émigrés de la région afin de former « un comité spécial » composé notamment de J-J Lions, A. Faure, ou encore de E. Chaix qui aidèrent à financer certains monuments funéraires du panthéon tel que le monument pour la paix franco-mexicaine (Gamboa Ojeda, 2004, p.8)

dans "l'autre vie" » (Gamboa Ojeda, 2004, p.20). L'emplacement, de même que la qualité architecturale de leurs monuments funéraires constituent en cela des marqueurs forts de leur identité sociale et culturelle qui, en plus d'exprimer leur réussite sociale à Puebla, révèle leur désir partagé de former un « entre-soi » des élites après la mort. Déjà déterminé à une plus large échelle par le simple fait, rappelons-le, qu'ils contribuèrent activement à la construction de ce panthéon réservé spécifiquement aux morts de la colonie française de Puebla, cet « entre-soi » assigne à cet espace une identité propre qui le distingue des autres cimetières de la ville. Il devient progressivement un panthéon associé à l'« aristocratie » (González Merlo, 2013) qui se caractérise, comme l'écrit l'historien E. Cordero y Torres, par « ses riches mausolées, ses magnifiques chapelles, ses somptueux monuments et ses véritables panthéons familiaux » (Cordero y Torres, 1965, p.427). Cependant, au cours du XX^e siècle, sa configuration spatiale change. Celui-ci connaît deux nouveaux projets d'extension (l'un dans les années 1930, l'autre durant les années 1970) qui recomposent sa géographie sociale et culturelle. Que reste-t-il aujourd'hui de la mémoire et de l'identité des Barcelonnettes, et plus généralement de la colonie française de Puebla, au sein du Panthéon Français ? Celui-ci est-il toujours identifié comme le panthéon des élites françaises émigrées ?

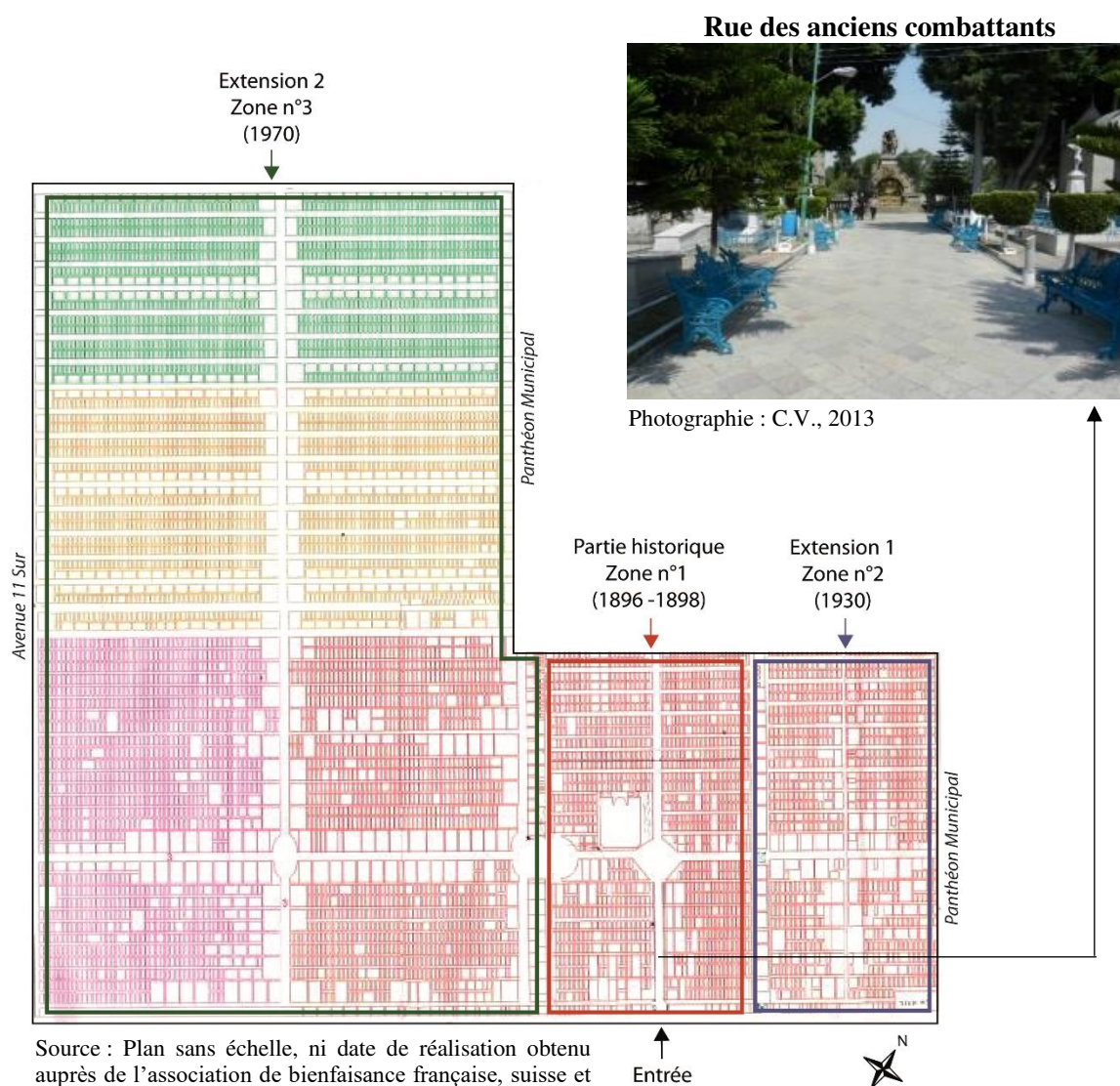
2. 3. 3. Vers un panthéon des élites en général ?

Au cours de ma première visite en avril 2013, j'ai pu constater que le Panthéon Français était divisé en trois zones correspondantes à trois époques de construction différentes : une zone dite « historique » datant de 1896 et agrandie en 1898 (zone n°1), une première extension aménagée dans les années 1930 (zone n°2) et une seconde – zone la plus « moderne » du panthéon – agencée dans les années 1970 (zone n°3). Ces trois zones témoignent de l'évolution spatiale de ce panthéon en seulement un siècle. Petit espace d'à peine 2.500m² en 1896, il est agrandi une première fois en 1898 pour atteindre 12.450m², à savoir la superficie de la zone historique aujourd'hui (zone n°1). En effet, le Panthéon Français recouvre désormais une superficie de plus de 6ha (moins d'un 1ha pour la zone n°2 et plus de 4ha pour la zone n°3) et détient, selon I. Aillaud, plus de 11.500 tombes (Ent. avec I. Aillaud, le 21 avril 2013, Puebla). Face à ces transformations, plusieurs questions se posent : quel type de population le Panthéon Français accueille-t-il aujourd'hui ? Est-il toujours exclusivement destiné aux Français ayant immigrés à Puebla ou admet-il désormais la population *poblana* dans son ensemble ? Pour le savoir, j'ai réalisé une analyse comparative des différences sociales et culturelles entre la partie historique (zone n°1) et la zone d'extension la plus récente (zone n°3).

L'accès principal au Panthéon Français se fait par la partie historique (zone n°1), le long de l'avenue 11 Sur (Cf. Plan 7, page suivante). En pénétrant à l'intérieur, on est tout de suite frappé par le poids historique et culturel inhérent à cet espace. La première allée, nommée *Calle de los antiguos combatientes* (« rue des anciens combattants »), a été aménagée à

l'image d'un parc commémoratif. Parfaitement entretenue, elle concentre de nombreux équipements propices à la promenade et au recueillement. Des arbres ont été plantés aux abords afin de créer des points d'ombre, un système d'éclairage public et des bacs à ordures ont été mis en place pour faciliter l'entretien et les déplacements dans le panthéon. De même, des bancs de couleur bleue (en référence au drapeau français) ont été installés pour assurer le confort des visiteurs.

Plan 7 : Les trois époques de construction du Panthéon Français



Source : Plan sans échelle, ni date de réalisation obtenu auprès de l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla en avril 2013
Réalisation plan : C.V., 2014

À première vue, tout laisse à penser que le Panthéon Français a été spécialement aménagé à l'instar d'un cimetière militaire pour honorer aussi bien la mémoire des combattants français et mexicains morts durant la guerre d'intervention (1862-1867), que celle des résidents français de Puebla tombés en Europe durant la Première Guerre mondiale (1914-

1918). En effet, cette première grande allée (« rue ») du panthéon est ponctuée de trois monuments aux morts rappelant ces périodes d'affrontement :

Plan 8 : Partie historique du Panthéon Français



Ossuaire du Rédempteur [D]



Obélisques [E]



Mausolée famille Lions [2]



Chapelle de C-J Hall [C]



Monument aux morts [A]



Légende

- A** Monument aux morts de la guerre 1914-1918
- B** Monument pour la paix franco-mexicaine
- C** Chapelle de C-J Hall
- D** Ossuaire du Rédempteur
- E** Deux obélisques
- 1** Mausolée famille Chaix et Mecoqi
- 2** Mausolée famille Lions
- 3** Mausolée famille Esmenjaud
- 4** Mausolée famille Faure
- 5** Mausolée famille Desdier et Caire

Réalisation plan : C.V., 2019
Photographies : C.V., 2013

Le premier, situé immédiatement à gauche de l'entrée principale, a été inauguré en 1925 en hommage aux victimes françaises de la Grande Guerre [A]. De style néoclassique, il est couronné par un fronton triangulaire sur lequel a été gravé la devise « Honneur et Patrie », suivie des initiales « R.F » (République Française). Une plaque commémorative en marbre blanc portant l'inscription en français « La colonie française de Puebla à ceux de ses membres morts pour la France pendant la guerre de 1914-1918 » y a également été apposée. Elle est accompagnée d'une liste de quatorze noms de Français émigrés, pour la plupart originaires de

Barcelonnette, et dans laquelle on retrouve notamment certains membres de la famille Lions et Reynaud. Aussi, le second monument observé le long de cette allée n'est autre que le monument pour la paix franco-mexicaine déjà évoqué précédemment. Considéré comme le monument aux morts le plus emblématique du Panthéon Français, il est localisé au centre de la partie historique, au premier grand croisement (Cf. Photographie n°). Repérable depuis l'entrée principale, il est aujourd'hui le point de rendez-vous biennuel des cérémonies officielles du 5 mai et du 11 novembre¹⁵⁷ en hommage aux combattants français et mexicains. Enfin, un peu plus loin au Nord de cette même allée, à l'intersection de la « rue 10 », deux obélisques de 2m30 de hauteur se font face de part et d'autre des accotements (Gamboa Ojeda, 2004, p.14). Fréquemment utilisés dans l'architecture funéraire ou commémorative, les obélisques se caractérisent par leur forme allongée et généralement tronquée au sommet qui symbolise la mort précoce d'un ou de plusieurs individus (Bertrand et Groud, 2016). Dans cette « rue » dédiée aux anciens combattants, le symbole assigné à ce type de monument prend alors tout son sens. Chacun de ces deux obélisques possède une plaque sur laquelle il est annoté « La France à ses soldats morts devant Puebla » [E]. Ils auraient été offerts, toujours selon L. Gamboa Ojeda (2004), par l'armée française dans les années 1930 en hommage aux jeunes soldats français tombés lors du siège de Puebla entre mai et juin 1863.

Ce qui est important à retenir dans cette description, c'est que la plupart des monuments édifiés dans la première allée de la partie historique du Panthéon Français sont liés de près ou de loin à l'inscription des Barcelonnettes dans le paysage socioéconomique, mais aussi culturel de Puebla. Le monument pour la paix franco-mexicaine [B] (construit à l'initiative de F. Caire et en grande partie financé par les familles Lions, Faure et Chaix), le monument dédié aux morts de la guerre 1914-1918 [A] (comprenant des membres de la famille Lions et Reynaud), ainsi qu'un certain nombre de leurs chapelles et mausolées familiaux présents à l'entrée (Ex. ceux des familles Lions [2], Chaix et Meoqui [1]) en sont des exemples frappants. L'ossuaire du Rédempteur [D], situé entre le monument franco-mexicain et la chapelle de C-J Hall [C], et béni en 1932 à la mémoire d'A. Reynaud (une plaque lui est décernée) en témoigne également. Enfin, à une échelle plus large, on remarque que les noms des principales allées de la partie historique – *Calle Eduard Chaix*, *Calle Desdier y Caire*, *Calle Lions* ou encore *Calle Adrien Reynaud* – n'ont pas non plus été choisis au hasard. Ils immortalisent le souvenir des Barcelonnettes influents de Puebla durant l'époque du Porfiriato¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Pour le 100^{ème} anniversaire de l'armistice de la première Guerre Mondiale, le 11 novembre 2018, les membres de l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla organisèrent, comme chaque année, une journée entière de commémoration au sein du Panthéon Français. À cette occasion, le Panthéon reçut la visite du consul honoraire de France, O. Cervantes, et du consul honoraire de Belgique, J-P Duez. Cf. Article de presse de Aguilar, « Ceremonia de honor en el panteón Francés », *Los Rostros*, le 11 novembre 2018.
URL : <https://losrostros.com.mx/2018/11/24/ceremonia-panteon-frances/>.

¹⁵⁸ Le Porfiriato désigne la période durant laquelle le dictateur Porfirio Díaz a gouverné le Mexique (1876-1911).

Dans la partie la plus récente du Panthéon (zone n°3), le nom donné à l'allée principale (celle perpendiculaire à la *Calle Adrien Reynaud*) n'en est pas moins significatif : *Calle de los miembros del Patronato* (« rue des membres du patronat »). Il constitue un indice probant du type de population enterré dans cette partie du Panthéon. En effet, la zone n°3 (tout comme la zone n°2) rassemble – sans trop de surprise – les catégories sociales les plus élevées, hauts dignitaires et/ou individus célèbres de la société *poblana*. En atteste notamment la quantité impressionnante de mausolées présents le long des allées principales, mais également annexes.

Plan 9 : Emplacement des mausolées de la zone n°3 du Panthéon Français



Sur ce plan, on observe la présence de petits carrés (ici de couleur rose) situés aux abords des allées principales et annexes. Il s'agit de mausolées ostentatoires où sont enterrés les hauts dignitaires de la société *poblana*. Stratégiquement situés pour qu'on les remarque, ils ont pour but de renvoyer aux visiteurs une image positive du panthéon. Par ailleurs, en parcourant les îlots intérieurs, on observe des tombes plus modestes mais néanmoins de qualité (en marbre blanc et ornementées de somptueuses sculptures). L'ordre géométrique du Panthéon fait ainsi apparaître des axes majeurs bordés de grandes parcelles et d'axes secondaires desservant des parcelles de tailles plus réduites, mais tout aussi remarquables. Les croisements des axes majeurs définissent des nœuds centraux, plus prestigieux.

Construits sur le modèle de petits pavillons de plein pied avec portes et fenêtres – allant parfois jusqu’à l’aménagement à l’intérieur de salle de séjour, cuisine, chambre ou même de cheminée pour recevoir les endeuillé-e-s – ils sont accolés les uns à côté des autres pour former de véritables « lotissements » funéraires à l’image des quartiers résidentiels de Puebla réservés aux classes aisées (ex. le quartier Lomas de Angelópolis situé au Sud-Ouest de la ville).

Photographies 79 et 80 : Les « trompe-l’œil » funéraires, de la tombe à l’habitat



Photographies : C.V., 2013

Alignées les unes à côté des autres, le parallèle est frappant. En effet, ces « villas » funéraires comportent à quelques exceptions près (telles que la présence de symboles religieux), les mêmes caractéristiques qu’un habitat. Cheminées, toitures, baies vitrées, etc., tout est fait pour créer l’illusion. De plus, elles sont répertoriées par des numéros fonctionnant comme une adresse. Les familles y séjournent souvent le week-end, pour rendre visite à leurs défunts, tels qu’elles le feraient au sein d’une maison secondaire.

Ces « trompe-l’œil » contemporains, comme aimait les appeler J-D Urbain (2005, p.159), contribuent à renforcer le parallèle établi par M. Vovelle (1983, p.94) entre la « ville des morts » (le cimetière) et la « cité des vivants » (la ville ou le village), et donc à penser la tombe comme un ultime « habitat » pour les morts (Ndiaye, 2005). Ici, les morts légitimés ont directement pignon sur rue, des rues parfaitement équipées et entretenues – à l’instar de la zone n°1 – dans le but d’encourager les visiteurs à s’y promener et à découvrir le patrimoine historique et culturel du Panthéon tels qu’ils/elles le feraient dans n’importe quelle ville touristique. Aussi, les moyens mis en place – en majorité par l’association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla – ne s’arrêtent pas uniquement, comme on pourrait le croire, aux parties « visibles » du panthéon, à savoir les allées/rues. En s’enfonçant à l’intérieur des îlots, on constate que malgré l’absence de mausolées, les tombes présentes ne sont pas modestes. La plupart sont en marbre blanc et ornées de sculptures (Cf. Photographies du Plan 9, p.236). De même, l’entretien des espaces inter-tombes reste soigné. L’hypothèse

est alors que les morts qui occupent ces espaces sont moins illustres que ceux présents le long des allées, mais qu'ils ne sont cependant pas moins fortunés.

En effet, comme nous l'apprend I. Aillaud, il n'existe pas au sein du Panthéon Français de concessions temporaires : « Ici, les concessions sont uniquement perpétuelles, ce qui en dit long sur le niveau social des individus enterrés » (Ent. avec I. Aillaud, le 21 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle). Dans la zone n°3 – qui dispose encore, à la différence des deux autres, d'emplacements disponibles à l'achat –, les prix s'élèvent à 4.500 pesos pour une inhumation classique en fosse (sans permis de construire) et à 4.000 pesos pour une inhumation en chapelle funéraire.

Document 11 : Tarification des services funéraires au sein du Panthéon Français (2013)

PANTEON FRANCES		LISTA DE PRECIOS	
INHUMACION EN FOSA		4500	
INHUMACION EN CAPILLA		4000	
EXHUMACION EN FOSA		4600	
EXHUMACION EN CAPILLA		4000	
CREMACION CUERPO COMPLETO		4500	
CREMACION RESTOS ARIDOS		2500	
CREMACION MIEMBRO PELVICO		2000	
CIERRE DE NICHOS EN CAPILLA		1000	
CIERRE DE NICHOS EN OSARIO		450	
PLACA DE MARMOL		500	

Panthéon Français	
Liste de prix :	
<u>Inhumation</u>	
- en fosse :	4.500 pesos
- en chapelle :	4.000 pesos
<u>Exhumation</u>	
- en fosse :	4.600 pesos
- en chapelle :	4.000 pesos
<u>Crémation</u>	
- corps complet :	4.500 pesos
- restes secs :	2.500 pesos
- membres inférieurs :	2.000 pesos
<u>Fermeture de niche</u>	
- en chapelle :	1.000 pesos
- en ossuaire :	450 pesos
<u>Plaque en marbre</u> :	500 pesos

Photographie : C.V., 2013

Si à première vue, le prix des inhumations est à peine plus cher que dans le Panthéon Municipal (3.080 pesos pour une inhumation dans un emplacement à perpétuité – sans permis de construire), la différence tarifaire s'observe surtout dans le prix du permis de construire. Fixé à 1.892 pesos dans le Panthéon Municipal (Cf. *Periódico Oficial del Estado de Puebla* du lundi 17 décembre 2012, p.46), il grimpe – selon I. Aillaud – à plus de 8.000 pesos au sein du Panthéon Français et ce, sans compter le prix du monument funéraire en lui-même (qui diffère en fonction du type de monument souhaité par les familles). De la même façon, on constate des écarts flagrants entre ces deux panthéons en ce qui concerne le prix de certaines prestations et/ou de services, somme toute, similaires. Pour exemple, le montant des exhumations en fosse est fixé à 726 pesos au sein du Panthéon Municipal (*Ibid.*, le 17 décembre 2012, p.46), contre

4.600 pesos au sein du Panthéon Français¹⁵⁹. *Idem* pour le prix de la crémation¹⁶⁰ (des restes mortuaires exhumés) qui lui s'élève à 1.088 pesos dans le Panthéon Municipal (*Ibid.*, le 17 décembre 2012, p.47) et à 2.500 pesos au sein du Panthéon Français.

À la lecture de ces quelques chiffres, on peut affirmer que le Panthéon Français est encore aujourd'hui réservé aux riches. Comme le confirme le directeur du département des cimetières publics de Puebla, F-E Ferrer, en 2013 : « C'est ici qu'est enterrée la classe "haute" de Puebla. Le Panthéon Français réunit les riches, plus riches que dans le Municipal » (Ent. avec F-E Ferrer Toledo, le 6 nov. 2013, Puebla. Traduction personnelle). Cependant, concernant l'identité de ses occupants, on constate une évolution du type de population pour lequel il avait été construit au départ. En effet, les individus enterrés aujourd'hui au sein des tombes ou mausolées familiaux ne sont pas forcément tous d'origine française. Comme en témoigne L. Gamboa Ojeda (2004), rares sont aujourd'hui les Français à être inhumés dans ce Panthéon. Si quelques mausolées familiaux de Barcelonnettes influents de l'époque du Porfiriat sont toujours visibles et parfaitement conservés dans la partie historique (zone n°1), la plupart des autres tombes appartenant à des Français immigrés à Puebla (celle des individus pas ou peu connus) ont été exhumées afin de laisser de la place aux « nouveaux arrivants » :

« En ce qui concerne les tombes et chapelles familiales, très peu de nos jours abritent des Français. Les restes de la plupart de ces immigrés ensevelis dans la section A [partie historique] ont été exhumés, et les fosses et chapelles ou cryptes se trouvent généralement bien conservées mais ont été attribués à des occupants plus récents » (Gamboa Ojeda, 2004, p.16).

Et ces « nouveaux arrivants », ce sont avant tout et surtout des résidents de Puebla (d'origine mexicaine ou étrangère) qui, comme le souligne I. Aillaud, ont « quelque chose à montrer [...] » – autrement dit à transmettre – « [...] après la mort » (Ent. avec I. Aillaud, le 21 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle). Plus précisément, ce sont des membres des forces armées, des politiques (ex : le gouverneur R. Sánchez Taboada (1895-1955)), des entrepreneurs (ex : l'industriel W-O Jenkins Biddle (1878-1963) originaire du Tennessee (USA)), des écrivains (ex : l'historien allemand H. Leicht Meyer (1881-1963)), mais aussi des professeurs, des professionnels du droit ou de la santé, des commerçants, etc. En bref, des individus qui ont, un jour, marqué l'histoire de Puebla ou qui, plus simplement, occupèrent une place légitimée dans et par la société.

Compte tenu du nombre de personnages illustres qui y sont enterrés, mais aussi de la richesse architecturale et artistique des monuments qu'il renferme, le Panthéon Français est

¹⁵⁹ Bien que les concessions soient uniquement perpétuelles dans le Panthéon Français, les exhumations sont courantes. Plusieurs raisons peuvent être liées : une volonté de la famille de rapprocher le défunt de son lieu de résidence (en cas de déménagement notamment) ou encore un besoin de faire de la place dans le caveau ou la chapelle funéraire pour y enterrer de « nouveaux » morts.

¹⁶⁰ Malgré le fait qu'ils soient géographiquement proches, ces deux panthéons détiennent chacun leur propre crématorium, comme si en aucun cas leurs morts respectifs ne pouvaient, même décomposés, se croiser.

aujourd'hui officiellement reconnu au niveau national – et peut-être prochainement à l'échelle internationale – comme un patrimoine historique et culturel avéré de la ville de Puebla (Rivero Pastor et Barquero Díaz, 2012). Plus de 600 monuments funéraires ont, en effet, déjà été catalogués par l'INAH (Institut National d'Anthropologie et d'Histoire)¹⁶¹ afin d'assurer leur protection, de favoriser leur mise en valeur et de promouvoir leur existence, une stratégie de gestion du patrimoine qui a pour conséquence d'attirer chaque année davantage de touristes notamment lors des événements marqués (*la Semana Santa, el Día de los muertos*, etc.)¹⁶². À ce sujet, l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla met elle-aussi un point d'honneur à rendre le Panthéon Français plus visible et attractif en multipliant les interventions et les alliances à l'étranger, et notamment avec la France¹⁶³. Si l'un des objectifs premiers reste bien entendu de préserver et de renforcer les liens bilatéraux entre le Mexique et la France, I. Aillaud (décorée en 2015 Chevalier dans l'Ordre National du Mérite¹⁶⁴) ne cache pas son ambition quant à l'avenir du Panthéon :

« Le Panthéon Français de Puebla est un cimetière prestigieux... tout le monde peut être enterré ici mais cela à un coût. Je pense que si l'on devait le comparer avec d'autres cimetières, il faudrait le comparer au Montparnasse [Paris], à la nécropole de Christophe Colomb à Cuba ou encore au cimetière de la Recoleta [Buenos Aires]. C'est très important et même nécessaire que ce Panthéon soit reconnu à ce niveau-là » (Ent. avec I. Aillaud, le 21 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).



Pour conclure sur l'analyse de ces trois panthéons géographiquement accolés – le Panthéon Municipal, le Panthéon de la société Mutualiste et le Panthéon Français – on peut dire qu'ils constituent des « espaces sociaux inégaux » (Di Méo, 2010) qui, tout en témoignant de l'histoire et de l'évolution de la société *poblana* depuis la fin du XIX^e siècle, révèlent différentes manières de penser les inégalités sociales. Premièrement, le Panthéon Municipal, inauguré en 1881 pour accueillir l'ensemble de la population de Puebla, a été dès le départ divisé en cinq zones correspondantes aux différentes classes sociales de la société *poblana*. Si aujourd'hui, cette division sociale de l'espace est remise en cause par la municipalité qui tente

¹⁶¹ Cf. Article de presse de Ventura, « El Panteón Francés de Puebla, una joya del arte funerario », *El Universal*, le 30 juillet 2012. URL : <https://archivo.eluniversal.com.mx/cultura/69430.html>.

¹⁶² Cf. Article de presse de Castañares, « Arte funerario en Puebla, producto turístico a partir de semana santa », *Efeko10*, le 5 mars 2017. URL : <http://efeko10.com/arte-funerario-en-puebla-producto-turistico-a-partir-de-semana-santa-fotos/>.

¹⁶³ Cf. Communiqué de l'ambassade de France à Mexico, « L'ambassade renforce les liens de la France avec l'État de Puebla », le 19 avril 2018. URL : <https://mx.ambafrance.org/Visite-de-travail-a-Puebla-19-avril-2018>.

¹⁶⁴ Cf. Communiqué de l'ambassade de France à Mexico, « Mme Isabel Aillaud, décorée chevalier dans l'Ordre National du Mérite », le 06 août 2015. URL : <https://mx.ambafrance.org/Isabel-Aillaud-decoree-chevalier-dans-l-Ordre-National-du-Merite>.

de la faire disparaître au travers de diverses stratégies symboliques (redéfinition du terme de « classes » en « sections », lissage tarifaire entre la zone n°1 et la zone n°4, etc.), on constate que les inégalités sociales se perpétuent tant à l'échelle des monuments funéraires, qu'à celle de leur emplacement dans le panthéon. Ainsi, derrière un discours qui promeut l'égalité, on décèle l'impossibilité à « lutter contre » dans un contexte où le panthéon est saturé et ne peut désormais plus faire l'objet, d'un point de vue structurel, de modifications majeures. Deuxièmement, le Panthéon Mutualiste opte, quant-à-lui, pour l'uniformisation des tombes et pour une tarification unique sous formes de cotisations (annuelles et mensuelles) demandées aux adhérent-e-s. Cette démarche, somme toute, instituée dans une perspective égalitaire, a pour résultat non pas d'effacer, mais de neutraliser les effets de classe à l'intérieur du panthéon. Riches et pauvres peuvent y être enterrés à condition qu'ils payent leurs cotisations. Ils ont accès au même type de tombes, sont identifiés par la même plaque (rappelant leur adhésion à la société « Siglo XX »), et ne peuvent ainsi être reconnus *via* leurs disparités sociales et/ou culturelles. Cependant, peut-on réellement parler d'égalité dans un contexte où le prix des cotisations est finalement le même pour tout individu, quel que soit sa catégorie sociale ou le montant de ses revenus ? Si l'on peut affirmer que ce panthéon est, sur le plan de la forme, « égalitaire » dans le sens où les morts sont tous logés à la même enseigne, il n'est pas pour autant « équitable ». L'équité reviendrait en effet à adapter le prix des cotisations en fonction des conditions matérielles des individus afin de compenser les inégalités de faits, ce qui à terme aboutirait – il faut bien en convenir – inévitablement à la formation de seuils et donc très probablement, à une (re)division sociale de l'espace des morts. Troisièmement, le Panthéon Français adopte une toute autre stratégie comparée aux deux autres. En effet, l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla ne cherche pas à « lutter contre » telle ou telle forme d'inégalité mais bien à créer un « entre soi » des élites après la mort. Celui-ci a pour conséquence directe d'exclure une partie de la population. Seuls les individus ayant payé leur droit d'entrée, qu'il soit matériel ou légitimé, sont admis comme résidents permanents de cet illustre panthéon. Ainsi, à chacun de ces trois panthéons correspond une manière bien affirmée de se représenter les inégalités sociales et de les prendre en compte – sous-entendu de « faire avec » ou de les réfuter – dans l'aménagement et l'ordonnement de leurs espaces respectifs. On assiste ici à une politisation des espaces de la mort qui réfléchit et reproduit l'expression des (en)jeux sociaux. À l'image des sociétés hiérarchisées, les politiques mises en œuvre dans ces panthéons révèlent les différents modes d'intégration et/ou d'exclusion des individus et des groupes sociaux dans la vie, comme après la mort.

Après l'étude de ces trois Panthéons, que l'on peut identifier comme appartenant à la première génération de cimetières construits *extra-muros* de ce qui constituait – à la fin du XIX^e siècle – la ville de Puebla, il est temps de passer à l'analyse des cimetières de la

« seconde vague », à savoir ceux édifiés après les années 1970. Éloignés du centre-ville, ces derniers présentent un certain nombre de différences avec les cimetières précédemment décrits, notamment en ce qui concerne la gestion et l'organisation de leurs espaces, le type de monuments funéraires dont ils sont composés, ainsi que la manière dont ils sont pratiqués par les individus et les groupes sociaux. Ces différences, en grande partie liées au fait qu'ils sont administrés par le secteur privé, font émerger de nouveaux rapports à la mort et aux morts.

2. 4. Du Panthéon Jardín de Puebla aux « parcs-cimetières périphériques » : un tournant vers l'entrepreneuriat funéraire

2. 4. 1. La mort promotionnée

Sur le site internet officiel¹⁶⁵ du Panthéon Jardín de Puebla, on peut lire : « Jardín de Puebla se encuentra en una ubicación inigualable en Puebla, justo en la Col. Loma Bella, a 10 minutos de la zona de Angelópolis » (« Jardín de Puebla est situé dans un emplacement unique à Puebla, près de la colonie Loma Bella, à 10 minutes de la zone Angelópolis »). Cette précision concernant la proximité de ce Panthéon avec le quartier résidentiel privé et enclavé Lomas de Angelópolis¹⁶⁶, situé au Sud-Ouest de la ville et réservé aux classes les plus aisées, n'est pas anodine. Elle s'inscrit dans une logique stratégique des administrateurs de valoriser l'offre commerciale du Panthéon en mettant en avant sa position géographique dans le but d'augmenter son attractivité et par conséquent, sa clientèle. En effet, le Panthéon privé Jardín de Puebla est régi par et à l'instar d'une entreprise privée (l'entreprise *Panteón Jardín de Puebla S.A*). À la différence des autres panthéons de la ville décrits jusqu'alors (ceux de la première génération), il possède un site internet officiel ainsi qu'une page Facebook¹⁶⁷, véritables supports publicitaires permettant aux individus d'obtenir aussitôt des informations relatives à l'ensemble des biens et des services mis à disposition par la direction. De même, des offres promotionnelles y sont régulièrement proposées en vue de soutenir la concurrence et d'attirer ainsi l'attention d'un maximum de clients potentiels :

« Depuis 1970, le Panthéon Jardín de Puebla propose des lots d'inhumation d'un à cinq tiroirs, de belles niches en verre ou en marbre pour protéger les cendres, des terrains pour la construction de mausolées familiaux, ainsi que la gamme complète des services funéraires de Puebla, jusqu'à l'international : veillée de luxe et VIP, crématorium écologique et cimetière sont réunis dans un seul et même endroit » (Texte extrait du site internet officiel du Panthéon Jardín de Puebla. Traduction personnelle).

¹⁶⁵ Cf. Site internet officiel du Panthéon Jardín de Puebla. URL : <https://panteonyvelatorios.com/>

¹⁶⁶ Cf. Site internet officiel de promotion du quartier résidentiel fermé Lomas de Angelópolis. URL : <https://www.lomasdeangelopolis.mx/>

¹⁶⁷ Cf. Vidéo promotionnelle du Panthéon Jardín mise en ligne le 18 nov. 2017 sur sa page Facebook. URL : <https://www.facebook.com/jardindepuebla/videos/719456068251420/>

Pour O. Mota Lara, l'un des administrateurs du Panthéon Jardín¹⁶⁸, l'objectif est très clair : il s'agit de booster le chiffre d'affaire du Panthéon en y enterrant le plus de personnes possibles. Pour lui, la condition sociale, l'âge, l'origine géographique ou encore la diversité culturelle et/ou culturel des individus n'ont aucune importance et ne doivent pas être pris en compte à partir du moment où ces derniers payent leurs concessions funéraires. Il affirme par cela qu'il n'existe aucune forme de ségrégation visible au sein du Panthéon :

« Nous enterrons tout type de personnes ici. Que ce soit des personnes de la province ou des gens de la ville de Puebla. On ne cherche pas non plus à savoir de quelle religion ils sont... à quelle "secte" ils appartiennent. Riches, pauvres, adultes, enfants... tout le monde peut être enterré ici. **Si tu arrives et que tu payes, alors tu as ta place où tu veux** » (Ent. avec O. Mota Lara, le 29 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Document 12 : Promotions mises en ligne sur le site internet du Panthéon Jardín

The screenshot shows the website 'Jardín de Puebla' with the following text highlighted in red boxes:

- « Una funeraria 24 horas con todo lo necesario para esos momentos difíciles »
- « Jardín de Puebla, el lugar ideal para el descanso eterno »
- « le ofrece paquetes a futuro pagando hasta en 24 meses sin intereses »
- « Promociones »

Arrows point from these boxes to a list of quotes on the right:

- « Un salon funéraire ouvert 24h/24 avec tout le nécessaire dont vous avez besoin pour ces moments difficiles »
- « Jardín de Puebla, le lieu idéal pour le repos éternel »
- « Nous proposons des forfaits payables sur 24 mois, sans intérêts »
- « Promotions »

Source : Site internet officiel du Panthéon Jardín de Puebla.
URL : <https://panteonyvelatorios.com/>

Cependant, en prolongeant l'entretien, on relève une certaine contradiction dans son discours quant à la liberté des individus à choisir leur emplacement au sein du Panthéon. En effet, ces derniers ne sont pas véritablement enterrés là où ils le désirent, mais davantage à l'endroit qui correspond à leur capital économique (ou à celui de leur famille) :

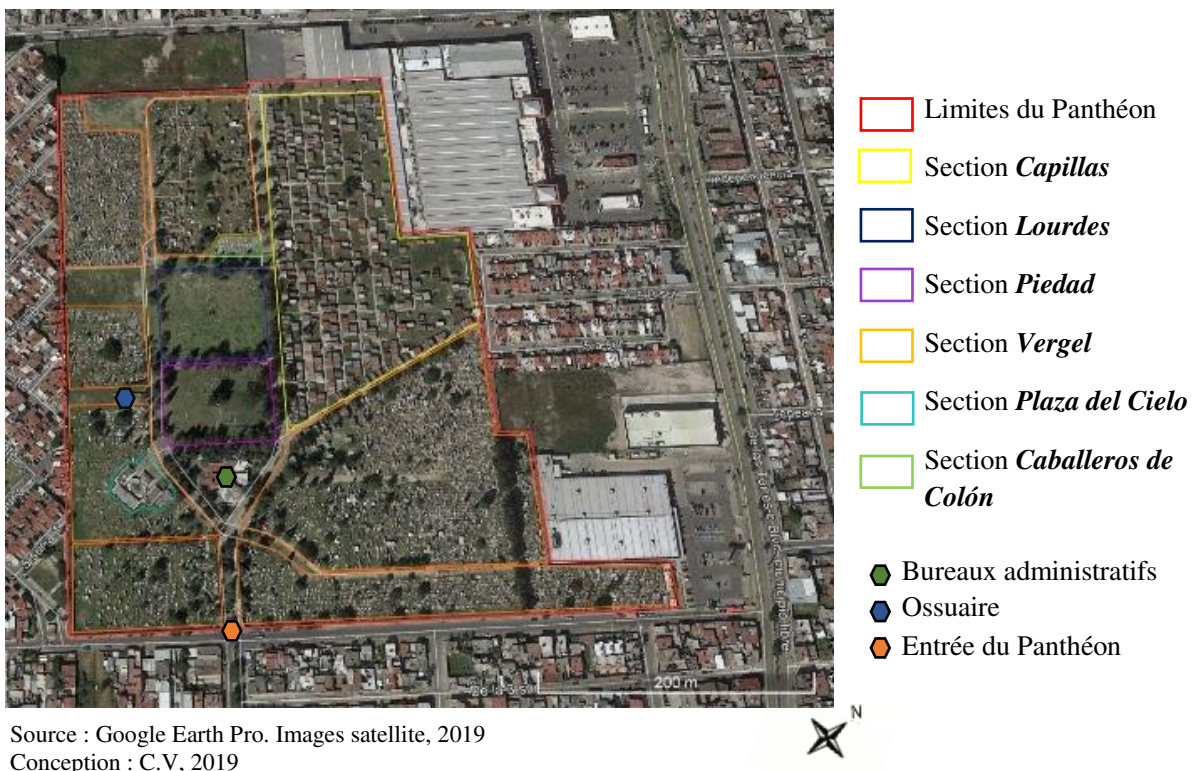
¹⁶⁸ Cf. Ent. avec O. Mota Lata, administrateur du Panthéon Jardín de Puebla, le 29 avril 2013, Puebla.

« Les gens sont enterrés dans les différentes "**sections**" en fonction de l'argent qu'ils ont. Moi ça m'est égal que tu veuilles être enterré dans une "**section**" riche ou pauvre. Mon but, c'est juste de te vendre la parcelle » (*Ibid.*, le 29 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).

En d'autres termes, cela signifie qu'en dépit du fait que tout individu – indépendamment de son appartenance sociale ou culturelle – peut être inhumé dans le Panthéon Jardín, ce n'est pas pour autant qu'il y existe une répartition mixte des individus dans l'espace. Celui-ci est organisé en différentes zones – surnommées ouvertement par O. Mota Lara : « section » (et non « classe » comme il était question dans le Panthéon Municipal) – destinées chacune à accueillir un type particulier de sépultures (on en compte au moins cinq différentes) :

« À l'intérieur du panthéon, il y a différentes "sections" : la section *Capillas* [« chapelles »] où les tombes ressemblent à des petites maisons, la *Piedad* [« piété ou miséricorde »], la section *Lourdes* avec les tombes dites américaines, la section *Vergel* [« verger »] qui regroupe les tombes traditionnelles qui sont sous terre, etc. Elles sont toutes de tailles différentes et n'ont, bien sûr, pas le même prix » (*Ibid.*, le 29 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Photographie 81 : Sections du Panthéon Jardín de Puebla

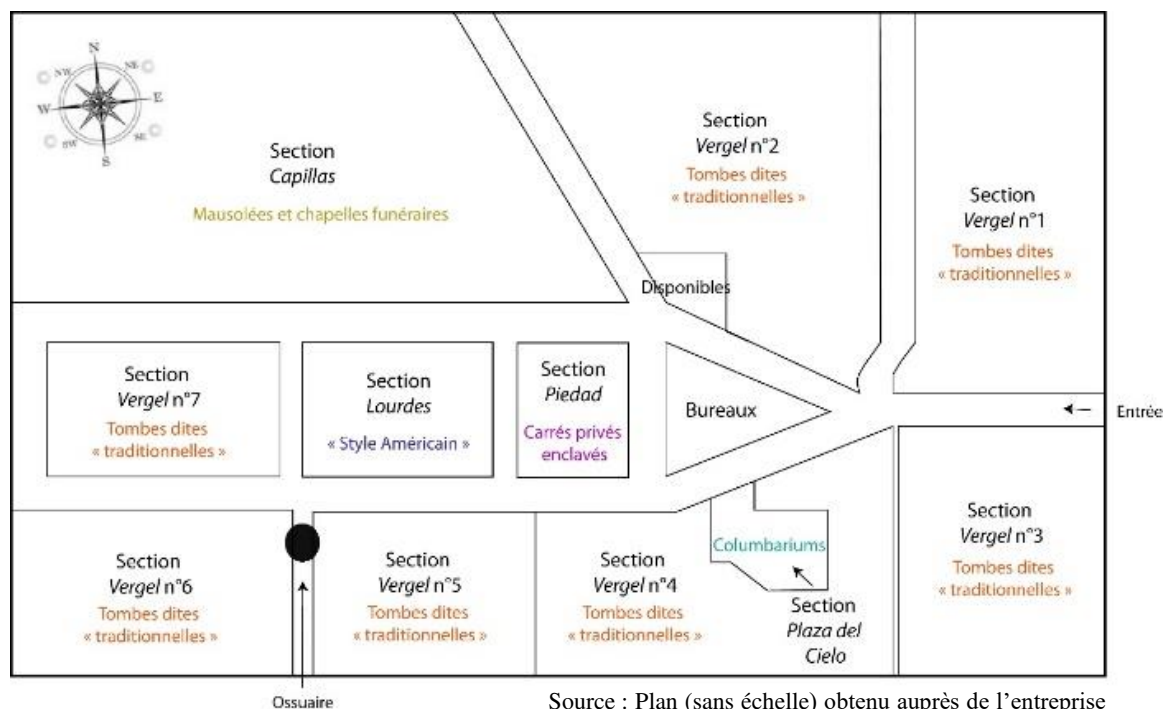


2. 4. 2. À chaque section, son type de sépulture

Si à bien des égards, l'organisation socio-spatiale du Panthéon Jardín peut faire penser à celle du Panthéon Municipal de Puebla ou encore à celle du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús à Maracaibo – dans le sens où ces trois cas présentent des espaces funéraires ouverts

à tout un chacun bien que socialement et culturellement divisés –, elle se différencie par le fait que ses « sections » sont très clairement délimitées et identifiées selon le type de sépulture qu'elles rassemblent. De même, elle ne reproduit pas l'ordre classique qui préside le placement des tombes comme établi dans les deux autres cimetières (riches : devant / pauvres : derrière). Ici, le plan d'aménagement a été réfléchi et établi en fonction de la place requise pour la construction des différents monuments funéraires.

Plan 10 : Différents types de monuments funéraires selon les sections du Panthéon



Source : Plan (sans échelle) obtenu auprès de l'entreprise Panteón Jardín de Puebla S.A en 2013.
Adaptation : C.V, 2019

On remarque sur ce plan que la section *Capillas* constitue l'une des sections les grandes du Panthéon. Cela est dû au fait que les mausolées et chapelles dont elle est composée sont des monuments funéraires imposants qui prennent beaucoup de place et requièrent une organisation particulière de l'espace. Comme nous l'explique O. Mota Lara : « les mausolées sont dans le fond du Panthéon, non pas pour les éloigner des visiteurs, mais juste parce que là, on avait la place de les mettre » (Ent. avec O. Mota Lara, le 29 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).

La section dite *Capillas* (« chapelles »), située au Nord-Est de l'entrée principale est l'une des sections les plus grandes du Panthéon (avec les sections qui regroupent les tombes dites « traditionnelles »). Occupant une surface de près de 3 ha, elle est exclusivement composée de chapelles et de mausolées comparables de l'extérieur à de véritables lieux de vie (on



observe la présence de plusieurs attributs matériels et symboliques qui laissent suggérer cela : jardinets, bacs à fleurs, toitures, cheminées, portillon, grilles de fenêtres et parfois même, des boîtes aux lettres, etc.), des maisons funéraires individuelles (unifamiliales) entretenant l'illusion parfaite d'un espace « domestiqué » où la mort – et par extension, les morts – a entièrement disparue, voire n'a jamais réellement fait partie du décor.

Photographies 82 à 84 : Section *Capillas*, un espace mortuaire « domestiqué »



Comme pour le Panthéon Français de Puebla, un parallèle peut être établi entre les mausolées de la section *Capillas* du Panthéon Jardín et l'image que l'on se fait d'un quartier résidentiel. Toutes les conditions sont en effet réunies pour donner l'illusion qu'il s'agit de véritables lieux de vie : micro-jardins en devanture, façades peintes et décorées, porches d'entrée, bacs à fleurs, boîtes aux lettres, etc. ; autant d'éléments qui feraient presque oublier aux visiteurs qu'ils/elles sont dans un cimetière. Des indices permettent néanmoins de le rappeler telles que la présence de croix religieuses sur les murs.

Photographies : C.V., 2013






Par ailleurs, il s'agit de la section la plus onéreuse du Panthéon en ce qui concerne le prix de ses concessions, uniquement perpétuelles. En 2013, il fallait compter 87.100 pesos mexicains pour l'achat d'un terrain nu de 15m², soit quatre fois et demi plus cher que pour un terrain dit « traditionnel » (sous terre) pour deux personnes dans la section *Vergel* (« verger ») (le prix pour cette catégorie s'élève à 20.600 pesos) (Cf. Document 13, page suivante).

Cette section, *Vergel*, est, quant à elle, composée de sept parcelles réparties un peu partout dans du Panthéon (Cf. Photographies 85 et 86, p.248). Visuellement, ces dernières sont assez similaires. Hormis les périodes d'aménagement qui les différencient – plus récentes à

mesure que l'on s'enfonce dans le Panthéon¹⁶⁹ – elles comportent toutes le même type de sépulture, à savoir des tombes à fosses creusées dans le sol (contrairement aux columbariums) pouvant accueillir jusqu'à quatre cercueils ou urnes placés les uns au-dessus des autres. Le prix pour un terrain dit « traditionnel » incluant quatre tiroirs (à savoir, quatre emplacements dans le caveau) est de 51.700 pesos mexicains :



Document 13 : Tarification des concessions funéraires dans le Panthéon Jardín

 <p>OSARIOS PARA CENIZAS EN PLAZA DEL CIELO Precio: \$6,600 Enganche: \$600 Saldo: \$6,000... en 6 pagos de \$1,000 en 12 pagos de \$500</p>	<p>« Ossuaire pour cendres à <i>Plaza del Cielo</i> 6.600 pesos »</p>
 <p>TERRENO TRADICIONAL CON 2 GAVETAS INCLUIDAS Precio: \$20,600 Enganche: \$2,060 Saldo: \$18,540... en 6 pagos de \$3,090 en 12 pagos de \$1,545 en 18 pagos de \$1,030 en 24 pagos de \$773</p>	<p>« Terrain traditionnel avec deux tiroirs inclus 20.600 pesos »</p>
 <p>TERRENO AMERICANO CON 2 GAVETAS INCLUIDAS Precio: \$21,900 Enganche: \$2,190 Saldo: \$19,710... en 6 pagos de \$3,285 en 12 pagos de \$1,643 en 18 pagos de \$1,095 en 24 pagos de \$822</p>	<p>« Terrain Américain avec deux tiroirs inclus 21.900 pesos »</p>
 <p>TERRENO TRADICIONAL CON 4 GAVETAS INCLUIDAS Costo: \$51,700 Enganche: \$5,170 Saldo: \$46,530... en 6 pagos de \$7,755 en 12 pagos de \$3,878 en 18 pagos de \$2,585 en 24 pagos de \$1,539</p> <p>CAPILLAS FAMILIARES SOLO TERRENO 15 m2 Costo: \$87,100 Enganche: \$8,710 Saldo: \$78,400... en 6 pagos de \$13,066 en 12 pagos de \$6,534 en 18 pagos de \$4,356 en 24 pagos de \$3,267</p> <p>¡A PERPETUIDAD Y CON EXPEDICIÓN DE TÍTULO SIN COSTO! CONSULTE A SU REPRESENTANTE AUTORIZADO:</p> 	<p>« Terrain Traditionnel avec quatre tiroirs inclus 51.700 pesos »</p> <p>« Chapelles Familiares seulement le terrain 15m² 87.100 pesos »</p>

Source : flyer publicitaire des tarifs obtenu auprès de l'entreprise Panteón Jardín de Puebla S.A, 2013.

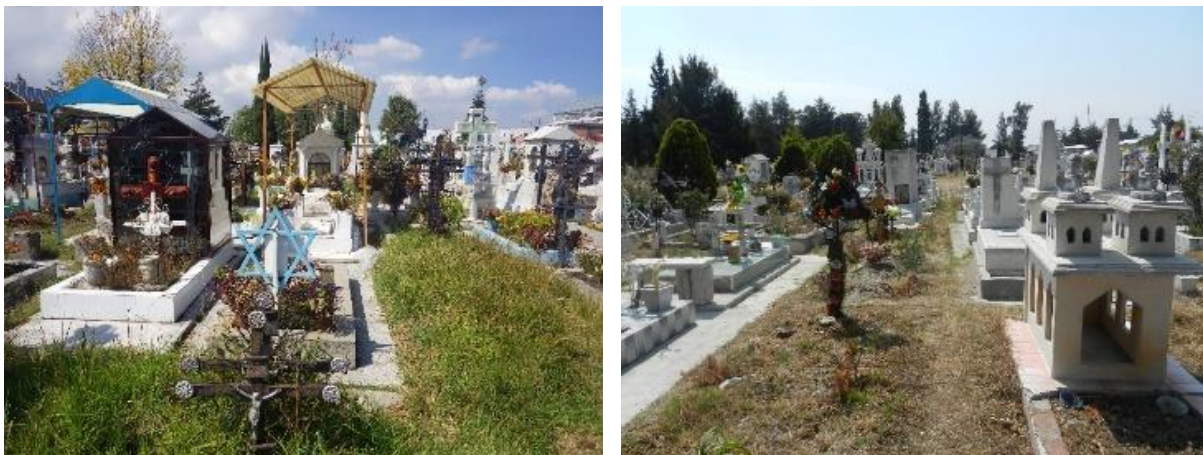
Ces tombes, somme toute très classiques et que l'on retrouve dans la plupart des cimetières du monde, se distinguent entre elles par la forme et les matériaux qui composent leurs monuments funéraires. Simples croix plantées à même la terre, dalles de béton, de granit ou de marbre en guise de pierres tombales, stèles aux allures de château-fort ou bien d'église, etc., elles prennent des apparences diverses et variées selon le choix de leurs propriétaires :

« Chaque propriétaire du terrain fait ce qu'il veut de sa tombe. Si tu veux y ériger un monument, y déposer une plaque ou simplement la laisser vide, sans rien, tu peux » (*Ibid.*, le 29 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).

¹⁶⁹ Cf. Données obtenues grâce à la comparaison de deux photographies aériennes, prises à deux dates différentes (le 22/10/2005 et le 18/12/13) sur Google Earth Pro.

Aussi, malgré leur grande diversité, toutes ces tombes cohabitent dans la même section, la section *Vergel*, et sont mélangées les unes aux autres. Dans ce paysage funéraire hétéroclite très dense et – il faut le dire – relativement mal entretenu (les mauvaises herbes et les débris sont très présents entre les tombes et le long des allées), les appartenances sociales et culturelles des individus sont fortement exprimées, à l'échelle de la tombe, par le biais de marquages symboliques et identitaires. Chacun y va de sa touche personnelle pour mettre en exergue l'identité des défunts, ce qui contribue inévitablement au développement d'une vision cosmopolite de cette section. Il n'est pas rare en effet d'y apercevoir des sépultures appartenant à des individus d'âge, d'origine sociale et ethnique, mais également de confession religieuse différentes placées côte à côte ou à proximité les unes des autres.

Photographies 85 et 86 : Section *Vergel*, une section cosmopolite



Photographies : C.V., 2013

Si dans la section *Vergel*, les appartenances sociales et/ou culturelles des individus sont exprimées individuellement à l'échelle des tombes par la présence, ou l'absence, de marquages symboliques et identitaires, elles sont revendiquées de manière collective à une échelle plus large – à savoir celle de la section en elle-même – dans la section *Piedad* (« piété ou miséricorde ») située au centre du Panthéon (Cf. Photographies 87 et 88, page suivante).

En effet, on observe au sein de cette dernière l'existence de carrés privés enclavés comparables, dans une certaine mesure, à ceux observés à l'intérieur des cimetières du San José et du Corazón de Jesús à Maracaibo. D'une surface au sol d'environ 50 m², ils sont délimités par des petits murets en pierre ne dépassant pas les 70 cm de hauteur et peuvent contenir un peu plus d'une dizaine de tombes chacun. Celles-ci appartiennent principalement à des membres de la communauté japonaise¹⁷⁰ de Puebla qui, inquiets de préserver un certain

¹⁷⁰ Si l'on estime, en 2010, à 50.000 le nombre de résidents d'origine japonaise au Mexique (Cf. « Censo de Población y Vivienda ». INEGI, 2010), on ne connaît pas exactement le nombre de résidents d'origine japonaise en 2013 à Puebla.

« entre soi » (Sabouret, 1993)¹⁷¹, souhaitent – selon O. Mota Lara – être enterrés ensemble afin de renforcer et de pérenniser le lien social qui les unit :



« La section où sont enterrés les Japonais s'appelle la *Piedad*. Ils sont là parce qu'ils achètent en groupe des carrés spécifiques. Chaque famille a son propre espace bien fermé pour enterrer ses membres. Je pense que c'est parce qu'ils préfèrent être entre-eux. Mais pour nous, ça reste un enterrement "traditionnel" dans le sens où on creuse une fosse et on les enterre sous terre » (*Ibid.*, le 29 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Leurs épitaphes (rédigées le plus souvent en japonais), leurs noms de famille (ex. Photographie ci-contre : famille « Katzumi » ou « Nakamura Yukiko »), de même que la forme et le style de leurs monuments funéraires (stèle en marbre blanc, très épurée et de forme rectangulaire) sont des indices significatifs qui permettent de les identifier¹⁷² facilement au sein de cette section, mais aussi de deviner l'existence – certes assez rare¹⁷³, mais néanmoins bien présente – d'unions ou d'alliances matrimoniales exogames. Certaines pierres tombales comportent en effet parfois deux noms, l'un d'origine japonaise et l'autre hispanique, le tout rédigé en espagnol, attestant ainsi d'un certain métissage.

Photographies 87 et 88 : Carrés privés japonais de la section *Piedad*



Photographies : C.V., 2013

Sur la photographie de droite, on distingue deux tombes avec des épitaphes rédigées en japonais et une avec une épitaphe rédigée en espagnol « **Guadalupe Nakamura "yukito"** », le résultat certainement d'un mariage exogame.

¹⁷¹ Cf. Article de J-F Sabouret (1993) traitant de la réticence historique des Japonais à se mélanger à d'autres cultures, à vivre avec : « Être Japonais, c'est d'abord demeurer entre soi, chez soi » (Sabouret, 1993, p.42).

¹⁷² Sur un total de seize carrés privés présents dans cette section, neuf ont pu être identifiés selon la méthode évoquée comme appartenant à des familles d'origine japonaise. Les autres n'ont pu être identifiées faute de marquages symboliques (la plupart des épitaphes ont été effacées par le temps).

¹⁷³ Bien qu'il ne communique aucun chiffres, l'anthropologue Z. Lagunas Rodríguez affirme dans son ouvrage *Población, migración y mestizaje en México* paru en 2018 qu' : « Actuellement, nous avons connaissance de plusieurs familles japonaises résidant à Puebla, cependant il apparaît que peu de leurs membres se sont mariés avec des mexicain-e-s » (Lagunas Rodríguez, 2018, p.386. Traduction personnelle), ce qui vient confirmer les propos émis par J-F Sabouret (1993).

Si le sentiment d'appartenance communautaire semble très présent dans cette section, il n'en reste pas moins que les tombes sont – à l'instar de la section *Vergel* – temporaires. Après sept ans, comme l'explique O. Mota Lara, s'il n'y a pas eu de renouvellement avant la date d'échéance : « on exhume les cadavres pour récupérer la concession » (*Ibid.*, le 29 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle). Les restes mortuaires sont alors placés dans des urnes funéraires, puis déposés au sein de l'ossuaire prévu à cet effet (Cf. Photographie 89).

Celui-ci, situé entre les parcelles V.5 et V.6 de la section *Vergel*, ne doit pas être confondu avec les columbariums (ou *nichos*) de la section *Plaza del cielo* (« place au ciel ») incorporés dans la parcelle V.4, à l'Ouest des bureaux réservés à l'administration. En effet, bien qu'identiques du point de vue de leur forme (édifices hors-sol composés de plusieurs niches), ces



deux types de monuments remplissent des fonctions différentes. Dans le premier cas, les niches funéraires – propriétés privées du Panthéon – servent à entreposer les ossements (ou cendres) des défunts dont les concessions ont expiré. Dans le deuxième cas, elles – propriétés privées de particuliers – sont destinées à recevoir les urnes cinéraires (suite à une crémation) ou les cercueils des disparus. Au sein de la section *Plaza del cielo*, on distingue plusieurs générations de columbariums (construction d'une rangée supplémentaire tous les dix ans depuis l'ouverture du Panthéon en 1970), dont les plus récentes sont quasi exclusivement dotées d'emplacements spécifiques pour recueillir les urnes cinéraires.

Photographie 89 : Types de columbariums de la section *Plaza del Cielo*



→ Columbarium pour urnes construit dans les années 2000.

→ Columbarium pour cercueils construit dans les années 1980.

Photographie : C.V., 2013

2. 4. 3. La crémation à la « mode »

En toute logique, ce choix d'équipement funéraire répond à une demande grandissante de la population mexicaine en matière de crémation ces dernières années ; une demande à

laquelle l'entreprise *Panteón Jardín de Puebla S.A* ne peut à l'évidence pas se soustraire¹⁷⁴ et dont la stratégie première consiste, toujours selon O. Mota Lara, à en tirer profit. Pour lui, l'objectif marketing est simple : se démarquer des offres de la concurrence (ex. l'entreprise de pompes funèbres *Cristo Rey* ou *Valle de los Angeles*) en proposant à ses client-e-s des services toujours plus adaptés à leurs besoins et à des prix toujours plus attractifs :

« Aujourd'hui, la crémation est à la "mode". Tu peux occuper ton emplacement "traditionnel" mais n'y déposer que des cendres (pas un cercueil). On propose de nombreuses offres en ce moment avec nos formules "pack". Tu peux avoir la crémation, le cercueil et le service de "velación" [veillée] pour moins de 10.000 pesos » (*Ibid.*, le 29 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).

Photographies 90 et 91 : De la publicité en faveur de la crémation



► « Occupe-toi de vivre, nous nous chargeons du reste »



Photographies : C.V., 2013

Prises à l'entrée du Panthéon Jardín, ces deux photographies proposent chacune des offres promotionnelles pour la crémation :

◀ « **Le Panthéon Jardin soutient votre économie.** Deux packs funéraires complets avec crémation ou pour enterrement [...] pour 16.000 pesos ».

Cette stratégie commerciale défendue par O. Mota Lara en 2013 est confirmée dans un article de presse paru dans le journal local *El Sol de Puebla*¹⁷⁵ en novembre 2016. En effet, si le marché funéraire reste fortement onéreux à Puebla – comme dans la plupart des grandes

¹⁷⁴ Cf. Article de presse de De la Luz, « La cremación es un negocio rotundo en México », *El Sol de México*, le 31 oct. 2016. URL : <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/La-cremacion-es-un-negocio-rotundo-en-Mexico-138138.html>

¹⁷⁵ Cf. Article de presse de De la Luz, « Hasta morir se sale caro en Puebla ! Vivir con la muerte », *El Sol de Puebla*, le 1^{er} nov. 2016. URL : <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/hasta-morir-se-sale-car-en-puebla-vivir-con-la-muerte-836628.html>.

villes du Mexique (Cf. Article de presse de Mendoza, *Publimetro*, le 1^{er} novembre 2017)¹⁷⁶, l'entreprise privée *Panteón Jardín de Puebla S.A* est citée comme l'une des plus abordables, comparée aux autres entreprises funéraires de la ville, en termes de prix pour la crémation :

« [...] Dans le *Jardín de Puebla* (situé à Loma Bella), le service de base de crémation a été évalué à **9.000 pesos**, incluant la location de cercueils pour le transfert du corps jusqu'à l'agence funéraire, la "velación" de 24h, la crémation, les urnes et les formalités légales.

[...] Dans le funérarium *Cristo Rey*, le prix le plus économique est de **11.600 pesos**, incluant la "velación" dans une chapelle de base.

[...] *Assistance Finale*, mieux connue sous le nom de *Asís* propose un prix de **16.200 pesos** pour une crémation basique.

[...] Pour *En Camino al Cielo*, le coût de la crémation s'envole, jusqu'à atteindre **116.000 pesos** » (De la Luz, 1^{er} nov. 2016. Traduction personnelle)

Cela étant dit, ses tarifs sont très loin de se mesurer à ceux du service public de crémation du Panthéon Municipal qui, instaurés depuis le 11 septembre 2012 (date d'inauguration du crématorium¹⁷⁷) ne s'élève pas au-delà – toujours selon l'article du 1^{er} novembre 2017 – des 3.500 pesos (incluant, comme pour l'entreprise *Panteón Jardín de Puebla S.A*, les formalités légales, la location du cercueil, de la chapelle pour 24h et le cortège). Si sur le papier, les prestations proposées aux client-e-s semblent assez similaires entre le secteur public et privé, la différence de prix relevée se justifie dans la qualité des moyens mis en place pour l'accueil et la prise en charge des familles de défunts (crématorium et salle de veillée plus spacieux et chaleureux dans le Panthéon Jardín, assistance personnalisée, service de collation gratuit, etc.).

Photographie 92 : Salle de veillée funéraire du Panthéon Jardín de Puebla



Source : Site internet officiel du Panthéon Jardín de Puebla.
URL : <https://panteonyvelatorios.com/>

D'après le site internet officiel du Panthéon Jardín de Puebla (et après vérification sur place), tout est prévu pour accueillir de la meilleure façon les familles endeuillées :

« Nos chapelles de veillées sont **modernes** et **confortables**. Elles sont équipées de **toilettes privées, air conditionné, machine à café, Wi-Fi, téléphone illimité, grand parking** et **sécurité privée** avec des caméras en circuit privé pour votre tranquillité » (Extrait du site internet officiel du Panthéon Jardín de Puebla. Traduction personnelle)

¹⁷⁶ Cf. Article de presse de Mendoza, « Hasta 200 mil pesos cuesta morir en México », *Publimetro*, le 1^{er} nov. 2017. URL : <https://www.publimetro.com.mx/mx/noticias/2017/11/01/hasta-200-mil-pesos-cuesta-morir-en-mexico.html>

¹⁷⁷ Cf. Archive vidéo de l'inauguration du crématorium dans le Panthéon Municipal de Puebla. Mis en ligne le 12 sept. 2012 par le journal numérique de l'État de Puebla, *Pueblaonlinevideos*. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=Sj9d68ScAj4>

Photographie 93 à 95 : Des crémations expédiées dans le Panthéon Municipal



En novembre 2013, j'ai eu l'occasion d'assister à une crémation au sein du Panthéon Municipal de Puebla. Cet événement m'a permis d'effectuer une comparaison du traitement des morts (mais aussi des vivants) avec le Panthéon Jardín visité quelques semaines auparavant. Si au sein du Panthéon Jardín, tout est fait pour assurer le confort des familles endeuillées et leur permettre de prendre le temps nécessaire dans l'accompagnement aux défunts, on est bien loin de cela dans le Panthéon Municipal. Les crémations ne durent pas plus $\frac{1}{4}$ d'heure, les familles ne sont pas invitées à s'asseoir, ni à prononcer une parole ou une prière. L'employé chargé de réaliser la crémation n'est sensiblement pas formé pour cela puisque qu'il n'hésite pas (certainement à cause de ma présence) à improviser quelques blagues. Aussi, une fois l'opération terminée, les cendres sont déposées à même le sol (Cf. Photographie à gauche) aux pieds des familles. Ces dernières doivent se charger elles-mêmes de les déposer dans une urne

Photographies : C.V., 2013

2. 4. 4. Vers un nouveau modèle funéraire...

Pour conclure l'examen des différents types de sépulture – et de leur emplacement – présents dans le Panthéon Jardín de Puebla, il convient de mentionner une dernière section, la section *Lourdes*, située au Nord de la section *Piedad* au centre du Panthéon (Cf. Photographies 96 et 97). À l'instar des cimetières Jardines de la Chinita et du San Sebastián exposés dans le chapitre précédent, cette section est caractérisée par la présence de dalles mortuaires uniformes, sans stèles, placées au ras du sol. Ce type de sépulture, dénommée par l'entreprise *Panteón Jardín de Puebla S.A* « Style Américain » (Cf. Site officiel du Panthéon) en raison du fait qu'il ne correspond pas au type classique de sépulture que l'on retrouve habituellement au Mexique (c'est-à-dire, selon O. Mota Lara, au type dit « traditionnel » de la section *Vergel*), est représentatif de



l'évolution de la typologie des cimetières urbains telle qu'exposée par L. Guay en 1991. En effet, comme nous l'avons évoqué avec les cimetières dits de « 3^{ème} génération » à Maracaibo, les années 1970 ont été marquées par l'émergence d'un nouveau type de cimetière, les « parcs-cimetières périphériques » (Guay, 1991), où les tombes sont éclipsées par un paysage végétal dominant qui ferait presque oublier qu'il s'agit là d'un cimetière. Avec la section *Lourdes*, le Panthéon Jardín de Puebla, inauguré en 1970, s'inscrit indéniablement dans ce tournant. L'entreprise *Panteón Jardín de Puebla S.A* offre dès le départ à ses client-e-s un aperçu de ce à quoi ressemblerait un cimetière paysager (d'où son nom : Panthéon « Jardín ») en proposant une section entièrement dédiée à ce « nouveau » type de sépulture.

Photographies 96 et 97 : Dalles mortuaires de la section *Lourdes*



Photographies : C.V., 2013

Photographie 98 : Panorama de sections du Panthéon Jardín



Photographie : C.V., 2013

Section *Lourdes*

Section *Capillas*

Section *Piedad*

Cependant, celui-ci reste sous-représenté comparé à d'autres types présents dans le panthéon (ex. les Mausolées de la section *Capillas* ou les tombes dites « traditionnelles » de la section *Vergel*). Il faut attendre la fin des années 1970, avec la construction en 1979 du

Panthéon privé Valle de los Angeles situé plus loin en périphérie, au sein de la colonie San Francisco Totimehuacan (Cf. Carte 9, p.208), pour que ce particularisme exprimé à l'échelle de la section *Lourdes* du Panthéon Jardín se généralise à l'ensemble du cimetière

Photographie 99 : Panthéon Valle de los Angeles (1979)



Photographie : C.V., 2013

Ce qui, à l'origine, n'était alors qu'une simple expérience d'aménagement de la part des entreprises privées funéraires, se transforme en quelques années en une véritable norme à suivre. Après cette date, tous les nouveaux cimetières construits dans l'agglomération de Puebla prendront ce type d'aménagement comme modèle. Convertis aux principes de la libre entreprise, ils témoignent d'une certaine « marchandisation de la mort » telle que décrite par J. Ziegler en 1975 qui, à mesure qu'elle s'enracine dans la société, contribue à faire disparaître ses morts du paysage funéraire. Dans cette logique économique, le cimetière en lui-même finit par être dépossédé de son nom. En atteste l'un des cimetières les plus récents de Puebla, El Renacimiento – situé à la périphérie Ouest de la ville en direction de Cholula (Cf. Carte 9, p.208) – qui, inauguré en 1998, porte aujourd'hui le nom officiel de : *Complejo funerario El Renacimiento* (« Complexe funéraire la Renaissance »).

Photographies 100 et 101 : Complexe funéraire El Renacimiento (1998)



Source : Google Earth Pro. Images satellite 2019

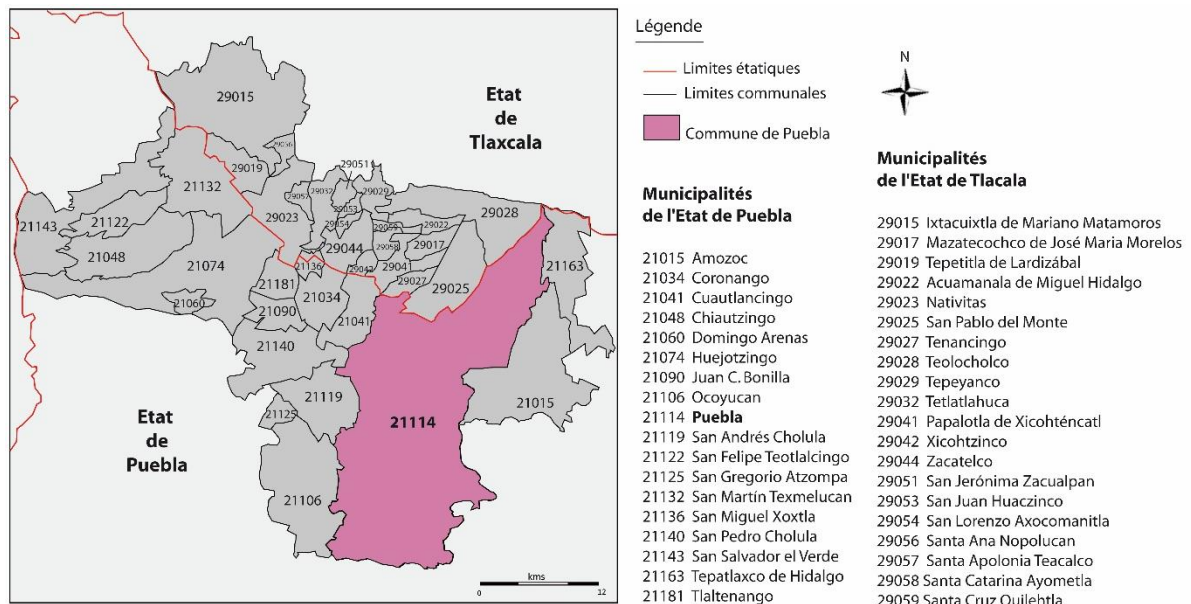


Photographie : C.V., 2013



En l'espace de quarante-cinq ans (1970-2015), la ville de Puebla a connu une explosion démographique sans précédent. Selon les chiffres de l'INEGI, sa population a en effet presque triplée passant de 532.744 habitants en 1970¹⁷⁸ à 1.576.259 en 2015¹⁷⁹. Comme à Maracaibo – et contrairement à certaines métropoles latino-américaines (ex. Sao Paulo au Brésil) qui encouragent la verticalisation des centres-urbains pour limiter l'extension urbaine –, cet accroissement démographique s'est accompagné d'un étalement urbain, qualifié en 2012 par *Les Ateliers*¹⁸⁰ de « démesuré », qui engendra en 1997 la création de la « Zone Métropolitaine Puebla-Tlaxcala » (à savoir, le regroupement de 38 municipalités urbaines et rurales, dont 18 font partie de l'État de Puebla et 20 de l'État de Tlaxcala) (*Les Ateliers*, 2012b).

Carte 10 : Zone métropolitaine Puebla-Tlaxcala



Source : Sedecol, Conapo, Inegi. Delimitación de las zonas metropolitanas de México. 2005, p.112
Adaptation : C.V., 2020

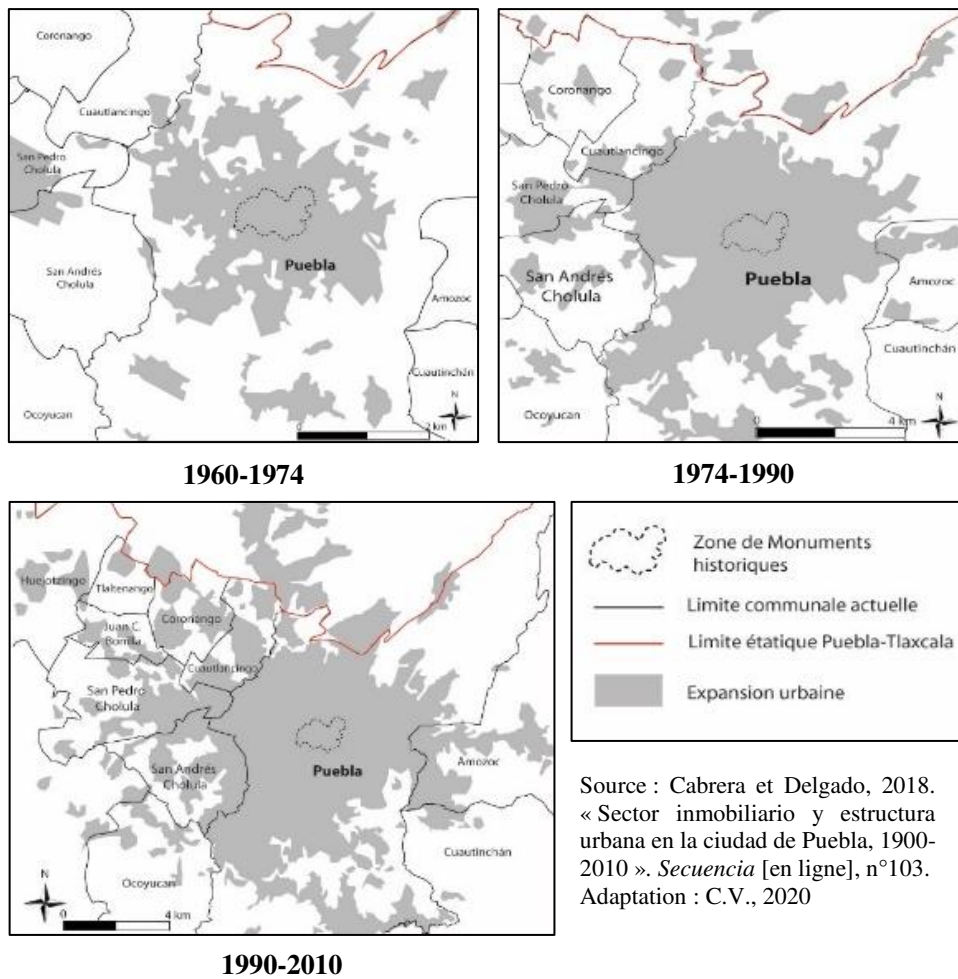
L'expansion urbaine de Puebla s'est produite dans un premier temps vers le Nord, venant peu à peu empiéter sur l'État de Tlaxcala. Puis elle a gagné du terrain vers l'Ouest, formant notamment une conurbation avec les municipalités de San Andrés et San Pedro de Cholula.

178 Cf. « IX Censo General de Población. 1970. 28 de enero de 1970 », Secretaria de industria y comercio. URL: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1290/702825413156/702825413156_1.pdf.

179 Cf. « Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015. Puebla », INEGI, p. 3. URL : http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/estados2015/702825079864.pdf

180 *Les Ateliers* est une association créée en 1982 composée de professionnels et d'universitaires et de décideurs spécialisés en matière d'aménagement urbain. Régulièrement, ils publient des articles ou des compte rendus abordant des thématiques en lien avec le développement des villes et l'aménagement de leurs espaces. URL : <https://www.ateliers.org/fr/>.

Carte 11 : Expansion urbaine de Puebla. 1960-2010



Source : Cabrera et Delgado, 2018. « Sector inmobiliario y estructura urbana en la ciudad de Puebla, 1900-2010 ». *Secuencia* [en ligne], n°103. Adaptation : C.V., 2020

Parallèlement à ce phénomène de croissance démographique et urbaine, on assiste vers la fin des années 1970 à une baisse progressive, mais continue, de la population au sein du centre-ville de Puebla. Si en 1978 celui-ci compte près de 350.000 habitants, il ne comptabilise plus que 86.059 habitants en 1990 et seulement 57.771 habitants en 2005 selon le ministère du développement urbain et des travaux publics (SDUOP - Secretaría de Desarrollo Urbano y Obras Públicas¹⁸¹). Ce dépeuplement massif est en grande partie lié au processus de patrimonialisation du centre-historique de Puebla engagé dès le milieu des années 1960 par les autorités municipales (Guerrero Lozano, 2000). L'objectif de ce projet était d'en faire à la fois un centre dit « progressiste », tourné vers l'avenir, en y développant les activités du secteur tertiaire (banques, commerces, administrations, sièges sociaux, etc.), et en même temps un centre dit « culturaliste », en essayant de sauvegarder au maximum le cadre bâti ancien :

« Dans ce contexte urbain [1960], deux options radicalement opposées se présentent pour l'aménagement de l'espace central de Puebla : d'une part, la démolition de bâtiments en vue

¹⁸¹ Information issue d'un document de synthèse publié par : *Les Ateliers*, 2012, « Puebla. Métropolisation et centre historique. Quel développement durable, opérationnel, ensemble pour la ville de Puebla ? », p. 11. URL : https://www.ateliers.org/media/workshop/documents/4_syntheses_puebla_web.pdf

d'une rénovation dans le style "moderne" déjà en vogue en périphérie de la ville ; d'autre part, la conservation de constructions anciennes basée sur des opérations de restauration et de réhabilitation. À notre avis, **ce dualisme permet d'analyser l'amorce du processus de patrimonialisation du centre-ville Puebla**. Ces deux options peuvent être comprises dans l'optique des deux modèles de l'urbanisme définis par Choay (1965) : celui "**progressiste**" valorisant la modernité et celui dit "**culturaliste**" modèle nostalgique du passé » (Guerrero Lozano, 2000, p.112).

À cet égard, la délimitation d'une « Zone de Monuments Historiques » de la ville (ZMH)¹⁸² est décrétée par le gouvernement fédéral en novembre 1977. Révélant, par le biais d'un inventaire, la valeur historique et/ou esthétique d'un total de 2619 édifices, places ou encore jardins, cette première mesure de protection et de valorisation patrimoniale amorce un tournant décisif dans l'organisation et la gestion de la ville. En effet, le 8 décembre 1987, le centre-historique de Puebla – et plus spécifiquement la zone délimitée par le décret de 1977 – est finalement reconnu par l'UNESCO comme Patrimoine Mondial de l'Humanité (*Ibid.*, 2000).

Si ce classement apparaît comme un véritable levier d'attraction et de développement économique (notamment lié aux activités touristiques) pour la ville de Puebla, il a par ailleurs engendré une augmentation importante du coût du foncier dans le centre, incitant ainsi les investisseurs immobiliers à acquérir des terrains bon marché en périphérie de la ville (*Les ateliers*, 2012a et 2012b). Plus qu'un dépeuplement du centre-ville, cette « nouvelle » offre de logement à bas prix provoque un étalement considérable de la métropole, dans un contexte de croissance économique et démographique accélérée :

« Le classement [au Patrimoine Mondial de l'Humanité], même s'il a permis d'obtenir un titre prestigieux, a aussi joué le rôle inverse, en favorisant la construction d'importantes opérations de logements en périphérie avec un foncier peu cher. Ceci a entraîné une extension urbaine qui n'est plus maîtrisée [...] La surface de la zone Métropolitaine de Puebla s'est multipliée par 12 entre 1980-2009 alors que la population a été multipliée par 1,5 » (*Les Ateliers*, 2012a, p.17).

Ce processus d'expansion urbaine, débutée dès les années 1960, a eu – comme évoqué un peu plus haut – pour conséquence la création de « Zones Métropolitaines » composées de municipalités urbaines et rurales limitrophes (*Les Ateliers*, 2012a). Si l'agglomération de Puebla s'est principalement étendue vers le Nord, débordant peu à peu sur l'État de Tlaxcala, elle a également gagné l'Ouest, formant notamment une conurbation avec les municipalités de San Andrés et San Pedro de Cholula. De la même façon, elle a absorbé plusieurs petites communes autrefois situées dans des zones rurales – parfois désignées sous le nom de *rancherías* ou *ejidos* (« ancien nom des terres communautaires ») (Musset, 2015, p.52) que l'on surnomme communément « dortoirs indigènes » – qui ont été progressivement intégrées au tissu urbain. On en comptabilise actuellement dix-sept réparties en particulier à l'extrême

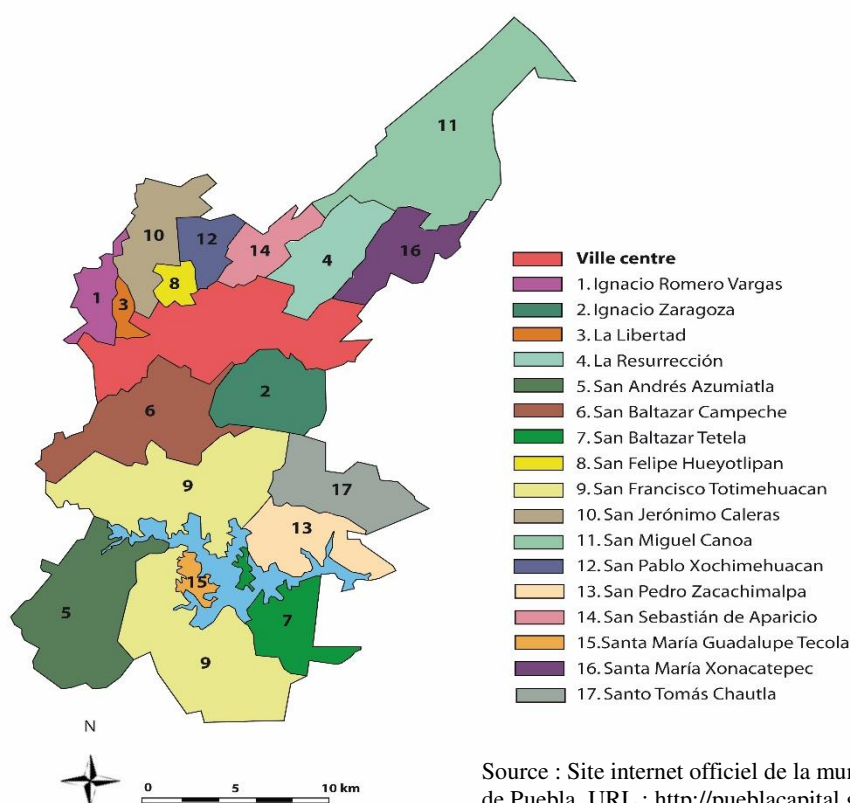
¹⁸² Cf. « Decreto por el que se declara una zona de Monumentos históricos en la ciudad de Puebla de Zaragoza, Estado de Puebla », *Periódico oficial del Gobierno del Estado de Puebla*, Supplément n°1, n°41, 18 nov. 1977.

Nord et Sud de Puebla. Officiellement appelées *Juntas Auxiliares*¹⁸³ (dont la traduction la plus proche est « districts paroissiaux »), ces petites communes « rurales » sont caractérisées par le fait qu'elles dépendent – notamment d'un point de vue économique – de la municipalité de Puebla, mais conservent chacune leur propre autonomie politique :

« Bien que les "*juntas auxiliares*" dépendent de la municipalité, elles ont une administration politique avec un maire élu (*presidente de la junta auxiliar*) et disposent d'un budget attribué par la municipalité » (*Les Ateliers*, 2012b, p.30).

En d'autres termes, cela signifie que leurs autorités administratives respectives détiennent la responsabilité et le pouvoir de décision concernant la gestion de leurs territoires, et donc par conséquent, de leurs cimetières.

Carte 12 : Juntas Auxiliares de Puebla



Source : Site internet officiel de la municipalité de Puebla. URL : <http://pueblacapital.gob.mx/>
Adaptation : C.V., 2020

Au cours de cette thèse, j'ai eu l'occasion de visiter treize cimetières répartis dans neuf *juntas auxiliares* (Cf. Tableau 7 page suivante), parmi les dix-sept répertoriés dans la municipalité de Puebla. Si l'objectif ne fut évidemment pas de réaliser une analyse exhaustive de chaque panthéon parcouru, j'ai choisi de mobiliser et de croiser la majorité des entretiens réalisés (huit au total) à la fois auprès de président-e-s de *junta auxiliar*, de directeur-

¹⁸³ Chaque *junta auxiliar* est composée de plusieurs *colonias* (« colonies »), subdivision territoriale équivalente au « quartier » dans laquelle se trouve un cimetière. Ainsi, une *junta auxiliar* peut posséder plusieurs cimetières.

ice-s administrateur-ice-s de panthéon ou encore, de fossoyeurs afin de soulever un certain nombre de leurs caractéristiques communes. En effet, les panthéons de *juntas auxiliares* sont d'apparence assez similaires, à la croisée entre le rural et l'urbain.

Tableau 7 : Panthéons étudiés et entretiens réalisés dans les différentes *juntas auxiliares*

<i>Juntas Auxiliares</i>	Panthéons étudiés	Entretiens réalisés
Ignacio Romero Vargas	1. Romero Vargas 2. La paz	1. F. Ignacio Juarez, fossoyeur au panthéon La Paz, le 14 nov. 2013
La Libertad	3. Eligido la Libertad 4. San Antonio	2. J. Limón Garcia, secrétaire du président de la <i>junta auxiliar</i> , le 14 nov. 2013. 3. J-L. Mendez, fossoyeur au panthéon Eligido la Libertad, le 12 nov. 2013.
La Resurrección	5. La resurrección	/
San Baltazar Campeche	6. San Baltazar Campeche	4. J-M. Colin, Président de la <i>junta auxiliar</i> , le 30 avril 2013. 5. J-P Adolfo, directeur administratif du panthéon, le 5 nov. 2013. 6. J-C Flores Lira, fossoyeur, le 30 avril 2013.
San Felipe Hueyotlipan	7. San Felipe	/
San Jerónimo Caleras	8. San Jerónimo	/
San Pablo Xochimelhuacan	9. San Pablo	/
San Sebastián de Aparicio	10. San Sebastián de Aparicio (nuevo) 11. San Sebastián de Aparicio (viejo)	7. M. Vásquez, directrice administrative du Panthéon San Sebastián de Aparicio (nuevo), le 28 nov. 2013.
San Miguel Canoa	12. San Miguel Canoa (nuevo) 13. San Miguel Canoa (Viejo)	8. C. Márquez, étudiante de la BUAP originaire de San Miguel Canoa, le 23 avril 2013.

Réalisation : C.V., 2020

2. 5. À la croisée entre l'urbain et le rural, les panthéons de *Juntas Auxiliares*

2. 5. 1. Une administration décentralisée

Pour chaque *junta auxiliar*, il peut exister plusieurs panthéons. Chacune d'entre-elle est en effet composée de plusieurs *colonias* (« colonies » / « quartiers »)¹⁸⁴ dans lesquelles se

¹⁸⁴ La *Junta Auxiliar* La Libertad est découpée, par exemple, en six *colonias* (Libertad La, Reforma, Reforma Sur, Ampliación Reforma, Belisario Domínguez et Unidad Palma). Cf. Site internet officiel de la municipalité de Puebla. URL : <http://pueblacapital.gob.mx/juntas-auxiliares>.

trouve généralement un panthéon, celui de la *colonia* en question. Pour autant, chacun de ces panthéons est géré et administré à l'échelle de la *junta auxiliar* en elle-même. La présidence est chargée de délivrer aux familles de défunts les autorisations pour la vente – ou la reprise – des concessions funéraires, d'engager du personnel afin d'assurer l'entretien, la maintenance et la sécurité des panthéons (pouvoir de police), mais aussi de garantir la place nécessaire pour recevoir les « nouveaux » morts :

- *Junta Auxiliar San Baltazar Campeche* :

« **Ce panthéon appartient à la *junta auxiliar* de San Baltazar. Il n'appartient pas à la municipalité.** C'est le président Juan Manuel Colin qui s'en occupe, qui le finance » (Ent. avec J-C. Flores Lira, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle)¹⁸⁵.

« C'est la présidence qui s'occupe du Panthéon. On le **finance**, on **définit** qui sera chargé de s'occuper de son maintien. **On recrute ici.** Il y a environ 10 personnes engagées pour ça : le directeur de construction [*regidor de obra*], un directeur de panthéon [*un jefe de panteón*], les fossoyeurs... » (Ent. J-M. Colin, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle)¹⁸⁶.

« Je suis le responsable du panthéon. **Je m'occupe de l'eau, de la lumière, de désherber, de la maintenance en résumé.** Mon but, c'est que **le panthéon ne manque de rien et qu'il soit entretenu** » (Ent. avec J-P. Adolfo, le 5 nov. 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle)¹⁸⁷.

- *Junta Auxiliar la Libertad* :

« **C'est le président de la junta La Libertad qui s'occupe de ce Panthéon**, ce n'est pas un panthéon municipal » (Ent. avec J-L Mendez, le 12 nov. 2013, *junta auxiliar La Libertad*. Traduction personnelle)¹⁸⁸.

« Lorsque quelqu'un décède, sa famille **doit venir ici** [bureaux de la présidence] **pour demander son permis d'inhumer** » (Ent. J. Limón Garcia, le 14 nov. 2013, *junta auxiliar La Libertad*. Traduction personnelle)¹⁸⁹.

- *Junta Auxiliar San Sebastián de Aparicio* :

« C'est la communauté qui s'en occupe [le panthéon San Sebastián Aparicio (nuevo)]. **Il appartient à la *junta*, au président. On n'a rien à voir avec la municipalité...** C'est nous

¹⁸⁵ Cf. Ent. avec J-C Flores Lira, fossoyeur au panthéon San Baltazar Campeche, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche.

¹⁸⁶ Cf. Ent. avec J-M. Colin, Président de la *junta auxiliar* San Baltazar Campeche, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche.

¹⁸⁷ Cf. Ent. avec J-P. Adolfo, directeur administratif du panthéon San Baltazar Campeche, le 5 nov. 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche.

¹⁸⁸ Cf. Ent. avec J-L Mendez, fossoyeur au panthéon Eligido la Libertad, le 12 nov. 2013, *junta auxiliar* La Libertad.

¹⁸⁹ Cf. Ent. avec J. Limón Garcia, secrétaire particulier du président de la *junta auxiliar* la Libertad, le 14 nov. 2013, *junta auxiliar* La Libertad.

qui nous en chargeons » (Ent. avec M. Vásquez, le 28 nov. 2013. *Junta auxiliar San Sebastián de Aparicio*. Traduction personnelle)¹⁹⁰.

À la lecture de ces extraits d'entretiens réalisés dans des *juntas auxiliares* différentes, deux grandes informations ressortent. La première est que la gestion de ces panthéons repose sur un principe d'organisation hiérarchique défini par la présidence qui fixe la fonction et le rôle de chaque employé-e. Au minimum, trois types d'employé-e-s sont recruté-e-s pour chaque panthéon. Le/La directeur-riche administratif-ive est chargé-e de la maintenance du panthéon (réseau d'alimentation en eau, électricité, voirie, etc.) ; le/la directeur-riche de construction s'occupe de la planification et de l'exécution des travaux d'entretien généraux (maçonnerie, peinture, plantation, etc.) ; Enfin, les fossoyeur-euse-s ont à charge le creusement des fosses et l'entretien des tombes. La seconde information que l'on peut extraire interroge, quant-à-elle, l'autonomie politique et économique des *juntas auxiliares*, ainsi que leurs compétences vis-à-vis de leurs panthéons. En effet, la majorité des personnes interviewées s'accordent à dire que ces panthéons ne relèvent aucunement de l'autorité de la municipalité de Puebla, mais dépendent entièrement de celle de leur *junta auxiliar* respective : « Il appartient à la *junta*, au président. On n'a rien à voir avec la municipalité » (Cf. Ent. avec J-C. Flores, le 30 avril 2013) / « Ce panthéon appartient à la *junta auxiliar* de San Baltazar. Il n'appartient pas à la municipalité » (Cf. Ent. avec M. Vásquez, le 28 nov. 2013). Cette information se vérifie, comme on l'a vu, pour ce qui est de l'administration et de l'organisation de ces panthéons. La *junta auxiliar* a le pouvoir de décider comment elle souhaite l'aménager et qui sera chargé de s'en occuper. En revanche, d'un point de vue économique, les panthéons restent en grande partie dépendant de la municipalité de Puebla qui, comme l'expliquait l'association *Les Ateliers* en 2012, attribue chaque année un budget aux *juntas auxiliares* pour leur permettre d'aménager et d'équiper leurs espaces (*Les Ateliers*, 2012b, p.30). Comme nous le précise J. Limón Garcia, secrétaire particulier du président de la *junta auxiliar* La Libertad :

« **La junta n'est pas tout à fait indépendante**, elle est "Auxiliaire". Si la municipalité a besoin de nous, on doit aider... et inversement. Chaque année, elle nous verse un budget pour qu'on fasse des travaux, ce genre de choses » (Ent. J. Limón Garcia, le 14 nov. 2013, *junta auxiliar La Libertad*. Traduction personnelle).

2. 5. 2. Un privilège accordé aux habitants

Outre le fait qu'il serve à financer les dépenses liées à l'entretien et à la maintenance de ces panthéons, ce budget permet surtout aux familles de défunts d'accéder gratuitement ou, pour moindre coût, aux différents services funéraires proposés. En effet, à la différence

¹⁹⁰ Cf. Ent. avec M. Vásquez, directrice administrative du Panthéon San Sebastián de Aparicio Nuevo, le 28 nov. 2013, *Junta auxiliar San Sebastián de Aparicio*.

des autorités administratives des autres panthéons de la ville¹⁹¹, il est peu courant que celles des *juntas auxiliares* réclament une participation annuelle/mensuelle aux familles afin de garantir la propreté et la protection de leurs espaces mortuaires. Dans les rares cas où elles le font, cette contribution ne dépasse jamais – selon les données récoltées lors des entretiens – les 100 pesos/an :

- Panthéon San Baltazar Campeche:

« On ne demande **aucune participation financière aux familles**. On ne leur fait pas payer la lumière, l'eau, rien. **Les employés sont payés par la présidence, grâce à des fonds de la municipalité** [...] Il n'y a pas de tarifs ici. Si les gens veulent donner un petit quelque chose aux fossoyeurs, ils sont libres de le faire ou pas » (Ent. avec J-P. Adolfo, le 5 nov. 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

« La différence avec les autres panthéons de ville comme le Français, le Municipal ou encore le Jardín, c'est qu'**on ne réclame pas d'argent aux familles pour l'entretien** » (Ent. J-M. Colin, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

- Panthéon San Sebastián de Aparicio (nuevo) :

« **Les familles n'ont rien à payer pour l'entretien du panthéon**, nous prenons ça en charge directement. Elles nous doivent juste la concession » (Ent. avec M. Vásquez, le 28 nov. 2013. *Junta auxiliar San Sebastián de Aparicio*. Traduction personnelle).

- Panthéon Eligido la Libertad :

« Les financements de la municipalité nous servent surtout à effectuer des travaux publics dans la *junta*... Pour le panthéon, on se débrouille comme on peut en récupérant un peu d'argent des services de maintenance. **On demande aux familles une participation de 100 pesos par an pour nous aider, c'est tout** » (Ent. J. Limón Garcia, le 14 nov. 2013, *junta auxiliar La Libertad*. Traduction personnelle).

De la même façon, le prix des concessions funéraires au sein des *juntas auxiliares* est très peu élevé comparé aux autres panthéons de la ville¹⁹². En moyenne, moins de 2000 pesos (incluant le permis de construire) sont nécessaires pour l'achat d'un emplacement dit « traditionnel » (sous terre) de 2m/90cm. Aussi, il existe dans certaines *juntas* (telles que La libertad, San Sebastián de Aparicio ou bien San Baltazar Campeche) une politique particulière d'attribution des concessions pour les personnes qui y résident. Les habitant-e-s bénéficient, à la différence des personnes vivant en dehors de ces *juntas*, d'un privilège exclusif d'accès aux panthéons qui repose sur une diminution du prix – voire, la gratuité – de leurs emplacements funéraires. Parfois, une légère compensation annuelle (≤ 100 pesos/an) peut leur être demandée (comme

¹⁹¹ Pour exemple, la participation financière au sein du Panthéon Municipal était de 287 pesos/ an.

¹⁹² Rappelons que le prix d'une concession temporaire (de sept ans) est fixé à 3.556 pesos (avec permis de construire) dans le Panthéon Municipal, à 4.500 pesos dans le Panthéon Français pour une concession perpétuelle (sans permis de construire) et à 20.600 pesos pour l'achat d'un terrain dit « traditionnel » dans la section *Vergel* du Panthéon Jardín.

c'est le cas pour le Panthéon Eligido la Libertad) pour aider à financer l'entretien du panthéon, mais il ne s'agit pas là d'une généralité :

- Panthéon Eligido la Libertad :

« **Les gens qui vivent dans la *junta* n'ont pas besoin de payer leurs concessions, ni leur droit d'inhumation.** Ils payent simplement les 100 pesos à l'année et c'est tout. On leur donne le reste » (Ent. J. Limón Garcia, le 14 nov. 2013, *junta auxiliar La Libertad*. Traduction personnelle).

- Panthéon San Sebastián de Aparicio (nuevo) :

« **Ça coûte moins de 1000 pesos pour l'achat d'un terrain.** Enfin, ça c'est pour les gens qui habitent ici, car **si tu es de l'extérieur** de la communauté, **tu paieras un peu plus** pour être enterrée, plus du double en tout cas » (Ent. avec M. Vásquez, le 28 nov. 2013. *Junta auxiliar San Sebastián de Aparicio*. Traduction personnelle).

- Panthéon San Baltazar Campeche:

« **Nous n'avons jamais fait payer les gens qui vivent ici pour être enterrés.** Aujourd'hui, il n'y a plus de place pour de nouveaux venus mais les emplacements sont réutilisés pour les mêmes familles. **On ne leur demande rien**, même pas une participation annuelle pour l'entretien. C'est gratuit ici. » (Ent. J-M. Colin, le 30 avril 2013, *junta auxiliar San Baltazar Campeche*. Traduction personnelle)

2. 5. 3. Une proximité spatiale qui favorise l'esprit communautaire

Cette politique particulière d'attribution des concessions qui priorise les habitants de *juntas auxiliares* aux dépens des individus extérieurs contribue, dans une certaine mesure, à renforcer la cohésion sociale et le sentiment d'appartenance de la population locale envers sa « communauté » – pour reprendre le terme employé par M. Vásquez et J-M. Colin – *auxiliar*. En effet, selon les entretiens effectués, ces panthéons accueillent en majorité des habitants de leurs *colonias* ou *juntas auxiliares* respectives. Cette proximité spatiale entre le lieu de vie et celui de la mort tend, comme on peut l'imaginer, à favoriser et pérenniser les liens sociaux de proximité entre les familles et/ou proches de défunts. À l'instar d'une « petite ville rurale » ou d'un « village », tels que définis par la géographe H. Mainet (2008), ces panthéons sont des espaces où l'anonymat se fait rare et où les possibilités de se rencontrer sont fortes. Chaque habitant de *junta* connaît plus ou moins les personnes qui y sont enterrées, la place qu'ils y occupent, et parfois même, leurs histoires et leurs familles :

- Panthéon San Baltazar Campeche:

« Ce n'est pas un panthéon de ville, comme on en trouve à Puebla. **Ce panthéon est pour le pueblo** [« peuple »] **et toute la communauté de San Baltazar. Ici, les gens se connaissent, les gens enterrés ce sont des gens de la Junta** » (Ent. avec J-P. Adolfo, le 5 nov. 2013, *junta auxiliar San Baltazar Campeche*. Traduction personnelle).

- Panthéon La Paz :

« **Les gens enterrés ici viennent de la *colonia***, tout le monde se connaît ici [...]. On ne reçoit pas beaucoup de morts qui viennent d'ailleurs » (Ent. avec F. Ignacio Juarez, le 14 nov. 2013, *Junta auxiliar* Ignacio Romero Vargas, Traduction personnelle)¹⁹³.

- Panthéon San Sebastián de Aparicio (nuevo) :

« Tout le monde peut être enterré ici, mais **on a surtout des personnes qui habitent la communauté de San Sebastián**. C'est la grande majorité » (Ent. avec M. Vásquez, le 28 nov. 2013. *Junta auxiliar San Sebastián de Aparicio*. Traduction personnelle).

L'idée de « communauté », définie au travers de la proximité spatiale des individus et leurs rapports d'interconnaissance (Mendras, 1976), est souvent mise en exergue par les administrateur-riche-s de panthéons comme argument pour justifier du privilège accordé aux habitants de *juntas* auxiliares ; mais elle n'est pas la seule. Certain-e-s y voient davantage une question pratique liée au nombre de places disponibles au sein des panthéons. Tel est le cas notamment de J. Limón Garcia (*Junta auxiliar* La Libertad) pour qui le fait d'enterrer en priorité les habitants de la *Junta* est avant toute chose une affaire d'optimisation de l'espace :

« Ici, on privilégie les personnes qui vivent dans la colonie pour être enterrées dans ces panthéons. **C'est une question de place** » (Ent. J. Limón Garcia, le 14 nov. 2013, *Junta auxiliar* La Libertad. Traduction personnelle)

En effet, comparé aux autres panthéons de la ville, les panthéons de *juntas auxiliares* sont de petite taille. Alors que le Panthéon Français avoisine les 6 ha, le Panthéon Municipal les 17 ha et que le Panthéon Valle de los Angeles atteint quasiment les 36 ha, la superficie des panthéons de *juntas auxiliares* ne dépasse pas les 2 ha – ce qui à terme, entraîne nécessairement un problème de saturation, et donc de place, au sein de ces espaces.

2. 5. 4. L'apparence de cimetières de « village », la densité de cimetières « urbains »

Pour J-C. Flores Lira, fossoyeur au panthéon San Baltazar Campeche, les panthéons de *juntas auxiliares* ne ressemblent en rien au type de panthéon que l'on retrouve d'ordinaire au sein des centres urbains. Ils prennent, selon sa propre définition, l'apparence de cimetières de « village » [*pueblo*], à savoir de petits espaces mortuaires dans lesquels les inhumations sont assez peu fréquentes (pas plus de 3-4 enterrements /mois), mais où la densité de sépultures est, quant-à-elle, très importante (entre 3000 et 4000 tombes réparties sur 1,5 ha) :

« Ce panthéon est plus petit que ceux du centre. **Ici, on dirait un petit panthéon de village**. On a environ 3 à 4 enterrements par mois ici, pas plus [...] Le panthéon est saturé. Il y a trop

¹⁹³ Cf. Ent. avec F. Ignacio Juarez, fossoyeur au panthéon La Paz, le 14 nov. 2013, *Junta auxiliar* Ignacio Romero Vargas.

de tombes ici, entre **3000 et 4000** je dirai, c'est énorme. La seule manière d'obtenir de la place est de ressortir les restes d'un défunt après 7 ans. Mais, il faut que ce soit la même famille car le caveau reste dans la famille » (Ent. avec J-C. Flores Lira, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Ces propos prennent sens avec la visite du San Baltazar Campeche. Il est en effet assez difficile, lorsque l'on circule dans ce panthéon d'avoir un accès direct aux tombes. Outre l'entretien qui laisse parfois à désirer (présence de débris et de végétation non-coupée) – et ce, malgré le fait que la présidence engage régulièrement du personnel pour s'en occuper – les allées permettant initialement de s'y rendre ont pour la plupart disparues, recouvertes par une présence démesurée de sépultures. Agglomérées, celles-ci renvoient aux visiteurs l'image négative d'un panthéon saturé, à la limite du praticable et donc, assez peu propice au recueillement individuel ou collectif :

Aujourd'hui, il n'a **plus de chemins entre les tombes**, elles sont très collées les unes aux autres... C'est à peine si elles sont accessibles. **Souvent les gens marchent dessus pour visiter leurs morts**. L'unique chose qu'on essaye de faire nous ici, c'est de le maintenir propre, mais bon des fois, c'est impossible tellement c'est plein » (Ent. J-M. Colin, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Photographies 102 et 103 : Forte densité de tombes (Panthéon San Baltazar Campeche)



Photographies : C.V., 2013

Mais le Panthéon San Baltazar Campeche n'est pas le seul à connaître une saturation de son espace mortuaire. Parmi les treize panthéons étudiés, plus de la moitié (c'est-à-dire huit) sont surchargés. Pour tenter d'enrayer ce problème, des mesures telles que la limitation d'accès des concessions funéraires aux habitants extérieurs ou encore la pratique de la réduction des restes mortuaires (après sept ans), ont déjà été prises par les présidences de *juntas auxiliares* concernées. Cependant, ces réponses apportées restent sommaires, tant elles ne parviennent pas à résoudre durablement le manque de places disponibles. Les concessions, pour la plupart perpétuelles, demeurent en effet propriété des mêmes familles – y compris après le processus

de crémation des restes exhumés – et ont pour vocation à être réutilisées. De ce fait, la solution la plus efficace choisie par certaines *juntas auxiliares* est encore de créer de « nouveaux » espaces mortuaires¹⁹⁴ :

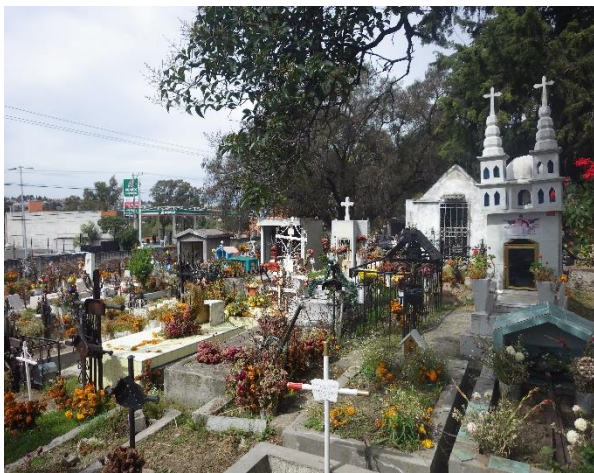
- *Junta Auxiliar la Libertad* :

« Il y a deux Panthéons dans la *Junta auxiliar* La Libertad : Eligido la Libertad (colonie reforma) et San Antonio. **L’Elegido est le plus récent**, il contient moins de 500 tombes. **Le San Antonio est saturé**, il en avait plus de 5000... C’est pour ça qu’on a ouvert l’Elegido » (Ent. J. Limón Garcia, le 14 nov. 2013, *Junta auxiliar La Libertad*. Traduction personnelle).

- *Junta Auxiliar San Sebastián de Aparicio* :

« Dans l’Aparicio [*nuevo*] Il y a toujours de la place. Environ 1000 personnes y sont enterrées, c’est correct. L’Aparicio [*viejo*], lui, **il a été fermé il y a environ six ans car il était totalement saturé**. L’autre, on l’a ouvert en 1997 à cause de ça justement » (Ent. avec M. Vásquez, le 28 nov. 2013. *Junta auxiliar San Sebastián de Aparicio*. Traduction personnelle).

Photographies 104 et 105 : De nouveaux panthéons pour régler le problème de saturation



Panthéon San Antonio la Libertad



Panthéon Eligido la Libertad

Photographies : C.V., 2013

Avec leurs fortes densités de sépultures et leurs risques de saturation, les – « plus anciens » – panthéons de *juntas auxiliares* ne correspondent pas, à mon sens, tout à fait à la définition du cimetière de « village », entendu ici comme cimetière dit « rural ». En effet, dans toutes les sociétés, une distinction très nette peut être faite entre les cimetières dits « urbains » et ceux communément appelés « ruraux ». S’il n’existe pas de définitions formelles – et encore moins universelles – pour qualifier ces deux types d’espaces, plusieurs caractéristiques

¹⁹⁴ Les « nouveaux » espaces mortuaires étudiés construits pour pallier au manque de places disponibles sont : le Panthéon Eligido la Libertad (*Junta auxiliar* La Libertad), le Panthéon la Paz (*Junta auxiliar* Ignacio Romero Vargas), le panthéon San Sebastián Aparicio nuevo (*Junta auxiliar* San Sebastián Aparicio), le panthéon La Resurrección (*Junta auxiliar* La Resurrección) et le panthéon San Miguel Canoa nuevo (*Junta auxiliar* San Miguel Canoa). Ils ont en commun le fait d’avoir été inaugurés moins de dix ans avant le début cette enquête.

communes, observées sur le terrain, permettent selon moi de les identifier et de les différencier.

Dans les espaces urbains, l'aménagement des cimetières est généralement réfléchi en termes d'optimisation de l'espace et de mise en valeur des sépultures. Celles-ci, plus denses que dans les espaces ruraux (proportionnellement au nombre d'habitant et à la superficie limitée du cimetière), ne sont pas disposées au hasard. Bien au contraire, leur emplacement et leur visibilité dans le cimetière traduisent souvent des logiques classiques d'ordonnement établies selon le capital social et économique des individus enterrés (le traditionnel = riches : devant / pauvres : derrière). On observe alors une ségrégation organisée de l'espace des morts. Dans les cimetières « ruraux » (d'Amérique latine), l'agencement des tombes se fait généralement de manière plus aléatoire, sans qu'un plan d'aménagement soit obligatoirement établi. La densité de sépultures est plus faible (moins de tombes = plus d'espaces) et celles-ci sont d'ordinaires regroupées par familles, en fonction de la place disponible dans le cimetière. De même, les systèmes de concessions ne sont pas systématiques. Souvent, le simple fait de vivre dans le « village » suffit pour obtenir sa place au cimetière.

En ce sens, la définition donnée par J-C Flores Lira d'un cimetière de « village » pour qualifier les panthéons de *juntas auxiliares* – et en particulier celui de San Baltazar Campeche – est intéressante dans le sens où elle conjugue les caractéristiques assignées précédemment aux cimetières « urbains » et « ruraux ». Les phénomènes de saturation et d'hyper-densité décrits par ce fossoyeur sont des problématiques que l'on retrouve habituellement dans les espaces urbains (Pigeon, 1994 ; Blancher, 1995), et notamment dans les cimetières où des stratégies d'aménagement et de gestion sont en général mises en œuvre pour tenter d'optimiser l'espace des morts (reprise ou réduction de la durée des concessions, verticalisation des monuments funéraires, etc.). Or, à l'instar des cimetières dits « ruraux », les panthéons de *juntas auxiliares* ne possèdent aucun plan d'aménagement spécifiques. Les tombes sont placées selon l'ordre d'arrivée des défunts, les plus anciennes au premier plan, les plus récentes en arrière-plan. Pour J-M. Colin, président de la *junta* San Baltazar Campeche, c'est précisément l'absence de projets d'aménagement, et donc de maîtrise de l'espace des morts, qui permettrait d'expliquer la densification et la rapide saturation de ces panthéons :

« On n'a pas **de plan du panthéon**, ça n'a jamais existé ici. Il **n'y a jamais eu de projets pour définir l'organisation de cet espace**. On a placé les tombes un peu comme on voulait... C'est aussi pour ça que **la densité de tombes est très forte ici** (Ent. J-M. Colin, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

2. 5. 5. Une mixité sociale et culturelle qui s'exprime à l'échelle des tombes

Après avoir interrogé tous nos acteur-riche-s à ce propos, les réponses sont unanimes. Il n'existe aucun plan ayant servi à l'aménagement ou permettant simplement aux visiteur-euse-s de se repérer au sein des panthéons de *juntas auxiliares*. Au-delà de compliquer leur gestion

(notamment pour l'entretien) ainsi que leur accessibilité, cette absence de schéma directeur révèle surtout le fait qu'il n'existe pas de découpage spécifique de leurs espaces respectifs. En effet, à la différence du Panthéon Municipal, divisé en différentes « classes » sociales, ou du Panthéon Jardín, composé de plusieurs « sections » destinées chacune à accueillir un type particulier de sépultures, aucune division de l'espace des morts – sociale ou culturelle – n'est visible au sein de ces panthéons. Comme le confirme J. Limón Garcia, secrétaire particulier du président de la *junta auxiliar* La Libertad :

« Il n'existe pas de plan de ces panthéons. **Les tombes ne sont pas réparties ici par catégories sociales.** Les personnes enterrées sont toutes de la *junta*, **donc on enterre un peu comme ça vient... on n'a pas de première ou de seconde section.** Nous, on remplit le panthéon, c'est tout. » (Ent. J. Limón Garcia, le 14 nov. 2013, *junta auxiliar La Libertad*. Traduction personnelle).

Ou encore J-P. Adolfo, directeur administratif du panthéon San Baltazar Campeche :

« **D'un point de vue social, ici on s'en moque.** Tu peux trouver des personnes qui ont de l'argent au fond du panthéon, des personnes pauvres à l'entrée, au milieu... **Il n'y a pas vraiment de règle, tout le monde est mélangé** » (Ent. avec J-P. Adolfo, le 5 nov. 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Celui-ci complète son propos en donnant l'exemple d'un recteur d'université, selon lui célèbre à Puebla (mais dont il a oublié le nom), enterré « quelque part » au fond du panthéon. Son ignorance vis-à-vis du nom et de l'emplacement funéraire de ce recteur révèle l'indifférence qu'il porte à l'égard du statut social et d'autorité des individus enterrés. Qu'ils soient riches ou pauvres, illustres ou anonymes, les morts ne sont en effet pas destinés à occuper une place en particulier au sein de ces panthéons, et encore moins à être enterrés aux côtés de morts socialement similaires :

« Il y a un recteur d'université important enterré ici, il est dans le fond. **Dans les autres panthéons de Puebla, il aurait été enterré à l'entrée mais là...ça nous est égal.** Il est quelque part là-bas, au fond » (Ent. avec J-P. Adolfo, le 5 nov. 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Cependant, cette mixité – comparable à celle observée dans la section *Vergel* du Panthéon Jardín de Puebla – visible à l'échelle de ces panthéons n'efface certainement pas, à l'échelle des tombes, les différences sociales et culturelles. Au contraire, celles-ci s'expriment fortement à travers la grande diversité des formes et des matériaux funéraires présente dans ces panthéons, ainsi que par le biais des marquages symboliques et identitaires. Pour F. Ignacio Juarez, fossoyeur au panthéon la Paz (*junta auxiliar* Ignacio Romero Vargas), examiner les tombes et les éléments personnels qui leur sont assignés (ex : offrandes) est la meilleure façon de savoir à quelle catégorie sociale de la population elles appartiennent :

« L'unique différence que l'on peut voir entre une personne riche et une autre pauvre ici, c'est dans **la manière dont est entretenue la tombe...** ce qu'on a mis dessus, comment elle est

arrangée, tout ça » (Ent. avec F. Ignacio Juarez, le 14 nov. 2013, *junta auxiliar* Ignacio Romero Vargas, Traduction personnelle).

Photographies 106 à 109 : Des différences sociales et culturelles à l'échelle des tombes



Panthéon San Jeronimo



Panthéon La Resurrección



Panthéon San Felipe



Panthéon San Baltazar Campeche

Photographies : C.V., 2013

Sur ces photographies, on distingue la présence de tombes israélites (repérables par l'étoile de David) aux côtés de tombes catholiques (marquées par des croix), ce qui témoigne d'une diversité religieuse au sein de ces panthéons. De même, on remarque que l'espace n'est pas socialement organisé. Les mausolées et tombes plus modestes sont placées les unes à côté des autres.

Car en effet, les monuments funéraires sont extrêmement personnalisés au sein de ces panthéons. Châteaux forts, chapelles, maisonnettes, petits berceaux, ils se déclinent sous toutes les formes – et dans tous les matériaux possibles (marbre, béton, carrelage, mosaïque, etc.) – à la fois selon le capital économique des familles, en fonction des appartenances sociales et culturelles auxquelles les individus se sont – ou ont été – identifiés durant leur vie ou, tout simplement des goûts et/ou des préférences qui les caractérisaient. Pour le président J-M. Colin, les tombes doivent être une sorte de condensé de tout ce qui aurait pu plaire aux défunts ; les offrandes et/ou marquages symboliques (objets, photographies, fleurs, vêtements, etc.), un reflet de leur personnalité ou de souvenirs heureux qui – selon les croyances – permettrait

de faciliter leur passage vers un au-delà de la mort¹⁹⁵ :

« Les gens arrangent les tombes comme ils le veulent. Il n’y a pas vraiment de règle ici. Chaque tombe est très personnelle, les familles tentent de faire en sorte que la tombe plaise au défunt. On lui met des choses qu’il aimait dans la vie, pour qu’il les retrouve après la mort » (Ent. J-M. Colin, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Parfois, elles prennent des formes très inhabituelles qui peuvent amuser ou surprendre certain-e-s visiteur-euse-s non avisé-e-s. Teintées d’humour, elles dédramatisent l’inéluctabilité de la mort et marquent un contraste fort avec la représentation classique que les individus peuvent avoir des cimetières, à savoir à savoir des espaces lugubres, austères où l’absence de vie – au sens propre, comme au figuré – l’emporte et où, l’inhibition des comportements individuel et/ou collectif est généralement de rigueur.

Photographies 110 à 115 : Des tombes inattendues, très personnalisées



Un cygne dans le Panthéon San Pablo



Une véranda dans le Panthéon San Jeronimo



Un chapiteau dans le Panthéon Romero Vargas



Une table de ping-pong dans le Panthéon la Resurrección

Photographies : C.V., 2013

¹⁹⁵ Cf. à Charon, le passeur des enfers dans la mythologie gréco-latine, qui avait pour rôle de faire traverser aux âmes des défunts le Styx (fleuve des enfers) dans sa barque, moyennant une pièce d’argent (placée dans la bouche des morts).



Tombes en forme d'églises et ...



... le « Victor Noir » du San Baltazar Campeche

Photographies : C.V., 2013

Les tombes en forme d'église sont très fréquentes au Mexique. Comme l'explique C. Márquez, étudiante en sociologie à l'Université de Puebla (BUAP), il s'agit très souvent de reproductions à partir du modèle de l'église du village ou de la ville où se trouve le cimetière : « **Souvent les gens choisissent ces tombes parce qu'elles ressemblent à l'église de la ville. C'est un moyen comme un autre de se rapprocher de Dieu** » (Ent. avec C. Márquez, le 23 avril 2013, San Miguel Canoa. Traduction personnelle).

2. 5. 6. Une très forte appropriation de l'espace des morts.

Outre les tombes, dans la majorité des panthéons de *juntas auxiliares*, c'est l'espace des morts lui-même qui est fortement investi et approprié par les individus. Pour le panthéon San Felipe et le Romero Vargas, les signes de cette appropriation commencent avant même d'avoir franchi la porte d'entrée. Sur leurs murs – extérieurs comme intérieurs – sont en effet visibles des tags, graffs et fresques peintes à la main, donnant vie à ces espaces normalement consacrés aux morts. Très colorées et gaies, ces peintures monumentales contrastent également avec l'idée que l'on se fait habituellement des cimetières. Souvent représentés comme une frontière symbolique entre l'espace des morts et celui des vivants, les murs sont ici un simple point de passage vers un espace où les pratiques sociales et culturelles sont exprimées plus librement que dans les autres panthéons de Puebla.

Photographie 116 à 118 : Fresques murales (Panthéons Romero Vargas et San Felipe)



Murs du panthéon Romero Vargas

Photographie : C.V., 2013



Murs du panthéon San Felipe

Photographies : C.V., 2013

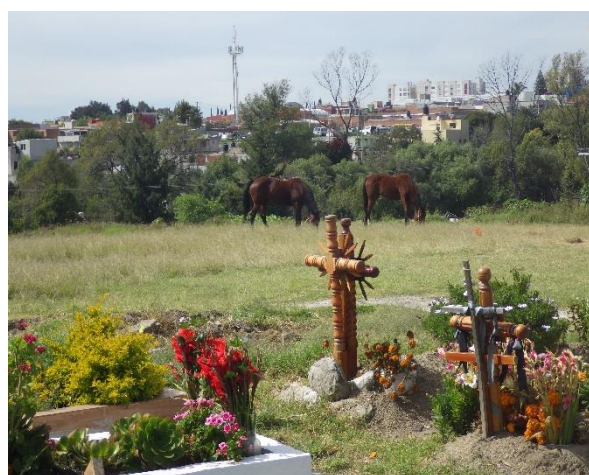
Sur les murs de ces deux panthéons, la figure allégorique de la Mort est très présente et représentée de plusieurs façons. Elle incarne tantôt un personnage féminin, maquillé, vêtu d'une robe de couleur et/ou portant un chapeau de fleurs ou de plumes à l'image de la célèbre *Catrina* de J-G. Posada, tantôt un personnage masculin, soit héros de la révolution mexicaine, ou simple *mariachi* muni de son instrument de musique (le plus souvent une guitare ou un violon). Dans tous les cas, la Mort prend ici vie pour mieux la célébrer et rappeler à chaque individu qu'il n'y est que de passage.

En effet, il n'est pas rare de repérer au sein de ces panthéons des marques de vie sociale. De la même façon que les barbecues et les veillées funéraires (et pas uniquement à l'occasion de la fête des morts) y sont autorisés par la plupart des *juntas auxiliares*, permettant ainsi aux familles de se réunir pour partager un repas ou « célébrer » leurs morts, certaines pratiques quotidiennes révèlent des usages beaucoup moins réglementés et formels que dans les autres espaces funéraires de Puebla. En entrant dans le panthéon Eligido la Libertad par exemple, quelle ne fut pas ma surprise de découvrir au beau milieu des tombes, la présence de chevaux. Ces derniers appartiennent à l'unique fossoyeur du lieu, J-L Mendez, qui profite de la grandeur du terrain et du calme qui y règne pour les faire paître. L'Eligido la Libertad fait en effet partie de ces « nouveaux » panthéons, construits dans les années 2000 afin de solutionner le manque de places disponibles dans les précédents (à savoir ici, le panthéon San Antonio). Peu engorgé par les tombes, réparties toutes du même côté, à l'entrée, il donne plus l'impression de se trouver dans un champ, qu'au sein d'un espace mortuaire. Au regard de cet environnement, la pratique informelle de ce panthéon comme espace de pâturage apparaît alors légitime aux yeux de J-L Mendez qui la justifie par le fait qu'elle présente un double avantage, à la fois celui de nourrir ses chevaux, mais aussi de lui faire économiser du temps de travail :

« Je suis le seul à travailler ici. Depuis qu'il a ouvert, je travaille tout seul ici. Les chevaux, ce sont les miens. Je les emmène avec moi tous les matins dans le panthéon. Il y a de la place ici, ils ont de quoi manger et puis, moi ça m'évite de couper l'herbe » (Ent. avec J-L Mendez, le 12 nov. 2013, *junta auxiliar La Libertad*. Traduction personnelle).

De cette pratique isolée et autonome, on retient qu'elle révèle une certaine habitude de réappropriation de ces espaces funéraires. Chaque jour, J-L Mendez se rend à son travail avec ses chevaux afin de les nourrir. Les habitants le connaissent, sont habitués à le croiser et aussi à ce que le panthéon soit constamment occupé par les chevaux. En quelque sorte, on peut dire que cette appropriation « informelle » et peu commune de l'espace des morts est devenue la norme dans ce panthéon, une norme née d'une initiative personnelle.

Photographies 119 à 121 : Panthéon servant d'espace de pâturage (Eligido la Libertad)



Photographies : C.V., 2013

De la même façon et plus largement, on constate que les pratiques de réappropriation de l'espace des morts au sein des panthéons de *juntas auxiliares* ne se limitent pas uniquement à des conduites individuelles mais peuvent s'exprimer à l'échelle collective, lors d'événements plus ponctuels. Les rituels d'enterrement et/ou fêtes commémoratives (*Día de los muertos*, *5 de mayo*, etc.) en sont des exemples frappants. Ils se déroulent en effet de façon plus manifeste et ostentatoire que dans les autres panthéons de la ville de Puebla : présence de *Mariachis* systématique (groupe de musique ambulante à corde et/ou cuivre emblématique au Mexique et très présents à l'occasion des événements de la vie, comme de la mort : naissances, mariages, baptêmes, enterrements, anniversaire du défunt, etc.), partage de nourriture et de boisson entre les familles qui peuvent parfois y rester la journée, voire la nuit entière, ambiance

festive, bruit permanent, etc. La mort se donne en spectacle, un spectacle mis en scène et célébré dans un panthéon entièrement réapproprié par les vivants.

Photographie 122 : *Mariachis* à un enterrement (Panthéon San Baltazar Campeche)



Photographie : C.V., 2013

2. 5. 7. Des « traditions » populaires qui résistent

« À cause de l'accroissement démographique de la ville de Puebla, les petits villages qui étaient autour, les *juntas auxiliares*, comme on les appelle, ont été absorbés par la "marée" urbaine. Mais, beaucoup ont conservé leurs habitudes, leurs coutumes... **Les panthéons sont gérés dans la tradition**, au sein de la *junta auxiliar* » (Ent. avec J-P. Adolfo, le 5 nov. 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Dans les pratiques qui leurs sont associées – et non du point de vue de la gestion de leurs espaces qui, on l'a vu, peut parfois s'apparenter à celle des cimetières dits « urbains » à cause de leur forte densité de sépultures et leur risque de saturation –, les panthéons de *juntas auxiliares* sont, d'une certaine façon, comparables à des cimetières de « village », autrement dit cimetières « ruraux ». Si l'idée de « communauté » *auxiliar* est bien là, elle s'accompagne d'un ensemble de pratiques sociales et culturelles – décrites comme rattachées à une certaine « tradition » – que j'ai davantage, voire principalement, eu l'occasion d'observer en zones rurales, auprès des groupes indigènes étudiés, qu'au sein des espaces urbains. Parmi ces pratiques, trois ont particulièrement retenu mon attention. La première concerne celle du transport des défunts depuis le domicile familial ou lieu de culte, jusqu'à leurs dernières demeures. Communément appelée « convoi funéraire » ou « cortège funèbre », cette pratique s'effectue encore de façon traditionnelle dans les panthéons de *juntas auxiliares*. Le cercueil

est porté par des membres de la famille (plus précisément, les hommes) et tout le cortège se fait à pied jusqu'à la tombe, contrairement aux autres panthéons de Puebla où les morts rejoignent généralement leurs sépultures à bord de corbillards spécialement loués à des entreprises funéraires pour l'occasion.

« Ici, les gens partent de leurs maisons avec le cercueil et marchent jusqu'au panthéon pour l'enterrement. Tout le village est au courant quand quelqu'un meurt » (Ent. J-M. Colin, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Autre indice qui montre une permanence de certaines pratiques dites « traditionnelles » dans les panthéons de *juntas auxiliares*, l'accumulation de croix sur les tombes. Bien souvent, lorsque de multiples croix sont visibles sur une tombe, cela signifie que plusieurs morts – la plupart du temps de la même famille – sont enterrés au sein du même caveau. Mais dans les panthéons de *juntas auxiliares*, de même que dans la plupart des cimetières dits « ruraux » indigènes, plusieurs croix (quatre en règle générale) peuvent être attribuées à un seul et même défunt. Comme l'explique J-M. Colin, la première croix est déposée sur sa tombe le jour de son enterrement, la deuxième, neuf jours plus tard et les deux autres, aux deux premières dates anniversaires de sa mort :

« On met une nouvelle croix chaque année, c'est pour ça que les tombes ont souvent 4 croix. On en place une le jour de l'enterrement, **la deuxième au neuvième jour de l'enterrement**, puis une nouvelle chaque année, **pendant les deux ans qui suivent, le jour de l'anniversaire de mort du défunt**, c'est une **vieille tradition** » (Ent. J-M. Colin, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Cette « vieille tradition », d'origine catholique, fait référence à la fois au dogme de la Sainte Trinité – qui se traduit par l'ajout d'une croix nouvelle les trois premières années de la mort du défunt – et à une pratique ancienne plus connue sous le nom de *novenario* (« neuvaine ») ou « *novena a las ánimas del Purgatorio* » (« neuvaine pour les âmes du purgatoire ») (Otárola Durán, 2003). Celle-ci, héritée du Moyen-Âge occidental, consiste en une série de prières (ou messes) qui accompagnent le défunt neuf jours¹⁹⁶ après son enterrement dans le but de laver ses péchés. Si autrefois, elle était pratiquée à chaque enterrement catholique, elle est devenue rare – notamment à cause de la diminution des temps consacrés aux pratiques mortuaires due à l'évolution des sociétés occidentales – voire, a entièrement disparu du paysage funéraire. Au Mexique, on en retrouve encore la trace dans certains panthéons de *juntas auxiliares*, tel que le San Baltazar Campeche par exemple, ou dans les cimetières « ruraux » indigènes (comme on le verra dans la quatrième partie avec le panthéon *mixtèque* du Rosario de Micaltepec), là

¹⁹⁶ Dans la Bible, le chiffre neuf est une référence à la mort du Christ. Pour certains, il rappelle l'heure de sa mort qui, selon l'Évangile selon Mathieu arriva dans la neuvième heure du jour (soit vers trois heures de l'après-midi à Jérusalem) : « Et vers la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix forte : Eli, Eli, Lama sabachthani ? C'est-à-dire : mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Matthieu 27.46). Pour d'autres, il est associé aux neuf jours qui suivirent sa montée au ciel (l'Ascension), et la descente de l'Esprit-Saint sur terre (la Pentecôte).

où finalement l'esprit de communauté et la transmission des normes et des valeurs communes entre générations reste fortement empreinte (Sabourin, 2007).

« On enterre de façon traditionnelle ici. Tous nos enterrements sont pareils. Le *velorio* [veillée funéraire avant l'enterrement] dure deux jours. On enterre le mort et après il y a la procession des neuf jours pour apporter la deuxième croix » (Ent. avec J-C. Flores Lira, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Photographies 123 et 124 : Neuvaine de croix sur les tombes



Panthéon San Felipe



Panthéon San Baltazar Campeche

Photographies : C.V., 2013

Enfin, pour conclure sur l'idée que les panthéons de *juntas auxiliares* sont davantage ancrés dans la « tradition » que les autres panthéons de Puebla, on peut évoquer une dernière pratique relative, cette fois, à l'orientation des tombes elles-mêmes. S'il est en effet d'usage dans certains panthéons du Mexique – comme ailleurs serais-je tentée d'ajouter – de séparer les tombes des enfants de celles des adultes, il est plus rare qu'elles soient orientées en sens contraire. Par « sens contraire », j'entends par là le fait de placer les tombes des enfants ou des adolescents en direction de l'Ouest (donc la tête à l'Est vers le soleil levant) et celles des adultes en direction de l'Est (donc tête à l'Ouest vers le soleil couchant). Si l'on ne connaît pas l'origine exacte de cette pratique, on la retrouve dans nombre de cultures (et notamment au Chili chez les Mapuche), parfois dotée de significations différentes. Au Mexique, le sens que lui accorde les personnes interrogées est sensiblement le même. L'Est symbolise le soleil levant, soit en quelque sorte le commencement de la vie, la jeunesse, la pureté (tombes des enfants et adolescents), tandis que l'Ouest est associé au soleil couchant, à l'obscurité ; bref, à la vie qui a eu le temps de s'écouler (tombes des adultes).

« La tombe des enfants est orientée vers le soleil qui se couche, mais la tête à l'Est [soleil levant]. C'est normal car ils avaient toute la vie devant eux. Souvent, on leur met une croix blanche car ils n'ont pas eu le temps de pécher, de consommer la chair » (Ent. avec J-C. Flores Lira, le 30 avril 2013, *junta auxiliar* San Baltazar Campeche. Traduction personnelle).

Photographies 125 et 126 : Orientation des croix des enfants et des adultes



Photographie : C.V., 2013

Sur ces photographies, deux types de croix catholiques se font face. Les blanches, orientées vers l'Ouest, correspondent aux tombes des enfants. On peut lire sur la première photographie l'épithaphe « *La niña Irene Amado Almarez, subio al cielo el dia 25 de mayo de 1957 a la edad de 14 meses* » (« La petite Irène Amado Almarez, montée au ciel le 25 mai 1957 à l'âge de 14 mois ». Sur la deuxième on observe des jouets (oiseaux) accrochés. Les tombes noires quant-à-elles, orientées vers l'Est, sont celles des adultes.



Que ce soit à l'échelle des tombes ou de l'espace des morts lui-même, les panthéons de *juntas auxiliares* sont davantage appropriés par les individus et les groupes sociaux que les autres panthéons de Puebla. Indépendamment du fait que les différences de réglementation relatives à l'aménagement, l'organisation et la gestion de ces espaces peuvent jouer un rôle quant au degré d'intensité des marquages symboliques, c'est surtout la pérennité de certaines représentations et pratiques socioculturelles collectives – rythmant autrefois les temps de la mort dans ces petites communes rurales (ou *ejidos*) pas encore intégrées au tissu urbain – qui font de ces panthéons, des espaces où les identités culturelles locales sont encore aujourd'hui fortement exprimées. Géographiquement éloignés, mais néanmoins rattachés à la municipalité de Puebla, ils associent des logiques propres aux cimetières « urbains » (phénomène d'hyperdensité et de saturation, stratégies d'optimisation de l'espace) et caractéristiques des cimetières « ruraux » que l'on retrouve également au sein des communautés rurales indigènes étudiées.

Cette différence observée concernant les modes d'appropriation et d'usage des espaces de la mort (urbains et ruraux) par les individus et les groupes sociaux n'a rien d'étonnant si l'on se remémore l'idée – évoquée plus tôt en introduction de ce chapitre – qu'à l'instar de l'organisation sociale des villes occidentales chrétiennes, la plupart des villes coloniales latino-américaines ont été fondées selon un certain ordre spatial ségrégué, réservant les centres urbains aux « colons blancs espagnols » et la périphérie aux populations les plus défavorisées,

le plus souvent métisses ou indigènes (Cuenya, 2007). En effet, après avoir interrogé nombre d'employés (administratifs et techniques) de panthéons, ainsi que la population locale, sur la place occupée par les groupes indigènes dans les panthéons de la ville centre (Panthéon Municipal, Panthéon Français, Panthéon Mutualiste, Panthéon Jardín et Panthéon Valle de los Angeles), j'ai compris qu'il était aujourd'hui impossible de reconnaître une tombe indigène d'une tombe non-indigène. Au-delà de l'absence de marquages symboliques et identitaires permettant de les identifier, les processus de métissages culturels débutés au XVI^e siècle et associés plus tard (fin 1980 à aujourd'hui) à la mondialisation des échanges ont favorisé l'assimilation progressive des indigènes par la société dominante, au point que leurs tombes se standardisent. Comme l'explique O. Mota Lara, administrateur du Panthéon Jardín de Puebla :

« Ici, comme dans tous les panthéons de la ville, nous n'avons pas... de zones mixtèque ou nahuas si on peut le dire comme ça. Il est impossible de savoir si ce sont des tombes indigènes ou pas. C'est pareil, souvent il y a des gens qui nous demandent pour venir passer la nuit ici, au moment des enterrements surtout... mais à Puebla, on ne fait pas ça ! Ça, c'est juste dans les régions indigènes qu'on voit ça » (Ent. avec O. Mota Lara, le 29 avril 2013, Puebla. Traduction personnelle).

En revanche, dès que l'on sort des limites de la ville centre et que l'on entre dans une *junta auxiliar*, même limitrophe (Cf. Carte 12, p.259 : 3-La Libertad ; 6-San Baltazar Campeche ; 8-San Felipe Hueyotlipan), le paysage social, culturel, mais aussi politique change. Durant l'époque coloniale, les *juntas auxiliares* étaient en effet des petites bourgades marquées par une forte présence indigène, en particulier celle des Nahuas au Nord (la Sierra Norte) et des Mixtèque au Sud (la Mixteca) (Sierra Camacho, 2004). Leur organisation sociale et politique était basée sur un « système de charges » (civiles et religieuses)¹⁹⁷, certes imposé par le pouvoir colonial, mais qui a progressivement été intégré et assimilé par les groupes indigènes (Miquel Hernandez et Cazarin Martinez, 2017). S'il a subi quelques transformations, ce système normatif est toujours en vigueur aujourd'hui. On le retrouve spécifiquement au sein des *juntas auxiliares* et des communautés « rurales » indigènes (tel que nous le verrons dans la quatrième partie au sein du Rosario de Micaltepec) :

« Les conseils auxiliaires sont des subdivisions politico-administratives subordonnées au gouvernement municipal, reconnues par l'État de Puebla, qui coïncident généralement avec d'anciennes juridictions indigènes structurées à partir de localités soumises à un chef-lieu, officiellement appelées *rancherías*. Les conseils auxiliaires et leurs ranchs correspondent au modèle des communautés indigènes organisées sur la base d'un système de charges civiles et religieuses » (Sierra Camacho, 2004, p.129. Traduction personnelle).

¹⁹⁷ Ce « système de charge » est encore très courant au sein des communautés rurales indigènes. Généralement, il se traduit par une série de tâches spécifiques, assignée à chaque membre de la communauté par le chef ou président de celle-ci. Ces tâches vont de l'entretien de l'église ou du cimetière, à la cueillette de fruits/légumes dans les champs (Barranco, 2010). Elles doivent être respectées, sous peine de sanctions, afin d'assurer la cohésion du groupe.

Hérité des enjeux et des stratégies coloniales, ce processus socio-historique a ainsi participé à ancrer les identités collectives indigènes au sein des *juntas auxiliares*. Dans les panthéons, celles-ci se traduisent par des modes d'appropriation de l'espace – exprimés au travers de pratiques socioculturelles et de marquages symboliques forts – comparables à ceux observés dans les communautés rurales indigènes étudiées. Par conséquent, on observe que plus l'on s'éloigne de la ville centre, plus cette identité est affirmée et revendiquée, comme en témoigne le panthéon San Miguel Canoa. Situé dans la *junta auxiliar* du même nom la plus au Nord de la municipalité de Puebla, il appartient en effet à une communauté indigène nahua, où 90% de ses habitants parlent couramment le Nahuatl (Licona Valencia, 2011).

Photographies 127 à 129 : Panthéon *nahua* de San Miguel Canoa



Photographie : C.V., 2015

Le panthéon San Miguel Canoa est situé à l'entrée de la *junta auxiliar* la plus éloignée, au Nord, de la municipalité de Puebla et contraste, dès les premières observations avec les autres panthéons de Puebla par son caractère très « rural ». Il ne possède pas de porte d'entrée (obligeant les visiteurs à escalader les blocs de pierres), ni de murs latéraux. Il est situé à proximité immédiate d'un champ de nopal, cactus utilisé dans la cuisine mexicaine et principal aliment des Nahuas. En effet, le terrain appartient à la communauté *nahua* établie à San Miguel Canoa. Selon C. Márquez, étudiante originaire de cette *junta*, les emplacements sont entièrement gratuits pour les résidents de la communauté, et pour les autres : « Ici, personne ne paie pour être enterré. Si tu es de la communauté... et même si tu ne l'es pas d'ailleurs, tu peux te faire enterrer gratuitement parce que le terrain... **il n'appartient à personne, ou plutôt à tout le monde, aux Nahuas** » (Ent. avec C. Márquez, le 23 avril 2013, San Miguel Canoa. Traduction personnelle)

Chapitre III. Géographie sociale des cimetières en Araucanie

Dans l'optique d'établir un troisième point de comparaison avec les cimetières déjà étudiés au Venezuela et au Mexique, je me suis rendue au Chili dès mars 2014¹⁹⁸ et plus précisément en Araucanie région située à environ 700 km au Sud de la capitale (IX^e région du pays. Cf. Carte 14, p.286). Le choix de cette région n'est pas un hasard. Il se justifie par le fait que son histoire est intimement liée à celle des Mapuche – anciennement appelés les *Araucans*¹⁹⁹ – peuple « guerrier » indigène, reconnu comme l'un des rares d'Amérique latine à avoir radicalement refusé de se soumettre à l'impérialisme espagnol (Boccaro, 1998 ; Bengoa, 2000 ; Obregón Iturra, 2015 ; Le Bonniec, 2018).

En effet, jusqu'à la période de l'indépendance du Chili, le fleuve du Bío-Bío (limite régionale Nord de l'Araucanie) marquait la frontière naturelle entre le territoire colonisé (au Nord) et le *Wallmapu*, territoire mapuche (au Sud). Fortement empreinte de cet héritage, la région reste encore aujourd'hui traversée par d'importants enjeux de luttes et de résistances identitaires *mapuche*²⁰⁰ pour la réappropriation de certains espaces (Hirt, 2007 ; Guevara et Le Bonniec, 2008 ; Le Bonniec, 2009 ; Sepúlveda, 2012 ; Barbut, 2012). Dans ce contexte, ma démarche d'analyse des cimetières en Araucanie a alors pris une tournure assez différente de celle effectuée au Mexique et au Venezuela. Imprégnée, dès mon arrivée dans la région, d'une surabondance de discours, de débats et de travaux²⁰¹ relatifs au mouvement social *mapuche*, je me suis avant tout interrogée sur la place qu'ils occupent dans les cimetières, ainsi que le degré d'intensité de leurs marquages symboliques, depuis l'échelle de Temuco (capitale régionale), jusqu'à celle des communautés rurales *mapuche* de la commune de Galvarino (Colpisor, Perez Neyes, Pitrihuen et Curihuentro). En effet, si le « conflit mapuche » alimente très fortement les sujets de discussion en ville, il est davantage vécu et ressenti au sein des zones les plus reculées et moins denses de l'Araucanie.

¹⁹⁸ Les travaux ont été réalisés au cours de la période 2014-2016. Au total quatre séjours, plus ou moins longs, ont été effectués (mars-mai 2014 ; juillet-août 2014 ; mars-avril 2015 et mars-août 2016) en région d'Araucanie.

¹⁹⁹ Nom attribué aux Mapuche par les colons espagnols. Il est très souvent associé au célèbre poème d'A. de Ercilla publié entre 1569 et 1589, *La Araucana*, relatant les épisodes de la conquête du Chili, et notamment de la guerre d'Arauco opposants les Mapuche aux Espagnols pendant près de 300 ans (du XVI^e jusqu'à la déclaration d'indépendance du Chili au XIX^e siècle). Aujourd'hui, ce vocable à forte connotation coloniale n'est quasiment plus employé pour désigner les Mapuche qui en rejette radicalement l'usage (Obregón Iturra, 2015).

²⁰⁰ D'après le recensement de 2012 de l'INE, 84,11% de la population indigène au Chili se reconnaît comme Mapuche, soit plus d'1,5 million d'individus. À l'échelle nationale, la région de l'Araucanie est, après la région Métropolitaine, le 2^{ème} pôle de concentration indigène avec une prééminence de population *mapuche* (18,9% de la population totale régionale, soit environ 285.411 individus s'identifiant comme Mapuche).

²⁰¹ Selon A. Guevara et F. Le Bonniec (2008), les Mapuche sont aujourd'hui l'un des peuples indigènes les plus étudiés d'Amérique latine. Cela est notamment lié à une médiatisation et à une « résurgence », au début des années 1990, de leurs revendications sur la scène nationale et internationale : « [cette résurgence] a provoqué un regain d'intérêt pour l'histoire et la culture de ce peuple, engouement que l'on peut constater à travers la multiplication de publications, mais également de documentaires ou encore de sites internet » (Guevara et Le Bonniec, 2008).

1. Bref retour historique sur le « conflit mapuche » en Araucanie

« L’Araucanie, située à 700 km de la capitale chilienne, revêt, à plus d’un titre, de nombreux attributs qui la distinguent des quatorze régions du pays : elle est la plus pauvre, mais également fait partie des principales richesses du pays qu’est la foresterie. Elle **est surtout au cœur du territoire Mapuche**, dont les habitants se sont illustrés pour avoir tenu tête aux Espagnols, puis à l’armée chilienne, durant plus de 300 ans » (Le Bonniec, 2015, p.55).

Difficile d’écrire sur les cimetières de l’Araucanie sans évoquer, même brièvement, la question *mapuche*. En effet, la région de l’Araucanie, localisée au Sud du fleuve du Bío-Bío, forme partie – avec les régions du Bío-Bío (VIII^e), des Lacs (X^e) et des Fleuves (XIV^e) – de ce qui reste encore aujourd’hui du *Wallmapu* dit « souverain » (Zamora, 2010). Défini comme « l’ensemble du territoire *mapuche* » (Guevara et Le Bonniec, 2008) ou « pays mapuche » (Sepúlveda, 2012), le *Wallmapu*²⁰² a subi un fort processus de réduction au cours de son histoire marquée, entre autres, par deux transitions notoires : la première au XVI^e siècle en lien avec la colonisation espagnole et une redéfinition de l’identité ethnique mapuche (Bengoa, 2000), la seconde au XIX^e siècle avec la mise en place de la république chilienne et la soi-disant « Pacification » de l’Araucanie (1861-1883). Cet héritage historique, encore très présent dans les mémoires individuelles et collectives, alimente les mobilisations et revendications sociales, territoriales et identitaires actuelles (Saavedra Peláez, 2002).

1. 1. De la colonisation à la redéfinition de l’identité ethnique mapuche

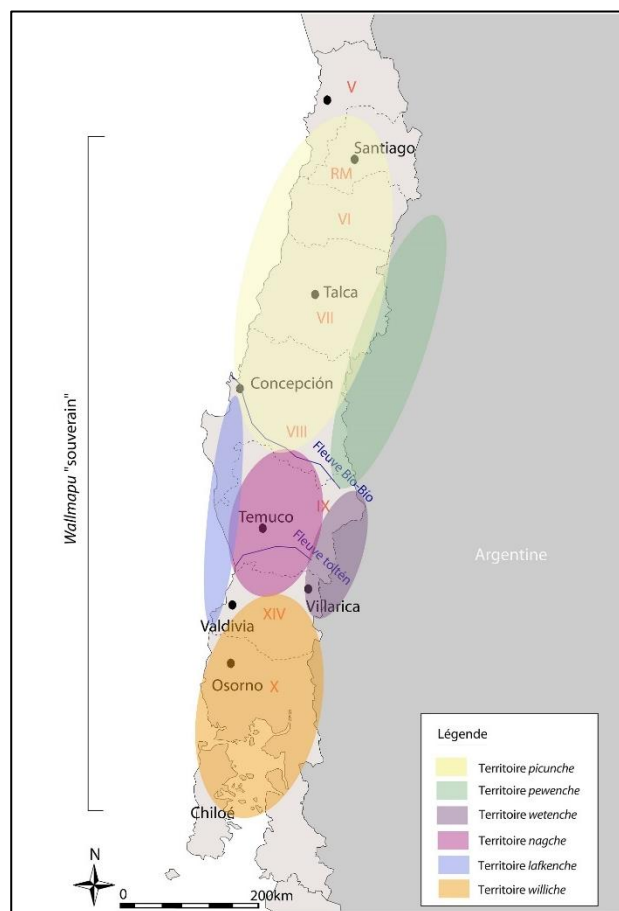
Les Mapuche – ou littéralement les « gens de la terre » (*Che* : gens / *Mapu* : terre, territoire)²⁰³ – étaient autrefois subdivisés en plusieurs groupes ethniques répartis sur ce qui constitue aujourd’hui une partie du Chili et de l’Argentine (Sierra, 2001) : les Picunche ou « gens du Nord » (partie centrale du Chili), les Wenteche ou « gens du haut » (plaine de la pré-Cordillère entre Malleco et Temuco), les Nagche ou « gens du bas » (vallées centrales des provinces de Malleco et de Cautín), les Pewenche ou « gens du Pewén » (côté oriental de la Cordillère, Sud de Mendoza et Nord de Neuquén), les Lafkenche ou « gens de la mer » (côte Pacifique entre Conception et Valdivia) et les Williche ou « gens du Sud » (du fleuve Toltén à l’île de Chiloé). Leur territoire – le *Wallmapu* « souverain » – s’étendait alors depuis la

²⁰² Chez les Mapuche, le *Wallmapu* recouvre à la fois une dimension spatiale et une forte charge symbolique. Il est à la fois entendu comme l’ensemble de leur territoire ancestral (préhispanique et pré-étatique) : une « forme d’espace prémoderne proprement amérindienne sur laquelle les juridictions administratives de l’État se seraient superposées de manière arbitraire » (Sepúlveda, 2012) et utilisé aujourd’hui dans le contexte actuel de lutte pour l’autonomie et la défense de leurs droits pour désigner l’ensemble du territoire revendiqué.

²⁰³ Traduction du Mapudungún, langue originelle des Mapuche.

rivière du Petorca au Nord (actuelle région de Valparaíso) jusqu'à l'île de Chiloé au Sud.

Carte 13 : *Wallmapu* et subdivisions ethniques *mapuche* avant la colonisation espagnole



Réalisation : C.V., 2020. À noter que les limites des subdivisions ethniques *mapuche* restent approximatives (reproduites ici selon Boccara, 1998).

Durant la période coloniale (du XVI^e au XIX^e siècle), la population *picunche* disparaît entièrement avec son territoire. Victime d'ethnocide, elle est rapidement acculturée et forcée de rejoindre les troupes espagnoles dans leur conquête du *Wallmapu* (Bengoa, 2000). Au Nord du fleuve du Bío-Bío, l'identité ethnique *mapuche* est ainsi effacée des mémoires collectives, dissoute dans celle d'une nouvelle société en train de naître, la nation chilienne :

« Les gens de cette ethnie ne meurent pas seulement, ils deviennent Chiliens. Ces Picunches, acculturés et métissés sont la base démographique majoritaire du peuple, de la nation et de la nationalité chilienne émergente » (Saavedra Peláez, 2002, p.51. Traduction personnelle).

De leur côté, les Mapuche du Sud du fleuve du Bío-Bío engagent une forte résistance contre l'empire espagnol, lui « imposant le respect de leur souveraineté territoriale » (Barbut, 2012) comme en témoigne plusieurs traités de l'époque (ex. l'accord de Quillín en 1641)²⁰⁴. Des

²⁰⁴ Ce traité signé par la Couronne d'Espagne reconnaît l'indépendance du territoire mapuche depuis le fleuve du Bío-Bío jusqu'à celui du Toltén (Ahues, 2014).

batailles violentes de la guerre d'Arauco dans lesquelles s'illustrent plusieurs *Toqui* (chefs guerriers *mapuche*²⁰⁵), aux alliances marchandes avec les *criollos* (descendants européens) dans la seconde moitié du XVII^e siècle (Cloud et Le Bonniec, 2012), ils affirment leur identité ethnique et conservent leur indépendance jusqu'à la fin du XIX^e siècle, période à laquelle le « nouvel » État chilien entreprend un processus d'appropriation de leurs terres (Cloud, 2009). Aujourd'hui, leurs descendants – les « Mapuche actuels » (Saavedra Peláez, 2002) – sont les seuls porteurs de ce qui reste de l'« identité » *mapuche*, passant par la conservation de la culture, la défense des territoires et la transmission des valeurs ancestrales :

« Les ancêtres directs de la population actuelle *mapuche* sont ces Mapuche du Sud du Bío-Bío. C'est une population qui a résisté et ne fut pas victime d'ethnocide des mains des Espagnols » (Saavedra Peláez, 2002, p.52. Traduction personnelle).

1. 2. Construction de la république chilienne, « Pacification » de l'Araucanie et fin de l'indépendance *mapuche*

Le deuxième bouleversement notable qu'a connu la population *mapuche* intervient dès le début du XIX^e siècle avec le premier conseil national pour l'indépendance du Chili, le 18 septembre 1810, et la défaite des dernières troupes espagnoles en 1826²⁰⁶. Il est caractérisé par trois phases majeures : la construction de la république chilienne, la « Pacification » de l'Araucanie et la fin de l'indépendance *mapuche* – que T. Durán n'hésite pas à qualifier de « rupture de l'ethnicité » (Durán, 1998, p.158).

En effet, les premiers temps de la nouvelle république du Chili sont marqués par la promulgation d'une série de lois visant à prendre le contrôle des terres *mapuche* au-delà du Bío-Bío afin d'en exploiter les ressources et de les intégrer à l'économie du pays (Andreucci Aguilera, 1998 ; Piergiorgio, 2012). Par la loi du 2 juillet 1852, elle crée notamment la province d'Arauco (qui donne son nom à l'Araucanie), délimitée au Nord par le fleuve du Bío-Bío et au Sud par celui du Toltén, soit très exactement le territoire *mapuche* tel que reconnu par le traité de Quillín de 1641. Par la suite, l'investiture du président J-J Pérez en 1861 accélère ce processus. Associé au projet militaire du colonel C. Saavedra, il initie ce qui euphémiquement est appelé « Pacification » de l'Araucanie, à savoir une « guerre d'extermination impitoyable » (Hirt, 2006, p.74) destinée à éradiquer définitivement la souveraineté territoriale *mapuche*. Par

205 Plusieurs *Toqui mapuche*, reconnus pour leur bravoure lors de la guerre d'Arauco restent très présents dans les mémoires et ont parfois donné leur nom à des villes actuelles du Chili. C'est le cas notamment de Caupolicán et de Lautaro ayant mené une lutte acharnée contre le conquistador P. de Valdivia, ou encore de Galvarino souvent représenté avec des lames de couteaux à la place des mains (Nouaille, 2012).

206 Cette date fait référence à la victoire de R. Freire, militaire chilien, contre les Espagnols lors de la bataille de Chiloé le 14 novembre 1826. Cette victoire se termine par la signature du traité de Tantauco, le 15 janvier 1826. Elle marque définitivement la fin de la guerre d'indépendance pour le Chili.

la loi du 4 décembre 1866, l'État chilien confirme son ambition en se déclarant officiellement propriétaire des terres *mapuche*. Celles-ci sont dès lors contrôlées, strictement délimitées, une partie revendue aux enchères publiques, le plus souvent à des « colons » étrangers (venus d'Europe) pour fonder des *latifundios*, grandes exploitations agricoles considérées comme l'un des espoirs économiques de la nation (Bengoa, 2000 ; Boccara, 2005) ; une autre partie redistribuée à partir de 1884 – au moyen de titres de propriété, communément appelés *Títulos de Merced* (« Titres de Merced »), écrits et enregistrés – à certains Mapuche triés sur le volet.

Seuls les Mapuche ayant combattu aux côtés de Indépendantistes et obtenus en récompense de leurs services rendus des *Títulos de comisarios* (« Titres de commissaires »), titres reconnaissant l'existence de leurs terres et autorisant leur exploitation, sont éligibles aux « Titres de Merced » (Barrué-Pastor, 2004). Entre 1884-1929, 3.078 titres de propriété sont remis entre le fleuve du Bío-Bío et Llanquihue (région des Lacs - X^e), soit une mise « en réserve » – ou *reducciones*²⁰⁷ – d'environ 80.000 Mapuche (Labbé Zubicueta, 1956, p.219). Selon F. Le Bonniec, le terme de *reducciones* (littéralement « réductions »), évocateur et univoque, est parfaitement approprié dans le sens où « leur création a incarné le dépouillement légal de plus de 90% du territoire contrôlé par les Mapuche avant leur annexion miliaire » (Le Bonniec, 2014). On le retrouve aujourd'hui dans les écrits sous l'appellation plus générique de « communautés » *mapuche* (Stuchlik, 1999 ; Ahues, 2014).

Ainsi, la guerre de « Pacification de l'Araucanie » s'achève en 1883 avec l'occupation et la refondation de la ville de Villarrica (dernière zone du territoire *mapuche* à être annexée), événement qui selon J. Bengoa (2000) et F. Le Bonniec (2009) marque définitivement la fin de l'indépendance *mapuche*. Alors que ces derniers, devenus minoritaires, sont confinés en « réserves », une nouvelle société « blanche », ou *Wincas*²⁰⁸, occupe dès lors en majorité la région. Encore aujourd'hui, nombreux sont les descendants de ces riches *latifundistes* (que l'on appelle localement « colons ») suisses, allemands, français, italiens ou encore hollandais à peupler le Sud du fleuve du Bío-Bío et à maintenir un « grand pouvoir économique, mais également politique au niveau local » (Le Bonniec, 2008). En témoigne notamment leur différence de statut social avec les Mapuche, visible et repérable au sein des cimetières urbains et ruraux de l'Araucanie. Comme il sera donné de le voir au cours du développement, les différences de marquages ainsi que la place des tombes occupées entre les Mapuche et les dits *Wincas*, étroitement liée à la question des identités culturelles, du statut social ou encore à la notion de pouvoir, est l'objet de modes d'usages et d'appropriation diversifiés de l'espace.

En plus de l'implantation des « colons » nationaux ou étrangers dans l'outre Bío-Bío, la période de colonisation et de « Pacification » de l'Araucanie a engendré un processus de

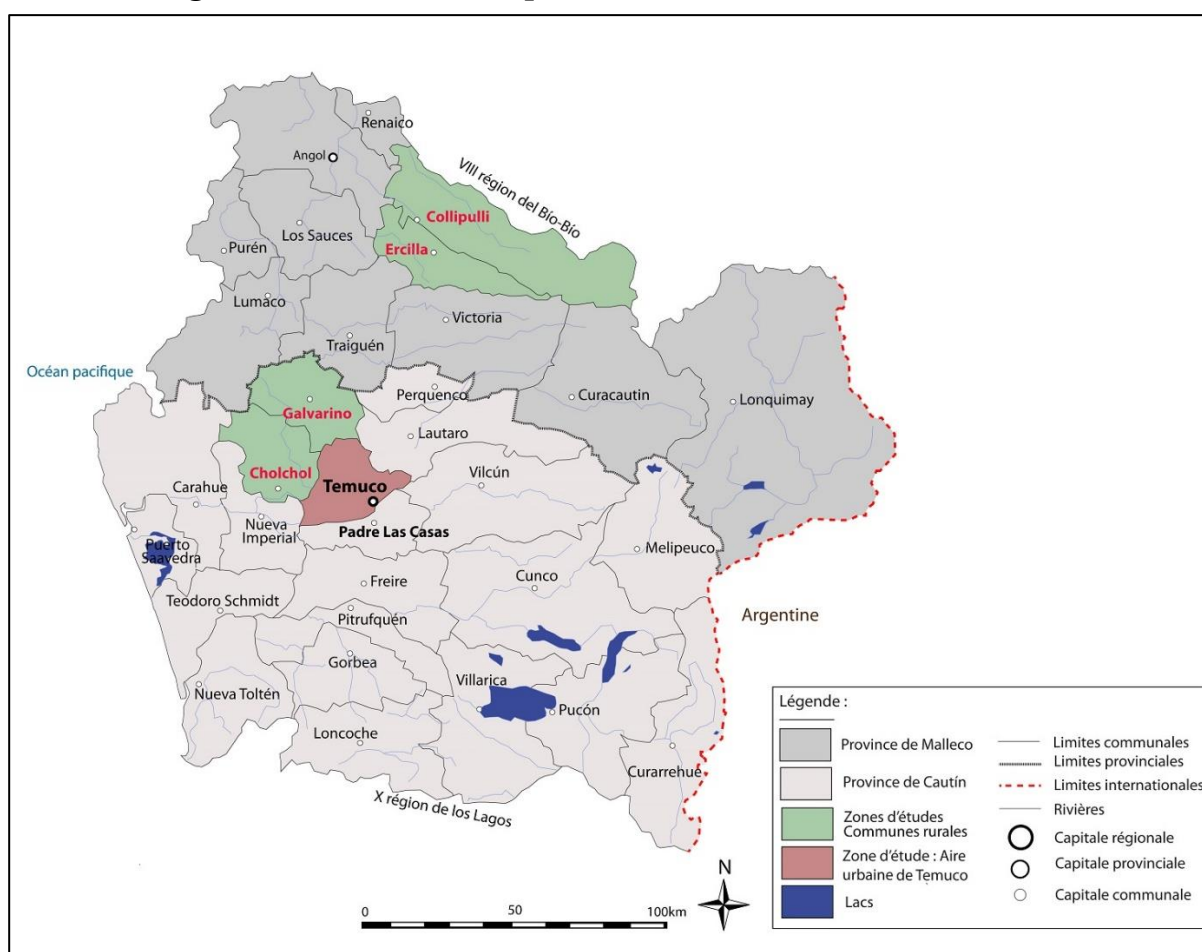
²⁰⁷ Le terme de *reducciones* est généralement préféré à celui de « réserve » dans la littérature spécifique aux questions *mapuche* afin d'éviter toute association d'idées avec la mise en « réserve » des Indiens en Amérique du nord (Le Bonniec, 2009, p.120).

²⁰⁸ *Winka*, en mapudungún, désigne toute personne qui n'est pas *mapuche*, autrement dit, « l'étranger ».

fragmentation, de paupérisation et de marginalisation de la population *mapuche*. Loin de former une société homogène, unifiée, les Mapuche (répartis entre le Chili et l'Argentine) constituent aujourd'hui une société composite, certes détentrice d'une histoire commune mais soumise à des disparités internes. Tel qu'observé en Araucanie, trois catégories de groupes *mapuche* émergent en fonction de leur localisation géographique : les Mapuche des petites communautés rurales (ex. Curihuentro, Perez Neyes, Pitrihuen, Colpisur), les Mapuche des aires urbaines (ex. Temuco) et les Mapuche des communes rurales (ex. Galvarino, Cholchol, Ercilla, Collipulli). L'analyse comparative de l'espace de leurs cimetières respectifs est en ce sens révélatrice. Elle démontre en effet les différents degrés d'intégration et de résistance des Mapuche face à la société chilienne. Suivant l'auteur A. Saavedra Peláez :

« Il n'existe pas une ethnicité unique et sans équivoque parmi les Mapuche d'aujourd'hui. Bien au contraire, il existe différentes ethnicités mapuche » (Saavedra Peláez, 2002, p.20. Traduction personnelle).

Carte 14 : Région de l'Araucanie et espaces d'étude²⁰⁹



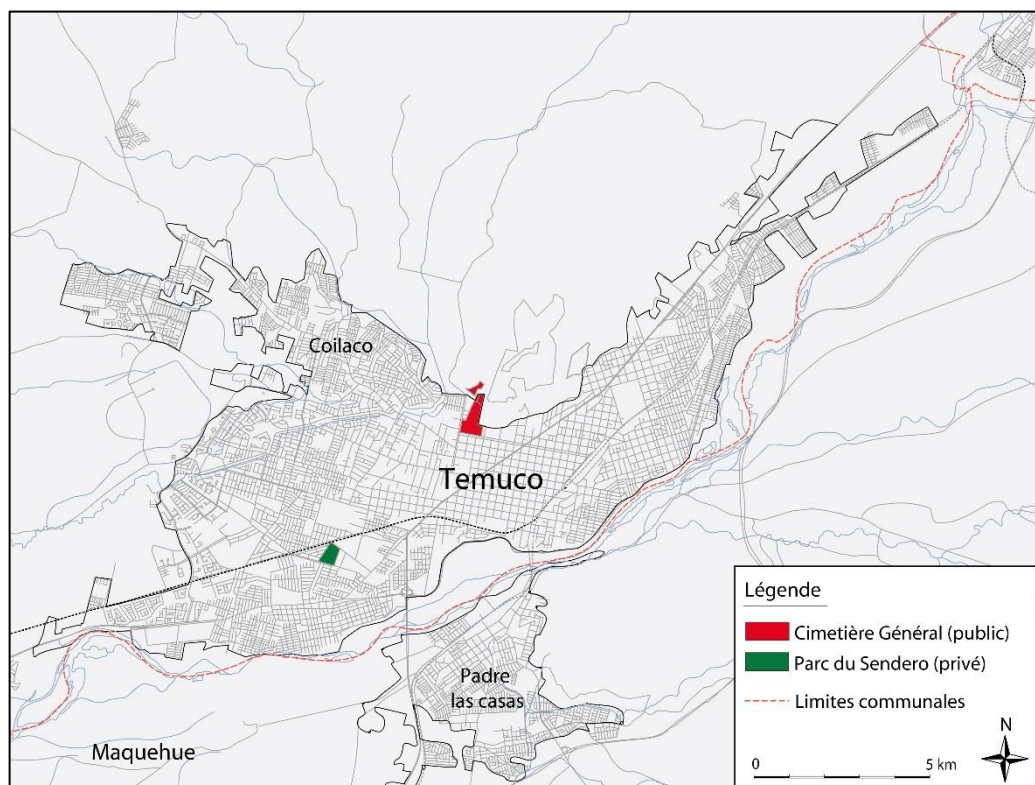
Réalisation : C.V., 2020

²⁰⁹ Dans ce chapitre, seule les zones d'études de la province de Cautín sont étudiées. Les autres sont mentionnées dans la quatrième partie (chapitre 3).

2. Place et visibilité des tombes *mapuche* dans les cimetières d’Araucanie

Bien qu’elle soit, elle aussi, capitale de région – de l’Araucanie et de la province du Cautín –, la ville de Temuco située à un peu plus de 670 km au Sud de Santiago est une ville de petite envergure comparée à celle de Maracaibo (1.551.539 habitants selon l’INE, 2011) et de Puebla (1.576.259 habitants selon l’INEGI, 2015). Avec un total de 282.415 habitants en 2017 (INE, 2017)²¹⁰, elle se place au sixième rang national des villes les plus peuplées du Chili, cependant très loin derrière Santiago dont l’aire urbaine concentre plus d’un tiers de la population totale du pays (5.250.565 habitants selon l’INE, 2017)²¹¹. Proportionnellement à son nombre d’habitants, il n’est donc pas étonnant que la ville de Temuco ne possède que deux cimetières : le **cimetière public général** inauguré en 1895 (et son extension, le **parc Monte Verde**, ouvert depuis 2011 au public) et le **parc privé du Sendero** (inauguré en 1996) :

Carte 15 : Localisation des deux cimetières (public et privé) de Temuco



Réalisation : C.V., 2020

Pour cette étude, je me suis avant tout intéressée au cimetière public général de Temuco utile pour comprendre l’importance de l’immigration européenne en Araucanie à la fin du

²¹⁰ Cf. INE. *Censo de Población y vivienda 2002 y 2017*. URL : <http://www.censo2017.cl/descargue-aqui-resultados-de-comunas/>

²¹¹ Sur une population totale de 17.574.003 habitants au Chili en 2017 (INE, 2017) répartis sur une superficie de 756.950 km². En comparaison, le Mexique comptait en 2017 près de 124,8 millions d’habitants répartis sur 1,973 millions de km² (INEGI, 2017).

XIX^e siècle, et son influence encore très largement visible et ressentie aujourd’hui à Temuco. Le parc privé du Sendero s’inscrivant dans la lignée des « nouveaux » cimetières caractérisés par un type de sépulture de style dit « américain » – à l’instar des cimetières Jardines de la Chinita (1976) et du Parc Métropolitain du San Sebastián à Maracaibo (2003) ou du panthéon Valle de los Ángeles (1979) et du complexe funéraire el Renacimiento à Puebla (1998) –, ne sera évoqué que très brièvement, en comparaison avec le parc Monte Verde du cimetière général de Temuco.

3. 1. Cimetière général de Temuco, un cimetière public colonial

« Au pied d’une colline couverte de forêts enchevêtrées sont regroupés plusieurs "tombeaux" couronnés du signe de la rédemption, gardant les précieuses dépouilles de quelques-uns des premiers fondateurs de cette population naissante et prospère (Cf. extrait du journal *El Cautín*, le 20 mai 1897, cité par Montanares Vargas, 1994, p.103. Traduction personnelle).

Inauguré le 22 juillet 1895, le cimetière municipal de Temuco – appelé Cimetière Général – est situé au Nord de la ville juste au pied du *Cerro Ñielol*, une colline boisée de 90 ha²¹² encore aujourd’hui considérée par les Mapuche comme sacrée (Painemal Granzotto, 2014) dans le sens où elle servait autrefois d’espace privilégié à la pratique de leurs cérémonies rituelles, et notamment funéraires²¹³. Hautement symbolique, cette colline est aussi marquée par un événement historique, celui de la signature du traité du 10 novembre 1881 qui met brutalement un terme (deux ans avant la fin de la guerre de « Pacification » de l’Araucanie) au bastion de la résistance *mapuche* menée par le *Lonko*²¹⁴ V. Coñuepán (nous verrons en quoi ce nom a son importance) et place dès lors les terres environnantes sous le contrôle des troupes de G. Urrutia, autrement dit de l’État chilien. Aujourd’hui, un monument naturel symbolique – la *Patagua del Armisticio* – composé de quatre *Chemamiüll*, grandes statues en bois sculptées (*che* : gens / *mamiüll* : bois) utilisées traditionnellement par les Mapuche lors de leurs rites funéraires surplombe le *Cerro* pour célébrer la mémoire



Chemamiüll du Cerro Nielol

Source : Municipalité de Temuco
Cf. www.Temuco.cl

²¹² Le *Cerro Ñielol* a été déclaré « Parc National de Tourisme » le 20 mars 1939, par décret suprême (n°504) du *ministerio de Tierras y Colonización*. Il est aujourd’hui l’un des principaux lieux touristiques de la ville.

²¹³ Des vestiges funéraires *mapuche* (céramiques, cercueils, sépultures, etc.) ont été découverts dans les années 1930 au sein du *Cerro Ñielol*. La plupart sont aujourd’hui exposés au Musée Régional de l’Araucanie situé à Temuco. Cf. https://www.museoregionalaraucania.gob.cl/642/w3-propertyvalue-42882.html?_noredirect=1.

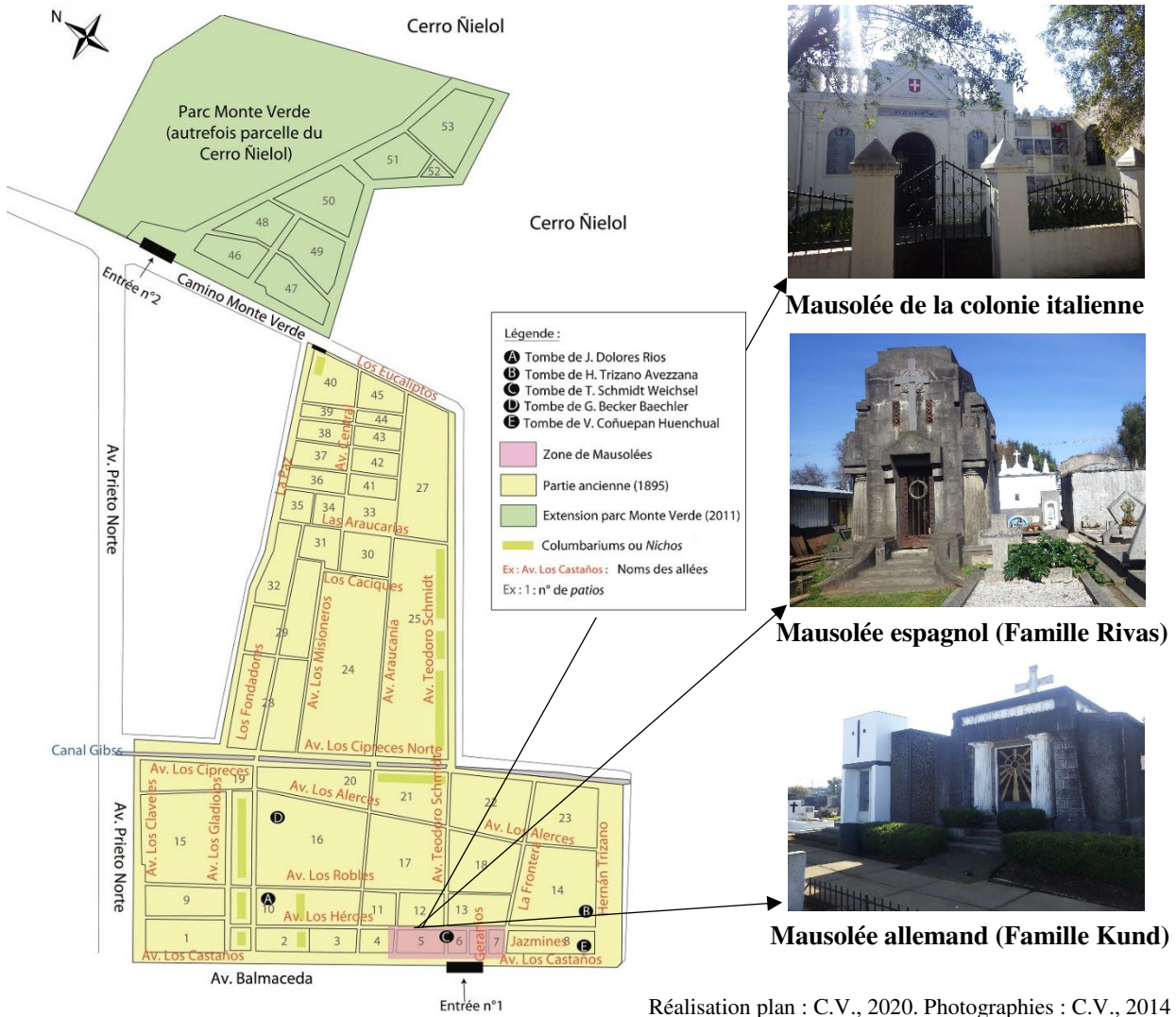
²¹⁴ Nom qui désigne, en mapudungún, les chefs de chaque communauté *mapuche* (groupement familial, Lof).

des victimes de cette résistance²¹⁵.

3. 1. 1. De l'hyper-visibilité des descendants européens...

Si le *Cerro Ñielol* est devenu un site touristique surfant – à la limite du folklore – sur la mémoire de la résistance *mapuche* entre le XVI^e et le XIX^e siècle, on ne peut pas en dire autant du cimetière général de Temuco situé en contrebas, qui rend avant tout hommage, dans son organisation spatiale, aux « héros » nationaux de la guerre d'indépendance et à l'expansion coloniale européenne de la deuxième moitié du XIX^e siècle – ce que I. Hirt assimile à un « colonialisme interne » (Hirt, 2007). En effet, en entrant dans le cimetière, la première chose que l'on remarque est la présence de mausolées situés de part et d'autre de l'entrée principale :

Plan 11 : Place des mausolées coloniaux dans le cimetière général de Temuco



²¹⁵ Dans le contexte de lutte actuel, certains Mapuche de Temuco ou de la périphérie (particulièrement la jeune génération) se réapproprient symboliquement le *Cerro Ñielol* en y organisant occasionnellement des événements culturels et/ou politiques (concerts, assemblées générales, activités sportives, etc.). Il est aussi très souvent le point de départ des grandes manifestations sociales (Painemal Granzotto, 2014, p. 157).

Dominés par le style néoclassique, ils appartiennent en majorité à des individus (et/ou familles) membres de « colonies » étrangères (allemandes, suisses, italiennes, françaises, espagnoles, hollandaises, anglaises...) arrivés à Temuco à partir de 1882, date à laquelle le gouvernement chilien initie en Europe – en particulier *via l'Agencia General de Colonización e Inmigración* – une importante campagne de recrutement visant à (re)peupler le Sud du Bío-Bío d'une population « blanche » et « compétente » :

« Le peuplement des nouveaux territoires conquis sur les indigènes dans le Sud du pays est indispensable pour imposer le pouvoir de l'État sur ces contrées et pour développer économiquement ces nouvelles régions » (Fernández-Domingo, 2006).

Entre 1883 et 1912, est estimé à près de 9.200 le nombre d'immigrés européens qui arrivent en Araucanie et se répartissent au sein de « colonies » implantées dans des communes urbaines ou rurales telles que Temuco, Victoria, Traiguén, Nueva Imperial ou Lautaro (Zevala Cepeda, 2008). Agriculteurs, artisans, commerçants ou industriels, ils participent – à l'instar des Barcelonnettes de Puebla (Cf. p.230) – activement au développement économique et social de la région et se placent rapidement en tant qu'élite locale de la « nouvelle » société chilienne (Fernández-Domingo, 2006 ; Bilot, 2010). À Temuco par exemple, les colonies allemandes, italiennes et françaises possèdent près des deux tiers des commerces en 1912 (Rojo-Mendoza et Hernández Aracena, 2019). Exerçant un fort pouvoir politique et économique ainsi qu'une influence considérable sur la culture et le patrimoine architectural de la ville, elles forment la classe dominante de la société temuquense. Ainsi, il n'est pas étonnant que leurs membres aient occupé, dès son ouverture en 1895, les premières places disponibles – qui s'avèrent être aussi les plus prestigieuses (Montanares Vargas, 1994) – à l'entrée du Cimetière Général de Temuco. Leurs mausolées font aujourd'hui partie intégrante du patrimoine historique et culturel de la ville protégés, pour la plupart, par le *Plan Regulador Comunal* (2009)²¹⁶.

« Il y a une organisation sociale de l'espace ici. On a construit les grands mausolées allemands, espagnols, italiens et autres juste à l'entrée. Ce sont des mausolées très nobles et très anciens qui datent de la colonisation. Aujourd'hui, c'est un patrimoine pour la ville » (Ent. avec L. Quezada Durán, le 16 avril 2014, Temuco. Traduction personnelle)²¹⁷.

S'ils ne résident plus au sein des mausolées, les descendants de ces premiers « colons » européens continuent durant tout le XX^e siècle d'asseoir leur position sociale hégémonique et leur autorité dans la ville comme au cimetière, où ils conservent des emplacements privilégiés (Cf. Plan 11). Plusieurs figures illustres enterrées au premier plan en témoignent, à commencer par J. Dolores Rios (1865-1928) [A], « héros » national de la guerre du Pacifique qui oppose le Chili à la Bolivie et au Pérou entre 1879 et 1884 ; H. Trizano Avezana (1854-1926) [B],

²¹⁶ Document équivalent en France au PLU (Plan Local d'Urbanisme). Cf. *Plan Regulador Comunal de 2009*, p.166. URL : <https://www.temuco.cl/wp-content/uploads/2018/12/MEM-Explicativa-R-14.pdf>

²¹⁷ Cf. Ent. avec L. Quezada Durán, directrice administrative du Cimetière Général de Temuco, le 04 avril 2014, Temuco.

officier italien lui aussi vétéran de la guerre du Pacifique, devenu en 1888 chef du *Cuerpo de Gendarmes de las Colonias*, une organisation de l'armée chilienne tenue de faire respecter l'ordre colonial dans les provinces d'Araucanie ; ou encore l'ingénieur allemand T. Schmidt Weichsel (1834-1924) [C] chargé de dessiner les premières rues de Temuco et de délivrer aux « colons » les terres de l'Araucanie récupérées aux Mapuche. Plus récentes, on y retrouve également les tombes de G. Becker Baechler (1915-1994) [D], descendant allemand devenu maire de Temuco (entre 1962 et 1983) et de la chanteuse lyrique B. Hauser Venegas [E] (1906-1997), elle aussi descendante d'une famille allemande.

Photographies 130 et 131 : Tombes de T. Schmidt Weichsel et G. Becker Baechler



Photographies : A. Munushevich, 2013 pour la revue d'urbanisme [en ligne] *Plata forma urbana*.
URL : <https://www.plataformaurbana.cl/archive/2013>

Encore aujourd'hui, les tombes des descendants allemands, suisses, italiens ou français (de la 3^{ème}, voire de la 4^{ème} génération) sont présentes en nombre dans le cimetière de Temuco. Réparties sur l'ensemble de son espace, elles sont très facilement identifiables grâce aux noms de familles des individus qui y sont enterrés (ex. Massmann, Hitschfeld, Wickel Kluwen, etc.) et à leurs épitaphes, écrites généralement dans la langue de leur origine.

Photographie 132 : *Hier ruhen unsere lieben Eltern* (« ici reposent nos chers parents »)



Photographie : C.V., 2014

3. 1. 1. ...aux Mapuche invisibilisés dans le cimetière général de Temuco

Si ces tombes visibilisent la présence de ces descendants européens à Temuco, elles révèlent également une toute autre réalité : celle d'une population *mapuche* invisibilisée – ce qui ne veut pas pour autant dire absente – dans le cimetière, et plus largement dans la ville. En effet, seule la tombe de V. Coñuepan Huenchual (1905-1968) [F], descendant du *Lonko* éponyme (celui qui lutta jusqu'en 1881 contre les troupes de G. Urrutia) et premier homme politique d'origine *mapuche* à avoir réussi à s'élever au rang de ministre (1952-1953) est localisée à l'entrée du cimetière. Son emplacement, situé non loin de celui d'H. Trizano Avezana, reflète davantage sa place dans la hiérarchie sociale que son origine *mapuche*.

Photographie 133 : Tombe de V. Coñuepan Huenchual, seul Mapuche visible à l'entrée



Photographie : C.V., 2014

La tombe de V. Coñuepan Huenchual est singulière dans le sens où elle ne comporte pas – à la différence des autres tombes présentes à l'entrée – de croix catholique. Pour autant, elle ne ressemble pas aux tombes typiques des Mapuche qui ne possèdent généralement ni pierres tombales, ni plaques funéraires. Ici, seule la stèle triangulaire, forme géométrique très présente dans l'art textile *mapuche* (Micelli et Crespo, 2011), rappelle ses origines.

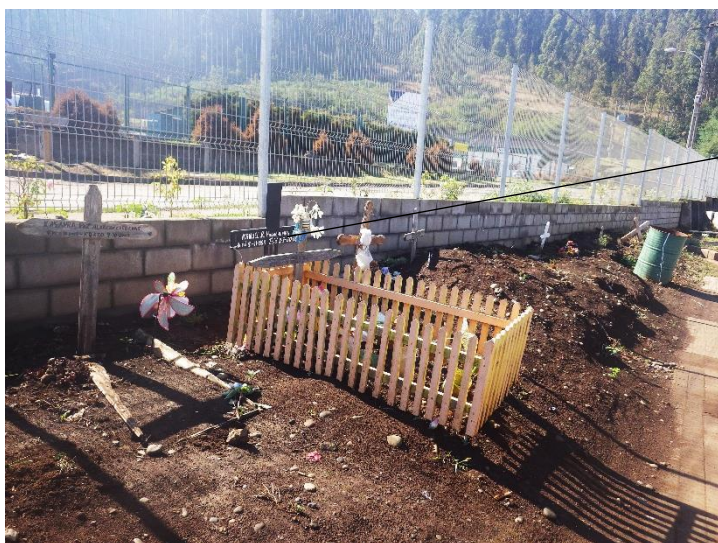
La preuve en est qu'aucune autre tombe *mapuche* n'est visible – ou du moins repérable – avant d'atteindre la partie la plus reculée du cimetière, autrement dit, celle où se trouvent les fosses communes. Ce constat, déjà établi en 1994 par l'anthropologue E. Montanares Vargas qui affirmait que : « dans la zone centrale, on ne voit pas de tombes avec des noms de familles *mapuche* » (Montanares Vargas, 1994), est – en plus de mes observations – confirmé par L. Quezada Durán qui souligne le fait que seules les tombes situées en arrière-plan du cimetière comportent des noms de familles originaires de la région, sous-entendu *mapuche* :

« Tout ce que je sais sur les Mapuche ici c'est qu'ils ne sont pas très nombreux... En vrai, je sais juste qu'il y a Coñuepan. Lui, on le sait parce qu'il est connu dans la région. Mais bon

après je me doute qu'il y en a d'autres... **Les fosses communes sont dans le fond, entre le patio 40 et 45. Les noms qui sont dessus sont d'ici, de la région. Ce ne sont pas des étrangers** » (Ent. avec L. Quezada Durán, le 16 avril 2014, Temuco. Traduction personnelle).

Pour savoir si les noms de familles présents sur les tombes sont d'origine *mapuche* ou non, je me suis appuyée sur les travaux réalisés par N. Painemal²¹⁸ en 2011 qui recense très exactement 7.149 noms de familles *mapuche*²¹⁹ collectés grâce aux archives des « Titres de Merced ». J'ai pu également confirmer ces informations grâce aux résultats obtenus en 2019 au sein du projet *Mapuche Data Project*, qui répertorie 8.627 noms d'origine *mapuche*²²⁰.

Photographie 134 : Exemple de tombe typique *mapuche*



Le nom de famille

– HUENCHUMAN –

nous renseigne ici sur le fait qu'il s'agit d'une tombe d'origine *mapuche*. Il apparaît en effet dans les bases de donnée de N. Painemal (2011) et du projet *Mapuche Data Project* (2019).

Photographie : C.V., 2014

Outre les noms de familles, d'autres indices permettent de reconnaître à vue d'œil une tombe *mapuche*. Généralement, celles-ci ne possèdent pas de pierres tombales et sont délimitées – comme on le voit sur la photo ci-dessus – par des grilles en bois ou en fer forgé qui peuvent, à bien des égards, faire penser aux berceaux des nouveaux nés. Aussi, chacun des « barreaux » qui les composent sont souvent taillés en pointe, une forme assimilée dans les discours aux feuilles des *Coïgue* (arbre largement utilisé dans la culture *mapuche* pour la confection des urnes funéraires ou des *Chemamüll*) (Skewes et Guerra, 2015). Enfin, leurs tombes, orientées vers l'Est (vers la Cordillère – nous détaillerons par la suite), comportent au moins un élément blanc ou bleu (ici, la couronne), couleur associée au « bien » dans la cosmovision *mapuche*²²¹ et reliée au « ciel » et aux « nuages » (Rodríguez Domínguez et Saavedra Teigue, 2011).

²¹⁸ Nekul Painemal a fait partie de mes interrogés. Cf. Ent. avec N. Painemal, professeur de linguistique chargé à la CONADI (*Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*) du programme de récupération et revitalisation des langues indigènes, le 29 mars et le 16 avril 2014, Temuco.

²¹⁹ Cf. Painemal, N, 2011. « Apellidos Mapuches vinculados a Títulos de Merced », *CONADI*, 82p.

²²⁰ Cf. Site internet officiel du projet *Datos mapuche*. URL : <http://mapuchedataproject.cl/datos-de-demografia/>

²²¹ Ensemble des mythes et des croyances ancestrales.

Dans le cimetière de Temuco, une dizaine de tombes tout au plus correspondent aux critères précédemment décrits. Cela peut vouloir signifier deux choses : soit les Mapuche qui y sont enterrés ont été entièrement acculturés et occupent désormais des tombes similaires à celles des *Wincas* ; soit ils n'y sont tout simplement pas enterrés. Quoiqu'il en soit, les tombes repérées sont reléguées en arrière-plan, loin de la vue des visiteurs.

Cette relégation des Mapuche, observable à l'échelle *intra-muros* – autrement dit celle de « la place des morts » dans l'espace du cimetière –, doit également être appréhendée à une échelle plus large, à savoir la place que celui-ci occupe dans l'environnement urbain. En effet, quarante ans après son ouverture, en 1935, le *Servicio de Salud de la Auracanía*²²² (chargé à l'époque de son administration) décide, face à l'accélération de la croissance démographique et économique de la ville – lié à « l'incorporation » de la région au territoire national (Pinto Rodriguez, 2009 ; Herrera Gonzalez, 2010) –, d'agrandir le cimetière en s'appropriant directement une parcelle du *Cerro Ñielol* (Cf. Plan 11, p.289), forêt qui, rappelons-le, est toujours perçue comme sacrée pour les Mapuche. Cet acte symbolique traduit la persistance d'une ambition coloniale qui n'a de cesse au XX^e siècle – et encore de nos jours – de repousser, toujours plus loin en périphérie, les populations indigènes. Marginalisés, discriminés et déterritorialisés, les « Mapuche actuels », pour reprendre l'expression d'A. Saavedra Peláez (2002), vivent – et meurent – en majorité « hors les murs de la ville » de Temuco, dans les communes rurales avoisinantes :

« Bien qu'il s'agisse d'un cimetière situé sur un terrain *mapuche*, les Mapuche qui y sont enterrés sont une minorité, phénomène qui se reproduit dans la ville. Leurs espaces de vie et de mort sont aux environs des aires urbaines » (Montanares Vargas, 1994, p.113.).



Le Parc Monte Verde. Extension du cimetière municipal de Temuco



Parc Monte Verde

Photographie : C.V., 2014

Après cette extension, le cimetière passe de 5 ha à 9 ha. Pour autant, le terrain n'est pas tout de suite exploité, aménagé. Il faut attendre son inauguration en 2011 (donc très récente) pour qu'il commence à se remplir et qu'apparaisse un tout nouveau type de sépultures à Temuco : les sépultures de style dit « américain » (dalles mortuaires uniformes situées au ras du sol à l'instar du panthéon Valle de los Ángeles à Puebla ou du Parc Métropolitain du San

²²² Ce n'est qu'en 1962 que l'administration du cimetière de Temuco passe aux mains de la municipalité.

Sebastián à Maracaibo). Selon L. Quezada Durán, quasiment 700 emplacements y étaient en 2014 déjà occupés pour une capacité de 2.800 disponibles (la partie ancienne comporte, d'après elle, environ 20.000 tombes). Pour elle, ce type de tombe est à la fois



Parc Monte Verde

Photographie : C.V., 2014

un moyen efficace de « gagner » de la place et de ralentir le processus de saturation, mais également une opportunité pour redorer l'image des cimetières en leur offrant un aspect plus végétal, plus paisible et donc davantage propice au recueillement et à la promenade :

« Aujourd'hui, on enterre plus tellement dans des tombes "traditionnelles" comme tu les entends. C'est difficile d'en rencontrer. **Je crois que le pays entier s'est peu à peu habitué aux types de tombes "américaines", aux tombes plates...** et à ce type de cimetières... C'est bien parce que les cimetières sont rapidement saturés en ville. En un siècle à peine, on a plus de places. Et puis, ça donne la priorité aux espaces verts. **On peut se promener en paix dans le cimetière, c'est ça la nouvelle génération !** » (Ent. avec L. Quezada Durán, le 16 avril 2014, Temuco. Traduction personnelle).

Les propos tenus par L. Quezada Durán sont également mis en avant sur la page d'accueil du site internet du parc privé funéraire du Sendero (le deuxième cimetière de Temuco). Celui-ci, inauguré en 1996, s'inscrit entièrement dans cette nouvelle génération de cimetière apparue pour la première fois au Chili avec la création, en 1980, du premier « Parc » funéraire à Santiago, le Parc del Recuerdo Américo Vespucio.



« Sendero Temuco vous accueille avec 5 hectares de végétation luxuriante et de belles fontaines, un poumon vert au sein de la ville qui **invite toutes les familles à trouver un moment de réflexion et de paix pour commémorer leurs proches** ».

Parc privé du Sendero

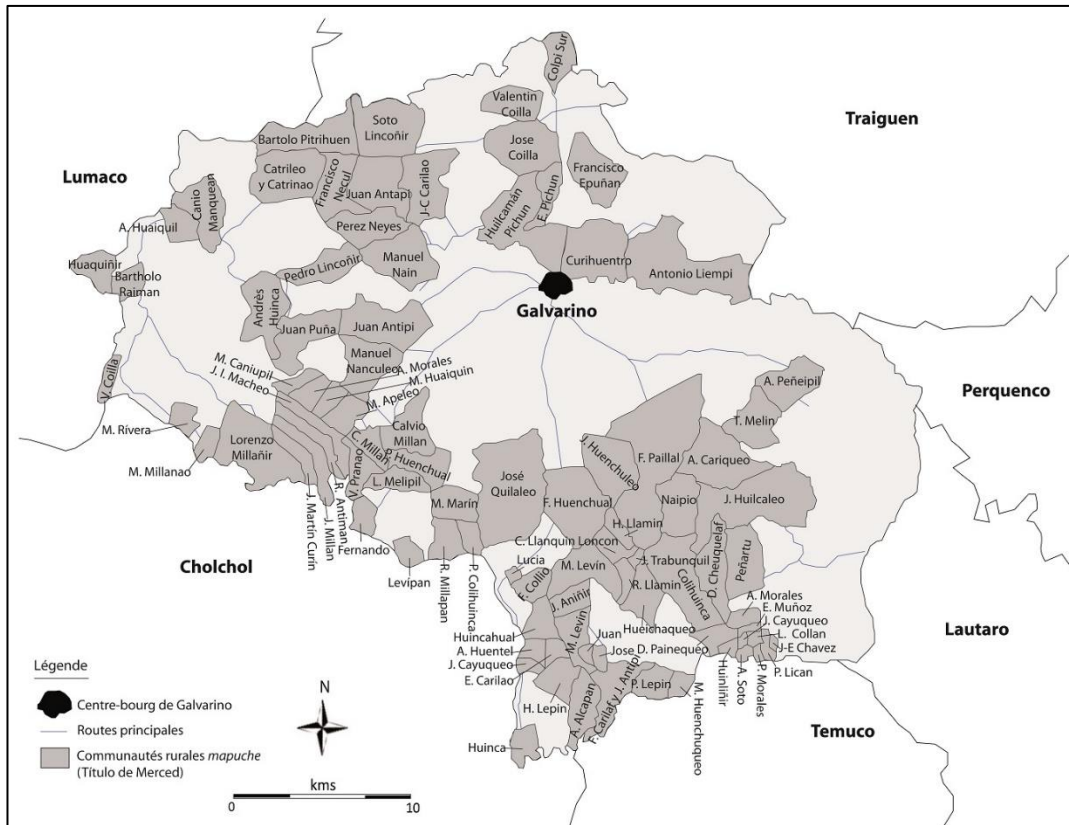
Source : Site officiel de l'entreprise Sendero. URL : <https://sendero.cl/>.

3. 2. Du cimetière communal « hybride » de Galvarino (centre-bourg) ...

Dans une perspective de comparaison avec le cimetière général de Temuco, je me suis rendue au cimetière municipal de Galvarino, petite commune de la province du Cautín située à environ 40 km au Nord-Ouest de la capitale régionale. La principale question a été de savoir

dans quelle mesure les « colons » nationaux et européens arrivés à la fin du XIX^e siècle sont parvenus à s’implanter et à s’étendre sur les terres (*Nagche*) d’une actuelle commune qui porte le nom d’un *Toqui mapuche* de la guerre d’Arauco – Galvarino (le guerrier aux mains coupées) – et qui, lors de la guerre de « Pacification » de l’Araucanie était, entre autres, dirigée par le *Lonko* V. Coñuepan (et plus tard par V. Coñuepan Huenchual). L’empreinte coloniale y est-elle aujourd’hui aussi lisible et visible qu’à Temuco ? De même, la place qu’occupe les Mapuche dans le cimetière est-elle représentative de leur forte présence dans la commune ?

Carte 16 : Localisation de la commune de Galvarino



Source : Fond de carte obtenue auprès de la CONADI, 2014.
 Réalisation : C.V., 2020

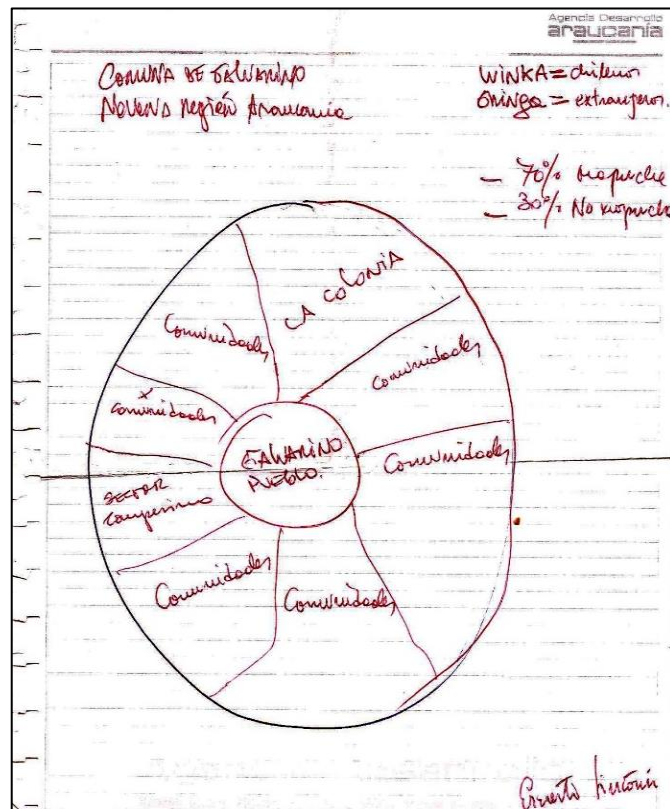
En effet, selon le recensement de l’INE de 2017²²³, la commune de Galvarino compte 11.996 habitants dont 69,58% (soit, 8.211 habitants) se reconnaissent d’origine *mapuche*. S’ils constituent la majorité de la population communale, on estime néanmoins qu’une grande partie d’entre eux vit reculée dans les communautés rurales sur des terres délimitées par un *título de Merced*. (Cf. Carte ci-dessus) et non au sein du centre-bourg. Celui-ci, ne concentre en effet que 4.149 habitants en 2017, soit à peine 34,5% de la population totale de Galvarino (*Ibid*,

²²³ Cf. INE. *Censo de Población y vivienda 2017*, p.17. URL : https://regiones.ine.cl/documentos/default-source/region-ix/estadisticas-r9/publicaciones-anales-enfoques-y-minutas/compendiosestad%C3%ADsticos/presentaci%C3%B3n-compendio-2019.pdf?sfvrsn=ade369f0_2

2017, p.18). Comme l'explique E. Lincoñir²²⁴, *Wérken* (communicant/porte-parole) *mapuche* originaire d'une communauté rurale de Galvarino, au travers d'une carte mentale qu'il réalise lors de notre premier entretien en 2014, la commune se divise en trois parties : un centre-bourg administratif et commercial composé, selon lui, essentiellement de « *Winka* » (terme qu'il associe uniquement aux « colons » nationaux : « *chilenos* ») et de « *Gringos* » (« colons » européens et états-uniens) ; une « *colonia* » agricole située au Nord-Est qu'il identifie comme spécifiquement « suisse » et « allemande », et les communautés rurales *mapuche*.

« On est en majorité ici. Les étrangers de "ma" terre, les *Winca* et les *Gringos*, c'est environ 30% de la population de Galvarino. Nous, on représente 70%. La structure de Galvarino, c'est la même que pour Chol-chol ou Lautaro [communes limitrophes]. Il y a un centre avec tous les commerces, la mairie, le centre culturel. C'est là que sont tous les « colons ». Après les Suisses et les Allemands, ils sont aussi dans leur *colonia*, dans les terres qu'ils nous ont pris... Nous, on est autour, dans les terres près des forêts, loin de la ville » (Ent. avec E. Lincoñir, le 26 mars 2014, Galvarino. Traduction personnelle).

Document 14 : Carte mentale de Galvarino réalisée par le *Wérken* E. Lincoñir (2014)



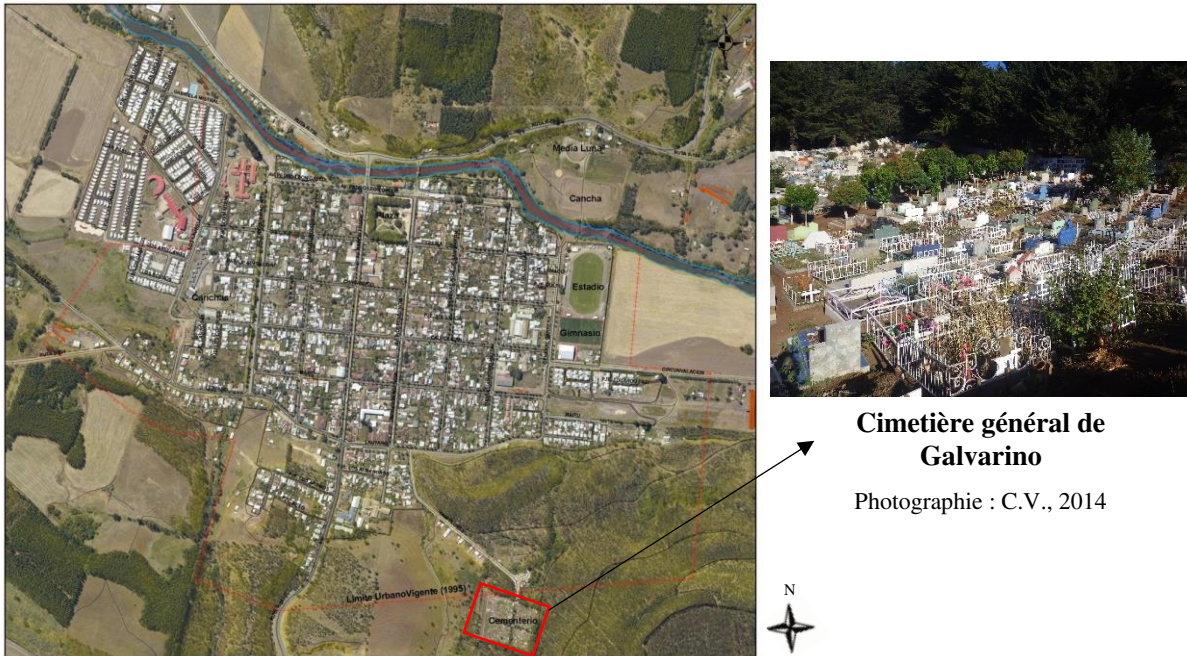
Source : Carte mentale réalisée par E. Lincoñir, le 26 mars 2014, Galvarino.

Ainsi, lorsque je lui pose la question de la présence *mapuche* dans le cimetière de Galvarino, il me répond tout simplement : « lequel ? (Rires) il n'en existe pas qu'un mais une multitude... Après, si tu me parles de celui qui est au Sud du centre... c'est sûr que tu vas nous

²²⁴ Cf. Ent. avec E. Lincoñir, *Wérken* (communicant/porte-parole) *mapuche* de la communauté rurale Pedro lincoñir (Territoire *La Piedra*) de Galvarino, le 26 mars 2014, Galvarino.

voir, mais il n'est pas ce que j'appellerai traditionnel. Pour moi, ce n'est pas vraiment l'un des notre... celui-là, il est plus catholique, plus évangélique... » (*Ibid*, le 26 mars 2014, Galvarino. Traduction personnelle).

Document 15 : Centre-bourg de Galvarino et localisation du cimetière général



Cimetière général de Galvarino

Photographie : C.V., 2014

Source : Photographie aérienne obtenue auprès de la CONADI, 2014.

Le cimetière général de Galvarino est localisé au Sud-Est, sur les hauteurs du centre-bourg, en lisière de forêt. Pour y accéder, il faut marcher une vingtaine de minutes depuis la place centrale en suivant une section de route à forte pente. Celle-ci a pour seule issue l'entrée du cimetière délimitée par une grande porte blanche entourée de murets en pierre qui ne permettent pas de visualiser l'intérieur. On est ainsi surpris, en y pénétrant, de découvrir à la fois son étendue et son caractère rural. L'odeur de pin et d'eucalyptus qui s'en dégage y est très présente et hormis l'allée centrale qui est pavée, le sol est en simple terre battue.

Aussi, la première chose que l'on aperçoit de chaque côté de l'allée principale, bordée d'arbres parfaitement alignés, ce sont les tombes à caveaux doubles en granit ou en marbre. Bien qu'elles ne possèdent pas d'ornements extravagants et que leur taille reste, somme toute, très modeste – il ne s'agit pas de mausolées –, elles apparaissent comme les plus prestigieuses du cimetière, un constat qui se vérifie avec les noms de familles de leurs occupants : Cortes, Bachmann Schifferli, Santander, Zamponi, Vorpahl, Lemp, Bösch, Schuhman, Kerh, etc. Ces noms correspondent en effet à ceux de descendants de « colons » nationaux ou étrangers (en majorité français, suisses ou allemands) installés à Galvarino à partir de 1883 pour remplir le « contrat » national visant à fertiliser les terres de la région (fondation des *latifundios*), à aménager les centres-bourgs et à y développer différents secteurs d'activités (commerces, industries, transports, etc.). Sur les 68 familles européennes arrivées à Galvarino entre 1883 et

1900 – ce qui correspond très exactement à 356 personnes et à 4.080 ha de terres récupérées aux Mapuche selon le document d’archive *Memoria de la Inspección General de Tierras y Colonización* de 1903²²⁵ (cité par J. Aylwin, 1995, p.48) – nombreuses sont celles à avoir accumulés et consolidés un capital social, économique, politique et culturel (Rojo-Mendoza et Hernández Aracena, 2019) et dont les noms se sont inscrits dans l’histoire de la commune (Bachmann et al., 1982)²²⁶. Mis au premier plan dans le cimetière, ces noms révèlent encore aujourd’hui la présence d’une classe sociale dominante, formée par les descendants de « colons » nationaux et étrangers, qui ne représentent pourtant que 31,5% de la population totale de Galvarino (INE, 2017).

« Une fois les premiers colons établis, divers établissements commerciaux furent construits à Galvarino au début du XX^e siècle : des serruriers, des boulangeries, des magasins de vente d’armes et de munitions, un moulin, des magasins de marchandises et de tissus, de machines agricoles, etc. [...]. Au fil du XX^e siècle, le pouvoir se concentrera non seulement dans le centre urbain, mais aussi dans la figure des marchands et des agriculteurs détenteurs de terres et de capitaux, à savoir les Chiliens ou les étrangers *chilenizados*. Leurs noms et œuvres sont inscrits dans l’histoire institutionnelle de Galvarino » (Cf. Extrait de la *Revista de Historia y Cultura : Galvarino Ñi Tukulpazugun*, juin 2014, p.8. Traduction personnelle).

Document 16 : Principaux noms de familles allemands, suisses et français recensés à Galvarino en 1885

Alemanes	Suizos	Franceses
Reydel	Imbolden	Geofroy
Klagges	Isler	Frene
Kleinsteuber	Bachmann	Vincent
Horn	Otth	Petermann
Hohmann	Bolomey	Neveau
Shuhmann	Rodexier	Borel
Buchholz	Jequier	Dejean
Keller	Violin	Chagneau
Dietschi	Flamme	Padilla
Meyer	Couny	Coon Noir
Starkli	Dufournel	Bösch
Eberhardt	Chiesal	Eichi
Studer	Kehr	Lerdon
Geiser	Margot	Heguy
Rooese	Egger	Combeau
Shchnake	Frey	
Zamponi	Fressard	
Kholer	Lemp	
	Vey	

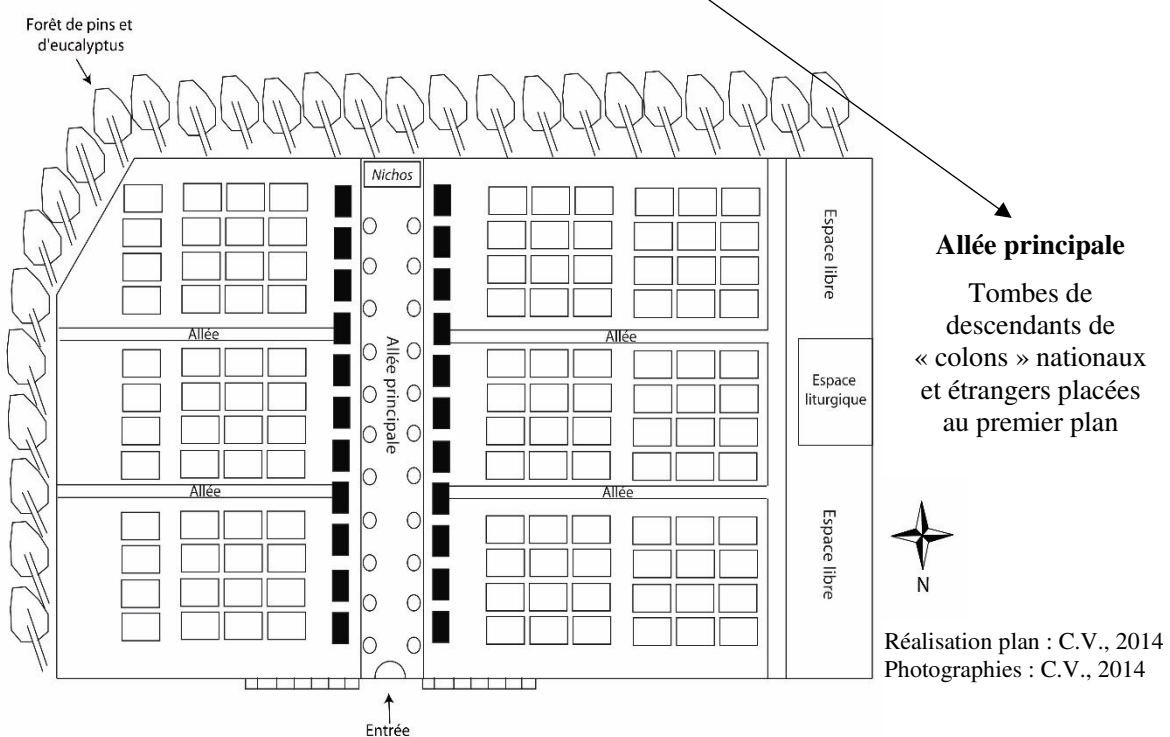
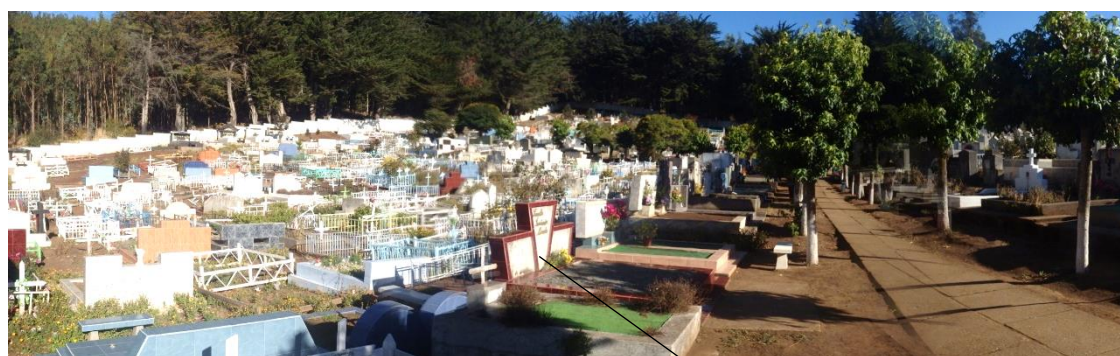
Noms de familles rencontrés sur les tombes placées le long de l’allée centrale du cimetière général de Galvarino.

Source : Extrait de la *Revista de Historia y Cultura : Galvarino Ñi Tukulpazugun*, juin 2014, p. 27. Selon les données récoltées par Bachmann et al., 1982.

²²⁵ Cf. *Memoria de la Inspección General de Tierras y Colonización*, 1903. Santiago, Ed. Esmeralda, p.33.
URL : <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/mc0027515.pdf>

²²⁶ Le livre de A. Bachmann, L Gallegos et A, Padilla, *Historia de un pueblo : Galvarino* publié en 1982 est à lire avec beaucoup de précautions dans le sens où il fait l’apologie de la colonisation européenne au XIX^e siècle.

Plan 12 : Organisation sociale du cimetière de Galvarino (centre-bourg)



Famille Zamponi



Famille Bachmann Kehr

En effet, la majorité des autres tombes qui composent le cimetière général de Galvarino sont d'origine *mapuche*. On les repère très facilement grâce à leurs noms de familles : Liempi, Huilcaleo, Millaman, Huilcaman, Huaiquilao, Huenchuman, Llanquinao, Paillalef, etc., tous

répertoriés dans la base de données créée par N. Painemal (2011). De la même façon, leur orientation, tête à l'Ouest - pieds vers l'Est (en direction de la Cordillère, du soleil qui se lève), est conforme à celle des tombes traditionnelles *mapuche* telles que décrites en 2011 par C. Rodríguez Domínguez et A. Saavedra Teigue :

« En ce qui concerne l'orientation des tombes, celles-ci doivent être **orientées vers l'Est (où le soleil se lève)**, un phénomène qui signifie pour les Mapuche la naissance de la vie » (Rodríguez Domínguez et Saavedra Teigue, 2011, p.32. Traduction personnelle).

Cette information nous est confirmée lors d'un entretien en avril 2014 avec l'historien J. Ñanculef Huaiquinao²²⁷ d'origine *mapuche*. Cependant, pour lui, le lever du soleil comme point de référence n'est pas la principale explication à l'orientation des tombes traditionnelles *mapuche*. Celle-ci réside davantage dans la manière qu'ont les Mapuche de penser la vie et la mort en les associant à deux points cardinaux qui, géographiquement, opposent : d'un côté, la mer (*lafken* - Ouest) symbole de la finitude, là où reposent les âmes ; et de l'autre côté, la Cordillère (*dewiñ* - Est), symbole de la vie, de l'abondance et du *Newen*²²⁸ :

« Les tombes sont **orientées à l'Est, vers la Cordillère**. La tête doit être à l'Ouest, en direction de la mer et les pieds vers la Cordillère. **La Cordillère, c'est la vie**, c'est elle qui détient le *Newen* [« énergie et force positive » en mapudungún] » (Ent. avec J. Ñanculef Huaiquinao, le 16 avril 2014, Temuco. Traduction personnelle).

Photographie 135 : Orientation des tombes *mapuche*



Photographie : C.V., 2014

Quoi qu'il en soit, les tombes d'origine *mapuche* repérées dans le cimetière général de Galvarino contrastent fortement avec celles des descendants de « colons » nationaux ou

²²⁷ Cf. Ent. avec J. Ñanculef Huaiquinao, historien *mapuche* employé à la CONADI, le 16 avril 2014, Temuco.

²²⁸ Dans les maisons traditionnelles ou *Ruka mapuche*, j'ai remarqué que les lits sont systématiquement orientés dans le sens inverse des tombes. En effet, si les morts sont enterrés la tête à l'Ouest (associé à la finitude), la tête de lit doit, quant-à-elle, être agencée à l'Est afin que le dormeur puisse recharger son énergie vitale durant la nuit (Ñanculef Huaiquinao, 2016, p.48).

étrangers orientées vers l'Ouest. Outre cette orientation relative aux points cardinaux, le style et la composition des monuments funéraires *mapuche* (architecture, matériaux, ornementation, etc.) se démarquent – à l'exception de quelques éléments en commun – des tombes en marbre et en granit observées le long de l'allée centrale. « À l'exception de quelques éléments en commun », car bien qu'elles ne possèdent pas de pierres tombales et qu'elles soient toutes délimitées par des grilles en bois ou en fer forgées (blanches ou bleues), la plupart révèlent – à l'instar de celles observées dans le cimetière général de Temuco (Cf. Photographie 134, p.293) – certains signes d'inculturation : croix, couronnes de fleurs, bougies, etc., symboles de la religion catholique (Rodríguez Domínguez et Saavedra Teigue, 2011).

Photographies 136 et 137 : Croix catholiques ornant les tombes *mapuche*



En effet, dès le XVI^e siècle, les Mapuche ont été forcés sous l'impulsion des missions jésuites (et par la suite de l'État au XIX^e siècle) de cohabiter avec l'Église catholique qui s'est implantée jusque dans les communautés rurales les plus reculées de l'Araucanie. Face à cela, de nombreux éléments chrétiens ont progressivement fini par incorporer les pratiques de même que le système de croyance – et de connaissance *Tayin mapuche kimiün* – *mapuche* (messes, baptême, concept du « ciel » et du diable dans les figures du *Pillán* ou du *Wekufü*, célébration des saints chrétiens, etc.). La croix, devenue omniprésente aux rituels funéraires *mapuche* a peu à peu remplacé, comme en témoigne J. Ñanculef Huaiquinao, les *Chemamiüll* et les *Rewe* sur les tombes (trons d'arbre sculptés et disposés devant les tombes de certaines figures

d'autorités traditionnelles *mapuche* : *Lonko*, *Machi*²²⁹, *Kimche*²³⁰, etc.). Pour en observer, il faut désormais se déplacer jusqu'aux cimetières des communautés rurales *mapuche*, *los Eltún*, qui bien que reconnus par la CONADI comme des « sites à signification culturelle *mapuche* » (*sitios de significación cultural mapuche*)²³¹ sont eux-aussi, pour la plupart, aujourd'hui envahis par les croix catholiques. Dans les cimetières urbains (ex. Temuco) ou de centres-bourgs communaux (ex. Galvarino), les *Chemamiüll* et les *Rewe* ont, *a contrario*, entièrement disparus. J. Ñanculef Huaiquinao, fervent défenseur de la culture *mapuche* revendiquant ouvertement ne rien avoir à faire avec la religion catholique, s'interroge quant aux marquages symboliques qui orneront sa tombe après sa mort s'il est enterré à Temuco. On comprend alors qu'une croix risque, comme il est d'usage actuellement, de lui être automatiquement attribuée s'il ne fait pas part à sa famille de son refus d'en avoir une :

« **Avant le Mapuche ne connaissait pas la croix, il utilisait le *Rewe* et le *Chemamiüll*.** Mais l'influence est arrivée. Je crois qu'aujourd'hui 90% des Mapuche de la ville mettent des croix. Le grand dilemme va arriver pour moi quand je vais mourir. Il faut que je dise à mes enfants que je n'en veux pas, qu'ils me mettent un *Chemamiüll* ou autres, mais pas de croix ! **Mais malheureusement, j'ai l'impression que ça devient une habitude** et le plus inquiétant, c'est que les gens ne savent pas ce que ça signifie vraiment » (*Ibid.*, le 16 avril 2014, Temuco. Traduction personnelle).

3. 3. ...à la (ré)affirmation de l'identité *mapuche* au sein des *Eltún* – ou cimetières – « actifs » communautaires ? (Communautés rurales de Galvarino)

Les Mapuche nomment *Eltún* – ou *Eltuwe* (littéralement en mapudungún « *El* » : *dejadol* « *Tún* » : *fue tomado*, à savoir « *donde se deja lo que fue tomado* » (Ñanculef Huaiquinao, 2016, p.73) – les espaces de sépultures où sont traditionnellement enterrés tous les membres appartenant à un même *Lof* (communauté rurale *mapuche*)²³². Pour la CONADI (2010)²³³, il en existe actuellement deux types : les *Eltún* ancestraux, « non-actifs », correspondant aux anciens cimetières communautaires localisés dans des zones (pré-réductions territoriales) aujourd'hui soumises à une très forte pression économique et politique de la part de l'État et des grandes entreprises (zones récupérées notamment pour l'exploitation forestière) et les *Eltún*, toujours « actifs », qui correspondent aux cimetières de communautés délimitées par les « Titres de Merced » (post-réductions territoriales). De petites envergures (moins d'un km²) et prenant généralement la forme d'un quadrilatère régulier, ces deux types de cimetières – reconnus dans les discours officiels comme *Sitios de significación cultural* –

229 Figure religieuse *mapuche* (généralement incarnée par une femme) dont les fonctions principales sont de pratiquer la médecine traditionnelle (par les plantes) et de diriger les cérémonies de guérison (*Machitun*).

230 Dans la culture *mapuche*, le *Kimche* est celui qui détient le *Kimün* [savoir] et le transmet au groupe.

231 Cf. Pizarro Díaz et al., 2008, « Identificación de Complejos Religiosos y Ceremoniales Mapuche. Regiones del Bío-Bío, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos », CONADI, p.7.

232 Le *Lof mapu* est l'unité de base territoriale *mapuche* qui regroupe une à plusieurs familles ou patrilignage.

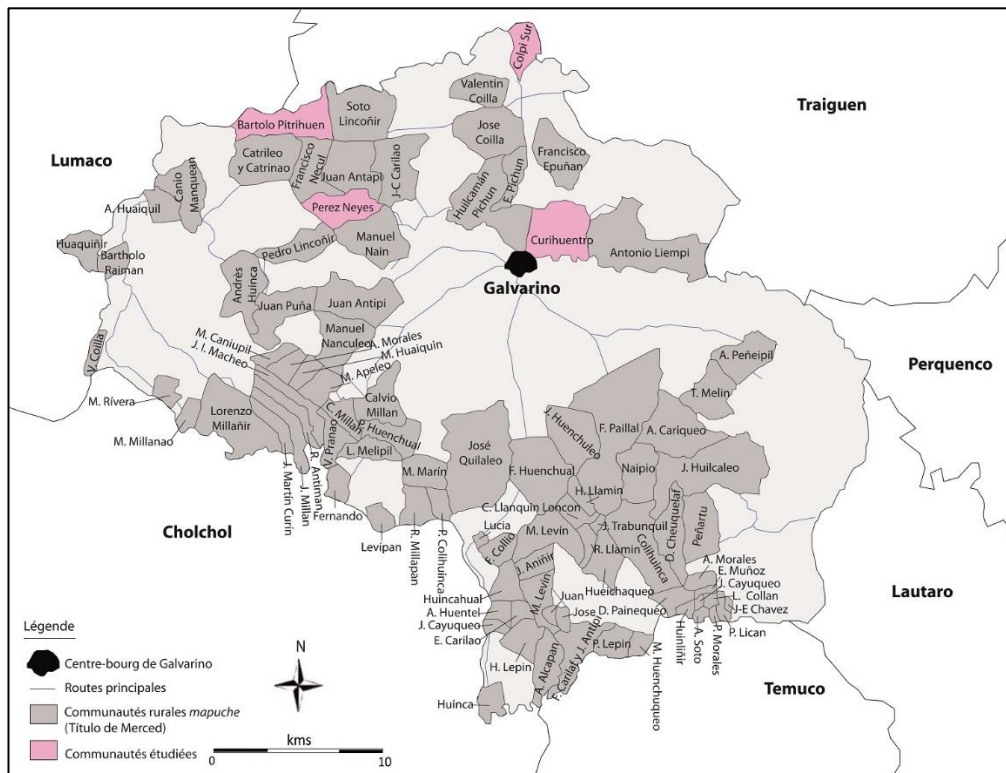
233 Cf. Sanzana Jeldres et Barriando Martinez, 2010, « Espacios de Significación Cultural y Medio Ambiente », CONADI, p.30.

détiennent pour les Mapuche, une grande valeur spirituelle et religieuse :

« Nous appellerons "sites à signification culturelle" les espaces, intra ou extra communautés indigènes, dans lesquels se trouvent des éléments naturels ou fabriqués par eux et qui sont pertinents pour leurs membres car liés à leurs croyances, leur histoire, leurs coutumes, à leurs manifestations culturelles passées ou présentes permettant le sentiment de cohésion sociale, d'appartenance et d'identification à un groupe social déterminé [...]. Sont inclus : *los Kuel, Eltún, Menoko, Ngillatuwe* [...] » (CONADI, 2010 p.41 et 42. Traduction personnelle).

Entre 2014 et 2016, j'ai eu l'occasion de visiter une petite dizaine d'*Eltún* (huit très exactement. Cf. p.110) parmi les provinces du Cautín (communautés rurales de Galvarino, Chol-chol, Padre las Casas) et de Malleco (communautés rurales d'Ercilla). L'objectif n'étant cependant pas ici d'effectuer un inventaire exhaustif des *Eltún* parcourus, j'ai décidé – afin de respecter l'échelle d'analyse et ainsi prolonger les réflexions précédentes – d'en comparer quatre situés dans différentes communautés rurales *mapuche* de Galvarino. Sur les quatre, trois sont encore « actifs » : celui de **Colpisur**, de **Pitrihuen** et de **Perez Neyes** et seront étudiés au sein de ce chapitre. Le dernier quant à lui, celui de **Curihuentro**, ne l'est plus. Pris au sein d'un domaine privé forestier, son accès est désormais légalement interdit au public. Si j'ai tout de même réussi à pénétrer les lieux (de façon clandestine et accompagnée), j'ai constaté que l'empreinte *mapuche* avait été en grande partie effacée. Révélateur du conflit historique régional avec les entreprises forestières et l'État chilien, cet *Eltún* sera étudié dans le chapitre III de la quatrième partie, consacrée aux résistances identitaires Mapuche.

Carte 17 : Communautés rurales *mapuche* étudiées (Galvarino)



Source : Fond de carte obtenue auprès de la CONADI, 2014. Réalisation : C.V., 2020

Impossible d'accéder à un *Eltún* sans être accompagnée d'une personne de confiance, nécessairement d'origine *mapuche* et si possible, résidente au sein de la communauté. En effet, en plus du fait qu'ils sont généralement érigés dans des zones très isolées et finalement assez peu géoréférencées (pas d'indications *in situ*, rarement par GPS²³⁴), ces sites sacrés ne sont pas ouverts aux visiteurs, et encore moins aux *Winka* (non-Mapuche). Pour s'y rendre, il faut ainsi faire jouer son réseau d'interconnaissance afin d'être escortée, non pas directement jusqu'à l'*Eltún* comme espéré, mais d'abord au domicile d'un des membres de la communauté (du lof), celui qui en possède la clé. De là, s'en suit un échange (plus ou moins long) avec ce membre et sa famille dans lequel une série de questions m'est adressée : « Qui es-tu ? », « D'où viens-tu ? », « Pourquoi tu t'intéresses à nous ? », « Pour qui travailles-tu ? » – à moi, ou à mes accompagnateurs²³⁵ : « Pourquoi tu nous la ramènes ici ? », « Tu es certain qu'elle n'est pas journaliste ? ». Une fois passé cet « interrogatoire » et les doutes évacués quant à la sincérité de mes intentions, le maté (boisson locale que l'on consomme collectivement et de façon très ritualisée) est partagé en signe de confiance et d'acceptation de nos hôtes (Kradolfer, 2006). La visite à l'*Eltún* peut alors enfin être envisagée.

Photographies 138 et 139 : l'accès aux *Eltún*



Ouverture de l'*Eltún* de Colpisur



Ouverture de l'*Eltún* de Pitrihuen

Photographies : C.V., 2014

Pour chacun des trois *Eltún* « actifs » visités, que sont celui de Colpisur, de Pitrihuen ou de Perez Neyes, le constat est le même lorsque l'on ouvre leurs portails et que l'on pénètre à l'intérieur. Implantés sur des terrains secs et vallonnés, entourés par la forêt ou les pâturages, ils comportent moins d'une vingtaine de tombes, toutes orientées en direction de l'Est. Sans

²³⁴ Le développement de la cartographie *mapuche* est très récent. Il émerge notamment avec les travaux de I. Hirt (2007, 2008) qui ont aidé à « reconstruire » certains territoires *mapuche* (ex. territoire de *Chodoy Lof mapu*).

²³⁵ Je tiens ici à remercier E. Lincoñir, *Wérken* de la communauté rurale Pedro Lincoñir de Galvarino sans qui je n'aurais pu accéder aux *Eltún* de Pitrihuen, de Colpisur et de Perez Neyes. Je remercie également le Lonko R. Liempi Huilcaleo qui m'a offert l'accès à l'*Eltún* de sa famille à Curihuentro. Enfin, je remercie M. Quintrileo Contreras, résident de la commune de Chol-chol pour m'avoir ouvert l'*Eltún* de la communauté rurale de Coihue.

trop de surprises, ces tombes – exclusivement *mapuche* – sont pour la majorité marquées de l’influence catholique. La croix y est très répandue et s’accompagne assez régulièrement de couronnes de fleurs en papier (en général de couleur blanche), d’un chapelet ou d’un crucifix supportant une statuette de Jésus-Christ. Dans l’*Eltún* de Pitrihuen, on observe même qu’une croix monumentale en bois (sans sépulture) a été érigée au centre.

Photographies 140 à 142 : Croix catholiques dans les *Eltún mapuche*



***Eltún* de Colpisur**



***Eltún* de Perez Neyes**



Croix monumentale au centre de l’*Eltún* de Pitrihuen

Photographies : C.V., 2014

Si celle-ci prolonge, à l’échelle collective, l’adoption forcée par les Mapuche de certains symboles issus de la religion catholique, elle n’est cependant pas conforme au modèle de croix latine que l’on rencontre habituellement. En effet, taillée en pointe aux extrémités – à l’image des feuilles de *Coiguë* (Cf. p.294) – elle témoigne tout aussi bien d’un syncrétisme que d’un processus de réappropriation territoriale *mapuche* qui cherche à mettre en lumière

des éléments relatifs à leur cosmovision, à leur identité culturelle.

Dans ce mélange d'influences généré par la confrontation de valeurs issues de systèmes culturels opposés, les formes funéraires observées correspondent quant-à-elles à l'esthétique des tombes *mapuche*. En faisant abstraction des croix catholiques, on constate qu'elles sont toutes placées au ras du sol et qu'elles ne possèdent aucune pierre tombale. Pour autant, trois types de tombes se dégagent : celles délimitées par des grilles en bois naturel (non colorées), celles bornées par des grilles en fer forgé (de couleur blanche ou bleue à l'exception d'une minorité, plus récente, qui arbore des couleurs plus vives telles que le jaune, vert ou le rose), et celles – plus modestes – pourvues d'un simple petit lopin de terre, quelquefois circonscrit de pierres rondes. À l'issu de ces premiers relevés de terrain, j'ai tout d'abord pensé que ces dernières symbolisaient pour certains Mapuche une volonté de retour à la terre après la mort, et par cela, l'expression d'une forme de revendication identitaire. Or, pour D. Marimán Gallegos²³⁶, anthropologue employé à la mairie de Galvarino (au département culturel), cette diversité des tombes *mapuche* correspond moins à un enjeu de luttes pour leur reconnaissance qu'à une simple différence de statut social. Les tombes en fer forgé sont, pour lui, les plus coûteuses et donc celles susceptibles d'appartenir à des Mapuche plus aisés :

« Il n'y a pas de division sociale à l'intérieur du cimetière. Une tombe aisée peut se retrouver dans le fond. Les tombes les plus riches on les reconnaît parce qu'elles sont en matériel dur. Chez nous ce sont souvent celles qui ont des grilles de fer, de métal. Elles sont plus chères que celles en bois. Là où il n'y a rien, c'est juste parce le Mapuche a pas les moyens ou que sa famille n'a pas encore eu le temps de l'arranger, c'est tout » (Ent. avec D. Marimán Gallegos, le 12 août 2014, Galvarino. Traduction personnelle).

Photographies 143 et 144 : Différents types de tombes



Eltún de Pitrihuen

Tombes avec grilles en bois au premier plan
et en fer forgé au second plan



Eltún de Colpisur

Tombe bornées par des pierres au premier plan
et par des grilles en fer forgé au second plan

Photographies : C.V., 2014

²³⁶ Cf. Ent. avec D. Marimán Gallegos, anthropologue employé à la mairie de Galvarino (département culturel), le 12 août 2014, Galvarino.

Aussi, il m’informe que l’/la (ré)affirmation identitaire *mapuche* s’observe surtout dans les *Eltún* par la présence de marqueurs symboliques forts tels que le *Chemamiüll* ou le *Rewe* :

« Lorsque tu vois un *Rewe* ou un *Chemamiüll* dans le cimetière, là tu peux te dire qu’il y a une **volonté de faire ressortir la culture mapuche** ou du moins de la préserver. Ce sont deux éléments importants de notre cosmovision. Dans notre secteur, les personnes qui détiennent un *Rewe* ou un *Chemamiüll* sur leurs tombes sont souvent les *Lonko* et les *Machi* » (*Ibid*, le 12 août 2014, Galvarino. Traduction personnelle).

En effet, comme l’explique J. Ñanculef Huaiquinao (2006), les *Chemamiüll* – dont il préfère l’orthographe « *Che-el-mamiüll* » qui signifie littéralement : « *maderas con figuras aparente de gente* » (« bois avec figures apparentes d’individus ») – étaient autrefois disposés en tête de toutes les sépultures *mapuche*, sans exception. Ayant peu à peu été remplacés par les croix catholiques, ils sont aujourd’hui progressivement réintroduits au sein des *Eltún*, sous l’impulsion d’initiatives personnelles et locales (notamment lors des *Eluwun*, « funérailles ») :

« Autrefois, dans le *mapuche kimiün* ancestral [...], les *Che-el-mamiüll* étaient placés dans les cimetières à la tête des tombes de tous les morts. Quand ils virent cela, les missionnaires catholiques nous accusèrent encore une fois de démoniaques et firent tous les efforts pour que notre peuple installe, à la place du *Che-el-mamiüll*, la croix catholique [...] En 2005, à la CONADI, nous avons commencé à financer un projet pour relever l’iconographie ancestrale *mapuche* et nous avons pu constater que **dans beaucoup d’Eltún, nos anciens symboles sont de nouveau présents, du moins à côté des croix catholiques** (Ñanculef Huaiquinao, 2016, p.80. Traduction personnelle).

Cependant, comme le précise J. Saavedra et E. Solave Olas (2019), ils sont désormais exclusivement réservés à certaines figures d’autorité *mapuche* (*Lonko*, *Kimche*, etc.) dont la plus courante – au sein de notre secteur d’étude – reste celle du *Lonko* (cacique *mapuche*) :

« Pour ce qui est de sa signification de base, le Mapuche perçoit le *Chemamiüll* comme le lien ancestral permanent avec les ancêtres. [II] représente l’une des icônes de la statuaire *mapuche* qui a souffert les plus grandes mutations, variantes et transformations au sein des expressions vernaculaires et de la culture *mapuche* [...]. Les caractéristiques totémiques du *Chemamiüll* sont **aujourd’hui attribuées aux icônes emblématiques de la lignée**, représentées par les anciens *Kimche*, *Lonko de la lignée et autorités traditionnelles dans le domaine du sacré* (*Guillatufe, weupife*) » (Saavedra et Solave Olas, 2019, p.45. Traduction personnelle).

Les *Rewe* quant-à-eux, tronc d’arbre taillé en forme d’escalier, sont systématiquement assignés à la figure de la *Machi* (guérisseur-se traditionnel-le *mapuche* qui joue l’intermédiaire entre le monde des ancêtres et celui des vivants). Souvent ornés de branches de *canelo* (arbuste natif de la région), et plus rarement du drapeau de la communauté (*lof*), ils créent la connexion verticale entre les quatre espace-temps qui, selon les Mapuche, composent l’univers²³⁷ : le

²³⁷ Comme l’explique J. Ñanculef Huaiquinao (2006, p.64), certains auteur-e-s et/ou Mapuche ne considèrent pas le concept d’*Anka Mapu* dans la cosmovision *mapuche* mais se réfèrent uniquement aux trois autres espaces cosmiques. Cela traduit, pour lui, un syncrétisme religieux dans lequel la vision du monde *mapuche*, normalement conçue en quatre dimensions (ex. le *kultriün*), est réduite à la « trinité » catholique et où le *Wenu Mapu*, le *Nag Mapu*, ainsi que le *Minche Mapu* sont finalement associés : au Ciel, à la Terre et aux Enfers.

Wenu Mapu (« terre d'en haut » : positive), le *Anka Mapu* (« terre où vivent les ancêtres » : neutre), le *Nag Mapu* (« terre où vivent les hommes » : neutre) et le *Minche Mapu* (« terre d'en bas » : négative) (Foerster, 1993). On les retrouve tout particulièrement au sein des espaces sacrés de cérémonies (ex. *Nguillatuwe*)²³⁸, à l'entrée des *ruka* (maison) des *Machi* (Cf. annexe p.478) ou, dans les *Eltún*, face aux tombes de ces dernier-e-s.

S'ils représentent des marqueurs forts de l'identité sociale et culturelle *mapuche*, au point qu'on les retrouve aujourd'hui érigés sur les places centrales, dans les parcs, musées et autres sites commémoratifs des communes rurales ou urbaines (ex. *Cerro Ñielol*) (Le Bonniec, 2009), les *Chemamüll* et les *Rewe* demeurent cependant rares au sein des *Eltún*. Parmi les trois que j'ai visité dans les communautés rurales de Galvarino, j'ai seulement pu observer **deux *Chemamüll*** dans l'*Eltún* de Pitrihuen et **deux *Rewe*** dans l'*Eltún* de Perez Neyes. L'*Eltún* de Colpisur, quant-à-lui, ne possède aucun de ces deux marqueurs symboliques.

Photographies 145 à 147 : Deux *Rewe* dans l'*Eltún* de Perez Neyes



Placés devant les tombes des *Machi*, les *Rewe* font face aux croix catholiques cet *Eltún*



Rewe en phase de fabrication pour la cérémonie du *Nguillatún* devant la *Ruka* de la *Machi* E. Cariqueo (Secteur Bolleco, Temuco)

Photographies : C.V., 2014

²³⁸ La cérémonie du *Nguillatún* est une cérémonie religieuse mapuche qui se déroule tous les quatre ans au sein des communautés rurales. Selon les croyances mapuche, elle a pour objectif de connecter le monde terrestre au monde spirituel dans le but de maintenir l'équilibre et la prospérité du groupe. Elle regroupe généralement plusieurs communautés *mapuche* (lof) voisines.

Photographies 148 et 149 : Deux *Chemamiüll* dans l'*Eltún* de Pitrihuen



Photographies : C.V., 2014

Aussi, la forme des *Chemamiüll* observée dans l'*Eltún* de Pitrihuen ne ressemble pas à celle que l'on rencontre habituellement dans les espaces publics ou sacrés *mapuche*. De très petites tailles (moins d'un mètre de hauteur), ils ne détiennent pas de « figures apparentes d'individus » (Ñanculef Huaiquinao, 2016) taillées dans le bois, mais une simple architecture triangulaire que l'on peut – une fois de plus – associer aux feuilles de *coïgue*. Lors de la visite, je me souviens avoir exprimé un certain nombre de doutes quant au fait de savoir s'il s'agissait ou non de *Chemamiüll*. Cependant, après avoir interrogé mon accompagnateur sur le sujet, je compris qu'il n'y avait, selon lui, aucune question à se poser. J'étais en face de la tombe du *Lonko* Bartolo Pitrihuen (photographie de droite) – descendant éponyme du *dueño* de la communauté à qui fut remis le « Titre de Merced » (n°48) en 1887²³⁹ –, une tombe ornée par un « certain » type de *Chemamiüll* que l'on appelle localement *Alhue* (« âme du mort » en mapudungún) :

« C'est vrai qu'ils sont petits pour des *Chemamiüll*. Ils n'ont pas la forme que l'on connaît avec le visage, le corps taillé tout ça comme ceux que tu peux voir sur la place [Place centrale du centre-bourg de Galvarino]. Les gens d'ici les appellent les *Alhue*. Je ne sais pas très bien ce que ça signifie en vrai mais c'est une sorte de *Chemamiüll*. En tout cas, elles sont sur les tombes des *Lonko*. Ce que tu vois là, c'est la tombe de Bartolo Pirihuen, le premier dirigeant de la communauté » (Ent. avec E. Lincoñir, le 1 avril 2014, *Eltún* de Pitrihuen..Traduction personnelle).

Les informations transmises par E. Lincoñir ne m'ont pas semblées sur le moment très convaincantes dans le sens où, finalement assez peu renseigné sur la question, je sentais qu'il cherchait à tout prix à m'offrir une réponse allant dans le sens de mon objet d'étude. En montrant quelques mois plus tard les photographies prises dans cet *Eltún* à M. Quintrileo²⁴⁰

²³⁹ Cf. Plan de *hijuelación* en annexe p.519.

²⁴⁰ Cf. Ent. avec M. Quintrileo Contreras, résident *mapuche* de la commune de Chol-chol, ex-prisonnier politique et membre de l'association *familiares y amigos de presos políticos*, le 1 août 2014, Chol-chol.

Contreras, un autre de mes accompagnateurs résident de la commune de Chol-chol, j'eus la confirmation qu'il s'agissait bel et bien d'un « certain » type, certes rare, de *Chemamüll*²⁴¹. Celui-ci décida alors de me faire visiter un *Eltún* à proximité de son domicile, l'*Eltún* de Coihue dont il avait connaissance de la présence d'un *Chemamüll* plus ordinaire :

« Ça fait longtemps que je n'en avais pas vu. Ils sont assez rares par chez nous. Je ne sais pas comment les gens d'ici les appellent exactement mais je sais que c'est un type ancien de *Chemamüll* ça...Regardes, il y a la forme de la tête et des bras sur celle-là [Cf. photographie de droite, page précédente]. À mon avis, ça fait au moins dix ou vingt ans qu'ils ont été placés là [...]. Après tu sais, il n'y a pas vraiment de formes uniques. **Les *Eltún* sont très différents dans la région, un peu comme nous finalement** » (Ent. avec M. Quintrileo Contreras, le 1 août 2014, Chol-chol. Traduction personnelle).

Photographie 150 : Autre exemple de *Chemamüll*. *Eltún* de Coihue (Chol-chol)



Photographie : C.V., 2014

Sur cette photographie, on aperçoit un autre type de *Chemamüll*, davantage répandu que celui observé dans l'*Eltún* de Pitrihuen. Sa taille est plus grande (env. 2 m de hauteur) et un visage a été minutieusement sculpté dans le bois – comparable à ceux du *Cerro Ñielol*. Si ce monument s'impose à l'égard des autres tombes de l'*Eltún* de Coihue comme un marqueur particulièrement symbolique de la résistance identitaire *mapuche* (Saavedra et Salas Olave, 2019), on remarque néanmoins qu'une croix catholique y a été apposée. Celle-ci traduit le rapport complexe, parfois indissociable, que certains Mapuche, engagés ou non dans le processus de récupération de leurs terres et de revalorisation de leur patrimoine matériel et immatériel, entretiennent encore aujourd'hui avec la religion catholique.

La multiplicité et la pluralité des discours et des interprétations relatives à la forme et au sens attribué, ici, aux *Chemamüll* et aux *Rewe* constitue une porte d'entrée pour comprendre

²⁴¹ Le terme *d'Alhue* est très peu utilisé par les acteurs. On le retrouve cependant pour décrire ce type monuments dans l'étude de Pizarro Díaz et al., 2008, « Identificación de Complejos Religiosos y Ceremoniales Mapuche. Regiones del Bío-Bío, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos », CONADI, p.170.

les différences intra et intercommunautaires des Mapuche. En effet, si le processus de « mise en réduction » (Sepúlveda, 2012) engagé par l'État chilien à la fin du XIX^e siècle a conduit à la fragmentation des Mapuche sur leur propre territoire, il a aussi engendré une recomposition de leur structure sociale et politique qui se traduit localement entre ces communautés rurales « réinventées » (Le Bonniec, 2009) par une hétérogénéité des schémas culturels et des logiques d'appropriation différenciées de l'espace. Reflet de cette hétérogénéité, la variété des *Eltún* à l'échelle régionale révèle ainsi une certaine subjectivité *mapuche* dans leur manière de penser la mort et de la matérialiser. Cependant, et malgré la diversité des réalités sociales et culturelles locales, ces espaces funéraires identifiés collectivement comme « sacrés » sont chargés d'une culture commune de résistance, portée par certains Mapuche qui cherchent à (re)constituer la mémoire de leur territoire ancestral – et par cela à (re)construire leur identité ethnique (Hirt, 2006) – en réactivant le rôle et l'existence de leurs figures d'autorités (*Lonko, Machi, Kimche*, etc.) au travers de marqueurs symboliques forts²⁴². Dans le dernier volet de la quatrième partie, nous verrons en quoi l'exclusion sociale des Mapuche est alors particulièrement manifeste quand on leur condamne l'accès à leurs lieux de mémoire ou encore à la pratique de leurs rites funéraires.

²⁴² Cf. Image d'archives d'*Eltún* dans la commune de Chol-chol (1910) en annexe p.512.

Quatrième partie

La pratique des espaces de la mort

Chez les Guajiro (Maracaibo-Guajira), les Mixtèque (Rosario de Micaltepec) et les Mapuche (Araucanie)

Chapitre I. Permanences et mutations du rituel funéraire *guajiro* dans les cimetières de Maracaibo (Venezuela)²⁴³

J'ai bien conscience qu'à l'heure où j'écris cette partie de la thèse, la situation géopolitique et économique du Venezuela s'est profondément dégradée. Les travaux ci-contre ont été menés durant la période 2011-2013 avant la mort de H. Chávez et l'arrivée au pouvoir de N. Maduro. Ainsi, faut-il lire ces travaux en contexte, celui d'un Venezuela aux portes de l'effondrement du processus bolivarien, un processus à mon sens largement engagé avant les élections présidentielles de 2013. Ces écrits sont pour mes ami-e-s, ceux/celles qui sont resté-e-s, ceux/celles qui ont migré-e-s (Précisions aparté).

1. Présentation générale des Guajiro – ou Wayúu

Le Venezuela compte 51 groupes indigènes selon le recensement de l'INE de 2011²⁴⁴ et 724.592 individus se reconnaissant officiellement comme appartenant à l'un d'entre eux (soit 2,8% de la population totale du Venezuela en 2011). Ces groupes sont répartis en trois grandes familles linguistiques : les Arawaks, regroupés à majoritairement dans l'État du Zulia ; les Caribes, présents principalement le long de la Cordillère des Andes et dans la zone orientale de l'Amazonie ; et les Tupi-guaranis, répertoriés surtout dans le Sud de l'Amazonie – frontière avec la Colombie (Renault-Lescure, 2009, p.40).

Les Guajiro – ou Wayúu (voir encadré page suivante) –, appartiennent à la famille linguistique des Arawaks. Ils constituent le plus important groupe indigène du pays (à savoir, 57, 1% de la population totale indigène selon l'INE, 2011) avec un total de 413.437 individus qui déclarent officiellement appartenir à ce groupe (dont 404.645 vivent dans l'État du Zulia). Répartis entre le Venezuela et la Colombie ²⁴⁵, ils ont traditionnellement un mode de vie semi-nomade (Picon, 1983). Autrefois présents exclusivement dans la péninsule de la Guajira, ils ont longtemps été décrits comme des chasseurs-cueilleurs, des pêcheurs, puis pasteurs nomades (Picon, 1983, Gutierrez, M, 2010 ; Giraldo 2016) se déplaçant

²⁴³ Une partie de ce chapitre a fait l'objet de deux publications dans les revues *Cahiers d'Outre-Mer* et *Géococonfluences*. Cf. Varnier, C, 2016. « "Maleiwa, c'est Jésus". Exemples de syncrétismes chez les Guajiro (Venezuela) et les Mixtèques (Mexique) », *Géococonfluences* [en ligne]. Et Cf. Varnier, C, 2016. « De la mobilité des vivants à celle des morts : permanences et mutations du rituel funéraire guajiro dans les cimetières de Maracaibo, Venezuela », *Cahiers d'Outre-Mer*, n°274, pp. 207-234.

²⁴⁴ Cf. « La población indígena de Venezuela. Censo 2011 », INE, vol. 1, n°1, oct. 2013. URL : <http://www.ine.gov.ve/documentos/SEN/menuSEN/pdf/subcomitedemografica/Indigena/BoletinPoblacionIndigena.pdf>.

²⁴⁵ Selon le recensement DANE (Département Administratif National des Statistiques) de 2018, la Colombie compte 380.460 individus se reconnaissant comme Guajiro (sur un total de 1.905.617 qui s'identifient comme appartenant à un groupe indigène). Cf. « Pueblo Wayúu. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018 », DANE, août 2019. URL : <https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/presentaciones-territorio/190816-CNPV-presentacion-Resultados-Guajira-Pueblo-Wayuu.pdf>.

sporadiquement sur l'ensemble de ce territoire au climat semi-désertique à la recherche de ressources en eau et en pâturage (Gomez, 1989). Ce rapport au territoire exclusif change en même temps que leurs activités de production au début du XX^e siècle avec la découverte des premiers gisements de pétrole dans la région du lac de Maracaibo (Fuenmayor, 2005 ; Fournier, 2010b). Fuyant la sécheresse et la pauvreté, ils entament un processus de migration en direction du Sud de la Guajira pour venir progressivement s'installer dans les espaces urbains. En 2011, toujours selon le recensement de l'INE²⁴⁶, la ville de Maracaibo constitue le premier pôle national de migration des Guajiro. Néanmoins, si une grande partie d'entre eux réside désormais au sein de cette ville pour des raisons sociales et économiques, les allers-retours avec la Guajira restent réguliers. Pour ces nomades devenus sédentaires mobiles, la pérennisation de leur système de normes et de valeurs socioculturelles devient alors un enjeu qui se dessine désormais sur deux territoires : la Guajira et la ville.

Concernant leur organisation sociale et politique, les Guajiro sont issus d'un système de société de type traditionnel dit « à solidarité mécanique » (Durkheim, 1893) que la plupart s'attachent encore aujourd'hui à préserver (notamment dans la Guajira). Cette organisation se caractérise par une division en clans matrilineaires non exogames appelée *E'irruku* (que B. Saler (1988) traduit par « nom de chair » ou « nom de clan »), où le lignage – et donc le lien de parenté – est assuré par l'*Apiushi*, une figure féminine généralement incarnée par la « grand-mère » ou la « mère » de famille qui se charge de transmettre aux enfants (filles ou garçons) le nom de son clan et les valeurs de sa communauté²⁴⁷ : « La base fondamentale de la relation de parenté est unilatérale, par voie féminine. Ce que nous pourrions alors appeler : l'axe matrilineaire de l'organisation sociale » (Puentes Alarcón, 2007, p.67). Cette précision est importante dans le cadre de cette étude car dans la culture *guajiro*, la marque du clan se traduit matériellement par un cimetière inscrit dans la Guajira (Pérez, 2006). Ce cimetière, c'est celui du « matriclan », celui du second « *velorio*-enterrement » où sont enterrés les restes de tous les morts qui appartiennent au même clan, celui de l'*Apiushi*²⁴⁸ :

« Les restes sont transférés dans une très grande urne (*pashina*) où sont regroupés et se désagrègent les restes de tous les morts du matriclan ou du même matrilignage » (Gutierrez, M, 2010, p.112).

« L'origine de la famille d'un *Wayúu*, c'est la mère. Les restes doivent être emmenés dans le cimetière de la famille de la mère. Moi je suis *Aapiushana* comme ma mère, mais mon père par

²⁴⁶ Selon le recensement de l'INE de 2011, Maracaibo – ville de 1.551.539 habitants à cette date – est le premier pôle de concentration indigène avec 61.2% du total national d'individus se reconnaissant comme appartenant à un groupe indigène. Sur ces 61, 2%, 91,23%, s'identifient comme Guajiro.

²⁴⁷ Le terme de communauté est entendu ici au sens de groupe « vivant ensemble » ou se « côtoyant » quotidiennement. Il diffère du « groupe indigène » qui fait référence à un ensemble plus global d'individus partageant des valeurs socioculturelles, une histoire et une mémoire commune sans obligatoirement faire partie des mêmes réseaux de parenté.

²⁴⁸ Cette organisation sociale matrilineaire explique notamment la présence et le rôle de l'*Exhumadora*, figure principale du second « *velorio*-enterrement » chargée de nettoyer les restes du défunt.

contre est Ja'yaliyuu » (Ent. avec L-F Fernández, le 8 août 2013, Avenue 6 Guajira en direction de Cojoro – Haute-Guajira. Traduction personnelle)²⁴⁹.

En effet, l'une des spécificités culturelles des Guajiro repose sur une représentation double de la mort. Selon les croyances ancestrales, les Guajiro meurent deux fois : une première fois physiquement (la mort du corps), une seconde fois spirituellement (la mort de l'âme). Dans la pratique, cette double mort est exprimée par la réalisation d'un rituel funéraire en deux temps et dans deux espaces différents. Une dizaine d'années après la réalisation d'un premier enterrement dans un cimetière proche de l'ancien lieu de vie du défunt (la première mort), les Guajiro procèdent à l'exhumation des restes mortuaires, à leur déplacement puis, à leur ré-enterrement dans le cimetière du « matriclan », dans la Guajira (la seconde mort).

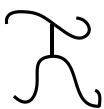


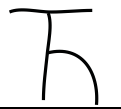
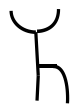


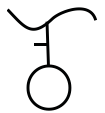







Si en migrant à Maracaibo, les Guajiro ont progressivement investi un certain nombre d'espaces, publics ou privés, individuels ou collectifs, qui constituent leur cadre de vie, leurs morts prennent désormais place au sein des cimetières de la ville. Quelles sont les conséquences de ces mobilités géographiques sur leurs modes de croire et de pratiquer leur rituel funéraire ? Comment enterrent-ils – mais aussi exhument-ils – leurs morts en ville ? Comment s'approprient-ils les espaces de la mort en dehors de leur territoire ancestral ? Au travers d'une étude de la place qu'ils occupent dans les cimetières de Maracaibo et des pratiques funéraires observées, il s'agira d'apporter des réponses quant aux permanences et/ou transformations socioculturelles qu'engendrent leurs mobilités interterritoriales durant leur vie et au-delà de leur mort. Dans ce cas précis, l'analyse de leurs marquages symboliques et identitaires à l'échelle des monuments funéraires permettra d'appréhender leur degré d'appartenance aux espaces urbains.

Entre eux, les Guajiro s'auto-dénomment *Wayúu*. En Français, ce nom peut être traduit par celui de « personnes/gens ». Il s'oppose à celui d'*Alijuna* utilisé pour désigner l'« étranger », le « blanc » ; en bref, le « non-*Wayúu* ». Le nom « Guajiro », quant à lui, est un nom importé de la colonisation espagnole pour qualifier ce groupe (Perrin, 1983). Si les avis divergent concernant son étymologie, l'une des possibilités serait qu'il découlerait du vocable *guaraúno* : « *Gua* » = « embarcation » et « *Jiro* » = « nouveau » (Finol, 2007, p.34) faisant référence à l'arrivée de A. Vespucci dans le Golfe de Maracaibo (1499). Dans le cadre de cette thèse, j'ai fait le choix d'utiliser le nom de « Guajiro » pour désigner le groupe étudié car ma posture de chercheuse « étrangère » – d'*Alijuna* pour les Guajiro – ne me donne pas la légitimité endogène pour employer le nom « *Wayúu* ». Celui-ci sera néanmoins mentionné lorsque la parole sera donnée aux Guajiro dans l'analyse des différents entretiens effectués (Aparté).

²⁴⁹ Cf. Ent. avec L-F Fernández, militaire *guajiro*. Ex. général de brigade, le 8 août 2013, avenue 6 Guajira en direction de Cojoro – Haute-Guajira (Clan *Aapüshana*)

Tableau 8 : Clans *guajiro* : marquages et significations

On compte près d'une trentaine de clans différents chez les Guajiro, associés chacun à un « animal totémique » (Perrin, 1983, p.15). Ces clans, régis et administrés par des familles différentes peuvent, en fonction des circonstances, partager entre elles des logiques d'alliance et de solidarité ou, au contraire, être en conflit. Cependant, malgré cette subdivision sociale en clans, les Guajiro revendiquent leur appartenance à une même entité sociale, celle du groupe auquel ils appartiennent, les *Wayúu*. L'unité collective tient alors de la connexité entre les différents clans ou groupes familiaux et non de leur unification (Livet, 2008).

Noms clanique <i>Guajiro</i>	Animal de référence	Symbole associé	Noms clanique <i>Guajiro</i>	Animal de référence	Symbole associé
Püshaina	Cochon sauvage		Paüsayuu	Repelón	
Uriana	Chat / Tigre		Ipuana	Épervier	
Uraliyuu	Serpent		Epinayuu	Cerf / Âne	
Epieyu	Oiseau/ Faucon		Juusayuu	Couleuvre	
Aapüshana	Puma		Jirnu	Renard	
Siijuana	Guêpe		Uliana	Lézard	
Ja'yaliyuu	Chien		Wuliyuu	Ours	
Sapuana	Butor/ Singe				

Réalisation : C.V., 2019

2. Territoires et mobilités des Guajiro

2. 1. La Guajira, un territoire ancestral transfrontalier

À l'extrême Nord du continent Sud-américain, à la frontière entre la Colombie et le Venezuela, se dresse un paysage singulier entrecoupé de montagnes abruptes et de plaines desséchées où seule une végétation xérophile, arbustive et cactacée, semble survivre au souffle continu des alizés parcourant le sol sableux d'un territoire au climat semi-désertique. Ce territoire, c'est celui de la Guajira, une vaste péninsule de 23 218 km² bordée²⁵⁰, à l'Ouest et au Nord, par la mer des Caraïbes et, à l'Est, par le Golfe du Venezuela. Très souvent décrite comme un territoire isolé, hostile et inhospitalier (Perrin, 1980 ; Díaz Viana, 2004 ; Pérez, 2006 ; Valbuena Chirinos et Paz Reverol, 2007), la péninsule de la Guajira est en effet soumise à des sécheresses répétées (en particulier au Nord) qui engendre à la fois l'infertilité des sols et la quasi-inexistence des ressources en eau :

« Dans la Haute-Guajira, il n'existe pas de rivières à proprement parler. Seuls les lits de sables servent de drainages à la saison des pluies. Le climat est semi-aride et chaud, avec une température de 28°C en moyenne et des précipitations inférieures à 400mm/an, ce qui conduit à une végétation faible » (Puentes Alarcón, 2007, p.48. Traduction personnelle).

En raison de ces conditions géographiques particulièrement difficiles, la densité de population y est faible : 27,65 hab/km² selon le recensement de l'INE de 2011, un chiffre qui contraste incontestablement avec celui de Maracaibo – à savoir : 2653,54 hab/km² (INE, 2011) –, immense centre pétrolier situé pourtant à seulement une vingtaine de kilomètres au Sud-est. Cependant, malgré une faible densité de population et des conditions de vies difficiles, la Guajira possède un riche patrimoine culturel ainsi qu'une organisation sociale et politique interne régie par la présence historique des Guajiro sur le territoire (Puentes Alarcón, 2007). Elle représente pour eux leur territoire ancestral, à savoir le « berceau identitaire » (Martinat, 2005, p.158) de leur système social, de leur culture (normes, valeurs, symboles) et de leur singularité vis-à-vis des autres groupes sociaux (Jolivet et Lena, 2000). Encore de nos jours, ils s'attachent à y préserver et à y pérenniser leur organisation sociale et politique, une identité culturelle forte définie par un ensemble de pratiques et de rites transmis de génération en génération sur la base d'une mémoire collective, de même que l'usage d'une langue propre, le wayuunaiki (Mussat, 2009 ; Gutierrez, M, 2010).

Le contexte social et politique dans lequel est inscrit le territoire de la Guajira aujourd'hui est issu d'un long processus socio-historique de résistance des Guajiro, engagé à partir du XVI^e siècle face à la puissance des empires coloniaux (Paz Reverol, Leal Jerez et Puentes Alarcón, 2005). Considérés par un grand nombre d'auteur-e-s (Monroy, 1990 ; Picon,

²⁵⁰ La superficie de la Guajira vénézuélienne est de 2370 km².

1999 ; Gutierrez, M, 2010 ; Longa Romero, 2011) comme l'un des peuples indigènes le plus belligérant du Venezuela et de la Colombie, les Guajiro ont témoigné d'une grande capacité de résistance et d'adaptation stratégique vis-à-vis des populations européennes pour tenter de maintenir, au cours des siècles, l'intégrité de leur territoire (Ojer, 1983 ; Ramousse, 1989 et 1999 ; Pérez, 2006 ; Salamanca, 2015).

L'adoption notamment des armes à feux et des chevaux comme moyen de défense auprès des Espagnols lors de la colonisation (Picon, 1999), ou encore le passage d'une économie de subsistance (pêche et agriculture vivrière) à une économie pastorale (la méthode d'élevage est empruntée aux Européens), en passant par l'essor du commerce transfrontalier vers la fin du XIX^e siècle (Valbuena Chirinos et Paz Reverol, 2007), ont permis aux Guajiro de conserver une certaine forme d'autonomie économique et politique au sein de la Guajira :

« Grâce à l'appropriation de l'élevage et la pêche de perles, les Wayúu ont gagné le monopole du commerce avec les Anglais et les Hollandais. L'acquisition d'armes moyennant ce commerce et l'autonomie économique a permis de les maintenir hors du contrôle colonial » (Puerta Silva, 2005)²⁵¹.

Si d'un point de vue juridique la Guajira est aujourd'hui administrée à l'échelle nationale par les politiques vénézuélienne et colombienne (Art. 119 et 126 de la Constitution de la République bolivarienne du Venezuela, 1999), elle reste cependant auto-organisée à l'échelle locale par les Guajiro (Puentes Alarcón, 2007).

Bien sûr, il est important d'émettre des nuances sur le maintien des traditions et de l'ordre social *guajiro* qui n'a pas été entretenu de manière équitable sur l'ensemble du territoire de la Guajira. Il existe, en effet, une inégale répartition du capital social et culturel *guajiro* pouvant être spécifiquement expliquée par des raisons d'accessibilité géographique entre le Nord et le Sud de la péninsule (Pérez, 2006). À ce jour, un seul axe routier – l'avenue « 6 Guajira » – est aménagé depuis Maracaibo jusqu'au village de Paraguaïpoa²⁵² (Cf. Carte 18) pour permettre aux Guajiro de satisfaire leur besoin en approvisionnement :

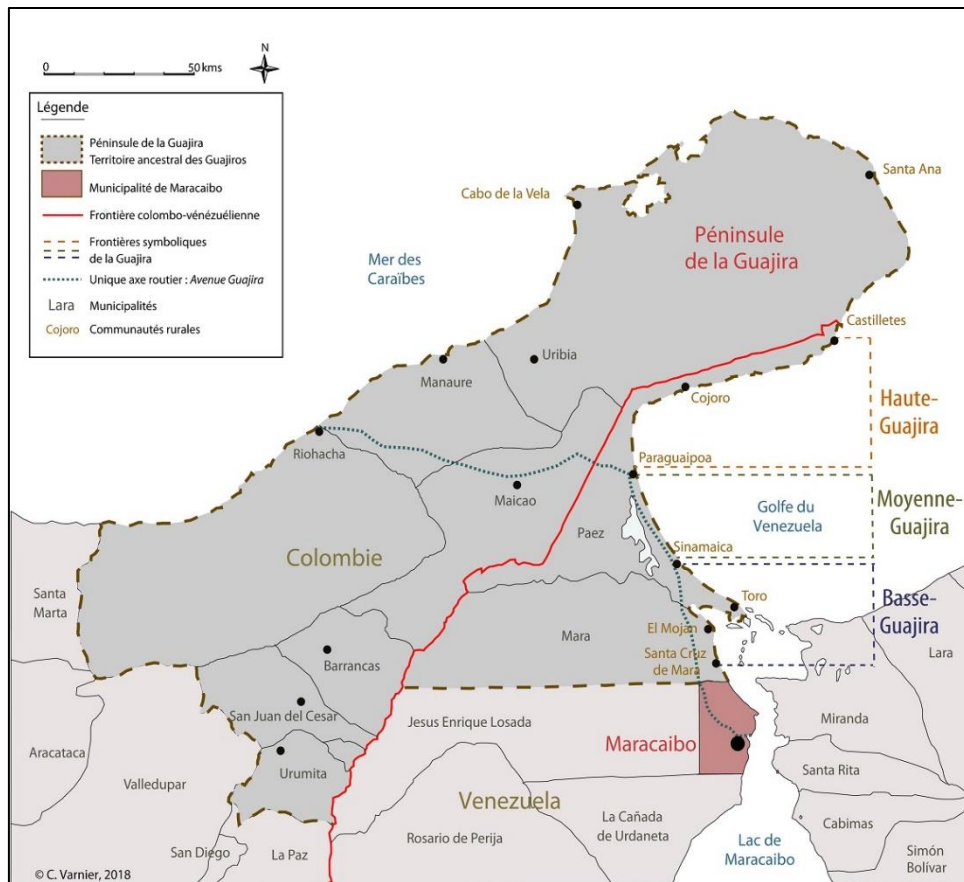
« Il y a une route qui va de Paraguaïpoa jusqu'à Maracaibo. Elle passe par Paraguaïpoa et par Sinamaïca... C'est l'unique route qu'on a pour faire le trajet jusqu'à la Guajira » (Ent. avec N. Morales, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara - Basse-Guajira. Traduction personnelle)²⁵³.

251 Cf. Puerta Silva, S, 2005. « Les rapports entre les indiens Wayúu et une multinationale minière : nouvelles stratégies d'articulation local/global », communication, journées d'études consacrées à « État et transnationalité : l'espace social recomposé », EHESS, Paris.

252 Plusieurs petits villages sont situés à proximité de cet unique axe routier. Du Nord au Sud, on retrouve : Santa Cruz de Mara, San Rafael el Moján, Sinamaïca ou encore Paraguaïpoa situé dans la Moyenne-Guajira. Pour les Guajiro, ce sont avant tout des villages « étapes » qui leur permettent à la fois de se connecter avec leurs divers réseaux (pour le commerce notamment), et où il leur est possible de se ravitailler en eau et en nourriture (Pérez, 2006). Paraguaïpoa constitue l'un des plus grands carrefours commerciaux de la Guajira (situé sur l'axe de Maïcao en Colombie). Les Guajiro y achètent des marchandises pour les revendre à Maracaibo ou en Colombie. Ils y vendent ou trafiquent également du pétrole et des bombonnes d'eau qu'ils transportent depuis Maracaibo.

253 Cf. Ent. avec N. Morales, directrice de la commission des peuples indigènes du département de Mara, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara – Basse-Guajira (Clan Uriana).

Carte 18 : La Guajira et ses frontières ethniques



Réalisation : C.V., 2016

La Basse-Guajira est située au Sud du territoire ancestral entre le chef-lieu de la municipalité de Mara, Santa Cruz de Mara et celui de la municipalité de Páez, Sinamaica. Elle correspond à la région la plus proche du centre urbain de Maracaibo (à environ 20 km de distance). La seconde, la Moyenne-Guajira s'étend de Sinamaica, au Sud, jusqu'à la fin de l'avenue « 6 Guajira ». Enfin, la Haute-Guajira se prolonge jusqu'à Castillete en ce qui concerne la partie vénézuélienne.

L'extrême Nord de la Guajira, quant à lui, davantage isolé par la mer reste difficile d'accès par voie de circulation terrestre. Les trajets s'effectuent sans aucun marquage au sol, à pied ou à dos d'animal (Pérez, 2006). Par conséquent, plus l'on approche de la périphérie Nord de la Péninsule (de Paraguaipoa vers Castilletes), plus l'on constate une permanence de la culture *guajiro*. Cette permanence est le résultat d'une résistance forte, toujours active, des Guajiro face à l'introduction des formes de pouvoir exogènes.

« Dans le territoire de la Guajira, il y a deux Guajira. La Guajira colombienne et la vénézuélienne mais pour nous il n'y a qu'une seule et même Guajira. Pour aller dans la "vrai" Guajira, il faut aller plus au Nord. C'est là où la tradition est la plus conservée. Ils sont plus stricts dans le Nord. En Basse-Guajira, ils sont plus éloignés de la tradition car la ville est plus

proche » (Ent. avec Y. Chacin, le 9 sept. 2013. Paraguaïpoa – Moyenne-Guajira. Traduction personnelle)²⁵⁴.

En effet, bien qu’inscrits juridiquement au sein de deux États-nations qui – à l’image de tout État – sont « porteurs d’un idéal civilisateur avec un modèle de citoyen qu’ils essaient d’imposer à tous ressortissants » (Rodriguez Mansutti et Ales, 2007), les habitants du Nord de la Guajira, éloignés géographiquement des espaces urbanisés, tentent de survivre culturellement en priorisant la transmission orale intergénérationnelle de leurs savoirs et savoir-faire comme un moyen de garantir une autonomie politique, économique et sociale dans cette partie du territoire. Ce devoir se traduit notamment par une persistance quasi-inaltérée des pratiques sociales et culturelles et la prédominance de l’usage du wayuunaïki sur l’espagnol (Pérez Van-Leenden, 2000).

En revanche, dans le Sud de la Guajira, la proximité géographique des espaces urbains ainsi que les échanges interculturels liés aux activités de commerce rendent aujourd’hui plus aléatoire, voire individuelle, la conservation de l’héritage culturel *guajiro*. Les Guajiro y sont d’avantage soumis à un processus d’« acculturation matérielle » (Bastide, 1970), à savoir une adoption partielle des modèles de comportements des sociétés étatiques modernes associée à une conservation des schémas de pensée issus de leur culture d’origine (Abou, 2009).

Quoi qu’il en soit, et bien qu’il existe une inégale répartition du capital social et culturel entre le Nord et le Sud de la Guajira, le territoire dans son ensemble est revendiqué dans les discours des Guajiro comme un territoire autonome, une « nation » à part entière qu’ils surnomment « la grande nation *wayuu [guajiro]* sans frontière » (Paz Reverol, Leal Jerez et Puentes Alarcón, 2005 ; Martinat, 2005 ; Giraldo, 2016). En effet, si les Guajiro ont aujourd’hui le droit, selon les législations actuelles du Venezuela et de la Colombie, d’obtenir la double nationalité vénézuélienne et colombienne (ce qui facilite et légitime leurs déplacements transnationaux), une majorité d’entre eux ne reconnaissent pas comme légitime la frontière étatique qui partage leur territoire en deux. En posant l’argument de leur présence précoloniale sur ce territoire et de leur mise à l’écart dans les décisions géopolitiques prises concernant la construction des frontières nationales (traité López de Mesa-Gil Borges signé à Cúcuta le 5 avril 1941), beaucoup affirment le fait d’appartenir à un territoire unique et indivisible, la Guajira :

« Nous, on se sent guajiro avant tout. Avant d’être vénézuélien ou colombien, on se sent Guajiro. Il existe bien cette ligne, cette frontière, mais pour nous elle ne veut rien dire. Elle n’existe pas à proprement parler [...] On la passe, on la traverse, on emmène de la marchandise.

²⁵⁴ Cf. Ent. avec Y. Chacin, résidente de la Guajira, le 9 sept. 2013, Paraguaïpoa - Moyenne-Guajira (Clan Uriana).

Pour nous, elle n'existe pas » (Ent. avec E-M. Chacin, le 9 sept. 2013, Paraguaïpoa – Moyenne-Guajira. Traduction personnelle)²⁵⁵.

« Pour nous les Guajiro, il n'y a pas de frontières. La plupart des Guajiro ont deux nationalités. Nous avons toujours vécu en traversant cette frontière. Nous achetons des marchandises ici au Venezuela et nous revendons en Colombie. C'est normal pour nous car il n'y a pas de travail dans la Guajira. Ici, il n'y a rien » (Ent. avec Z. Fernández, le 10 sept. 2013, Paraguaïpoa – Moyenne-Guajira. Traduction personnelle)²⁵⁶.

Ainsi, dans un contexte de remise en cause par les Guajiro des frontières étatiques au profit de « frontières ethniques » (Barth, 1995 ; Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 ; Costey, 2006), l'argument de l'inégale répartition du capital social et culturel entre le Nord et le Sud de la Guajira intervient pour justifier un redécoupage symbolique de la Guajira en trois subdivisions géographiques : la Haute-Guajira, la Moyenne-Guajira et la Basse Guajira (Mussat, 2009 ; Gutierrez, M, 2010).

2. 2. Maracaibo : Premier pôle d'accueil pour les Guajiro

« Maracaibo : l'un de nos monstres urbains : centre pétrolier [...], capitale régionale, qui a lancé vers ce peuple [les Guajiro] ses tentacules routières, ses camions, ses "gadgets" et qui a irrésistiblement attiré un grand nombre de ses hommes » (Perrin, 1983, p.11).

La découverte des premiers gisements de pétrole en 1914 dans la région du lac de Maracaibo (Martinez, 1966 ; Fuenmayor, 2005 ; Fournier, 2010b) et la montée en puissance des exploitations minières²⁵⁷ et d'hydrocarbures dans la Guajira (charbon, gaz naturel, sels marins, énergie éolienne) au cours du XX^e siècle (Picon, 1983 ; Pérez, 2006 ; Puerta Silva, 2005) ont engendré une série de bouleversements au sein des dynamiques locales et régionales : augmentation démographique dans la Guajira avec l'immigration massive des entrepreneurs et ouvriers extérieurs, affectation de certaines activités économiques traditionnelles – la pêche et l'élevage par exemple – du fait de l'appropriation de certaines parcelles de terre par les multinationales, destruction et pollution d'espaces naturels tels que

²⁵⁵ Cf. Ent. avec E-M Chacin, habitant de la Guajira, le 9 sept. 2013. Paraguaïpoa – Moyenne-Guajira (Clan Uriana).

²⁵⁶ Cf. Ent. avec Z. Fernández, habitant de la Guajira, le 10 sept. 2013. Paraguaïpoa – Moyenne-Guajira (Clan Uriana).

²⁵⁷ Notons que l'industrie charbonnière du Cerrejón située dans le Nord de la Guajira colombienne constitue, avec près de 70.000 ha, la plus grande exploitation minière de toute la péninsule. Mise en place à partir de 1976, elle produit chaque année près de 25 millions de tonnes de charbon, ce qui représente un intérêt considérable pour l'économie du pays (Cf. site officiel de l'entreprise minière du Cerrejón. URL : <https://www.cerrejon.com/index.php/nuestra-operacion/nuestra-empresa/>).

certaines sources d'eau, mais aussi réduction des libres échanges commerciaux pour les Guajiro :

« Les Wayúu contrôlaient les routes de la contrebande et du trafic de la marijuana. Désormais, la présence de l'infrastructure minière [le Cerrejón], les ports illégaux et les routes sont sous le contrôle des militaires et des douaniers » (Puerta Silva, 2005).

Se sentant envahis sur leur territoire et dépossédés d'une partie de leurs ressources (*Ibid*, 2005), les Guajiro ont entamé un processus de migration allant du Nord au Sud de leur territoire²⁵⁸. Désertant les hautes terres de la Guajira pour rejoindre celles de la Basse-Guajira, ils servent tout d'abord de main d'œuvre dans des exploitations agricoles²⁵⁹, les « grandes haciendas du piémont andin » (Ramousse, 1989), avant de venir progressivement s'installer au sein des centres urbains : Riohacha, Maïcao, Maracaibo ou Valencia (Pérez, 2006 ; Valbuena Chirinos et Paz Reverol, 2007).

« Au XX^e siècle, les mutations économiques et le métissage ont favorisé l'absorption progressive des indigènes par les nouvelles sociétés nationales. La désertification de la Guajira et l'expansion de la société créole sur ses marges méridionales ont accéléré le déclin de l'économie traditionnelle, tandis que la force de travail autochtone était peu à peu arrachée à son milieu d'origine par des activités exogènes » (Ramousse, 1989, p.78).

Maracaibo – ou *Marakaaya* en wayuunaïki – apparaît très rapidement comme une ville attractive pour les Guajiro. Située à proximité de la Guajira vénézuélienne, elle s'impose à eux comme un pôle de référence capable de produire de la richesse et de la diffuser (Fournier, 2011). Les Guajiro y voient dès lors une opportunité d'asseoir leur économie à la fois grâce à la vente de marchandises et de produits manufacturés dans les marchés populaires du centre-ville (tels que les marchés de *Las Playitas*²⁶⁰ ou encore *Las Pulgas* situés au bord du lac de Maracaibo), de même qu'en développant un commerce bilatéral avec la Guajira (achat de pétrole ou denrées alimentaires à Maracaibo et revente à des prix plus élevés dans la Guajira) (Pérez, 2006 ; Martinat, 2005 ; Gutierrez, M, 2010).

Dès 1940, afin de se rapprocher stratégiquement des marchés du centre-ville, ils investissent progressivement le Nord-Ouest de sa périphérie et s'installent dans des *barrios* (« quartiers ») pauvres et malfamés où ils s'emparent en majorité d'espaces informels qu'ils auto-construisent. Bien que régulièrement expulsés durant toute la seconde moitié du XX^e

²⁵⁸ Selon L-A Pérez (2004), d'autres facteurs – autres que la présence des entrepreneurs et ouvriers extérieurs – rentrent en compte dans ce processus de migration *guajiro* : « la propagation des maladies humaines et animales, les sécheresses prolongées, famines, trafics d'esclaves [...] » (Pérez, 2006). L'objectif reste néanmoins le même : accéder à de meilleures conditions de vie.

²⁵⁹ Cette activité était avant tout réservée aux hommes. En ville, les femmes occupaient, quant-à-elles, des emplois de domestiques dans les maisons de grandes familles : « Quand ça a commencé, ils ramenaient les jeunes filles en ville pour les faire travailler comme main d'œuvre. Elles devaient nettoyer les maisons de familles riches par exemple. C'est comme ça qu'on est arrivé petit à petit... » (Ent. avec N. Morales, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara - Basse-Guajira. Traduction personnelle).

²⁶⁰ Cf. Le film documentaire de B. Raoulx, 2007. *Las Playitas*, Tarmak Films, Caen, 56min.

siècle des terrains qu'ils occupent, les *Tierras negras* (« Terres noires »), les Guajiro ne renoncent pas à leur droit d'obtenir une place dans la ville (Gomez, 1989 ; Díaz Viana, 2004). Le *barrio* de Ziruma en est une preuve irréfutable. Situé au centre de Maracaibo, à moins d'un kilomètre de l'université du Zulia et du cimetière *el Sagrado Corazón de Jesús*, il est fondé à partir de 1944 avec l'accord, longuement négocié, de l'État vénézuélien (Gomez, 1989). Même si dans les faits aucune acquisition de titres légaux de propriétés ne sera jamais établie – et ce malgré les initiatives lancées par la politique d' H. Chávez dans les années 2000 pour tenter de remédier à cette injustice (Fournier, 2011), l'appropriation de ce *barrio*, rebaptisé symboliquement *Tierra nuestra* (« Notre terre ») par les Guajiro, est devenu un emblème de lutte pour la reconnaissance sociale et culturelle des Guajiro à Maracaibo (Markovich, 1952 ; Matos Romero, 1988 ; Gomez, 1989 ; Fournier, 2011).

2. 3. Les Guajiro, un peuple de l'entre deux

« Le long voyage sous le soleil commence depuis *Shawantama'ana*, dans les camions déglingués qui nous transportent au territoire magique de la Guajira, la destination de nombreux Wayúu qui, le dimanche, s'embarquent dans ces véhicules qui les ramènent dans leur territoire ancestral, à la rencontre de leur passé, transmis dans les paroles de leurs aïeux » (Ojeda, 2011, synopsis. Traduction personnelle).

L'émigration progressive de certains Guajiro en dehors de leur territoire ancestral, la Guajira, a provoqué une « dispersion spatiale » (Bordes-Benayoun, 2002), de même qu'une division sociale entre les différents membres la société *guajira*. Comme l'exprime N. Montiel Fernández, célèbre – et surtout rare – auteur *guajiro* (clan Ja'yaliyuu) dans la préface du livre de J-E Finol (2007), les Guajiro émigrés dans les villes ont été obligés de se confronter à des modes de vie opposés aux leurs et ainsi de construire de nouveaux rapports sociaux (afin notamment d'accéder aux emplois urbains) :

« À cause de problèmes internes et d'un désir d'expansion, le peuple *wayúu* s'est fragmenté en divers groupes, migrant de la péninsule au large de la côte vénézuélienne, passant par le lac de Maracaibo, ils ont établi des contacts avec divers autres groupes dans toute la région » (Montiel Fernández, In Finol, 2007, p.20).

Ainsi, si tout laisse à penser que la Guajira est désormais reléguée au rang de périphérie au regard du développement rapide de Maracaibo dans le courant du XX^e siècle, la réalité est plus complexe pour les Guajiro (Ramousse, 1989). Elle se traduit en trois manières différentes d'envisager leur rapport au territoire, ce que M. Perrin appelle la « tripolarité » des Guajiro (Perrin, 2009). Alors que certains restent vivre dans la Guajira selon un mode de vie traditionnel, d'autres émigrent à la ville en adoptant les codes de la vie urbaine et, « certains

autres » se déplacent constamment entre les deux territoires. Pour autant, dans chacun de ces trois cas, le sentiment d'appartenance au territoire ancestral reste fort (Vásquez et Dario, 2000 ; Giraldo, 2016). Les Guajiro ayant migré à la ville restent, pour la plupart, connectés à la Guajira que ce soit par le biais de liens affectifs ou commerciaux. Si certains correspondent avec leurs proches de manière interposée : envois de vivres, médicaments, argent ou lettres (Mussat, 2008), d'autres effectuent régulièrement des déplacements depuis Maracaibo jusqu'aux *rancherías* (habitat traditionnel *guajiro*²⁶¹) de la Guajira – environ huit heures de trajet pour rejoindre la Haute-Guajira – dans des camions vétustes et surchargés²⁶² (Perrin, 1980 ; Ojeda, 2011 ; Giraldo, 2016) :

« La société *wayúu* s'est en partie urbanisée, dans cette mesure même leurs valeurs ont été en contact avec d'autres valeurs et se sont fragilisées, ceci est d'autant plus vrai lorsqu'ils se sont installés au voisinage d'une grande ville comme Maracaibo [...]. D'un autre côté, ceux qui s'installent en ville ne perdent pas le contact avec la Haute-Guajira et y reviennent souvent, voire cherchent à y revenir durablement, ce qui limite les effets délétères dus à cet exode » (Gutierrez, M, 2010, p.83).

Dans la culture *guajiro*, le retour au territoire ancestral n'est pas uniquement perçu comme une nécessité, c'est avant tout un devoir (Goulet, 1978 ; Fernández Silva, 1999 ; Finol, 2007). Ce devoir repose sur un système de normes et de valeurs socioculturelles dont la transmission intergénérationnelle dépasse aujourd'hui les frontières symboliques de la Guajira. Si le « retour », au sens commun du terme, désigne nécessairement le « départ » mais également le « déplacement » d'un individu ou d'un groupe social, la notion de territoire et d'identité est mise ici en lien avec celle des mobilités. En « retournant » régulièrement dans la Guajira, les Guajiro réactivent et réaffirment sans cesse leur cohésion sociale et leur identité. De cette façon, et malgré des trajectoires individuelles et personnalisées, cette construction dynamique de l'identité *guajiro* continue d'être entretenue selon une logique d'appartenance collective (Dubar, 1998 ; Amilhat Szari, 2011). Dans un contexte (2011-2013) où de plus en plus de Guajiro vivent en ville²⁶³, la pérennisation de certaines de leurs pratiques rituelles

²⁶¹ Les *Rancherías* sont des espaces dans la Guajira où les Guajiro ont construits leurs habitations. Celles de la Haute-Guajira (différentes de celles de la Basse-Guajira, plus acculturées) sont construites selon des techniques (*bahareque*) et des matériaux traditionnels de la région : adobe, *yotolojo* (bois de cactus), etc. Elles comprennent généralement une seule pièce permettant d'accrocher leurs *chinchorros*.

²⁶² Les camions partent en général le dimanche (jusqu'au mardi) depuis le terminal *Shawantama'ana* (en français : « lieu d'attente » ou « d'espérance ») situé au Nord de Maracaibo (les *Alijuna* le connaissent sous le nom de *Bomba Caribe*). Ce terminal, à la fois lieu de rencontre, de vente de marchandises et de départ vers la Guajira est un carrefour incontournable pour les Guajiro. Il est le sujet du film documentaire de Y. Ojeda, 2011. *Shawantama'ana*, Chamuriana Films, Maracaibo, 160min.

²⁶³ Contexte qui s'est, après la mort de H. Chávez et l'avènement de N. Maduro au pouvoir en 2013, progressivement inversé. Aujourd'hui (2020), un grand nombre de Guajiro ont fui Maracaibo pour retourner vivre dans la Guajira, le plus souvent partie colombienne : « Bien que les Wayúu, l'ethnie la plus nombreuse de Colombie et du Venezuela, se considèrent comme un peuple unique sans frontières, leurs colonies ont été dispersées dans les deux pays et il est aujourd'hui évident qu'ils ont été contraints de partir [du Venezuela] et de traverser de l'autre côté [Colombie] à cause de la crise politique et économique [...] » (Cf. La Liga Contra el silencio. « La migración wayuu aumenta la presión en la Guajira », *cerosensenta uniandes*, 29 nov. 2018.

traditionnelles dans les espaces urbains le prouve tout autant que leur degré d'attachement au territoire ancestral. L'une d'entre elles permet notamment d'en établir la synthèse. Il s'agit sans conteste du rituel funéraire, fondement essentiel de la culture *guajiro*.

« Ils vont là-bas [dans la Guajira] pour faire leur "tradition" entre eux comme, par exemple, faire un *velorio*, ramener les restes d'une personne décédée. Il y en a beaucoup qui récupèrent les ossements ici [à Maracaibo] pour les emmener là-bas et les enterrer dans leur propre cimetière » (Ent. avec M. Gonzalez, le 16 mai 2012, Maracaibo. Traduction personnelle).

3. Du mythe à la pratique du rituel funéraire *guajiro*

Le système de société auquel les Guajiro appartiennent – société traditionnelle « à solidarité mécanique » (Durkheim, 1893) – est fondé sur une organisation sociale collective qui repose à la fois sur la base d'une unité familiale (Puentes Alarcón, 2007), mais aussi sur un ensemble de mythes et de croyances ancestrales (cosmovision) qui, mis en pratique lors d'événements rituels, rappelle au groupe son appartenance identitaire ainsi que les valeurs transmises par les générations antérieures :

« Le système mythique [*guajiro*] a une signification énorme. Il constitue, en grande partie, un résumé qui englobe les idées fondamentales et les valeurs clés de la vie "socioreligieuse" des Guajiro. [...] Comparé à la nôtre [dans la société occidentale], cette vie "religieuse" fait partie de leur vie quotidienne (Finol, 2007, p.38. Traduction personnelle).

À l'image de leur mode de vie nomade, la mort n'est pas perçue comme une rupture, mais au contraire comme un prolongement de la vie vécue dans le monde des ancêtres, celui de *Jepira* et du *más allá* : « Dans la culture funéraire *guajiro*, il existe un *continuum* entre la vie et la mort. Le voyage à *Jepira* n'est qu'un déplacement spatial et cosmogonique de plus, et non une rupture irréconciliable » (*Ibid*, 2007, p.282. Traduction personnelle).

3. 1. De *Jepira* au *más allá*, la première et la seconde mort

« Tous les *Wayúu* meurent deux fois et deux fois ils enterrent leurs morts » (García Gavidia et Valbuena Chirinos, 2004. Traduction personnelle).

Associant deux notions fondamentales en géographie que sont l'espace et la temporalité, cette phrase relie d'un seul tenant la question des croyances et représentations collectives des Guajiro à celles de leurs rites et pratiques funéraires. Elle évoque un

URL : <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/wayuu-guajira-liga/>. Traduction personnelle). Ce « retour » forcé dans la Guajira engendre nécessairement un nouveau rapport au territoire pour les Guajiro, ainsi que des changements importants dans la mise en scène de leurs pratiques rituelles et quotidiennes qui pourront je l'espère, après la thèse, faire l'objet d'une nouvelle étude.

phénomène surprenant, paradoxal : celui de « mourir deux fois » et, de surcroît, d'être « enterré deux fois ». En effet, chez les Guajiro, la mort est vécue comme un événement double qui se réalise en deux temps et dans deux espaces distincts (Cf. Schéma 4, p.329).

Selon la tradition, lorsqu'un Guajiro meurt, son corps est enterré dans un premier cimetière, à proximité de son ancien lieu de vie. Il s'agit du premier enterrement, de la première mort. Puis, une dizaine d'années plus tard, ses restes sont exhumés et déplacés dans le territoire ancestral avant d'être ré-enterrés au sein d'un second cimetière, le cimetière du « matriclan », dans la Guajira. Cette particularité culturelle qui consiste à marquer le rituel funéraire en deux espaces et deux temps bien distincts repose sur une représentation collective de la mort construite sur la base de mythes fondateurs²⁶⁴, transmis de génération en génération par les Guajiro. Pour eux, la mort ne constitue pas une fin absolue. Elle exprime avant tout un point de passage naturel par lequel la vie se prolonge au sein d'un monde nouveau, celui des ancêtres, avant de réintégrer le monde des vivants sous la forme de pluie (Goulet, 1978). Deux morts sont alors nécessaires chez les Guajiro pour que cette traversée de l'âme s'accomplisse, une mort physique et une mort spirituelle :

« Le retour de la vie sur la terre se réalise sous la forme de pluie. Cela suppose pour les Guajiro, un *más allá* (au-delà) de la mort, où les âmes détiennent une seconde mort. Cela se confirme notamment au travers de l'existence des deux enterrements » (Finol, 2007).

La première mort

Chez les Guajiro, la première mort est déterminée par la mort physique, autrement dit le passage de la vie à la mort. Elle est interprétée par la séparation du corps et de l'âme :

« À notre mort, donc, notre *âme* ne se perd pas. Seuls nos os se perdent. Nos os et notre peau. Notre âme s'en va, C'est tout » (Perrin, 1983, p.27)

L'âme, appelée *Yoluya* dans la culture *guajiro*, se détache du corps du défunt, quitte le monde terrestre et part entreprendre un voyage vers *Jepira*, la « Terre des Guajiro morts » (Perrin, 1980). Situé à la frontière entre la terre et les cieux, *Jepira* constitue un espace transitoire pour les *Yoluyas* après l'exécution du premier « *velorio*-enterrement ». Bien qu'associé à un espace imaginaire mythique, *Jepira* existe réellement dans l'espace géographique. Il est répertorié au Nord-Ouest de la Guajira (partie colombienne) sous le nom de *Cabo de la Vela* (Cf. Carte 18) :

« Chez les Wayúu, la mort est appelée *Outà*. Elle signifie la fin de la personne et la séparation de son âme ou de son esprit. Celui-ci entreprend un voyage vers un nouveau lieu appelé *Je'pira*,

²⁶⁴ Quelques mythes fondateurs des Guajiro ont été retransmis dans l'ouvrage de référence de M. Perrin, *Le chemin des Indiens morts* (1983). Les plus connus sont « *Viaje al más allá* » (« Voyage dans l'au-delà ») et « *La historia de Ulépala* » (« L'histoire d'Ulépala »).

également désigné par les *Alijuna* [non-Guajiro] sous le nom de *Cabo de la Vela* » (Jusayú, 1998, p.3. Traduction personnelle).

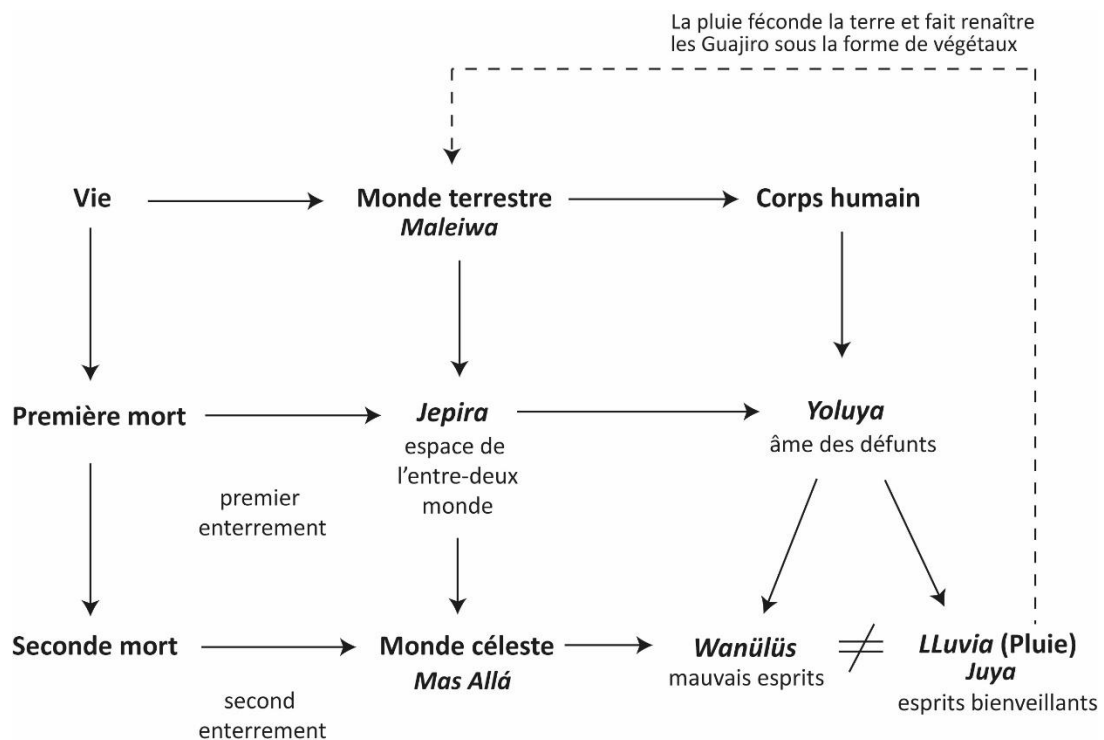
Pour les Guajiro, il s'agit d'une terre sacrée – « Le paradis des indiens morts » (Finol, 2007, p.183. Traduction personnelle) – réservée aux divinités et âmes des morts. Celles-ci y séjourneront en attendant d'être jugées par *Maleïwa*, la déesse de la terre.

La seconde mort

Ce jugement, c'est l'étape du second rituel funéraire *guajiro* – ou second « *velorio*-enterrement » – matérialisé par la pratique de l'exhumation, correspondant à la seconde mort. Dès cet instant, les *Yoluyas* recommencent à voyager. Ils quittent *Jepira* pour rejoindre le *más allá* (« l'au-delà »). Les âmes jugées « mauvaises », les *Wanülüs*, sont condamnées à rester éternellement dans l'entre-deux monde d'où elles porteront atteinte aux vivants (l'idée que les *Wanülüs* apportent les maladies aux vivants est souvent évoquée par les Guajiro). Les âmes bienveillantes sont, quant-à-elles, transformées en *Lluvia* (« Pluie »). Incarnée par *Juya*, le dieu de la fécondité, elle vient alimenter la terre mère, *Maleïwa*, afin que puisse renaître l'âme des Guajiro :

« Le Wayúu naît du ventre de la terre-mère tel qu'il naît du ventre d'une femme. La terre symbolise la naissance de la première vie humaine. Cette dernière se conçoit au travers de la "semence sacrée" que lui fournit *Juya* » (Sánchez Pirela, 2008, p.112. Traduction personnelle).

Schéma 4 : Regards sur la cosmovision. Manière de penser la mort chez les Guajiro



Réalisation : C.V., 2016

Basée sur une représentation cyclique, la manière de penser la mort chez les Guajiro n'est pas perçue comme une rupture mais au contraire comme une possibilité de renaître à nouveau, sous une forme différente :

« Le retour de la vie sur la terre se réalise sous la forme de pluie. Cela suppose pour les Guajiro, un *más allá* (un "au-delà") de la mort, où les âmes détiennent une seconde mort. Cela se confirme notamment au travers de l'existence des deux enterrements » (Finol, 2007, p.234. Traduction personnelle).

3. 2. Temps et espaces du rituel funéraire *guajiro*

Le rituel funéraire est l'un des événements le plus important de la vie sociale et culturelle *guajiro*. En plus de favoriser le regroupement de la sphère sociale (famille et proches) au tour de la figure du défunt, il participe au maintien des liens de solidarité, de réciprocité entre les membres présents, de même qu'à la transmission des valeurs ancestrales. Pour les Guajiro, la mort est avant tout perçue dans sa dimension sociale puisque considérée comme un « moyen de révéler socialement sa relation avec le défunt, de le pleurer en public, de renouer avec tous les parents et les alliés et de distribuer ses richesses » (Vásquez Cordozo et Darío Correa, 2000. Traduction personnelle). Sa mise en scène rituelle rappelle alors aux individus la place qu'ils occupent et les formes de hiérarchie qui s'opèrent au sein de groupe.

À la différence des sociétés occidentales contemporaines, les Guajiro continuent – lorsque les circonstances de la mort le permettent – d'accompagner le mort, depuis ses derniers instants, jusqu'à son ré-enterrement dans un cimetière de la Guajira. En effet, le rituel funéraire *guajiro* trouve sa singularité dans le fait qu'il se réalise en deux temps et dans deux espaces différents. Ces deux temps sont communément appelés premier et second *velorio-entierro* (« *velorio*-enterrement »). Si en français, il est possible de traduire le terme de *velorio* par « veillée funéraire » ou « veillée mortuaire », cela reste néanmoins maladroit. Associée, selon sa définition première à un événement, qui se déroule à partir du crépuscule (Cf. dictionnaire Larousse), l'idée de « veillée » est en effet difficilement assimilable aux rituels des *velorios guajiro* qui peuvent parfois commencer dès la matinée et s'étendre sur plusieurs jours. Pour ces raisons, j'ai choisi de conserver tout au long de ce développement le terme de *velorio*.

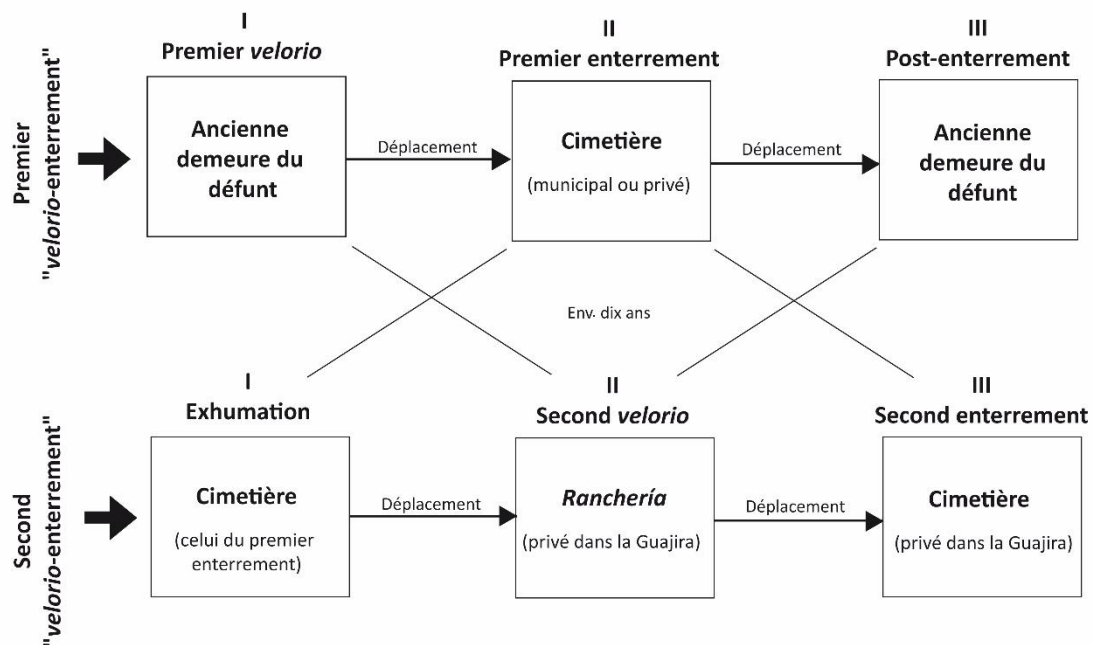
D'un point de vue géographique, le rituel funéraire *guajiro* est caractérisé par une série de déplacements dans l'espace. Ces déplacements sont effectués à différentes échelles et sur des temps différents. Si la première raison qui permet d'expliquer ces mobilités successives repose – comme nous l'avons vu précédemment – sur la croyance des Guajiro en une double mort, la seconde répond à une obligation d'être enterré au sein de leur terre natale, la Guajira :

« Nous revenons toujours à notre terre d'origine. Jamais nous ne devons l'abandonner. Bien sûr, nous travaillons là-bas [Maracaibo] mais nous devons obligatoirement revenir. Le second *velorio* sert à ça... permettre la rencontre du défunt avec les autres défunts [...]. Pour que le

défunt puisse retrouver, son frère, son fils... Pour pouvoir réunir la famille au complet » (Ent. avec N. Morales, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara - Basse-Guajira. Traduction personnelle).

Pour eux, ce retour dans la Guajira constitue un devoir hautement symbolique qui a pour finalité l'inscription définitive des morts au sein d'une identité collective ancestrale. Où qu'ils habitent durant leur vie, les Guajiro se retrouveront, après leur mort, dans la Guajira : « *Shüpiüshe wayuu tü kasakaa ananü kottiraainjatü* » (« Les restes de la famille doivent être ensemble »²⁶⁵) (Fernández Silva, 1999, p.19. Traduction personnelle).

Schéma 5 : Temps et déplacements au sein du rituel funéraire *guajiro*



Réalisation : C.V., 2020

3. 2. 1. Le premier « *velorio-enterrément* » : une dynamique à trois temps

Le premier « *velorio-enterrément* » constitue la première étape du rituel funéraire *guajiro*. Il intervient directement après la mort « physique » d'un individu (passage de la vie à la mort) et correspond à ce qui est communément appelé chez les Guajiro : « la première mort ». Pour les familles, ce « premier » processus rituel consiste à accompagner le défunt depuis l'instant de sa mort, jusqu'au lieu de son « premier » enterrement. Il se décompose en trois temps bien distincts, réalisés dans trois espaces différents : le **premier *velorio***, phase de préparation et de veillée du mort qui se déroule le plus souvent dans son ancienne demeure ; **l'enterrement** dans le premier cimetièrre (à proximité de l'ancien lieu de vie du défunt) ; et le

²⁶⁵ Proverbe *guajiro* traduit du wayuunaiki (Fernández Silva, 1999, p.19. Traduction personnelle).

post-enterrement (ou rassemblement des familles) une fois la mise en bière effectuée dans la maison ayant servie au premier *velorio*. Chacun de ces temps s'accompagne de pratiques sociales et culturelles collectives qui, en plus de véhiculer de fortes charges symboliques, permettent aux Guajiro de maintenir, entre eux, des liens de solidarité et de réciprocité nécessaires à la cohésion du groupe, de même qu'à la transmission des valeurs ancestrales.

« Ces temps informent la communauté sur la vie, le *más allá*, la position sociale, les règles de conduite, les relations entre les vivants et les morts. [...] Un grand nombre de personnes interrogées prennent l'exemple du rituel du "*velorio*-enterrement" comme d'une activité symbolique destinée à former les nouvelles générations dans les croyances de solidarité avec les familles, le clan et le lignage » (Finol, 2007, p. 268 et 280. Traduction personnelle).

Dans cette partie, l'étude des différentes composantes qui structurent le rituel funéraire *guajiro* permet de comprendre, à différentes échelles, l'importance que les Guajiro accordent à sa dimension spatio-temporelle et le sens qu'ils lui associent.

Le premier velorio

Lorsqu'un Guajiro meurt, celui-ci est pris en charge par sa famille ou par ses proches qui l'accompagnent dès les premiers instants de sa mort jusqu'au premier cimetière où il sera enterré, le cimetière de la première *despedida* (des « premiers adieux ») :

« Le premier *velorio* a comme lieu de scène la maison. Il commence avec la mort et se termine avec les premiers adieux, lorsque les tirs en l'air ont été détonés » (Fernández Silva, 1999, p.49. Traduction personnelle ».

Le premier temps du rituel, le défunt est rapatrié dans son ancienne demeure, en ville ou dans la Guajira, et laissé seul dans un *chinchorro* (« hamac *guajiro* ») pendant environ une demi-heure. Ce temps est, selon les Guajiro, nécessaire pour que l'âme quitte entièrement le corps du défunt. Pour cela, les portes de la maison doivent rester continuellement ouvertes afin de faciliter son départ vers *Jepira*. Si cette étape n'est pas correctement effectuée, il est dit que « l'âme triste du défunt peut choisir de rester dans la maison » (Finol, 2007, p.271) et, ainsi, perturber l'équilibre des vivants.

Aussi, ce temps est nécessaire pour que la famille puisse commencer à préparer la cérémonie funéraire. On réunit toutes les affaires ayant appartenu au défunt, celles qui serviront à son inhumation et à sa traversée dans l'autre monde : « Les biens et attributs que le défunt emportera avec lui durant son voyage jusqu'à *Jepira* » (Fernández Silva, 1999, p. 19), mais également toutes les autres qui, par peur que l'âme du mort s'attarde, devront être enfermées dans un sac et emportées loin de la maison. Une fois ce laps de temps écoulé, le corps du mort est lavé, vêtu, puis couvert d'un linceul généralement de couleur blanche avant d'être présenté à l'entourage. Il s'agit du premier *velorio* ou de la première « veillée funèbre ».

Pour que le premier *velorio* puisse commencer, il est fondamental que tout l'entourage du défunt soit présent à cette cérémonie : parents directs, par alliance, amis ou encore voisins :

« Le premier *velorio* n'est pas seulement un acte qui met en scène la famille la plus proche, mais un acte qui implique tous les parents et le clan respectif. C'est un acte extrêmement social, où l'invitation à y participer est à considérer comme un acte de respect » (Finol, 2007, p.269. Traduction personnelle).

Parfois, à cause des distances entre la Haute-Guajira et Maracaibo, plusieurs jours sont nécessaires pour prévenir et réunir tous les participant-e-s. Dans ce cas : « On ne donne pas la sépulture avant que soit arrivé ceux qui font le trajet depuis la Haute-Guajira » (Ent. avec C. Gonzales, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle)²⁶⁶. En effet, le rituel funéraire *guajiro* est un événement avant tout social où tous les membres appartenant à un même lignage se doivent d'être présents pour enseigner, transmettre les normes et valeurs du groupe aux jeunes générations. Pour C. Gonzales, cet événement est avant tout l'occasion pour un certain nombre de parents de faire connaissance et de se renseigner sur la nature des liens qui les unit aux autres membres du groupe :

« C'est comme une grande rencontre. C'est une rencontre familiale parce que chaque personne qui a de la famille dans la Haute-Guajira ou dans le village là-bas se rencontre ici [...]. Ce moment est important car il permet aux enfants de savoir qui est leur famille... et parfois jusqu'à la cinquième génération ! [...] Tout le monde se questionne, cherche à savoir qui est qui : "vous êtes le fils, la fille de qui ?"... » (Ent. avec C. Gonzales, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle).

Plus spécifiquement, ce sont les femmes – et notamment les « mères » – à qui revient le devoir de communiquer et de transmettre aux enfants, lors des rituels funéraires, l'histoire de leurs origines et de leur filiation (rappelons qu'il s'agit d'une société « matrilineaire »). De ce fait, elles doivent impérativement les emmener avec elles sous peine d'être soumises à une sanction sociale de la part du reste du groupe. Pour C. Gonzales, une « mère » qui vient seule, ne mérite pas d'avoir sa place au sein du groupe. Pire encore, elle peut potentiellement exclure ses enfants d'une protection familiale lors d'éventuels conflits futurs :

« Quand une mère n'emmène pas ses enfants avec elle, on lui dit "comment crois-tu que tes enfants vont connaître la famille ? Pourquoi es-tu venue seule ?... Cette personne, elle n'a plus de valeur pour nous [...]. Et je te dis ça car moi, j'assiste à tous les enterrements de mes frères *wayúu* et emmène mes enfants avec moi à chaque fois. C'est comme unifier la famille. Le jour où l'enfant aura un problème et qu'il voudra chercher de l'aide, on lui dira "bien sûr, on le connaît, il est venu quand il était plus jeune au *velorio*". Autrement, qui va savoir qu'il existe ? Personne ne voudra nous aider si on ne traîne pas nos frères comme de la famille » (*Ibid*, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle).

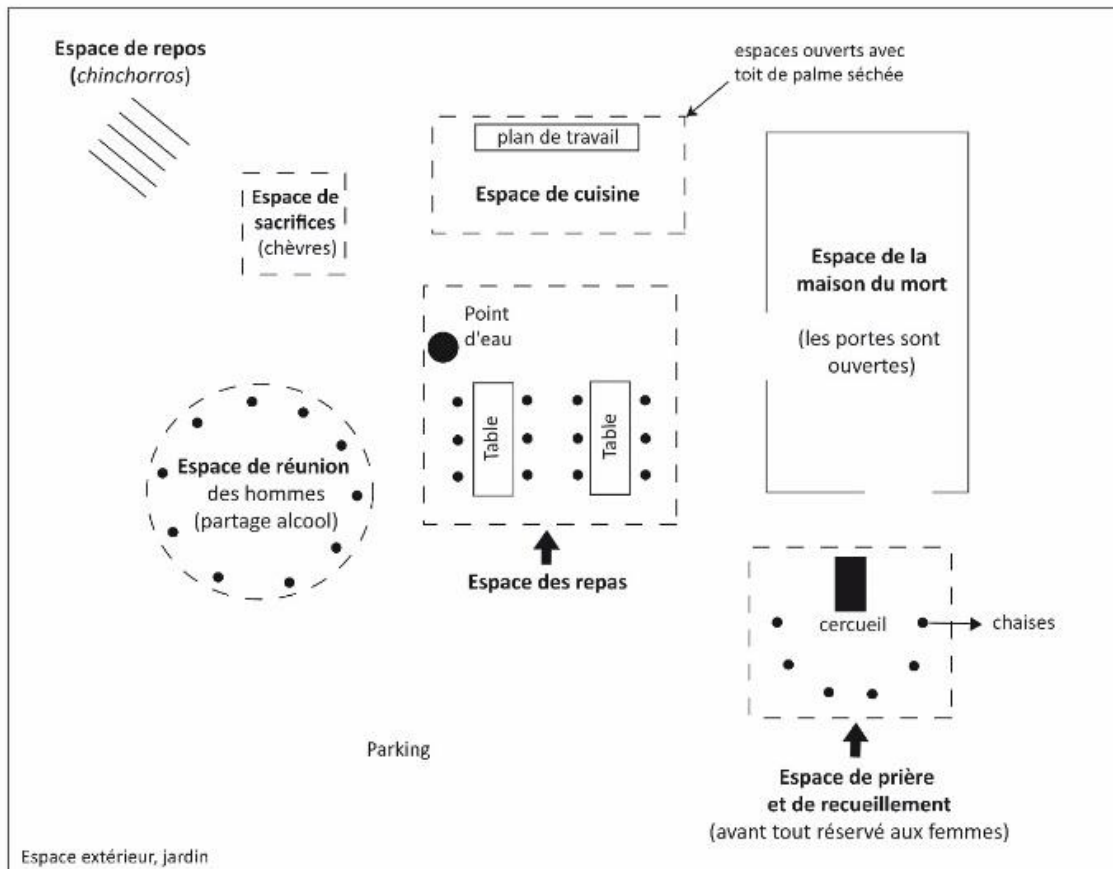
Une fois tous les convives rassemblés, le rituel peut enfin commencer et s'étale généralement sur plusieurs jours (en fonction du capital économique de la famille). L'espace

²⁶⁶ Cf. Ent. avec C. Gonzales, femme *guajiro* résidente à Maracaibo, le 3 déc. 2011, Maracaibo.

de la maison est réorganisé pour l'occasion, voire entièrement réaménagé, ce qui engendre souvent de fortes dépenses obligeant les familles, lorsqu'elles le peuvent, à s'y préparer des mois à l'avance (dans les cas où elles savent qu'un de leur proche va mourir) :

« Au moment où on nous dit "il va bientôt mourir", nous devons commencer à tout préparer. On doit préparer la *enramada* (« entrée de la maison »), commencer à tisser son *chinchorro* pour le *velorio*... » (*Ibid*, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle).

Croquis 3 : Organisation structurelle type de la maison lors du premier *velorio*



Réalisation : C.V., 2020. *Velorio* de S-J Quintero Fernández, le 8 sept. 2013, Sinamaïca

Un espace est prévu pour les temps de repas, un autre pour les temps de réunion des hommes (Cf. aussi p.101), un autre encore pour les temps de repos. Aussi, un dernier espace est destiné à recueillement, à la « veillée » du mort. À tour de rôle, les participant-e-s se réunissent autour du défunt pour l'accompagner dans sa traversée vers *Jepira* : « Il faut l'accompagner toute la nuit et pleurer pour lui toute la nuit » (*Ibid*, le 3 décembre 2011. Traduction personnelle). Les femmes se couvrent alors le visage d'un linge de couleur noire et pleurent – ou simulent leurs pleurs – de façon très ostentatoire : « Elles émettent des cris plaintifs qui expriment la souffrance humaine de la perte d'un être cher » (Finol, 2007, p.272. Traduction personnelle), tandis que les hommes, eux, gèrent leur souffrance en toute

inhibition : « Ils participent dans l'ombre aux pleurs en se couvrant avec leurs chapeaux ou, s'ils n'en ont pas, avec leurs mains » (Fernández Silva, 1999, p. 19. Traduction personnelle).

Photographies 151 à 155 : Espaces du premier *velorio*



Espace de réunion des hommes

Espace des repas

Espace de recueillement



Espace de sacrifices d'animaux



Espace de cuisine



Espace des repas au premier plan et de réunion des hommes au second plan



Espace de recueillement avec le cercueil

Photographies : C.V., le 8 sept. 2013. *Velorio* de S-J Quintero Fernández, Simamaica



Nuit de *pernocta* (« veillée mortuaire »)

Photographie : C.V., le 8 sept. 2013. *Velorio* de S-J Quintero Fernández, Sinamaïca

Dans le même temps, des repas sont préparés par les femmes et répartis entre les convives. En règle générale, chaque participant-e ramène un petit quelque chose (nourriture, boisson, etc.), ce qui permet d'équilibrer un peu les dépenses de la famille proche : « On ne prépare pas à manger pour tout le monde [...]. La famille la plus éloignée vient avec ses animaux, sa farine, son riz, etc. c'est pour ça que le *velorio* ressemble à une grande fête ! » (Ent. avec C. Gonzales, le 3 décembre 2011, Maracaïbo. Traduction personnelle). L'alcool coule à flot (du rhum principalement) et les repas sont traditionnellement composés de viande de chèvre – lorsqu'il en possédait, on sacrifie le cheptel ayant appartenu au défunt –, de manioc et de riz. Néanmoins, seuls les invité-e-s sont autorisé-e-s à manger la viande de chèvre car selon J-A Fernández, les membres proches de la famille considèrent généralement cela comme un acte de cannibalisme morbide :

« Les familles les plus proches ne consomment pas la nourriture répartie durant le *velorio*, le faire reviendrait à mastiquer le corps et l'âme de l'être aimé » (Fernández, 1991. Traduction personnelle).

Enfin, juste avant que le mort ne soit emmené au cimetière, une dernière pratique est réalisée. Celle-ci est en lien direct avec la manière dont les Guajiro se représentent la mort. En effet, selon les croyances ancestrales, les enfants et les animaux sont les seuls à pouvoir percevoir et entrer en contact avec les *Yoluyas* (âme des Guajiro morts). Cette éventualité est, pour eux, un signe de mauvais présage pouvant mener à la mort et dont il est nécessaire de se protéger :

« Les Guajiro, dans leur vie de tous les jours sentent la présence des *Yoluyas*. On dit que les animaux et les nouveau-nés les voient quand ils s'approchent dangereusement des maisons. On leur attribue généralement le décès des enfants » (Gutierrez, M, 2010, p.107)

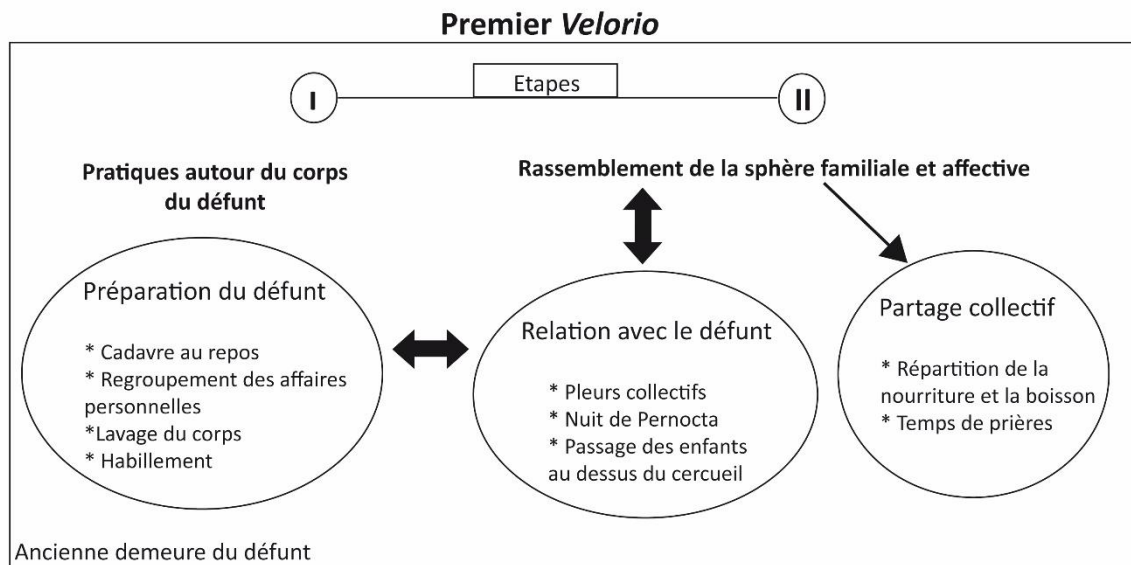
Pour cela, la pratique consiste à porter les enfants pour les faire passer par-dessus le *chinchorro* ou cercueil où repose le défunt : « Il est habituel de faire passer les enfants au-dessus du hamac. Le but de cet acte est d'éviter qu'ils soient sujets aux maladies ou qu'ils puissent mourir jeune » (Finol, 2007, p.273. Traduction personnelle). Ce passage de « l'autre-

côté » du hamac (ou du cercueil) symbolise l’oubli, celui du traumatisme engendré par la mort. Après cette dernière étape, le mort est sorti de la maison afin d’être transféré dans le premier cimetière pour son enterrement. Le premier *velorio* s’achève alors par une série de coups de feu tirés en l’air par les hommes au pistolet, une pratique symbolique marquant définitivement le rejet de l’âme vers l’extérieur de la maison :

« Ces détonations permettent de rejeter l’âme du mort vers l’extérieur et en même temps servent à prévenir le quartier que l’heure d’enterrer le défunt est arrivé » (Fernández Silva, 1999, p.52. Traduction personnelle ».

On passe alors du rituel du premier *velorio* à celui du premier enterrement dans le premier cimetière.

Schéma 6 : Récapitulatif du rituel du premier *velorio*



Réalisation : C.V., 2020

Le premier enterrement, les premiers adieux

Une fois le premier *velorio* effectué, il existe deux trajectoires possibles pour le mort. Celles-ci se décident en fonction de son ancien espace de résidence. Si le défunt vivait à Maracaibo, il est déplacé et enterré dans le cimetière le plus proche de son ancien lieu de vie (ex. le Sagrado Corazón de Jesús, le cimetière du Cuadrado ou encore celui du San José). On passe donc d’un espace privé, celui de la maison, à un espace public où le défunt va être enterré une première fois. En revanche, s’il vivait dans la Guajira, son corps est également enterré à proximité de son ancien espace de vie – ou *ranchería* –, dans un cimetière public (si celui-ci se situe dans la Basse-Guajira) ou dans un cimetière privé appartenant à la famille (s’il se trouve dans la Haute-Guajira). Dans ce cas, le cimetière du premier enterrement est le même

que celui du second. Seule la sépulture change. Les morts sont exhumés de leurs tombes individuelles pour être transférés au sein de caveaux familiaux. :

« Dans la Guajira, chaque famille possède son cimetière particulier. Nos proches sont enterrés en premier à côté de leur lieu de résidence, donc s'ils vivaient à la ville, on les enterre ici à Maracaibo, mais lors du second rituel d'enterrement, on les emporte dans la Guajira. C'est là-bas que sont nos ancêtres, dans le cimetière familial » (Ent. avec J. Chacin, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara - Basse-Guajira. Traduction personnelle).

Dans chacun de ces deux cas, le mort est enterré au sein d'une tombe individuelle. À l'arrivée du cercueil dans le cimetière, de nouveaux coups de feu retentissent, cette fois dans le but de disperser les mauvais esprits qui y roderaient (cela varie que l'on soit en ville ou dans la Guajira). Aujourd'hui, cette pratique est avant tout un prétexte pour les hommes d'exposer aux yeux de la famille leur habilité à manier les armes : « C'est l'occasion pour les hommes les plus braves de chaque clan de démontrer leurs compétences avec les armes » (Finol, 2007, p. 275. Traduction personnelle).

Photographies 157 à 159 : Espaces du premier enterrement (cimetière de Basse-Guajira)



Mise en bière de S-J Fernández



Espace de réunion des hommes (partage alcool)



Photographies : C.V., le 8 sept. 2013. Premier enterrement de S-J Quintero Fernández, Sinamaïca- Basse-Guajira

Exemple de cimetière privé dans la Haute-Guajira (Clan Uriana)



Photographies : C.V., 2013. Cimetière privé appartenant à une famille *guajiro* (clan Uriana), Cojoro – Haute-Guajira.

Dans la Haute-Guajira, les cimetières sont privés et généralement situés en face des *rancherías*. Ils appartiennent à un clan *guajiro* (ex. clan Uriana), celui de l'*Apüshi*. Sur cette photographie, prise sur la route entre Cojoro et Castilletes – Haute-Guajira, on aperçoit des tombes entourées d'un petit muret (à droite) et quatre tombes placées à l'extérieur (à gauche). Ces quatre tombes répondent à un devoir de mémoire pour les Guajiro. En effet, en cas de mort violente (généralement des assassinats), les défunts sont enterrés en dehors du carré funéraire familial dans l'attente que soit établie ce que l'on appelle « la réparation » des peines. Aucun second « *velorio*-enterrement » ne pourra avoir lieu tant que la mort ne sera pas « réparée ». Chez les Guajiro, cette réparation peut prendre deux formes différentes : une compensation par l'argent, ou par la mort (ce qu'ils appellent entre eux faire la *Ley Guajira* ou « loi du sang »)

« Les tombes qui sont en dehors de l'enclos sont là pour rappeler aux enfants que leur oncle, leur mère, leur père ou je ne sais qui, a été tué et qu'il va falloir le venger. Quand le sang a été payé, on les replace à l'intérieur »

(Ent. avec L-F Fernández, le 10 août 2013, Avenue 6 Guajira en direction de Cojoro – Haute-Guajira. Traduction personnelle).



Tombe indiquant le nom du clan : Uriana



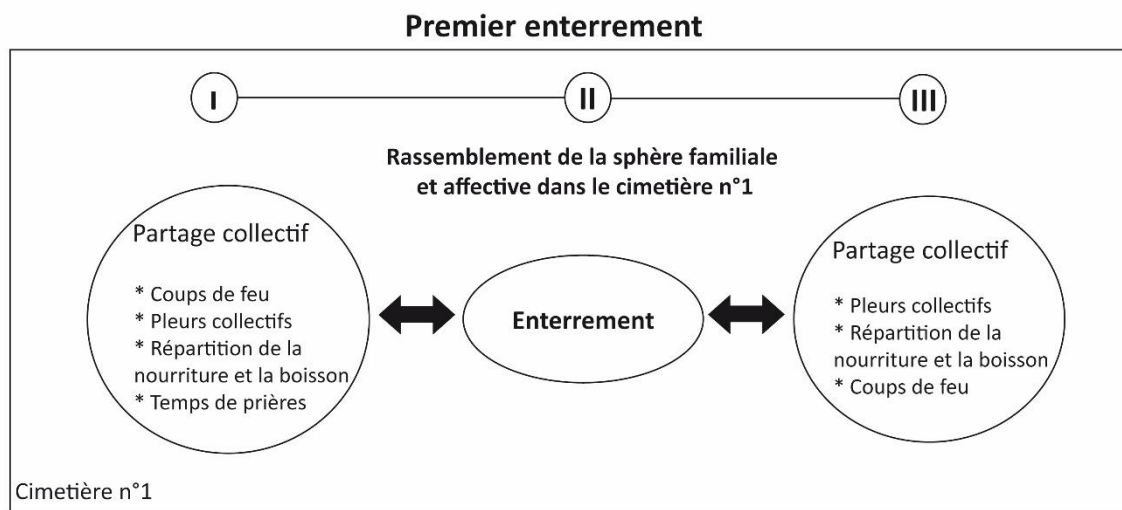
Ranchería en face du cimetière privé

Comme pour le premier *velorio*, l'entourage présent se répartit à nouveau la nourriture et la boisson. Le mort, lui aussi, a aussi le droit à sa part. La famille dépose, en effet, dans son cercueil une grande quantité de vivre et d'alcool afin de lui permettre de « survivre » jusqu'à son arrivée à *Jepira* (Gutierrez, M, 2010, p.110). À nouveau, un temps est réservé aux pleurs et à la complainte. Certaines familles engagent parfois de « fausses pleureuses » – les *Lloronas* – pour effectuer cette pratique dont le but est d'accompagner le mort, par des gémissements lancinants et de plus en plus fort, jusqu'à sa mise en bière : « Au milieu des lamentations croissantes, le corps descend finalement dans le caveau ou dans la fosse » (*Ibid*, 2010, p. 111). Il s'agit là des premiers adieux.

Une fois le mort enterré, quelques règles sont à respecter. Une source de lumière (généralement une bougie) doit obligatoirement être déposée sur sa tombe. Selon la croyance, elle permet de l'éclairer et de le réchauffer durant son voyage. De la même façon, il est désormais interdit, sous peine de sanctions de prononcer le prénom du défunt ou de l'attribuer – jusqu'à son exhumation – à un nouveau-né. Cela reviendrait, pour les Guajiro, à le « déranger en plein sommeil » (Perrin, 1980, p.202).

Plus tard, l'enterrement se conclue encore une fois par des coups de feu, symbole cette fois du départ de l'âme vers *Jepira*. La sphère sociale quitte alors le cimetière pour une dernière étape, celle du « post-enterrement » (Finol, 2007, p.269.Traduction personnelle), au sein de la même maison ayant servi au premier *velorio*.

Schéma 7 : Récapitulatif du rituel du premier enterrement



Réalisation : C.V., 2020

Le post-enterrement

Selon J-E Finol, ce dernier temps du premier « *velorio*-enterrement » est caractérisé par « la continuité des pleurs, la lamentation des familles et le souvenir de la personne adorée »

(Finol, 2007, p. 269. Traduction personnelle). Il se réalise généralement dans la même maison ayant servi au premier *velorio*.

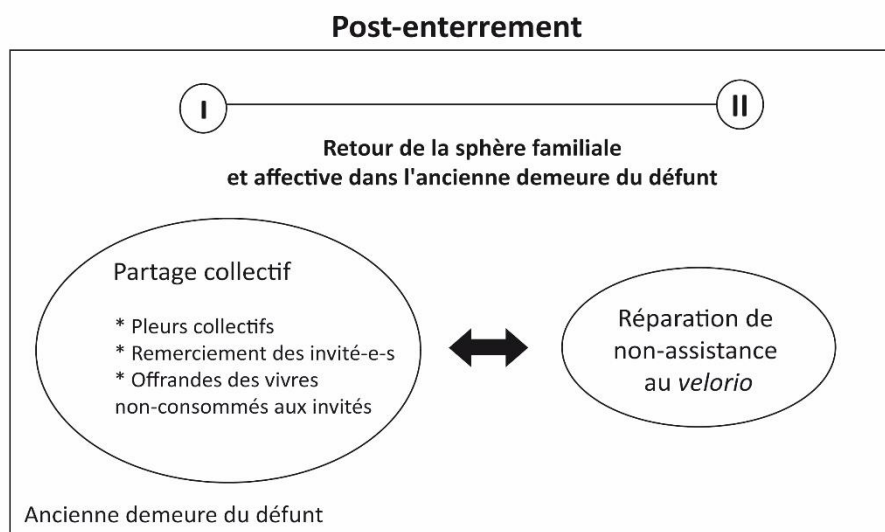
De retour du premier cimetière, la sphère sociale se réunit à nouveau pour partager un moment collectif, cette fois-ci, sans le mort. Pour la troisième fois, un temps est consacré aux pleurs. Cependant, à la différence des deux autres, il dure plus longtemps, parfois jusqu'à un mois après l'enterrement. Chacune leur tour, les femmes se remplacent pour déverser leur chagrin. Il est dit que le rituel s'arrête lorsque les bougies (celles déposées sur la tombe après le premier enterrement) se sont entièrement consommées. Cela signifie, pour les Guajiro, que le mort est bien arrivé à *Jepira*.

Pour la famille, le « post-enterrement » est aussi le temps des remerciements. Il est destiné à offrir aux invité-e-s les vivres non-consommés à ceux/celles qui sont resté-e-s et ont aidé à veiller le défunt durant cette période. Parfois même, on sacrifie les derniers animaux afin que chacun ait sa part et reparte avec un important sac de nourriture :

« Les personnes qui auront été aux côtés du défunt durant tout le rituel vont être remerciées. La famille proche du défunt leur donnera des vivres à ramener chez eux car elles l'auront, en quelques sortes, méritées » (Ent. avec C. Gonzales, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle).

De la même façon, il s'agit de la dernière occasion pour que les absent-e-s du rituel se manifestent et/ou présentent leurs condoléances aux proches du défunt, ce que J-A Fernández Silva appelle « la réparation de non-assistance au *velorio* » (Fernández Silva, 1999, p.52. Traduction personnelle). Si cette « réparation » n'a pas lieu, la conséquence est sans appel. Ils/elles seront exclu-e-s par la famille de toutes formes de soutien futur (Puentes Alarcón, 2007). Cette dernière étape vient ainsi rééquilibrer les rapports sociaux entre les membres d'une même famille et clôt le rituel du premier « *velorio*- enterrement ».

Schéma 8 : Récapitulatif du rituel du post-enterrement



Réalisation : C.V., 2020

3. 2. 2. De l'exhumation des restes mortuaires à leur (ré)enterrement : la pratique du second « *velorio*-enterrement »

Le second « *velorio*-enterrement » intervient une dizaine d'année après le premier. Ces dix ans correspondent, selon les Guajiro, au temps moyen nécessaire pour que le corps du défunt se décompose entièrement sous terre. Il est en effet impératif pour eux d'attendre que le squelette soit « entièrement sec » (Ent. avec M. Gonzalez, le 16 mai 2012, Maracaibo. Traduction personnelle), la chair étant considérée comme porteuse de maladies (Gutierrez, M, 2010), avant de procéder à son exhumation. Ainsi, comme le précise C. Gonzales, l'intervalle entre les deux « *velorio*-enterrement » est susceptible de varier en fonction des individus²⁶⁷ :

« L'exhumation peut être effectuée après à sept ou huit ans si c'est un enfant et monter jusqu'à douze ans si la personne était corpulente de son vivant » (Ent. avec C. Gonzales, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle).

Aussi, le second « *velorio*-enterrement » n'a lieu que si les conditions matérielles des familles le permettent. En général, celles-ci anticipent longtemps à l'avance les nombreuses dépenses de ce rituel car – comme le premier – il regroupe pendant plusieurs jours l'ensemble de la sphère familiale et affective du défunt. Vigilante sur ce point, C. Gonzales me confie avoir commencé certains préparatifs pour le premier et second « *velorio*-enterrement » de son père, encore en vie – et présent – au moment de l'entretien passé avec elle :

« Nous, on a déjà commencé à préparer [...]. Je suis en train de refaire le sol de la maison pour mon père qui je pense, va bientôt partir. J'ai déjà trois chèvres qui sont prêtes, réservées... Je sais déjà que les gens n'auront pas faim, ni au premier, ni au second *velorio*. Il y aura un petit déjeuner et un dîner [...] » (*Ibid*, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle).

En effet, ce second rituel ne peut en aucun cas être improvisé. Il symbolise l'étape la plus importante du voyage de l'âme du défunt vers le *más allá* (à savoir son arrivée, associée à la seconde mort), une ultime étape nécessaire tant à son repos, qu'à celui des vivants (fin du processus de deuil). D'un point de vue structurel, il est organisé de façon symétrique au premier, à savoir trois temps réalisés dans trois espaces différents : l'**exhumation** et le nettoyage des ossements dans le cimetière du premier enterrement ; le **second *velorio*** au sein d'une *ranchería* familiale dans la Guajira ; et le **ré-enterrement des restes mortuaires**, cette fois, dans un cimetière de la Guajira.

L'exhumation

La pratique de l'exhumation constitue le premier temps rituel du second « *velorio*-enterrement ». La sphère familiale et les proches du défunt se réunissent à nouveau au sein du

²⁶⁷ Comme évoqué au chapitre II de la partie 1, p.64, les rêves peuvent aussi engendrer certaines prises de décisions et/ou actions collectives. Si une femme importante dans le clan rêve qu'il faut exhumer un des défunts de la famille avant les dix ans requis, le rituel du second « *velorio*-enterrement » sera rapidement organisé.

cimetière où il est enterré afin d'honorer sa mémoire et l'accompagner, une dernière fois, dans sa quête vers l'au-delà, le *Más allá*.

Dans certaines familles, il est d'usage avant d'entamer ce rituel de procéder à ce que l'on appelle communément une nuit de *pernocta* (dont la traduction littérale est « du jour jusqu'au lendemain »), c'est-à-dire une veillée mortuaire se déroulant généralement la veille au soir de l'exhumation, soit au domicile d'un des parents du défunt, soit directement au cimetière. Ce temps permet à la famille d'accueillir tranquillement les invité-e-s, de régler les derniers détails pour le rituel du lendemain, et d'accompagner moralement l'une des actrices principales de ce rituel, l'*Exhumadora*, une jeune femme qui, comme on le verra, aura à charge de laver les restes mortuaires du défunt. Cependant, il est important de signaler qu'aujourd'hui cette pré-étape au rituel n'est presque plus pratiquée au sein des cimetières, en raison notamment du fait que de plus en plus de Guajiro enterrent leurs morts dans les cimetières urbains de Maracaibo et que rares sont les administrations à leur autoriser l'accès la nuit.

Le lendemain, la sphère familiale et affective arrive en masse au cimetière et se réunit autour de la tombe du défunt. Celle-ci est obligatoirement ouverte par l'un des membres de la famille (les Guajiro refusent que les employé-e-s du cimetière le fasse car pour eux, cette pratique doit rester entre eux), le cercueil est extirpé de son caveau puis ouvert. Les restes mortuaires sortent ainsi de l'obscurité pour être exposés à l'ensemble du groupe qui établit les premiers constats quant à l'état de décomposition dans lequel se trouve le défunt²⁶⁸.

Photographies 160 et 161 : Ouverture de la tombe et sortie du cercueil



Photographie : C.V., le 14 janv. 2012. Exhumation d'E. Gonzales et de R. Rodriguez, cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, Maracaibo



Photographie : C.V., le 30 août 2013. Exhumation d'E. Montiel et de D. Palmar, cimetière du Cuadrado, Maracaibo

²⁶⁸ De nombreux facteurs influencent le temps de décomposition d'un cadavre. Si les Guajiro mettent en avant l'âge et la corpulence du défunt, d'autres critères rentrent en ligne de compte : les antécédents médicaux de celui-ci, la profondeur à laquelle il est enterré ainsi que les conditions climatiques et environnementales auxquelles le corps est soumis dans le cimetière (la température élevée et l'humidité ambiante accélèrent le processus de putréfaction) (Courtois, 2015).

Au moment où les ossements sont exposés, les femmes se mettent en cercle pour pleurer collectivement. Cette pratique se répétera à chaque temps de ce second rituel funéraire :

« Les pleurs se produisent en premier dans le cimetière lors de l'exhumation. Ils continuent dans la maison de famille au moment du *velorio* et se terminent dans le cimetière du matriclan au moment de l'enterrement » (Fernández Silva, 1999, p.52. Traduction personnelle).

C'est alors qu'une jeune femme entre en scène et s'agenouille auprès du cercueil, au plus près des restes du défunt. Il s'agit de l'*Exhumadora*. Celle-ci n'est choisie par hasard. Éluë par un membre de la famille proche ou par le défunt avant sa mort, elle doit posséder un certain nombre de qualités morales, être considérée comme une personne stable et équilibrée, et si possible, être vierge (symbole de pureté absolu). Dans tous les cas, il doit s'agir d'une figure très respectée par le groupe :

« Pour l'exhumation, on choisit une nièce, une sœur, une cousine qui va être chargée d'exhumer les restes. C'est une grande marque de respect. Dix ans après l'exhumation, on la considérera encore comme une personne honorable. C'est pour ça qu'on ne choisit pas n'importe qui. On regarde celle dans la famille qui a une attitude honnête, la moins frivole » (Ent. avec C. Gonzales, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle).

Photographies 162 à 168 : Le temps de l'*Exhumadora*

Exhumation d'E. Gonzales et de R. Rodriguez, le 14 janv. 2012,
cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, Maracaibo



Photographies : C.V., 2012

Exhumation d'E. Montiel et de D. Palmar, le 30 août 2013,
cimetière du Cuadrado, Maracaibo



Photographies : C.V., 2013

Sur ces photographies (celles du 04.01.13 et du 30.08.13, les *Exhumadoras* portent des masques et des gants de protection. Il s'agit d'une règle d'hygiène imposée dans la plupart des cimetières de Maracaibo. Cependant, celle-ci n'est pas toujours respectée par les Guajiro (Cf. Chapitre suivant).

Elle est la seule à avoir le droit de toucher aux restes mortuaires. Sous la direction d'une autre femme plus âgée qui lui indique, par le biais d'un bâton, l'ordre précis dans lequel elle doit sortir les ossements de leur cercueil et les laver, elle s'applique à n'extraire que la partie osseuse du défunt – ce que L-V Thomas (1985) résume au cadavre « sec » et « blanc ». En effet, pour les Guajiro, les restes de chair humaine sont considérés comme impurs et porteurs de maladies. Excepté l'*Exhumadora*, il est strictement interdit de les approcher ou de les toucher :

« Les restes du mort sont conçus comme dangereux, ces femmes ne les approchent qu'en étant soigneusement préservées d'un contact direct » (Gutierrez, M, 2010, p.111).

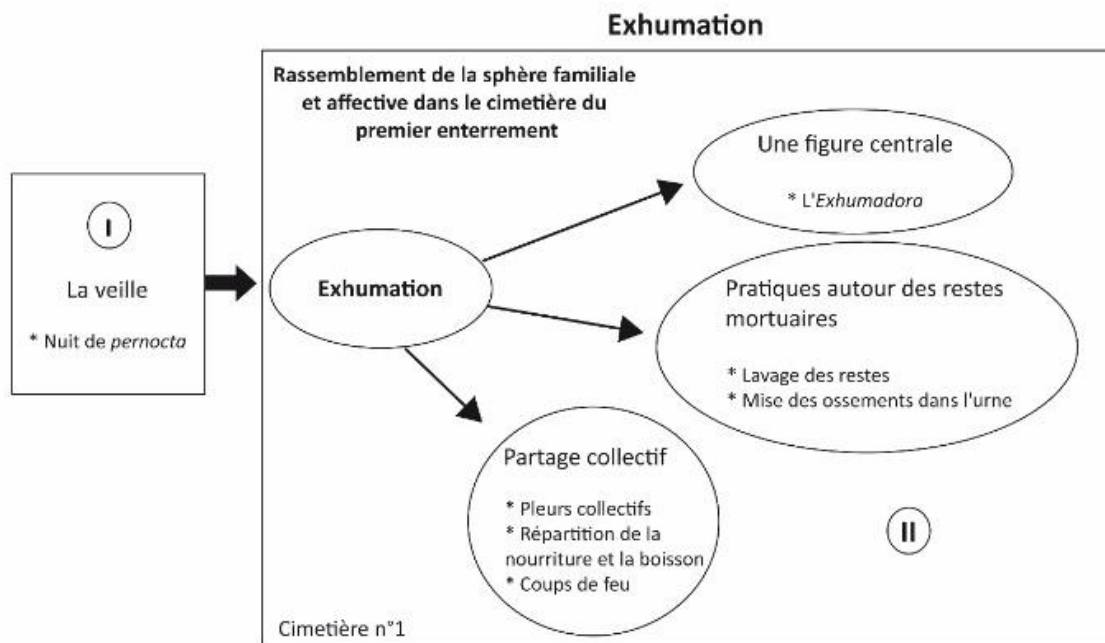
C'est donc avec la plus grande des précautions que l'*Exhumadora* accomplit le rituel. Chaque geste est parfaitement maîtrisé et répond à une pratique ordonnée. Le crâne est sorti en premier, immergé dans un récipient rempli de *chirinche* et frottés avec un petit chiffon avant d'être placé dans un sac à part pour le protéger :

« La jeune fille choisie vient et prépare une bassine où l'on va laver les petits os. La première chose que l'on sort, c'est la tête. Elle [l'*Exhumadora*] la sort et la lave avec du *chirinche* avant de la mettre dans un sac » (Ent. avec C. Gonzales, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle).

Le geste est répété avec le reste des membres inférieurs et supérieurs, puis ce qui reste des os du squelette : « Elle nettoie tous les os qu'elle va trouver et les met dans un autre sac. Les os de la main vont dans un sac, ceux du pied dans un autre... » (*Ibid*, le 22 mai 2012, Maracaibo. Traduction personnelle). Chaque petit sac contenant les restes mortuaires sont soigneusement déposés dans une urne, de marbre ou de bois selon le statut économique des familles.

Après cela, la sphère sociale quitte progressivement le cimetière, emportant avec elle l'urne qui, en attendant d'être enterrée une seconde fois, est transportée dans une *ranchería* familiale, dans la Guajira, pour la réalisation du second *velorio*. Le cercueil, considéré comme « impur après l'exhumation » (Ent. avec N. Medina, le 9 mai 2012, Maracaibo. Traduction personnelle)²⁶⁹, reste quant-à-lui sur place avant d'être pris en charge par l'administration des cimetières²⁷⁰. Le rituel de l'exhumation s'achève alors, comme pour le premier enterrement, sur le bruit des détonations d'armes à feu (lorsque cela est rendu possible dans les cimetières), symbole de la reprise du voyage de l'âme, mais cette fois-ci vers le *Más allá*.

Schéma 9 : Récapitulatif du rituel d'exhumation *guajiro*



Réalisation : C.V., 2020

²⁶⁹ Cf. Ent. avec N. Medina, fossoyeur au cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, le 9 mai 2012, Maracaibo.

²⁷⁰ La question de l'accumulation des cercueils *guajiro* dans les cimetières est, comme nous le verrons dans la partie qui suit, un véritable problème sanitaire à Maracaibo. Les ramassages sont trop rares et les plaintes très nombreuses (Cf. p.157).

Le second velorio

Directement après le rituel de l'exhumation, les familles se dirigent vers une de leurs *rancherías* dans la Guajira. Peu importe où elle se situe, dans la Haute ou Basse Guajira, le second *velorio* s'organise de la même façon que pour le premier. L'espace est divisé en différentes parties : un espace de recueillement réservé à la prière et aux lamentations (c'est ici que l'on dépose les urnes contenant les restes mortuaires) ; un espace pour sacrifier les animaux qui seront consommés durant ce rituel, un espace pour les cuisiner, un autre pour la réception des invité-e-s et enfin, un espace de repos où l'*Exhumadora* doit se « purifier ».

En effet, bien qu'elle ait rempli son devoir durant l'exhumation, ses obligations envers le groupe ne sont pas terminées. Pour avoir été en contact direct avec les restes mortuaires et le cercueil du défunt – considérés, rappelons-le, comme « porteurs de maladie » (Finol et Fernández Silva, 1996. Traduction personnelle) par les Guajiro, elle est elle-même perçue comme dangereuse, puisqu'ayant été contaminée par le mort. Ainsi, pour conjurer le sort, elle part s'installer à l'écart du groupe, seule, dans un *chinchorro*. À partir de là, et comme le veut la tradition, une série d'interdictions lui est imposée par le groupe. Elle n'aura ni le droit de quitter son *chinchorro*, ni le celui de manger ou même simplement de dormir pendant les trois jours qui suivront. Un groupe d'hommes veillera jour et nuit, en lui jouant régulièrement de la musique et en chantant à ses côtés, à ce qu'elle ne tombe pas dans le sommeil. L'objectif de cette pratique pour le moins éprouvante sera d'éviter à tout prix que l'âme des morts ne vienne s'emparer en rêve de son esprit. Cela aurait des conséquences terribles pour elle et pour le groupe, pouvant aller, selon la croyance, jusqu'à la mort :

« Pour cette femme qui a exhumé les restes, on se doit de chanter, jouer du tambour, des maracas. On ne doit pas la laisser dormir pendant les trois jours qui suivent l'exhumation car si elle s'endort, les mauvais esprits pourraient venir lui rendre visite. Il pourrait lui arriver quelque chose de mal, une malchance ou pire, la mort. C'est pour ça qu'on fait ça » (Ent. avec C. Gonzales, le 3 décembre 2011, Maracaibo. Traduction personnelle).

Dans cette même idée, de l'alcool (généralement de l'*aguardiente*) lui est administré environ toutes les demi-heures pour qu'elle vomisse et ainsi fasse sortir de son corps toutes les impuretés soi-disant absorbées durant le rituel de l'exhumation.

Pendant ce temps, le reste de la sphère sociale se réunit, comme au premier *velorio*, pour partager un moment convivial. D'un côté, les femmes cuisinent, s'occupent des enfants ou en profitent pour tisser : *chinchorros*, *mochilas* (sac typique *guajiro*) ou encore *cotisas* (sandales plates). De l'autre, les hommes, bien souvent ivres, conversent bruyamment ou testent leur dextérité à manier des armes. Si cette configuration semble correspondre à une norme patriarcale bien connue, il ne faut pas oublier que chez les Guajiro, ce sont les femmes qui attribuent les tâches aux hommes et décident des temps de rituels. De cette façon le second

velorio se termine lorsque l'une d'entre-elle estime que la célébration à assez duré (cela peut prendre un mois) ou que les vivres ont été entièrement consommées. Cela signifie qu'il est temps de rejoindre le second cimetière afin d'adresser un ultime adieu au défunt.

Photographies 169 à 174 : Espaces du second *velorio*



Espace de réception des invité-e-s



Espace de sacrifices d'animaux



Espace de cuisine



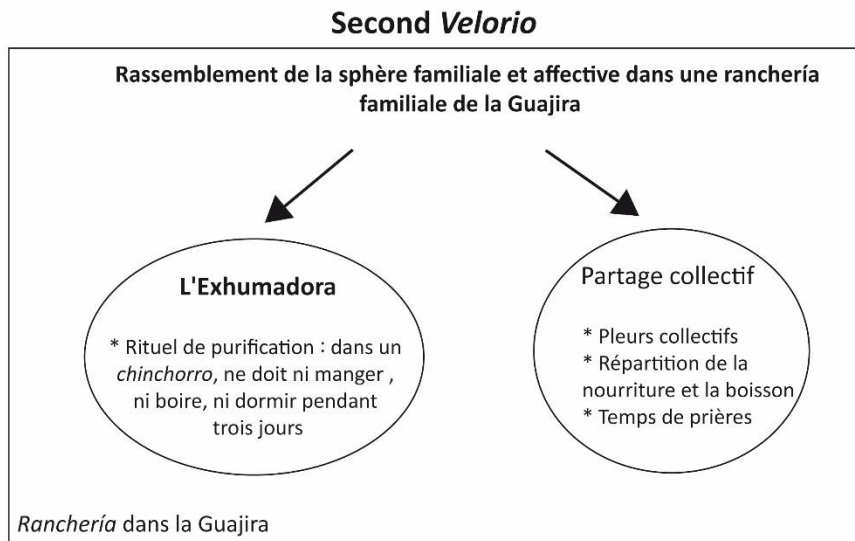
Espace de repos (et de l'*Exhumadora*)



Espace de recueillement

Photographies : C.V., le 14 janv. 2012. Second *velorio* d'E. Gonzales et de R. Rodriguez, Santa Cruz de Mara – Basse-Guajira

Schéma 10 : Récapitulatif du rituel du second *velorio*



Le ré-enterrement, l'ultime adieu

Enfin, ce second rituel se conclue par le déplacement des restes mortuaires, dans un cimetière (différent du premier) situé à proximité de la *ranchería* familiale pour effectuer la seconde inhumation. Si l'on se situe dans la Basse-Guajira, ce cimetière est généralement public – municipal (ex : Santa-Cruz de Mara, Sinamaïca, etc.) et donc accessible à plusieurs familles *guajiro* (plusieurs clans). En revanche, si l'on se trouve dans la Haute-Guajira, le cimetière est le plus souvent privé. Il appartient à la famille, au clan, et se situe généralement en face de la *Ranchería* :

« Dans la Guajira, chaque famille, chaque clan possède son cimetière particulier. Chez nous, lors du second *velorio*, on emporte notre "proche" dans la Haute-Guajira car c'est là-bas qu'il y a les ancêtres... dans le cimetière particulier, celui du matriclan » (Ent. avec J. Chacin, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara - Basse-Guajira. Traduction personnelle).

Une fois arrivée à ce cimetière, la sphère familiale et affective du défunt se réunit une dernière fois pour un dernier rituel, plus rapide que les précédents (env. 1h). Le caveau familial est ouvert et l'urne, accompagné des ultimes pleurs des femmes présentes, est placée dans le caveau contenant les autres morts du clan. De là, le défunt ne fera plus l'objet d'aucun déplacement. Inscrit définitivement au sein d'une identité collective, celle de ses ancêtres, il peut désormais reposer en paix dans le *Mós allá* et son nom être à nouveau prononcé. Ce second rituel, marque ainsi la fin d'un processus psychique et social, le temps du deuil.

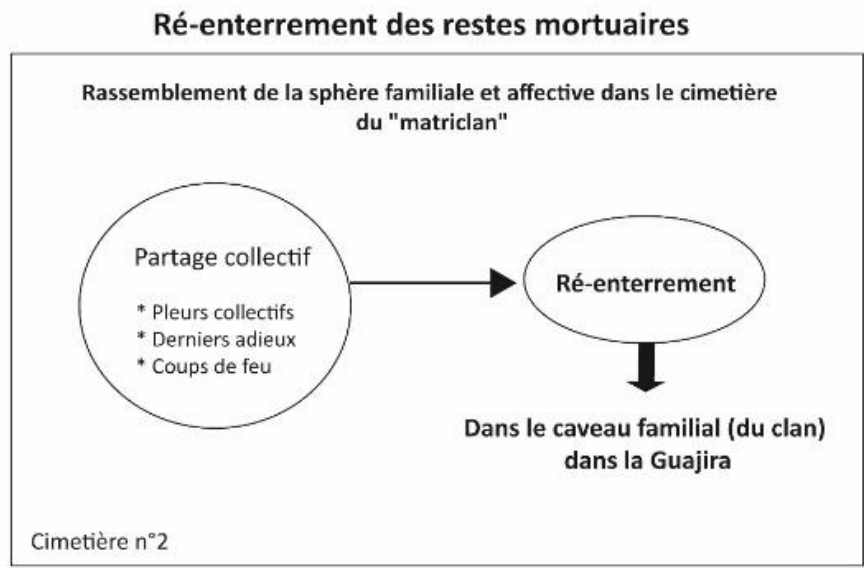
« Quand ont fait le second "*velorio*-enterrement", c'est parce que nous avons eu le temps de dire au revoir. Maintenant, il faut le laisser se reposer sans jamais plus le déranger » (*Ibid*, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara - Basse-Guajira. Traduction personnelle).

Photographies 175 à 178 : Rituel de ré-enterrement dans un cimetière de Basse-Guajira



Photographie : C.V., le 14 janv. 2012. Ré-enterrement des restes mortuaires d'E. Gonzales et de R. Rodriguez, cimetière María Auxiliadora, Santa Cruz de Mara – Basse-Guajira.

Schéma 11 : Récapitulatif du rituel de ré-enterrement des restes mortuaires



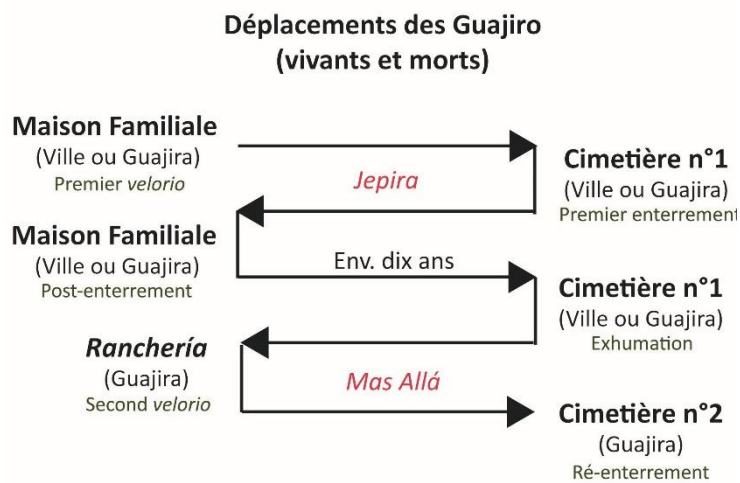
Réalisation : C.V., 2020



Comme nous venons de le voir, les temps de réalisation du premier et du second « *velorio*-enterrement » sont multiples et ne se réalisent pas tous au sein des mêmes espaces. Cette originalité du rituel funéraire reflète parfaitement le mode de vie des Guajiro. En effet, dans la vie, comme dans la mort, ils ne cessent de se déplacer.

Trois « terres » sont en effet symboliquement importantes pour les morts – ce que j'appellerai « espaces du mort » en référence à la thèse de S-K Hong (1994) : la terre familiale, la Guajira ; la terre des morts, *Jepira* ; la terre des dieux, le *Más allá*. Pour les vivants, les allers-retours se font à deux échelles, l'échelle du microcosme : entre les maisons familiales (de la ville ou de la Guajira – *rancherías*) et les cimetières (ceux du premier et du second enterrement) ; et l'échelle du macrocosme : entre la Guajira et l'ancien lieu de vie du défunt (ex. Maracaibo).

Schéma 12 : Synthèse des déplacements des Guajiro (vivants et morts) entre le premier et le second « *velorio*-enterrement »



Réalisation : C.V., 2020

Cependant, avec l'émigration de certains Guajiro hors de la Guajira, l'influence toujours très accrue du catholicisme (suivie des « nouvelles » religions issues de la vague du protestantisme : évangélisme, pentecôtisme, etc.) et l'amenuisement des temps de rituels en lien notamment avec les temps de travail, (Clavandier, 2009), les croyances ancestrales se transforment laissant place à de nouvelles conceptions : celles de purgatoire, de paradis ou d'enfer. Si pour les Guajiro, l'âme des défunts voyagent toujours dans le but de rejoindre le *más allá*, l'insertion aujourd'hui d'éléments issus du culte catholique au sein des croyances

ancestrales vient peu à peu reformuler les discours transmis – et par conséquent, les pratiques sociales et culturelles.

3. 3. Mythes fondateurs et réalité des discours transmis. Exemples de syncrétismes

« *Maleïwa*, c'est Jésus ! »²⁷¹. Au travers de ces quelques mots, le syncrétisme. Ces mots, c'est une vieille femme *guajiro* à la frontière colombo-vénézuélienne qui me les a transmis. Une réponse simple, comme une évidence, à une question simple, en apparence : « Est-ce que tu crois davantage à la religion catholique ou à celle de *Maleïwa* ? ». En une fraction de seconde, la notion de syncrétisme religieux était apparue. *Maleïwa*, la déesse créatrice de la terre et des Guajiro s'était converti en la figure catholique de Jésus-Christ. Entre amalgame, croisement et juxtaposition (Bastide, 1965), l'idée d'une émergence. Une émergence, ou devrait-on plutôt dire d'une synthèse, d'un « bris-collage » (Mary, 1994 ; Bernand et al., 2001) amenant à la création, la formation d'une religion nouvelle produite par la confrontation et l'influence de croyances et de valeurs issues de systèmes culturels opposés. Résultat d'un processus d'adaptation endogène généralement imposé par une culture exogène, le syncrétisme implique, au sein de la structure d'accueil, une certaine réinterprétation des mythes et des croyances, l'emprunt de rites ou de pratiques et l'association de marquages symboliques et identitaires (Rivière, 2000).

Plus qu'une simple conciliation entre deux cultures antagonistes qui amènerait à envisager l'idée d'une négociation réciproque, la notion de syncrétisme en Amérique latine a été imposée par la présence sur le territoire du pouvoir colonial et l'expansion des missions d'évangélisation. Issue d'un long processus socio-historique engagé depuis le XVI^e siècle, époque à laquelle se sont établis les premiers échanges interculturels entre la civilisation occidentale et les sociétés dites « traditionnelles » (Durkheim, 1893) amérindiennes, elle révèle l'héritage des formes d'intégration forcée de certains groupes indigènes à la société dominante. En effet, si l'Église catholique a joué un rôle prépondérant lors de la conquête espagnole et portugaise, elle est aujourd'hui largement ancrée et intégrée au sein des cultures locales indigènes (Baby-Collin et Sassone, 2010). Que ce soit au travers des mythes et des croyances, des pratiques rituelles ou encore des marquages symboliques, elle a envahi les discours, les consciences collectives de même que les espaces de partage. La croix catholique, les messes et les bénédictions, l'adoration à la vierge Marie, aux saints chrétiens, le baptême, la récitation du *Padre nuestro* (« Notre Père »), ou encore la participation de prêtres lors de cérémonies traditionnelles sont autant d'exemples qui ont investi la plupart des territoires ancestraux indigènes et se sont mêlés aux cérémonies traditionnelles. Néanmoins, au-delà de ces recompositions religieuses, les spécificités culturelles indigènes n'ont pas pour autant disparu,

²⁷¹ Cf. Ent. avec Y-J. Navarro, résidente de la Guajira, le 9 sept. 2013, Paraguaïpoa - Moyenne-Guajira (Clan Uriana). Traduction personnelle.

ni été oubliées. Bien que la plupart des groupes indigènes aient été convertis à la foi chrétienne (Uribe, 2009), nombreux sont ceux qui continuent dans l'actualité de vénérer leurs divinités, de croire aux éléments de la cosmologie et de pratiquer leurs rituels ancestraux. C'est dans cet entre-deux significatif que la notion de syncrétisme en Amérique latine doit être envisagée : entre rapports de domination et tentatives de résistances identitaires.

Du rapport aux divinités transformé sous l'influence du christianisme...

L'analyse des mythes *guajiro* transcrits par des textes de références (Perrin, 1980 ; Goulet, 1978 ; Fernández Silva, 1999 ; Guerra, 2002) est aujourd'hui assez éloignée de la réalité des discours transmis au moment d'entretiens réalisés avec des membres du groupe (Varnier, 2016). Si le langage écrit reste figé dans un contexte, une époque, la parole exprime sur le fait une expérience individuelle vécue et ressentie, témoin des divers changements sociétaux. Elle révèle une brèche dans les modes de transmission et soumet le mythe à une réécriture, de même qu'à une relecture. Aujourd'hui, rares sont en effet les Guajiro à connaître précisément l'histoire du « Voyage dans le *más allá* » (Finol, 2007) ou encore celles de « *Maleïwa* et *Juya* » et ceux capables de les transmettre :

« *Maleïwa* ou encore les histoires de *Pulowi* et de *Juya* ne sont plus apprises aux enfants, ou alors de manière très superficielle, à cause de l'influence du catholicisme et de l'évangélisme » (Ent. avec M. Gonzalez, le 16 mai 2012, Maracaibo. Traduction personnelle).

Cette rupture au sein des modes de transmission est en partie liée à l'influence du catholicisme – suivie de la vague du protestantisme (évangélisme, pentecôtisme, etc.) – qui s'est imposé, depuis l'époque de la colonisation, comme la religion dominante au Venezuela (Mussat, 2009), incorporant et modifiant peu à peu les systèmes de croyances indigènes de même que les discours. Bien que les Guajiro aient cherché à résister à l'invasion coloniale, des éléments empruntés à la religion catholique ont fini par nourrir les discours et s'inscrire durablement au sein des contenus d'origine (Mary, 1999). Le rapport aux divinités a peu à peu été transformé et on assiste très souvent à une réinterprétation syncrétique des mythes :

« Il est indéniable que les premiers changements et perturbations dont a souffert l'expérience religieuse des Guajiro remontent au début des conquêtes et de la colonisation. À partir de ce moment, le système symbolique a été modifié, à tel point que *Maleïwa* s'est converti en Dieu chrétien, les mythes ont perdu de leur force constrictive et les rites référés au culte des divinités ont peu à peu disparu » (García Gavidia et Valbuena Chirinos, 2004. Traduction personnelle).

Si *Maleïwa* a progressivement été associé à la figure de Jésus-Christ, les *Yoluyas*, âmes des morts ou « esprits revenants » (Mussat, 2010), ont quant-à-eux été réduits à celle maléfique du diable. Ces mutations marquent un passage progressif du polythéisme au monothéisme :

« Pour nous *Maleïwa*, c'est l'unique. Jésus-Christ et *Maleïwa* sont égaux, ce sont les mêmes personnes. Les *Yoluyas*, c'est autre chose, c'est le diable, c'est Satan [...] Et *Pulowi* tu dis ?

(Rires)... non, ça on ne connaît pas » (Ent. avec Y. Chacin, le 9 sept. 2013. Paraguaïpoa – Moyenne-Guajira. Traduction personnelle).

De la même façon, *Jepira*, terre sacrée pour les Guajiro, prend selon les discours, l'apparence d'un « ciel » pouvant à la fois symboliser un lieu salubre, le « paradis », ou celle d'un lieu destiné au jugement des âmes bonnes ou mauvaises, le « purgatoire » :

« *Jepira*, c'est un lieu sacré selon nos ancêtres. À un certain moment, il a été dit qu'ici les âmes pourraient se reposer en paix, les âmes de tous les défunts. C'est notre "ciel" à nous les Guajiro... C'est le premier ciel après le premier enterrement, là où les *Yoluyas* vont être jugés » (Ent. avec J. Chacin, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara - Basse-Guajira. Traduction personnelle)²⁷².

Enfin, dans certains cas, c'est la pratique même du second « *velorio*-enterrement » qui est assimilée à certains épisodes de la Bible. Selon N. García Gavidia et C. Valbuena Chirinos (2004), le rituel de l'exhumation est très souvent associé à l'Exode de Moïse hors d'Égypte :

« Nombreux sont ceux qui le font [le second *velorio*-enterrement] en l'associant à la Bible, quand ils enlèvent les restes de Joseph au moment de sortir de la terre d'Égypte, lorsque les israélites ont fui » (García Gavidia et Valbuena Chirinos, 2004. Traduction personnelle).

... aux éléments exogènes incorporés dans les récits. Conséquences sur les pratiques rituelles

Outre l'influence de la religion catholique, la mythologie traditionnelle *guajiro* s'est progressivement teintée de faits et de motifs empruntés à la société occidentale (Perrin, 1988). Dans une conférence donnée en 2009 à l'Université de la Réunion, intitulée « Minorités ethniques, interculturalité et mondialisation : le point de vue d'un ethnologue »²⁷³, M. Perrin prend justement l'exemple des Guajiro pour faire état de ce processus. Dans un contexte de mondialisation des échanges, de migrations et d'uniformisation des cultures, il montre que la notion de syncrétisme prend une autre posture. Elle n'est plus uniquement axée sur le religieux mais absorbe également toute une série de valeurs et d'apports issus de la société dite « moderne », autrement dit « coloniale ». Afin d'illustrer son propos, il évoque l'un de ses entretiens avec un homme d'origine *guajiro* qui lui assure que *Maleïwa*, déesse créatrice de la terre, est à l'origine de l'arrivée des armes dans la Guajira :

« Les moutons, les vaches, les chevaux sont de la Guajira (la terre des Wayúu). Soleil est leur maître. Ceux qui affirment qu'ils viennent d'ailleurs disent des mensonges. Ils furent donnés par *Maleïwa*, le héros culturel, de même que les arcs et les flèches, les fusils et les balles, les outils de fer » (Perrin, 2009, p.58).

²⁷² Cf. Ent. avec J. Chacin, assistante de N. Morales à la commission des peuples indigènes de Mara, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara, Basse-Guajira (Clan Uriana).

²⁷³ Cf. Perrin, M, 2009. « Minorités ethniques, inter-culturalité et mondialisation », communication, Université de la Réunion. Sujets consacrés à « L'intégration et l'exclusion des minorités à la lumière de l'inter-culturalité ».

Au travers de cette interprétation très personnelle du mythe de *Maleïwa*, M. Perrin révèle comment certains Guajiro incorporent aujourd'hui des éléments exogènes à leur histoire culturelle. Les « fusils », les « balles » et les « outils de fer » sont désormais fréquents dans leurs récits, bien qu'il s'agisse d'anachronismes (les armes ont été apportés par les colons *españols*). Plus explicitement, il montre comment les « blancs » (les *Alijuna*) prennent désormais place au sein de ces mythes, au point d'être métaphoriquement assimilés à la figure des *Wanüliis* (mauvais esprits porteurs de maladies) :

« Les blancs eux-mêmes sont acteurs dans cette mythologie puisque les *Wanüliis*, puissants esprits mortifères, leur sont associés et revêtent leur apparence. Cette fiction est caractéristique de la pensée des sociétés de tradition orale toujours à la recherche d'une grande cohérence. Mais c'est certainement aussi une manière de défendre son identité culturelle en niant le plus possible la pénétration et l'influence pourtant évidentes de l'Occident » (*Ibid*, 2009, p.59).

Ces associations verbales non conscientisées ou réinterprétations syncrétiques des mythes, exposées ici au travers de discours tenus par des membres *guajiro*, sont porteurs de conséquences notoires au sein des pratiques socioculturelles. La pratique systématique des coups de feu tirés en l'air par les hommes à la fin de chaque temps rituel en est un exemple parfait. Devenue successivement un symbole du rejet de l'âme vers l'extérieur de la maison, de son départ vers *Jepira*, vers le *más allá*, ou un encore moyen pour les Guajiro de se protéger contre les mauvais esprits, elle vient s'ajouter au mythe, sans pour autant le dénaturer. Et il en va de même pour la pratique qui consiste à « purifier » l'*Exhumadora* une fois le rituel d'exhumation effectué. Il arrive en effet – même si cela reste rare – que cette dernière soit aspergée de *Coca-Cola* (et non de *Chirinche* ou d'*Aguardiente* comme à l'accoutumé) afin de limiter le risque d'infections ou de maladies occasionnés par son contact direct avec les restes mortuaires :

« Chez nous, on lave l'*Exhumadora* avec du *Coca*, pas avec du *Chirinche* ou de l'*aguardiente*. En vrai, c'est pareil, le but c'est qu'elle soit désinfectée, qu'elle ne porte plus le mort sur elle... et le *Coca*, c'est bien pour ça il paraît (Ent. avec M. Chacin, le 9 sept. 2013, Paraguaipoa – Moyenne Guajira)²⁷⁴.

Que ce soit chez les Guajiro ou autres groupes indigènes d'Amérique latine, l'étude des rituels mortuaires mais également des événements marqués tels que la fête des morts, les commémorations religieuses, dates anniversaires de mort des défunts, etc., permet de révéler des bouleversements culturels ou religieux au sein des structures endogènes. Reflet des interactions sociales et des croyances religieuses, ces pratiques rituelles témoignent des modes d'appropriation diversifiés de l'espace. En fonction de l'intensité du syncrétisme, les marquages symboliques et identitaires indigènes présents au sein des cimetières vont être atténués ou renforcés. Comme l'explique N. Medina, fossoyeur au cimetière du Sagrado

²⁷⁴ Cf. Ent. avec M. Chacin, sœur de Y. Chacin, le 9 sept. 2013, Paraguaipoa - Moyenne-Guajira (Clan Uriana).

Corazón de Jesús à Maracaibo, le rituel funéraire *guajiro* comporte aujourd’hui un certain nombre de contradictions qui témoignent à la fois de l’attachement des Guajiro à leurs valeurs ancestrales et de l’influence qu’exerce sur eux la société occidentale contemporaine :

« Il y en a qui croient au Dieu catholique mais qui continuent à exhumer leurs morts et à chanter leurs chansons. Généralement ici [dans le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús], ils font les deux... Ici, il y a des tombes qui sont *wayúu* et qui ont des croix ou des statues de la vierge et c’est normal. Ils ont évolué dans le temps avec la modernité tout ça, comme dans toutes les sociétés. Ils ont juste gardé leurs choses à eux » (Ent. avec N. Medina, le 9 mai 2012, Maracaibo. Traduction personnelle).

Photographies 179 et 180 : Exemples de syncrétisme dans le rituel funéraire *guajiro*



Réunis dans des urnes mortuaires, les restes d’ E. Gonzales et de son mari R. Rodriguez, ont été déposés sur une table propice à la prière pour leur second *velorio* en 2012. En arrière-plan, les inscriptions sur la banderole montrent un syncrétisme religieux : les deux croix présentes avant les dates de morts, les deux colombes dessinées (symboles de paix dans la Bible en rapport avec l’arche de Noé), ainsi que l’inscription Q.E.P.D : *Que En Paz Descanse*, équivalente au R.E.P catholique : qu’il Repose En Paix.

Photographie : C.V., le 14 janv. 2012. Premier *velorio* d’E. Gonzales et de R. Rodriguez, Santa Cruz de Mara – Basse-Guajira

Cette photographie a été prise lors du premier *velorio* S-J Quintero Fernández en 2013. Lors de la cérémonie, un prêtre est présent. C’est lui qui est chargé de mener le rituel depuis la maison familiale, jusqu’à la mise en terre dans le cimetière. Entre prières, chants catholiques et consommation de l’Ostie, les Guajiro participent activement aux processus. Pour autant, la culture des Guajiro ne s’efface pas devant la domination catholique. Au premier plan, on aperçoit deux femmes portant la *Manta*, habit traditionnel *guajiro*, symbole de résistance identitaire.



Photographies : C.V., le 8 sept. 2013. *Velorio* de S-J Quintero Fernández, Sinamaica, Basse-Guajira

Ainsi, la question qui se pose à présent concerne les modes d’appropriation de l’espace du cimetière à l’échelle de la ville de Maracaibo. Si les modes d’appropriation du cimetière varient en fonction de l’appartenance identitaire des individus et des groupes sociaux, ils se

distinguent aussi selon les espaces géographiques dans lesquels ces groupes choisissent d'enterrer leurs morts. Entre les cimetières de la Guajira et ceux de Maracaibo, les différences de réglementation relatives à l'aménagement, l'organisation et la gestion de ces espaces vont jouer un rôle quant au degré des marquages sociaux et culturels des Guajiro.

4. Entre marquages symboliques et pratiques funéraires : l'appropriation des cimetières urbains de Maracaibo par les Guajiro

« Nous n'avons pas le droit de dormir dans le cimetière de la ville selon eux... mais si on souhaite le faire, qui va nous empêcher ? (Rires) » (Ent. avec Y-J Navarro, 9 sept. 2013, Paraguaipoa – Moyenne-Guajira).

En migrant à Maracaibo, les Guajiro ont investi un certain nombre d'espaces dans lesquels ils interagissent et tentent de s'identifier : espaces de résidence ou d'habitat (ex. le *barrio* de Ziruma) ; espaces de travail (ex. marchés populaires du centre-ville, *las Playitas* ou *las Pulgas*, où ils s'adonnent à la vente informelle de marchandises en tout genre) ; espaces de rassemblement (ex. *Bomba Caribe* – ou *Shawantama'ana* –, terminal des camions-bus qui font les trajets hebdomadaires vers la Guajira), etc. Les cimetières municipaux font, de toute évidence, partie de ces espaces investis par les Guajiro immigrés. En effet, si certains Guajiro vivent et travaillent désormais en ville, il est logique que certains y soit également enterrés.

En s'appuyant sur des exemples d'observations relevés dans les cimetières du Sagrado Corazón de Jesús, du Cuadrado et du San José à Maracaibo, l'accent a été mis sur la manière dont les Guajiro s'approprient les cimetières urbains, la place qu'ils y occupent (emplacement de leurs sépultures, présence de marquages symboliques identitaires permettant de reconnaître ou non leurs tombes), de même que sur leurs pratiques rituelles funéraires, entre permanences et mutations. Quelle place ont-ils dans ces cimetières multiculturels ? Comment y pratiquent-ils leur rituel funéraire ? Le rituel d'exhumation y est-il autorisé ? Quelles différences, de pratiques et d'intensité dans les marquages symboliques, observe-t-on entre ces cimetières et ceux de la Guajira ?

4. 1. De la reconnaissance des tombes *guajiro* dans les cimetières de Maracaibo

L'une des premières questions que je me suis posée en arrivant dans le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús était « Où se trouvent les tombes des Guajiro ? Comment vais-je pouvoir les reconnaître dans cet immense cimetière ? ». En effet, sur les cinq cimetières actifs répertoriés à Maracaibo, le cimetière du Sagrado Corazón de Jesús est le plus grand, mais aussi

le plus dense en termes de sépultures (Cf. Partie 3, chapitre 1). La première hypothèse fut alors de penser que les Guajiro possédaient, à l'instar des communautés israélites, chinoises, ou encore arabo-musulmanes de Maracaibo, un carré privé dans lequel leurs morts étaient enterrés (Rappelons la présence de sept carrés privés au sein du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús. Cf. p.183). Cependant, après avoir effectué plusieurs visites et réalisé des entretiens auprès des administrateur-riche-s et/ou employé-e-s de ce cimetière, le constat est là : il n'existe aucun carré privé *guajiro*. Leurs tombes cohabitent avec les autres, celles des non-Guajiro (ou *Alijuna*) :

« Les Guajiro sont mélangés avec les *Alijuna*. N'importe quelle parcelle ici peut-être une parcelle *guajiro* » (Ent. avec N. Medina, le 9 mai 2012, Maracaibo. Traduction personnelle).

Ainsi, comment reconnaître leurs tombes ? Quels sont les marquages symboliques et identitaires qui permettent de les différencier des autres ?

Au premier abord, repérer les tombes *guajiro* parmi les tombes non-*guajiro* semble difficile. Les réponses obtenues lors des entretiens réalisés avec les administrateur-riche-s et employé-e-s des cimetières municipaux le confirme. Pour la plupart des personnes interrogées, seuls les noms de familles (ou noms de clans) présents sur les tombes permettent de révéler l'appartenance identitaire des défunts à la communauté *guajira*. En effet, dans la région du Zulia – et spécifiquement dans cette région – les noms de familles tels que Palmar, Chacín, Gonzáles, ou encore Montiel sont, en dépit de leur consonnance hispanique, étiquetés comme des noms *guajiro*²⁷⁵:

« Il est très difficile de reconnaître une tombe *wayúu* d'une tombe non-*wayúu*... Il n'y a pas de distinctions particulières. Seul le nom éventuellement, mais après [...] Nous, ici, on sait qui sont les Wayúu grâce à leurs noms de famille parce que s'ils sont Gonzáles, Palmar, il n'y a pas trop de doutes. Le truc aussi, c'est que le "vrai" Wayúu utilise son nom de famille mais aussi le nom de son clan. Là, on est sûr » (*Ibid.*, le 9 mai 2012. Traduction personnelle).

Si ces noms constituent un premier indice augurant de leur présence dans les cimetières de Maracaibo, il est nécessaire de croiser cette information avec l'observation réalisée *in situ*. En effet, d'autres marquages apparaissent comme un moyen de les identifier.

L'architecture des formes funéraires (tombes hors-sols et parfois copiées sur le modèle des *Rancherías*), le choix des matériaux utilisés (dalle de ciment peinte de couleur et toits en *yotolojo* (bois de cactus)) ou encore le style des ornements, souvent exécutés de façon très « artisanale » (épitaphes gravées à la main) sont autant d'éléments symboliques qui permettent d'affiner l'analyse et de relever la singularité des tombes *guajiro*. Nombre d'entre eux sont notamment visibles et repérables au sein du Sagrado Corazón de Jesús :

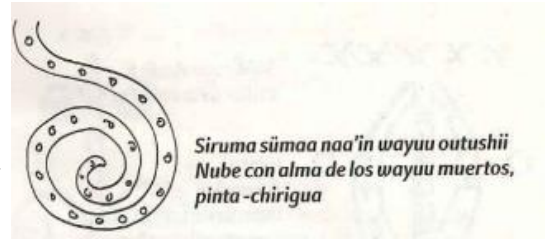
²⁷⁵ Il n'y a qu'à regarder les noms de familles des personnes interrogées dans le cadre de cette thèse. Cf. Tableau des entretiens en annexe, p.483.

Photographies 181 à 184 : Marquages *guajiro* dans le cimetière du Corazón de Jesús



Tombe n°1 (de côté)

Dans la culture *guajiro*, ce symbole peint sur la tombe signifie : « **nuage avec âme des wayúu morts** » (Mujica Jesús, 2007, p.84)



Tombe n°2. Un modèle funéraire de *ranchería*



Tombe n°1 (de face)

Épitaphes gravées à la main avec noms de familles typique *guajiro* :

Lucinda **Gonzales** : 15.10.08
Francisco **Gonzales** : 20.06.10

Nom de clan *guajiro* sur la tonnelle
« Familiares Morales **Pusaina** Gonzalez »
(Cf. clan Pūshaina p.318)



Tombe n°3

Photographies : C.V., 2012

Mais ce sont surtout les excavations causées lors des rituels d'exhumation *guajiro* qui permettent une reconnaissance immédiate de leurs tombes. Celles-ci sont, en effet, rarement

rebouchées après ce rituel pour permettre aux familles d'y enterrer leurs prochains défunts :

« Quand les familles achètent leurs emplacements à la mairie, ça leur appartient. C'est la même chose que d'acheter une maison. Les Guajiro enterrent leur mort souvent au même endroit que le précédent, celui qui a été exhumé. C'est pour ça qu'ils ne rebouchent pas la plupart du temps, c'est du travail en plus » (Ent. avec N. Borges, le 9 mai 2012, Maracaibo. Traduction personnelle).

Photographies 185 et 186 : Tombes *guajiro* après réalisation du rituel d'exhumation



Photographies : C.V., 2012

Dans le même ordre d'idée, la présence de cercueils abandonnés dans les allées du cimetière témoigne incontestablement du fait que les exhumations *guajiro* sont pratiquées à la ville. Rappelons en effet que durant ce rituel, les restes du défunt sont placés dans des urnes funéraires pour faciliter leur transport jusqu'au territoire ancestral. Les cercueils, quant à eux, considérés par les Guajiro comme porteurs de maladies (Finol et Fernández, 1996), sont définitivement récusés :

« On les jette parce qu'ils n'ont plus d'utilité. Ils ne doivent plus jamais être touchés, ils sont devenus impurs après l'exhumation. On doit les laisser pour que la mairie s'en occupe » (Ent. avec J. Chacin, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara - Basse-Guajira. Traduction personnelle).

Cependant, si la mairie de Maracaibo prend bel et bien en charge leur évacuation pour éviter les problèmes d'insalubrité, les ramassages sont souvent trop rares (une à deux fois l'année au moment de la fête des morts ou à Noël), ce qui provoque l'indignation des familles non-Guajiro venant visiter leurs proches au cimetière. Les cimetières du Sagrado Corazón de Jesús et du Cuadrado sont les cimetières qui accumulent le plus de plaintes à ce sujet dans le journal local *Panorama* (Cf. Partie 3, chapitre I, p.188 et les articles presse : Palencia, A. « Cementerios de Maracaibo dan vergüenza », *Panorama*, 23 décembre 2011 et Valera, A « Cementerios están llenos de basura », *Panorama*, le 11 novembre 2011). En effet, il s'agit des

cimetières qui accueillent le plus de Guajiro, à la différence du cimetière du San José, plus élitiste et surtout mieux entretenu par la mairie de Maracaibo (Cf. p.163) :

« Ici [cimetière du San José], il n’y a pas beaucoup de Wayúu comparé au Corazón de Jesús. Les rares wayúu ici sont plutôt riches... enfin aisés. Leurs tombes ressemblent aux autres, ils sont acculturés [...] En moyenne, on fait 16 ou 17 exhumations par mois. Dans le cimetière du Corazón de Jesús, on peut exhumer ça en une seule semaine, parfois plus » (Ent. avec M. Araujo, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle)²⁷⁶.

Photographies 187 et 188 : Cercueils exhumés dans les cimetières de Maracaibo



Cimetière Sagrado Corazón de Jesús



Cimetière du Cuadrado

Photographies : C.V., 2013

Hormis les problèmes d’insalubrité, la présence des cercueils exhumés au sein du *Corazón de Jesús* amène une réflexion plus générale qui concerne les limites à l’appropriation du cimetière par les Guajiro ayant migrés à Maracaibo. Dans une logique où les processus d’immigration entraînent inévitablement des rencontres interculturelles, comment le rituel funéraire des Guajiro est-il rendu possible dans les cimetières de la ville ? Ces derniers sont-ils libres d’exercer leurs pratiques rituelles funéraires de la même façon que dans la Guajira ou au contraire sont-ils soumis à un règlement spécifique ? Entre résistance et adaptation à un modèle social et culturel exogène, quelle est la place des migrants *guajiro* au sein des cimetières de la ville de Maracaibo et, plus généralement, au sein de la société ?

4. 2. Politiques publiques et rituel funéraire *guajiro*. Entre résistance et adaptation

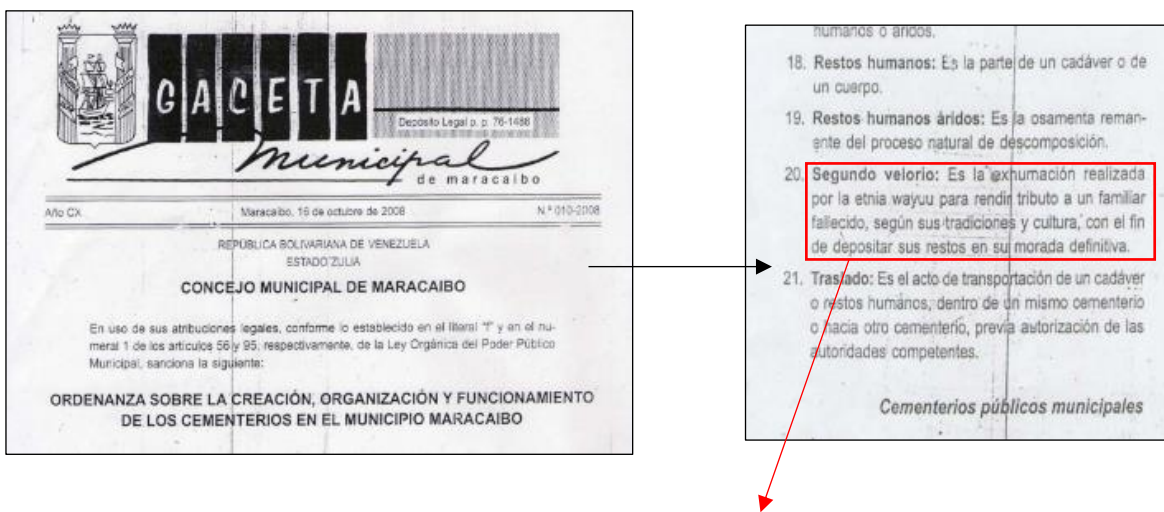
Entre les cercueils jonchant le sol, les tombes excavées et les rituels d’exhumation, les Guajiro sont loin de passer inaperçus dans les cimetières de Maracaibo. Cependant, ils doivent

²⁷⁶ Cf. Ent. avec M. Araujo, *Ecónoma* du cimetière du San José(ou Redondo), le 20 août 2013, Maracaibo.

tout de même respecter certains codes de la société d'accueil. Pour cela, un règlement spécifique a été mis en place par le conseil municipal de Maracaibo le 16 octobre 2008²⁷⁷.

Cet encadrement législatif fixe le protocole à suivre pour les administrateurs de cimetières d'un point de vue de la vente de parcelles, des inhumations, de la crémation mais aussi des exhumations *guajiro*. Celles-ci sont effectivement reconnues par l'ordonnance des cimetières de Maracaibo qui autorise la réalisation du second rituel funéraire *guajiro*. Une définition du terme « second *velorio* » intervient d'ailleurs dans l'article n°3 :

Document 17 : Article n°3 du conseil municipal de Maracaibo. Définition de « second *velorio* »



Second *velorio* :

« C'est l'exhumation réalisée par l'ethnie wayúu qui permet de rendre hommage à un membre de la famille selon la tradition et la culture dans le but de déposer les restes du défunt dans un endroit définitif »

(Ordonnance des cimetières de Maracaibo, art.3, alinéa 20, p.4. Traduction personnelle).

Cette initiative portée par les autorités municipales est confirmée à l'échelle du *Corazón de Jesús* par H. Pineiro, *ecónoma* du cimetière en 2013²⁷⁸ :

« Dans l'ordonnance municipale, dans la partie sur les cimetières, il est établi que nous devons offrir la meilleure collaboration possible aux Guajiro pour préserver la culture indigène. Nous devons respecter ça » (Ent. avec H. Pineiro, le 9 septembre 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

Néanmoins, concernant sa mise en application, il est nécessaire d'apporter quelques

²⁷⁷ Cf. Consejo municipal de Maracaibo, «Ordenanza sobre la creación, organización y funcionamiento de los cementerios en el municipio Maracaibo», *Gaceta municipal*, 16 de octubre de 2008, n° 010-2008, Deposito Legal p. 76-1488. URL : <http://www.cpumaracaibo.com.ve/wp-content/uploads/2014/09/10.-ORDENANZA-SOBRE-LA-CREACION-ORGANIZACION-Y-FUNCIONAMIENTO-DE-LOS-CEMENTERIOS.pdf>

²⁷⁸ Cf. Ent. avec H. Pineiro, *Ecónomo* du cimetière du Corazón de Jesús, le 9 sept. 2013, Maracaibo.

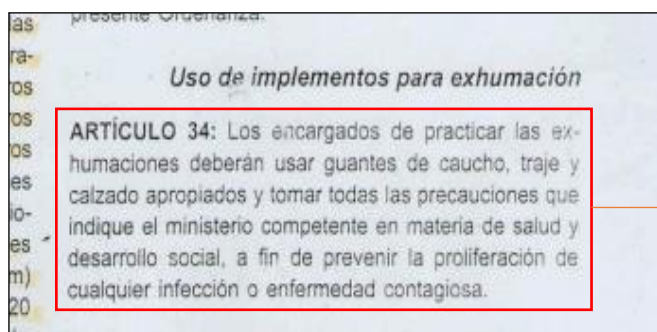
nuances. Si certaines pratiques culturelles *guajiro* sont autorisées ou tolérées par la municipalité, d'autres sont au contraire limitées ou proscrites. La mise en place de créneaux horaires notamment dans les cimetières municipaux (ouvertures fixes du lundi au vendredi de 8h à 15h et le week-end jusqu'à 12h) rythment les pratiques funéraires des Guajiro et restreignent l'accessibilité du cimetière aux familles des défunts. Ces derniers ne peuvent pas par exemple, à la différence des cimetières de la Guajira (Cf. Photographies page suivante), venir y veiller leurs morts la nuit. Il s'agit d'une pratique interdite en ville. De la même façon, l'alcool (utilisé pour nettoyer les restes des défunts), les sacrifices d'animaux, les barbecues ou encore les tirs au pistolet, sont également prohibés. Ces interdictions sont justifiées par les membres de l'administration par le fait qu'elles peuvent provoquer des accidents (incendies, balles perdues) ou encore la détérioration des lieux.

« Ils n'ont pas le droit de faire de barbecues ici. Je ne leur donne pas la permission. Ils doivent ramener de la nourriture préparée à l'avance. L'alcool, les tirs au pistolet, c'est pareil, c'est interdit car c'est dangereux. Ça peut provoquer des problèmes. Dans la Guajira, c'est différent, ils font ce qu'ils veulent » (*Ibid.*, le 9 septembre 2013, Maracaibo. Traduction personnelle).

« C'est arrivé plusieurs fois ici qu'ils sacrifient des animaux pour les manger... Mais bon ça c'était avant. Pour ce qui est de dormir dans le cimetière... Moi depuis que je suis ici, ça ne s'est jamais fait, ils n'ont pas le droit [...] Avant ils pouvaient tirer au pistolet dans le cimetière, aujourd'hui non. C'est interdit par la municipalité » (Ent. avec J-A Ferrer, le 20 août 2013, Maracaibo. Traduction personnelle)²⁷⁹.

Dans le même ordre d'idée, les services funéraires urbains ont introduit des règles concernant des normes sanitaires que les Guajiro doivent respecter au moment des rituels d'exhumation. Elles mettent notamment en garde contre de potentiels risques de contaminations corporelles liées au contact direct avec les restes mortuaires et exigent l'adoption de certains équipements de protection :

Document 18 : Article n°34 du conseil municipal de Maracaibo. « Matériels utilisés pour exhumation »



« Les personnes chargées de **pratiquer les exhumations** doivent utiliser des **gants** en caoutchouc, un **masque**, des **chaussures appropriées** et prendre toutes les précautions indiquées par le ministère de la santé afin de prévenir la prolifération d'infections ou de maladies contagieuses »

(Ordonnance des cimetières de Maracaibo, art.34, p.9. Traduction personnelle).

²⁷⁹ Cf. Ent. avec J-A Ferrer, *ecónomo* du cimetière du Cuadrado, le 20 août 2013, Maracaibo.

Cependant, malgré ces recommandations, ces règles ne sont pas toujours appliquées dans la réalité. Bien qu'en contact direct avec le cadavre, les *Exhumadoras* ne tiennent pas toujours compte des risques d'infections. Bien souvent, elles se protègent mais de façon très sommaire : petit foulard sur la tête mais pas sur la bouche (Cf. Photographies p.344 et 345), mains gantées mais pieds découverts, etc. De la même manière, la sphère familiale et affective du défunt présente lors des rituels d'enterrement ou d'exhumation ne respecte pas toujours le règlement intérieur des cimetières. La consommation d'alcool y est systématique, tout comme les coups de feu tirés en début et fin de rituel.

Des pratiques funéraires exprimées plus librement dans les cimetières de la Guajira



Photographie : C.V., 2012. Cimetière María Auxiliadora, Santa Cruz de Mara – Basse-Guajira

Ces deux photographies ont été prises au sein du cimetière de María Auxiliadora à Santa Cruz de Mara- Basse-Guajira. Sur la première, à gauche, on observe une scène de la vie sociale, un barbecue, organisé au milieu des tombes. Il n'est en effet pas rare que les Guajiro viennent au cimetière déjeuner avec leurs morts. De la même façon, sur la photographie à droite, on aperçoit des *chinchorros*. Morts et vivants se reposent ensemble le temps d'un après-midi ou d'une nuit.



« L'émigration peut avoir un caractère temporel où le lieu de départ redevient le point d'arrivée. Dans la culture *guajiro*, ce point est un cimetière, lieu où reposent les restes des ancêtres ; le lieu où les os se convertissent en poussière et finissent par disparaître, avant que les esprits des Indiens morts initient leur voyage sur le chemin des étoiles » (Pérez, 2006, Traduction personnelle).

Avec cette ordonnance des cimetières de Maracaibo, on comprend que les Guajiro détiennent une place reconnue au sein de la dynamique urbaine. Leur culture et plus

précisément leurs pratiques rituelles funéraires sont prises en compte dans les modes de fonctionnement des cimetières municipaux. Autorisés à exhumer leurs morts, ils sont devenus partie prenante de la société vénézuélienne à laquelle ils participent désormais. Entre processus d'adaptation endogène et adoption d'éléments exogènes, se dessine l'image que renvoient aujourd'hui les Guajiro ayant immigré vers le territoire urbain : l'image d'un entre-deux.

Photographie 189 : Une scène d'exhumation filmée avec des téléphones portables²⁸⁰



Photographie : C.V., le 30 août 2013. Exhumation d'E. Montiel et de D. Palmar, cimetière du Cuadrado, Maracaibo

Les Guajiro adoptent les pratiques de la société urbaine de consommation mondialisée tout en conservant les fondements ancestraux de leurs valeurs sociales et culturelles. Sur cette photographie, deux personnes filment avec leurs téléphones portables le rituel d'exhumation. Cela témoigne parfaitement de l'émergence d'une société de l'entre-deux, prise au sein d'un processus d'acculturation.

Pour autant, malgré des ajouts et ajustements formels, les fondements et valeurs qui déterminent le rituel funéraire *guajiro* restent immuables. Celui-ci représente toujours un événement central dans la vie sociale des Guajiro permettant à la fois la réunion familiale, la consolidation des liens sociaux et la transmission des valeurs ancestrales. Cette permanence du rituel funéraire *guajiro* est notamment liée à la valeur symbolique que les Guajiro attribuent au territoire de la ville. S'ils sont de plus en plus nombreux à migrer à Maracaibo pour des raisons économiques et sociales, ce n'est pas pour autant qu'ils envisagent cette ville comme leur second « berceau identitaire » – pour reprendre les mots de F. Martinat (2005, p.158) –, celui où il serait possible d'inscrire définitivement leurs morts lors du second « *velorio*-enterrement ». En effet, dans un rapport géographique complexe où ils ne reconnaissent déjà

²⁸⁰ Cette photographie a été mise en ligne sur le site de *La forge numérique* de la MRSH de l'université de Caen Normandie, le 29.02.2016. URL : <http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/forge/taxonomy/term/438/feed?page=1>

pas la frontière étatique établie entre le Venezuela et la Colombie, ils établissent en plus une frontière symbolique entre la Guajira et la ville de Maracaibo :

« Pour "eux" [Les Guajiro], Maracaibo ce n'est pas leur territoire. Souvent ils disent : "je vais à Maracaibo" comme si c'était un autre pays » (Ent. avec M. Gonzalez, le 16 mai 2012, Maracaibo. Traduction personnelle)²⁸¹.

Ainsi, bien que leur rituel funéraire se recompose au sein des villes, il est maintenu grâce à une volonté forte des Guajiro de préserver et de pérenniser – encore aujourd'hui – leur culture. Ces mots, prononcés par N. Morales, directrice des peuples indigènes du département de Mara – Basse-Guajira, résument et concluent très bien ce constat :

« La culture ne s'est pas perdue. Seuls les espaces de partage sont différents aujourd'hui » (Ent. N. Morales, le 22 mai 2012, Santa Cruz de Mara – Basse-Guajira. Traduction personnelle).



²⁸¹ Cf. Ent. avec M. Gonzalez, responsable des cimetières municipaux au département des services publics de Maracaibo, le 16 mai 2012, Maracaibo (Clan Uriana).

Chapitre II. Le retour ponctuel des émigrés *mixtèque* à la fête des morts. Incidences sur la communauté du Rosario de Micaltepec (Mexique)²⁸²

Ces travaux ont été réalisés au Mexique (État de Puebla) au cours de la période 2013-2015. À l'instar de ceux effectués au Venezuela (2011-2013), l'objectif fut d'essayer de rendre compte des changements socioculturels indigènes – et plus spécifiquement ici des Mixtèque – au moyen d'une analyse comparative de leurs modes d'appropriation des cimetières urbains et ruraux. Cependant, comme évoqué en conclusion du chapitre II de la troisième partie, les résultats obtenus démontrent qu'il est aujourd'hui difficile, voire impossible de différencier à l'échelle intra-urbaine une tombe indigène d'une tombe non-indigène. En raison du fort processus de métissage qui s'opère entre les groupes indigènes et la société mexicaine (Gros, 2001) et l'influence des États-Unis, les marquages symboliques qui étaient autrefois présents sur leurs tombes et permettaient de les repérer (Caso, 1996 ; Hermann Lejarazu, 2007) ont peu à peu disparu pour laisser place à des formes d'appropriation et d'occupation de l'espace des cimetières davantage uniformisées, assimilées. À Puebla en tout cas, les Mixtèque ne sont pas visibles au sein des panthéons. De la même façon, leurs pratiques funéraires, calquées sur le modèle catholique, ne permettent pas – comme cela est possible pour les Guajiro avec le rituel de l'exhumation par exemple – de les identifier. Face à ce constat, je choisis alors (pour les raisons expliquées p.90) de me rendre directement au sein d'une commune rurale *mixtèque* – El Rosario de Micaltepec (municipalité de Petlalcingo – État de Puebla) – afin d'étudier la question du changement social et culturel de l'intérieur, au travers du retour des membres émigrés lors d'un événement ponctuel, emblématique de la culture mexicaine, la fête des morts ou *Día de los Muertos*.

1. Présentation générale des Mixtèque – ou *Ñu'u Savi* – et de la Mixteca

En 2010, selon le recensement de l'INEGI, près de 6,7 millions d'individus²⁸³ – pour un total de 112,3 millions d'habitants²⁸⁴ – parlaient de façon courante une langue indigène au Mexique. Sur ces 6,7 millions d'individus, 494.454 pratiquaient (en plus de l'espagnol)

²⁸² Une partie de chapitre a fait l'objet d'une publication dans la revue *Géococonfluences*. Cf. Varnier, C, 2016. « De la mobilité des vivants à celle des morts : permanences et mutations du rituel funéraire guajiro dans les cimetières de Maracaibo, Venezuela », *Cahiers d'Outre-Mer*, n°274, pp. 207-234.

²⁸³ Au Mexique, le critère linguistique est utilisé pour recenser le nombre d'individus d'origine indigène. Cf. INEGI. *Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015. Estados Unidos Mexicanos*, p. 57. URL : https://www.senado.gob.mx/comisiones/asuntos_indigenas/eventos/docs/etnicidad_240216.pdf.

²⁸⁴ Cf. INEGI. *Principales resultados del Censo de Población y vivienda 2010*. p.1. URL : http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/cpv2010_principales_resultadosI.pdf.

couramment le mixtèque (dont 8.423 dans l'État de Puebla)²⁸⁵, à savoir la troisième langue indigène la plus parlée du pays, derrière le maya (795.499) et le náhuatl (1,5 million).

Les Mixtèque – de la famille linguistique *oto-mangue* – sont originaires d'un territoire culturel symbolique, connu officiellement sous le nom de Mixteca²⁸⁶ – et surnommé par les Mixtèque *País de los Ñu'u Savi* (« pays du peuple de la pluie » ou « pays des Mixtèque ») (García Mello, 2013 ; Lestage, 2009). Celui-ci s'étend sur une superficie d'environ 40.000 km² qui embrasse trois États du Sud du Mexique : la moitié Ouest de l'État de Oaxaca, le Nord et le Sud-Est de l'État de Guerrero, ainsi que la partie Sud de l'État de Puebla. Il est symboliquement subdivisé²⁸⁷ – comme c'est le cas pour la Guajira au Venezuela – en trois régions différentes délimitées chacune selon leurs caractéristiques climatiques, géographiques mais aussi sociales et économiques :

- **La Mixteca-Basse ou Nuiñe** (« terre chaude »), située au Nord-Ouest de l'État de Oaxaca et Sud-Est de l'État de Puebla est la région la plus aride, mais aussi la plus pauvre et marginalisée de toute la Mixteca (Lind, 2008). On y retrouve plusieurs municipalités comprises entre ces deux États telles qu'Acatlán de Osorio, Petlacingo ou encore Huajapan de León.
- **La Mixteca-Haute ou Ñudzavuiñuhu** (« terre des dieux »), région tempérée et montagneuse, est située dans les hautes terres, à l'Ouest de la Mixteca oaxaqueña. Elle comprend notamment les municipalités de Tiaxaco ou de Nochixtlán.
- Enfin, **la Mixteca de la côte ou Ñundeui** (« terre de l'horizon »), souvent décrite comme la région la « plus riche » (Flanet, 1981) de la Mixteca en raison de son climat tropical, et de la grande arabilité de ses terres, est située à basse-altitude. Elle est localisée au Sud de l'État de Oaxaca, sur la côte pacifique. On y retrouve les municipalités de Zacatepec ou Jamiltepec.

Traditionnellement, les Mixtèque vivent d'une agriculture de subsistance²⁸⁸. Ils pratiquent ce que l'on appelle la *Milpa*, à savoir une technique agricole mixte de cultures associant trois espèces potagères différentes : le maïs (*elote*), la courge (*calabaza*) et le haricot (*frijol*), qui constituent la base de leur alimentation quotidienne (accompagnés de piments, ils servent notamment à la préparation des *tortillas*, des *tamales*, de l'*atole* ou encore du *mole*).

285 Sur un total de 601.680 individus parlant une langue indigène dans l'État de Puebla. Cf. INEGI. *Principales resultados del Censo de Población y vivienda 2010. Puebla*, p.55.

286 Ce nom fut imposé par les Mexicas – plus connu sous le nom d'Aztèques – qui colonisèrent la région (avant les Espagnols) au XV^e siècle (Lestage, 2009, p.10).

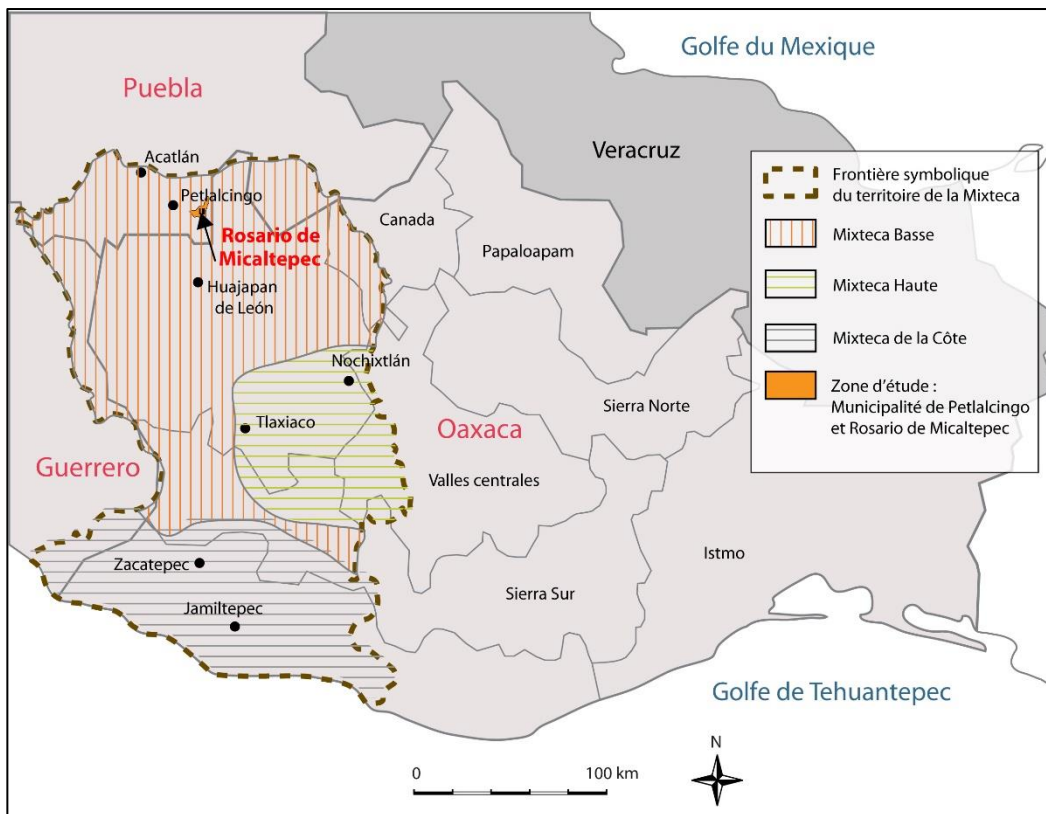
287 Les frontières symboliques du territoire de la Mixteca ont été délimitées et définies au XVI^e siècle par un dominicain, le père Francisco de Burgoa, sans suivre le tracé régional : « la Mixteca s'étend sur une grande aire continue depuis l'État de Puebla jusqu'à la côte du pacifique, et l'État de Oaxaca. Ses limites ont été précisées au XVI^e siècle par Burgoa, l'unique chroniqueur qui connaissait parfaitement ce pays » (Dahlgren, 1990, p.72. Traduction personnelle).

288 L'agriculture de subsistance est à ne pas confondre avec l'autosuffisance alimentaire, c'est-à-dire une production locale qui satisferait l'intégralité des besoins alimentaires du groupe ou de la communauté. En raison notamment de l'érosion des sols, les Mixtèque sont de plus en plus nombreux à acheter des intrants, semences et machines agricoles (Léveillé, 2013). De la même façon, beaucoup se rendent sur les marchés régionaux pour vendre une partie de leur production (Masferrer et al., 2010).

Cette production s'accompagne également de la culture d'arbres fruitiers (orangers, pommiers ou encore cognassiers) et plus rarement de l'élevage d'animaux (chèvres, moutons, poulets) que les Mixtèque ne consomment que ponctuellement lors des événements spéciaux : fêtes civiles, patronales ou fête des morts par exemple (Katz, 2013). Cependant, loin de constituer une région homogène, il existe dans la Mixteca un important déséquilibre de la production agricole. Si la Mixteca de la côte et la Haute-Mixteca sont, en raison de leurs conditions climatiques, souvent présentées comme des régions fertiles où il est possible d'y cultiver certaines variétés spécifiques : banane, café, coton, cacao, sapote, etc. ; ce n'est pas le cas de la Mixteca-Basse où la plupart des sols sont érodés et les sécheresses récurrentes (García Cruz, 1940 ; García Martínez, 2008 ; Katz, 2009 ; Palma Silva et Gómez Estrada, 2011). Considérée comme l'une des régions les plus pauvres et les moins productives du pays, elle subit depuis le début des années 1960, une forte émigration de sa population vers les espaces urbains (Puebla, Mexico D.F, Oaxaca), mais aussi vers les États-Unis et le Canada :

« La région de la Mixteca [basse] se caractérise par un **haut niveau de pauvreté**. On observe depuis les années 1960 une **érosion croissante des terres** qui a provoqué une baisse de la production agricole, principale activité économique de la région [...]. À partir de 1960, le **flux migratoire dans cette zone s'est intensifié** et elle est devenue depuis, l'une des principales régions d'émigration indigène. Au milieu des années 1980, le schéma migratoire a pris un tournant. Les indigènes se sont dirigés vers Jalisco – Guadalajara –, la Basse-Californie, Chihuahua [...], les USA et le Canada » (Ramos Tovar, 2009, p.116. Traduction personnelle).

Carte 19 : La Mixteca, un territoire symboliquement subdivisé en trois régions inégales



Réalisation : C.V., 2016

2. Communauté du Rosario de Micaltepec. Ceux qui partent, ceux qui restent...

« Avant, notre "salaire" c'était la terre uniquement... Les gens d'ici ne connaissaient même pas Mexico ! Je suis sûre qu'ils ne connaissaient même pas Acatlán ! Ils n'avaient pas idée de comment se rendre en ville. Maintenant, on est connu jusqu'au Canada... jusqu'au Canada ! (Ent. avec C. Martinez, le 1^{er} nov. 2013. Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

La commune rurale *mixtèque* étudiée – El Rosario de Micaltepec – est située dans la Mixteca-Basse, et plus spécifiquement dans la municipalité de Petlalcingo²⁸⁹ au Sud de l'État de Puebla. Composée de près de 250 habitants permanents (INEGI, 2010)²⁹⁰, elle s'inscrit dans le contexte de la dynamique migratoire de cette région défavorisée²⁹¹.

Une première phase d'émigration est en effet enregistrée dans les années 1930-1950 (López Angel, 2010). Elle coïncide avec le développement du secteur agro-industriel dans l'État de Veracruz (Brun, 2008). Afin d'améliorer leurs conditions matérielles d'existence, de nombreux habitants (principalement les hommes) quittent le Rosario de façon saisonnière (octobre à mai) pour servir de main d'œuvre dans les grandes *fincas* (« domaine agricole ») caféières de Córdoba (Revel-Monroz, 1972), les plantations d'ananas de Loma Bonita ou de canne à sucre dans la zone de San Cristobal (Butterworth, 1975 ; Nava Tablada, 2000). Dans les années 1960, ils étendent leur réseau migratoire vers l'État de Morelos où ils participent également à des activités en lien avec l'industrie sucrière (à Oacalco, à Casasano, ou encore à Zacatepec de Hidalgo), de même qu'à la récolte des tomates (*jitomate*) dans la vallée du Cuautla (Léon López et al., 2005), avant de rejoindre progressivement les centres urbains de Puebla, de Tijuana et de Mexico D.F (García Mello, 2013) dans les années 1970. Cette nouvelle phase de migration marque un tournant dans l'organisation sociale et économique de la communauté du Rosario. Ceux qui partent ne recherchent plus à occuper des emplois saisonniers (temporaires) mais à obtenir des emplois – bien que précaires – permanents (employé-e-s domestiques, ouvriers agricoles ou du bâtiment, etc.), autrement dit à s'installer, vivre en ville. Comme l'écrit G. López Angel dans sa thèse :

« L'entrée dans les emplois urbains (Butterworth, 1972 ; Nava, 2000) a rompu le cycle des emplois temporaires. La migration vers les centres urbains est devenue permanente, impliquant une fracture au sein de la communauté du Rosario. Avec la migration vers Mexico D.F, Deux catégories de membres sont apparues : les "**compatriotes**" [traduction du vocable : *paisanos*]

²⁸⁹ La commune du Rosario de Micaltepec appartient à la municipalité de Petlalcingo en tant que *junta auxiliar*.

²⁹⁰ Dont 29,41% parlent couramment le mixtèque. Cf. INEGI. *Catálogo de localidades. Unidad de microrregiones*, 2010. URL : <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=211120005>.

²⁹¹ Toujours selon le recensement de l'INEGI (2010), le Rosario de Micaltepec est une commune fortement marginalisée avec un taux d'analphabétisme de près de 22% (% calculé sur l'ensemble de la population de plus de 15 ans). URL: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/indiMarginacLoc.aspx?refnac=211120005>.

et les "voisins" avec lesquels s'établit un nouvel espace social » (López Angel, 2010, p.113. Traduction personnelle).

Par cette phrase, l'auteur oppose deux catégories d'individus qui composent – encore aujourd'hui – la communauté *mixtèque* du Rosario de Micaltepec : les membres proches, « les voisins », à savoir ceux qui habitent de façon permanente (toute l'année) au sein du Rosario ; et les membres lointains, « les compatriotes », ceux qui ont migré hors de la communauté d'origine mais qui continuent, dans le nouvel espace approprié, à entretenir des liens sociaux de proximité et de solidarité communautaire (formation de réseaux de diasporas)²⁹². En effet, la communauté se divise aujourd'hui en deux : ceux (en particulier les jeunes) qui ont embrassé les codes et les valeurs issus de la société dite « moderne » et qui vivent désormais dans les grandes villes du Mexique, et – à partir des années 1980 – des États-Unis (État de Californie et de New-York) et du Canada ; et ceux restés vivre, selon un mode de vie plus traditionnel dans la communauté du Rosario de Micaltepec (Montemayor, 2008 ; Lestage, 2009).

« **Les jeunes sont devenus des étrangers...** La plupart sont partis vers le D.F [Mexico]. À Puebla, il y en a très peu. La majorité traversent la frontière et s'en vont au États-Unis : Brooklyn, New-York, le New-Jersey, la Californie...**Je crois qu'on rêve tous du rêve américain (rire) !** Il y en a beaucoup qui partent. Ils vont et viennent... » (Ent. avec N. Martinez, le 31 oct. 2013. Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle)²⁹³.

Pour ces derniers – ceux restés vivre dans le Rosario –, les valeurs communautaires sont très importantes et rythment leur vie quotidienne qui s'organise autour de quatre grandes institutions imbriquées entre elles : la famille (nucléaire ou étendue), la politique (basée sur un système de charges), l'économie (de subsistance) et la religion (majoritairement catholique) (Massey et al., 1991)²⁹⁴. Tous les ans, les membres du Rosario (en particulier les hommes²⁹⁵) se réunissent en assemblée pour élire l'un des leurs comme président de la communauté. Celui-ci est, entre autres, mandaté pour assigner à chaque résident-e une « charge » ou un rôle spécifique (*sistema de cargos*) qu'il ou elle sera obligé-e d'accomplir durant l'année (Farfán Morales et Castillo Hernández, 2001). D'ordre civiles ou religieuses (entretien de l'église, du cimetière, préparation de certaines cérémonies patronales, gestion de la trésorerie, etc.), ces « charges » communales sont nécessaires pour assurer l'équilibre et le bon fonctionnement de la communauté. Elles permettent à chaque membre de trouver sa place et de participer à la vie

292 Il n'existe aucun recensement actuel qui permette de connaître exactement le solde migratoire du Rosario de Micaltepec. Cependant, selon la présidence, la communauté aurait perdu 80 habitants en 2010 (sur 250 habitants).

293 Cf. Ent. avec N. Martinez, fils de S. Martinez ayant émigré à Acatlán de Osorio pour ses études, le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec.

294 La majorité des Mixtèques s'assument comme catholiques (García Hernández, 2017). Dans le Rosario une minorité est néanmoins protestante. Mal vus par le reste de la communauté, ils sont d'emblés exclus du cimetière pour être enterrés, à part, à l'extérieur du Rosario, le plus souvent au bord des routes.

295 Autrefois, le droit de vote et la participation aux « charges » était exclusivement réservé aux hommes, les femmes étant exclues des décisions relatives à l'organisation de la communauté (Díaz Ramírez, 2015). Mais, depuis les années 1990, les femmes ont peu à peu investi la vie politique du Rosario. On les retrouve davantage au sein des assemblées et elles participent désormais aux « charges » communales (Hernández-Díaz, 2007).

collective, tout en renforçant les liens sociaux et la solidarité qui les unissent entre eux :

« Le système de charges ou [...] se réfère à l'ensemble de l'administration publique, civile et religieuse (Chance et Taylor, 1987) inscrite dans la matrice agraire de la communauté qui possède sa propre hiérarchie et ses cycles cérémoniels (Medina, 1995). La charge consiste en **l'obligation de chaque membre** (*ñu yíbi ñu / gens du peuple*) **de s'acquitter d'une charge** religieuse, juridique ou politique. Cette norme établie par la communauté engage ses membres dans un réseau de réciprocité et de coexistence sociale » (Farfán Morales et Castillo Hernández, 2001, p.179. Traduction personnelle).

Et ces obligations ne s'arrêtent pas aux portes du Rosario. De leurs côtés, les membres émigrés sont eux aussi tenus, malgré la distance, de conserver des liens avec la communauté et de respecter le système de « charges ». Dans ce contexte, celui-ci s'adapte aux mobilités (trans)nationales. Les « compatriotes » (ou *paisanos*) ont le devoir de soutenir matériellement les membres résidents en leur envoyant régulièrement de l'argent pour combler les dépenses associées aux différents événements annuels organisés dans le Rosario : fêtes patronales, processions religieuses, fête des morts mais aussi instants sportifs ou musicaux²⁹⁶, etc. ; ou – quand ils le peuvent²⁹⁷ – en y participant directement. Il s'agit là du moyen le plus sûr de prouver leur rattachement identitaire à la communauté.

En effet, le retour des émigrés lors temps de festivités constitue un moment décisif et très attendu des résidents permanents qui, passée la joie des retrouvailles, en profitent pour les féliciter de leur degré d'implication dans la vie du Rosario. Dans le cas contraire, c'est-à-dire lors d'absences répétées ou de non-collaboration aux événements de la vie communautaire – ou non-respect du système de « charges » –, l'autorité communale peut décider d'appliquer des sanctions aux membres concernés (qu'il s'agisse, par ailleurs, de membres émigrés ou de résidents permanents) :

« Le retour des migrants en période de fête n'est pas un événement individuel et optionnel mais un événement collectif et organisé. **Pour tous les résidents et les compatriotes, la participation, même financière, est obligatoire.** Les hiérarchies politiques et religieuses, étroitement liées, établissent l'obligation de participation et l'application des sanctions, de la part des autorités civiles, contre ceux qui refuseraient de collaborer aux festivités » (López Angel et Cederström, 1992, p.15. Traduction personnelle).

L'une des sanctions les plus répandues est la suppression des droits communautaires (Farfán Morales et Castillo Hernández, 2001). Celle-ci peut se traduire par une confiscation

²⁹⁶ Chaque commune *mixtèque* possède un ou plusieurs groupes de musique traditionnelle généralement composés de cuivres et de percussions. Dans le Rosario de Micaltepec, il en existe trois. « La Tierra Blanca » (nom du groupe dont S. Martínez fait partie), se représente pour tous les événements organisés par la communauté (baptêmes, mariages, festivités religieuses, enterrements, etc.).

²⁹⁷ Pour les membres du Rosario ayant migrés aux États-Unis ou au Canada, le retour peut s'avérer compliqué, à la fois pour des questions d'argent, mais aussi en raison du fait que beaucoup ne possèdent pas de papiers. En l'an 2000, selon F. Lestage (2009, p.17), sur les 9,2 millions d'individus nés au Mexique et recensés aux États-Unis, un quart seulement était naturalisé comme citoyen états-uniens. En 2017, ils étaient 11,3 millions de migrants mexicains à vivre aux États-Unis, pour seulement 31% de naturalisés (MPI, 2018). URL : <https://www.migrationpolicy.org/article/mexican-immigrants-united-states>.

des logements et des terres agricoles attribués par la communauté à chaque famille membre ou, plus symbolique encore, par l'interdiction d'accès définitif à l'unique cimetière de la commune. Exclue, les membres « illégitimes » ne seront ainsi pas enterrés au sein de leur territoire natal, aux côtés de leurs ancêtres. Pour S. Martinez, résident permanent du Rosario, cette sanction est avant tout utile pour garantir la cohésion sociale au sein de la communauté et ainsi éviter une perte intrinsèque des valeurs culturelles d'origine. Elle oblige, selon lui, les membres émigrés à revenir ou à rester en contact avec la communauté, sans quoi ils ou elles disparaîtraient totalement :

« Cette sanction, c'est pour que nos enfants reviennent..., c'est pour que la famille revienne. Ceux qui sont partis à l'âge de 14/15 ans, ceux-là ne viennent plus nous visiter. Ils ont oublié la communauté. Ils ne rendent plus de services, ne donnent plus rien [...], **et comme ils ne coopèrent plus, ils ne peuvent plus revenir, ils n'ont plus le droit.** C'est là-bas qu'ils doivent mourir, là-bas qu'ils achèteront leurs emplacements. Pas ici » (Ent. avec S. Martinez, le 26 avril 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle)²⁹⁸.

Cependant, et malgré toutes ces précautions pour tenter de préserver l'équilibre et l'unité de la communauté, le retour ponctuel des émigrés au sein du Rosario lors des festivités provoque, de façon inévitable, des bouleversements sociaux et culturels dans la réalisation des pratiques rituelles traditionnelles ainsi que dans la configuration socio-spatiale des espaces de partage et de sociabilité (église, domicile familial, cimetière). Entre continuité et discontinuité, les représentations collectives se transforment peu à peu. Celles-ci, mêlées aux expériences individuelles, permettent de révéler tout à la fois dans le temps et au sein des espaces géographiques, les tentatives de résistances endogènes face à la montée en puissance des apports exogènes et la difficulté d'une transmission continue des valeurs socioculturelles *mixtèque*. Le cimetière, espace privilégié de la fête des morts, à la fois lieu de rencontre et de retrouvailles, de partage mais aussi de recueillement individuel et collectif, agit alors comme un puissant révélateur des transformations sociales et culturelles qui touchent de façon directe ou indirecte la communauté du Rosario de Micaltepec.

3. De l'église au cimetière, l'organisation spatiale du Rosario

3. 1. Un maillage à l'image du mythe des trois Parques

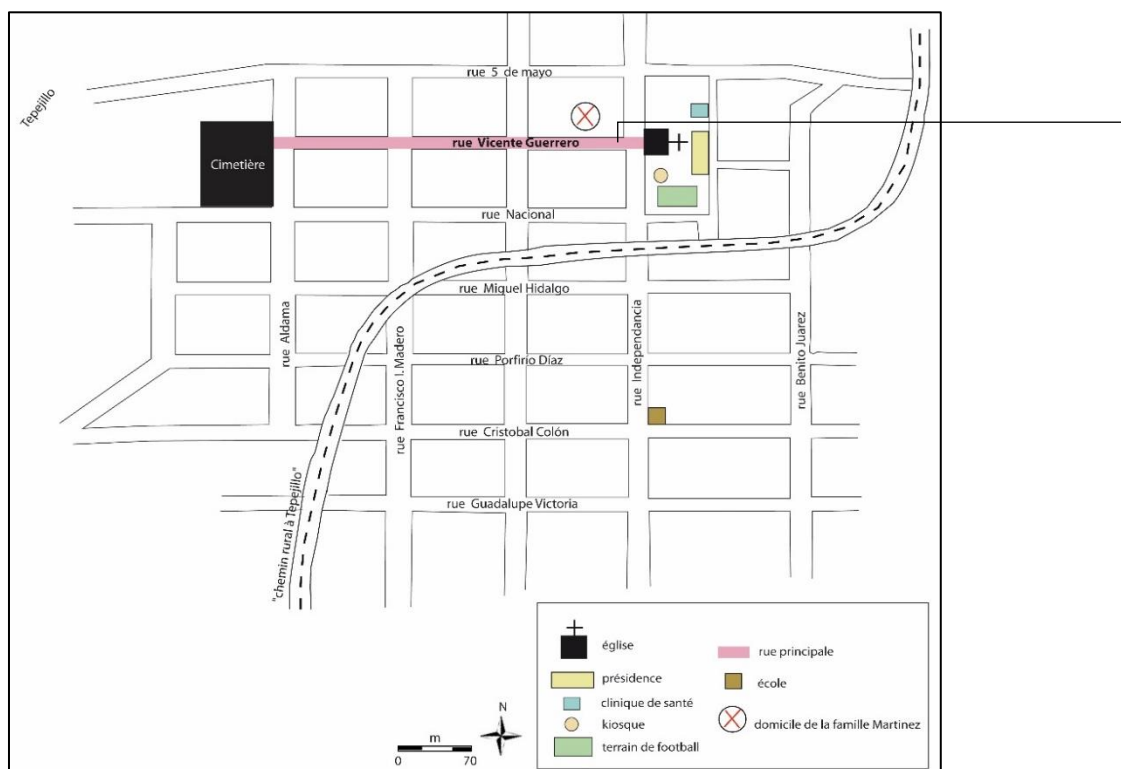
Très enclavée, la commune du Rosario de Micaltepec s'étend sur 0,6 km². Elle possède une petite place centrale (*Zócalo*) sur laquelle on retrouve le bâtiment de la présidence, l'église, une clinique de santé, un kiosque et un terrain de football²⁹⁹. La rue principale – la

²⁹⁸ Cf. Ent. avec S. Martinez, résident permanent, le 26 avril 2013, Rosario de Micaltepec. S. Martinez est une personne clé de cette étude qui m'a accueilli chez lui à chacun de mes séjours dans le Rosario. Les entretiens avec lui sont multiples et s'étalent entre avril 2013 et novembre 2015.

²⁹⁹ Il existe également une petite école surnommée *albergue escolar*, qui se trouve dans la rue Cristóbal Colón.

rue Vicente Guerrero – se situe dans le prolongement de l’église (face à sa porte d’entrée). Bordée de plusieurs habitations, dont celle de la famille de S. Martinez, elle mène tout droit au cimetière. Cette configuration spatiale, à l’échelle de la communauté, est symbolique du rapport très étroit que les résidents établissent entre la vie sociale et la vie religieuse. En effet, de l’église au cimetière, une seule rue suffit à tisser le fil – à l’instar du mythe des trois Parques – entre la naissance et la mort, entre le baptême et l’enterrement.

Croquis 4 : La vie sociale du Rosario concentrée en une rue



Réalisation : C.V., 2020

Cette photographie a été prise en 1992 du clocher de l’église par S. Martinez, résident du Rosario de Micaltepec. Sa « charge » au sein de la communauté était en 1992 de faire sonner les cloches de l’église au lever du soleil et à la tombée de la nuit. Bien sûr, entre 1992 et 2015 (date du dernier séjour), la communauté a été transformée. La végétation a été en partie coupée et de nouvelles habitations ont été construites. Néanmoins, la place de l’église et du cimetière est restée la même. Celui-ci, situé au bout de la rue Vicente Guerrero est, symboliquement relié à l’église lors des festivités (Cf. Photographies ci-contre).



Photographie : Salvador Martinez, juillet 1992, Rosario de Micaltepec

Photographies 190 et 191 : Principaux édifices du Rosario de Micaltepec (2019)



Point de vue de la rue Vicente Guerrero en direction de l'église



Point de vue de la rue Vicente Guerrero en direction du cimetière

Source : Ces photographies, prises par drone lors d'une fête patronale en octobre 2019, m'ont été envoyées par Jorge Benitez, membre émigré du Rosario vivant aujourd'hui à Pioneertown en Californie. Celui-ci, directeur d'une petite entreprise de production audiovisuelle, « Benimex », revient régulièrement au Rosario pour accomplir ses « charges ».

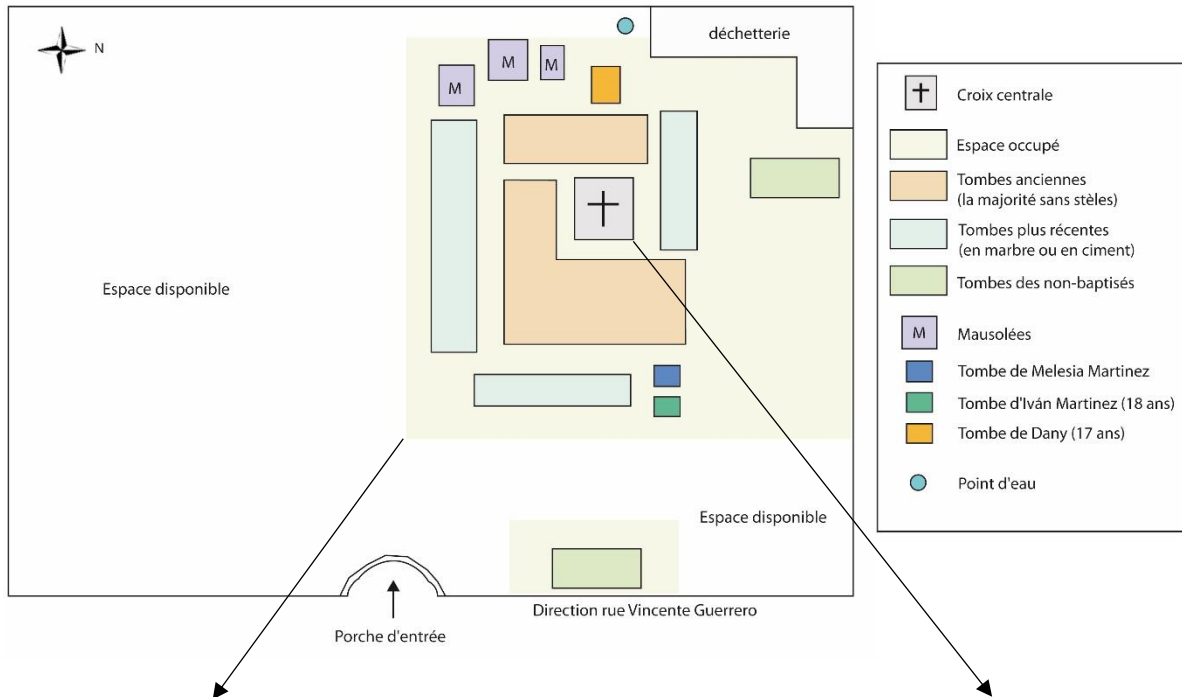
3. 2. Un cimetière communautaire témoin des migrations

Situé au pied des montagnes du Tepejillo (autre *junta auxiliar* de la municipalité de Petlalcingo, située à 5 min à pied environ du Rosario), le cimetière du Rosario de Micaltepec est un petit cimetière d'environ 6500 m². En franchissant son porche d'entrée, la première chose que l'on remarque est que les tombes sont toutes concentrées du même côté, au Nord-Ouest (de l'autre côté, l'espace est disponible) et s'organisent autour d'un monument central, une croix catholique. Malgré les apparences, il ne s'agit pas d'une tombe mais d'un marquage symbolique qui, avant construction du cimetière servait de point de repère pour localiser la communauté. Selon S. Martinez, cette croix symbolise le point de départ d'aménagement du cimetière. Elle est nécessaire pour comprendre les transformations sociales et culturelles de la

communauté à travers le temps, de même que l'évolution des différents modes d'appropriation de l'espace :

« Au centre de ce cimetière il y a une grande croix. Ça c'est le point de départ... ce n'est pas une tombe, c'est un signal... On a construit les tombes tout autour. C'est pour ça que quand tu regardes, les tombes les plus vieilles sont au centre et les plus récentes autour » (Ent. avec S. Martinez, le 1 nov. 2015, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

Plan 13 : Un cimetière *mixtèque* organisé autour d'une croix centrale



Photographie : C.V., 2013
Réalisation croquis : C.V., 2020

En effet, suivant la logique d'organisation spatiale du cimetière, plus l'on s'éloigne du monument avec la croix et plus les tombes sont récentes. En marbre pour la plupart, leur architecture ainsi que le style de leur ornementation sont largement plus ostensibles (présence

de couleurs, de guirlandes de fleurs, moulin à vent, etc.) que celles situées à proximité de la croix. Ces dernières, généralement nues (lopin de terre) ou recouvertes de simples dalles de ciment se font plus discrètes dans le paysage funéraire. Plus anciennes, elles sont peu décorées et ne font pour certaines plus, comme me l'explique N. Martinez, l'objet d'attention de la part de la communauté :

« Les tombes qui sont collées à la croix sont vraiment les toutes premières. J/e ne pourrais pas te dire l'époque mais c'est les plus vieilles. La majorité sont abandonnées, soit parce qu'il n'y a plus de familles en vie, soit parce qu'elle est partie vivre ailleurs, au D.F par exemple » (Ent. N. Martinez, le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

Photographies 192 et 193 : Appropriation de l'espace du cimetière selon les époques



Photographie : C.V., 2013



Photographie : C.V., 2015

Au premier plan, les tombes les plus anciennes. Au second, les plus récentes

À bien des égards, cette organisation sociale de l'espace du cimetière du Rosario reproduit l'ordre classique qui préside l'emplacement des cimetières catholiques en Europe avant le XVIII^e siècle – et que l'on retrouve encore très largement dans les espaces ruraux des villes occidentales chrétiennes –, à savoir une organisation circulaire des cimetières autour des monuments religieux (Fixot et Zadora-Rio, 1994). Aussi, à l'instar de l'ordonnement habituel des cimetières « ruraux » d'Amérique latine (Cf. p.268), l'emplacement des tombes se fait ici de façon aléatoire, en fonction de la place disponible. Le cimetière appartenant à l'ensemble de la communauté du Rosario (membres permanents et émigrés), il n'existe pas de système de concession comme dans les cimetières « urbains ». Être membre de la communauté et respecter le système de « charges » suffit pour y obtenir sa place. Si ce droit communautaire peut sembler à première vue un avantage dans le sens où il garantit un emplacement gratuit et perpétuel à chaque membre coopérant, l'inconvénient qui en résulte est que la plupart des tombes ne sont plus regroupées par familles. Dans une logique où, comme le signale S. Martinez, la densité de sépultures autour du monument central ne cesse de croître d'années en

années (le cimetière accueille chaque année de nouveaux morts), la probabilité pour que les membres d'une même famille soient enterrés les uns à côté des autres est très faible :

« Comme tu as pu le voir, il y a à peine la moitié du cimetière qui est occupé. **Les familles sont séparées aujourd'hui.** Il n'y a pas une mère à côté de son fils, à côté de son frère... Il y a encore un demi-siècle, quand les familles mourraient, le père, la mère, les enfants étaient ici ensembles mais comme le cimetière s'est agrandi, il **n'est plus possible que les familles soient enterrées à proximité car ici, on n'achète pas le terrain.** Tu y vas, tu choisis la parcelle qui te plait et voilà. Après quelqu'un d'autre arrive et se place à côté, c'est comme ça ici. Tout est gratuit, **on enterre à perpétuité... jusqu'à que pourrissent les os (rires) !** » (Ent. avec S. Martinez, le 30 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

De la même façon, l'analyse des formes funéraires permet d'observer l'écart social et culturel qui se creuse vis-à-vis des modes d'appropriation du cimetière entre les membres restés vivre dans le Rosario et ceux des émigrés ayant réinvesti l'argent gagné à l'extérieur, au sein de la communauté. Si les tombes des résidents permanents restent très traditionnelles (dalles de ciment sans stèles), celles des émigrés traduisent très largement l'influence des espaces urbains. On retrouve le style des tombes observées au sein des *juntas auxiliares* de Puebla, à savoir des tombes personnalisées en forme d'église, d'habitat et même, de stade de football !

Photographies 194 et 195 : Tombe d'un adolescent émigré à Mexico. « *El mejor jugador* »



Photographie : C.V., 2013



Photographie : C.V., 2015

Ces deux photographies prises à deux années d'intervalles dans le cimetière du Rosario de Micaltepec (2013 et 2015) illustrent la même tombe, celle de Dany, un adolescent de 18 ans mort à Mexico D.F d'une crise d'épilepsie en jouant au football. La forme funéraire, très personnalisée, ainsi que sa rénovation complète en 2015 – passant du simple « terrain » au « stade » de foot – témoigne à la fois de l'effervescence du football dans certaines communautés indigènes (Correia, 2018), et du désir de certaines familles d'émigrés d'exprimer, par la tombe, leur fierté qu'un des leurs soit un jour sorti du Rosario :

« Ce gamin il vivait à Mexico, au D.F. Il avait son équipe de football et très souvent il payait son ticket de bus pour venir jouer ici au Rosario avec son équipe. Il avait 18 ans. Il est mort en jouant au foot d'une crise d'épilepsie. Je pense que sa famille va venir demain pour la fête des morts » (Ent. N. Martinez, le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

L'histoire tragique de la famille Martinez³⁰⁰ retrace bien ce processus de changement social et culturel qui se joue au sein de la communauté. En 2013, la veille de la fête des morts, je retrouvais N. Martinez dans le cimetière du Rosario en train de repeindre les épitaphes sur les tombes de sa mère (Melesia) et de son frère (Iván). Au cours de la discussion, il m'explique les raisons qui leur ont coûté la vie, raisons très différentes mais néanmoins toutes deux reliées par la question des migrations :

Sa mère se suicida en 1997 lorsque Salvador Martinez (père de Nathan et époux de Melesia) était à Tucson (Arizona). Celui-ci avait migré de la communauté au début des années 1970, d'abord à Mexico D.F, puis à Tucson à la fin des années 1980, pour travailler comme jardinier. S'il envoyait régulièrement de l'argent à la communauté, il n'y revenait que très rarement. La migration étant majoritairement masculine (Katz, 2009), le sentiment de solitude est un sentiment partagé par un grand nombre de femmes d'émigrés au sein de la Mixteca (Sánchez Gómez et Barceló Quintal, 2007). Celles-ci se retrouvent souvent seules après le départ de leurs maris pour élever leurs jeunes enfants (ceux adultes partent à leur tour) et assumer les responsabilités du foyer, ce qui influe fortement sur leur santé mentale. Les cas de dépression et de suicide – bien que tabous à cause de la religion catholique – sont relativement fréquents dans le Rosario (García Mello, 2013).

À cause de ses absences répétées et de son comportement, qualifié par certains résidents de *cabrón*³⁰¹ du fait de son alcoolisme et de ses multiples infidélités, S. Martinez fut accusé par la communauté du suicide de sa femme. Il fut obligé de rentrer au Rosario sous peine d'en être exclu. Deux ans après ce tragique épisode (en 1999), son fils Iván migra à son tour à Brooklyn accompagné de ses frères, Ermes et Nahúm, afin de trouver du travail et de subvenir aux besoins de la famille. Mais en 2001, il fut assassiné d'une balle dans la tête par deux individus ayant tentés de lui voler l'argent des pizzas qu'il venait de livrer :

« Iván, il avait 17 ans quand il est mort aux États-Unis... »

Il est parti en 1999. Quand il est arrivé là-bas, il a commencé à travailler pour une pizzeria comme livreur. Une nuit, il est parti livrer comme d'habitude et il a rencontré une bande de voleurs. Il était à bicyclette et au retour de sa livraison, la bande l'avait attendu pour lui voler l'argent qu'il avait récupéré des pizzas. Mon frère était un peu plus grand que moi et très courageux. Il ne se laissait pas intimider comme ça. Tout d'abord, ils ont cherché à lui voler son vélo... C'était des drogués. Un couple de jeune s'est approché et je crois que c'est la femme qui a sorti le pistolet et qui l'a... Je pense qu'elle a dû lui coller contre le crâne parce que la balle est restée à l'intérieur. Normalement, avec la vitesse, si tu tires loin, la balle traverse le crâne mais là elle est restée à l'intérieur. Il est allé plusieurs jours à l'hôpital car il n'est pas mort sur le coup mais bon... il ne restait plus rien de lui. Moi, j'étais gamin, j'avais à peine 15 ans. Aujourd'hui j'en ai 27. On a dû le débrancher, il n'y avait pas d'autres options. Après huit jours on a pu ramener le corps ici, dans le cimetière » (Ent. N. Martinez, le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

N.B : Ce récit de vie a été complété par certains détails obtenus dans les travaux de G. López Angel, 2010 et L. García Mello, 2013 qui ont, eux aussi, bien connus cette famille.

³⁰⁰ S. Martinez a eu dix enfants dont trois sont décédés avant d'atteindre l'âge adulte : Lucila (un an), un garçon surnommé *Satanas* « le diable » (car mort-né et donc n'a pas eu le temps d'être baptisé) et Iván (17 ans).

³⁰¹ Cf. Ent. avec C. Reyes Flores, résident permanent, le 2 nov. 2013, Rosario de Micaltepec.

Après que le corps d'Iván ait été rapatrié dans le Rosario – processus généralement difficile et qui peut parfois ne pas aboutir (Chaïb, 2000 ; Lestage, 2012) –, celui-ci fut enterré dans le cimetière juste en face de la tombe de sa mère, suivant l'orientation classique réservée aux enfants et aux jeunes adolescents au Mexique (tombes en direction de l'Ouest, tête à l'Est vers le soleil levant. Cf. p.277 et 278) :

« Ici, ma mère est enterrée en face de la tombe de mon frère. On a eu de la chance que ce soit encore possible car souvent, il n'y a plus de places. Par exemple, la famille de ma mère est enterrée ici, celle de mon père est enterrée plus haut. Ils n'ont pas été placés ensemble parce qu'il n'y avait plus de places autour de la croix.... **Ma mère regarde l'Est et mon frère, l'Ouest. C'est normal ici.** Les jeunes, ceux qui n'ont pas été mariés vont être orientés vers l'Ouest. Je crois que c'est parce qu'ils n'ont pas encore eu d'enfants... Ils sont purs en quelque sorte... » (*Ibid.*, le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

Photographies 196 à 199 : Mère et fils enterrés face à face



Tombe d'Iván Martinez en forme d'église



Photographie : C.V., 2013

C. V : Peux-tu m'expliquer ce que tu fais ici Nathan ?

N. Martinez : Je suis en train de repeindre les lettres...

Cela faisait un moment que je ne l'avais pas fait. C'est la tombe de ma maman et de mon frère. Je peins les lettres parce que sinon il ne restera plus rien. En plus demain c'est la fête des morts ici alors il faut que tout soit prêt pour cette occasion (*Ibid.*, le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec.

Traduction personnelle).

Cependant, lorsque l'on observe de près ces deux tombes appartenant, d'un côté, à une femme adulte résidente permanente du Rosario de Micaltepec, et de l'autre, à un adolescent émigré aux États-Unis, un détail vient à l'encontre de l'analyse précédemment effectuée, laquelle soulignant un écart social et culturel des modes d'appropriation du cimetière entre les membres émigrés et les résidents permanents. En effet, ces deux tombes, en forme d'église, sont identiques (même modèle) et conformes au style que l'on retrouve habituellement au sein des villes. Si pour la tombe d'Iván, il n'y a rien de surprenant, cela l'est davantage pour celle de sa mère, ayant habité toute sa vie dans le Rosario. Après avoir interrogé S. Martinez (époux de Melesia) à ce sujet, la réponse obtenue tombe sous le sens. Il ne s'agit pas de la sépulture d'origine. Celle-ci fut rénovée en 2008 afin de paraître plus « moderne », plus « esthétique » :



Tombe de Melesia Martinez

« Aujourd'hui, on fait les enterrements un peu "mieux" qu'avant. Il y a plus de fleurs, de plaques, on fait des voûtes pour les tombes... Pour le sol, ça dépend, il y en a certains qui ne veulent pas moderniser leurs tombes. Certains laissent la terre, d'autres ajoutent du ciment. **Nous, on a refait la tombe de ma femme en 2008 parce qu'elle était vraiment fea** [laide]. On lui a mis un monument qu'on a acheté à Huajapan, le même que pour Iván... comme ça, ils peuvent reposer ensemble » (Ent. avec S. Martinez, le 26 avril 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

La rénovation des tombes au sein du cimetière du Rosario est révélatrice d'une volonté de certains membres résidents (permanents) d'accéder aux biens et aux services proposés et/ou véhiculés par la culture urbaine. Nombreux sont ceux qui, en effet, économisent pour s'offrir des dispositifs technologiques (internet, téléphones, télévisions, etc.) ou qui cherchent à revêtir les codes de la société occidentale contemporaine : coiffure, vêtement, expression de langage, etc. Mais cette perspective de changement n'est pas du goût de tous les résidents. Pour une minorité d'entre eux (principalement les anciens), l'utilisation des « nouveaux » matériaux (ciment, marbre) le plus souvent importés des services funéraires de la ville (Puebla, Acatlán ou Huajapan de León par exemple) pour la construction des tombes, est perçue comme un abandon du système de valeurs et de croyances ancestrales ; une perte intrinsèque du sens donné par les Mixtèque à la pratique de l'enterrement, à savoir, le retour du corps à la terre mère, à la terre nourricière :

« Les tombes en ciment, ce n'est pas notre manière de faire à nous. Pour nous c'est la terre. La terre doit nous donner à manger et nous manger. Le ciment, lui, il ne peut pas nous manger » (Ent. avec C. Reyes Flores, le 2 nov. 2013, Rosario de Micaltepec).

Lors de la fête des morts, ou *Día de los Muertos*, l'espace du cimetière du Rosario de Micaltepec révèle encore davantage ces mutations sociales et culturelles liées tout à la fois aux migrations et aux décalages générationnels entre les différents membres de la communauté. En effet, pendant ces quelques jours de retrouvailles communautaires (du 31 octobre au 2 novembre), on assiste à une confrontation entre un système de normes et de valeurs endogènes, transmis par les résidents permanents, et un ensemble d'apports exogènes introduits (ex. Halloween), par les membres émigrés. Un nouveau rapport à la mort – et aux morts – s'installe alors peu à peu dans la communauté, rapport qui finit progressivement par s'inscrire dans les pratiques et devenir les « nouveaux » us et coutumes des résidents. Outre l'espace du cimetière, cette confrontation interculturelle s'observe aussi au sein des espaces de la vie quotidienne, que ce soit dans la rue ou au sein des maisons familiales par exemple (espace d'offrande aux morts, de repos et de partage des repas).

4. La Fête des morts, une pratique rituelle en mutation

« Ainsi la fête se divise entre les "voisins" et les "compatriotes", certains en charge de faire respecter le rituel, et d'autres de s'occuper du profane » (López Angel, 2001. Traduction personnelle).

La fête des morts est une fête traditionnelle célébrée partout au Mexique et dans le monde entier. Elle ne doit pas être confondue avec la fête de la Toussaint chez les catholiques, à savoir la fête de « tous les saints » célébrée le 1^{er} novembre, la veille de la commémoration des défunts, le 2 novembre. Cette date établissant la fête des morts dans le calendrier catholique été imposée en Amérique latine dans la première moitié du XVI^e siècle, lors de la colonisation. Historiquement, il est très difficile de savoir si cette date coïncide avec celle des rituels préhispaniques destinés à rendre hommage aux morts (Lomnitz, 2006). Si depuis l'époque de la colonisation les communautés indigènes célèbrent cette fête entre le 1^{er} et le 2 novembre, il est important de préciser que le « culte des morts » n'est pas apparu à cette époque. Présent dans la culture méso-américaine bien avant la colonisation, il était représenté au travers d'un certain nombre de divinités dont *Mictlantecuhtli*, « le seigneur du domaine des morts » est la figure la plus courante, de lieux sacrés (temples, pyramides), mais aussi de rituels marqués symboliquement par des actes spontanés tels que des sacrifices par exemple. Aujourd'hui, la croyance en ces divinités de même que les rituels de sacrifices ont disparu. Cependant, la fête des morts reste largement célébrée par les groupes indigènes au sein des communautés. L'espace du cimetière devient alors le support privilégié des rassemblements sociaux lors de la veillée des morts, la nuit du 1^{er} au 2 novembre (Aparté).

Au sein du Rosario de Micaltepec, la fête des morts constitue – avec celle du *Señor de la Salud* (célébrée la semaine de Pâques) ou celle de la *Virgen del Rosario* (commémorée le 7

octobre) – un événement majeur, intégré au sein de la vie sociale. Dès le 28 octobre, premier jour des offrandes³⁰², l'ensemble des résidents permanents s'organise à la préparation des festivités. Le *mayodormo* (membre « chargé » de leur gestion financière) confie à chacun-e une tâche, à effectuer. Certain-e-s sont chargé-e-s d'aller couper les fleurs de *Cempoalxochitl* (plus connues sous le nom d'œillet d'Inde) dans les champs pendant que d'autres s'attèlent à préparer la nourriture (pains de maïs, *atole*, *mole*, *pozoles*, *tamales*, *guisos*, etc.) – celle qui sera à la fois offerte aux morts et consommée par les vivants (Katz, 2013). La plupart des aliments préparés proviennent de la culture locale ou sont achetés à l'extérieur, sur les marchés et/ou dans les commerces de la région, en même temps que le reste des marchandises nécessaires pour la confection des offrandes : bougies, encens, cire, fanions, etc. De fait, les dépenses engendrées sont généralement colossales pour la communauté chargée d'accueillir et de nourrir pendant plusieurs jours un grand nombre d'invité-e-s :

« **La fête des morts, pour nous c'est un jour de fête.** Tout le peuple est en fête... Il y en a beaucoup qui viennent nous rendre visite... Toi qui viens de France par exemple (rire), mais aussi la famille de Mexico. C'est pour ça qu'on prépare tout, pour bien recevoir les visiteurs. Il y a des familles qui achètent jusqu'à 10kg de viande à 60 pesos le kg ! Ça, plus la cire, les bougies, le pain... Le pain c'est 3 ou 4 pour 10 [pesos]. On en achète minimum pour 50 pesos... » (Ent. avec C. Martinez, le 1^{er} nov. 2013. Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle)³⁰³.

« Ici, on met des fleurs, des bougies, des ornements dans les maisons et sur les tombes [...]. C'est des jours on l'on dépense beaucoup d'argent ... **Les bougies, il faut aller les acheter en ville. Ça coûte cher** » (Ent. avec J. Suarez, le 1^{er} nov. 2015. Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle)³⁰⁴.

En effet, durant ces quelques jours de festivités, la communauté accueille en moyenne 1000 à 1500 membres émigrés (selon S. Martinez) qui reviennent, à la fois pour rendre visite à leurs proches, mais aussi – comme expliqué précédemment – pour prouver leur attachement communautaire et accomplir leurs « charges ». La majorité d'entre eux arrivent surtout des communes voisines (Acatlán, Petlalcingo, Huajapan de León notamment) ou de Mexico D.F. Pour des raisons économiques mais aussi politiques évidentes, plus rares sont ceux qui comme le mentionne N. Martinez, ont la possibilité de revenir des États-Unis pour l'occasion :

« Ils viennent surtout des alentours ou de Mexico, parce que pour revenir des États-Unis, c'est compliqué. Nous n'avons pas de papiers alors c'est dangereux de revenir » (Ent. N. Martinez, le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

Si un grand soin est porté à l'accueil des membres émigrés, ce sont néanmoins les morts qui restent au-devant de la scène et concentrent toutes les attentions. En plus de la

³⁰² Durant la fête des morts au Mexique, tous les morts ne sont pas célébrés en même temps. Le 28 octobre est consacré aux accidentés (mort violente ou soudaine), le 29 aux *ahogados* (les noyés mais aussi les femmes mortes en couche), le 30 aux enfants des « limbes » (morts sans baptême), le 31 aux *angelitos* (enfants moins de 12 ans). Enfin, la nuit du 1^{er} au 2 novembre célèbre l'ensemble des morts, tous les saints (*todos santos*), dans le cimetière.

³⁰³ Cf. Ent. avec C. Martinez, fille de S. Martinez résidente permanente, le 1^{er} nov. 2013, Rosario de Micaltepec.

³⁰⁴ Cf. Ent. avec J. Suarez, résidente permanente, le 1^{er} nov. 2015, Rosario de Micaltepec.

nourriture qui leur est préparée, ces derniers ont le droit à une petite mise en beauté. En effet, c'est la seule fois de l'année que l'on nettoie le cimetière. Les parterres sont désherbés, les ordures sont évacuées et les épitaphes des tombes repeintes (Cf. N. Martinez repeignant la tombe de sa mère et de son frère p.380) pour donner l'impression d'un entretien régulier. De la même façon, le cimetière est réaménagé pour l'occasion. Une tonnelle est montée pour y célébrer la messe à l'aube du 2 novembre, les tombes sont recouvertes de bougies, de fleurs de *Cempoalxochitl*, et l'entrée est décorée par un porche végétal. Peu à peu, le cimetière se teinte d'une couleur vive jaune-orangée, couleur symbolisant la lumière permettant aux morts de retrouver le chemin de leur ancienne demeure la nuit du 1^{er} au 2 novembre :

« Les Aztèques les utilisaient il y a longtemps. Ils servent d'illumination pour les défunts. C'est pour leur donner de la lumière, pour leur montrer le chemin, qu'ils puissent s'orienter » (Ent. avec F. Zantorro, 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle)³⁰⁵.

Photographies 200 à 202 : Des œillets d'Inde pour guider les morts parmi les vivants



Entrée du cimetière du Rosario



Photographies : C.V., 2013 et 2015

Le jour de la fête des morts, les habitants du Rosario, en plus de la préparation des offrandes, remplissent les rues de la communauté de roses d'Inde ou fleurs de *Cempoalxochitl*. Leur couleur jaune symbolise la lumière. Présentes depuis l'église jusque dans les maisons familiales et sur chaque tombe du cimetière, elles servent à éclairer les morts la nuit du 1^{er} au 2 novembre afin qu'ils puissent visiter les vivants.

³⁰⁵ Cf. Ent. avec F. Zantorro, résident permanent, le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec.

Car selon les croyances populaires – syncrétisme entre la culture préhispanique et la religion catholique (Katz, 2007 ; Pitrou 2019) – les âmes des morts reviennent sur terre une fois par an, précisément cette nuit-là, pour rendre visite aux vivants (communément appelé *el retorno de las ánimas* - « le retour des âmes »). Suivant le chemin tracé par les fleurs de *Cempoalxochitl*, elles quittent temporairement leur ultime habitat pour se rendre au domicile de leurs familles encore en vie. Celles-ci sont alors chargées de les recevoir convenablement en leur dédiant un autel sur lequel elles disposent un ensemble d'éléments particulièrement apprécié par les défunts au cours de leur existence (nourriture et boisson préférées, objets personnels, souvenirs, etc.). Ces éléments sont destinés à leur faire plaisir et à leur montrer qu'ils n'ont pas été oubliés durant l'année.

Photographies 203 et 204 : Préparation des offrandes avec la famille Martinez



N. Martinez aux champs coupant les *Cempoalxochitl*



Assemblage de l'autel

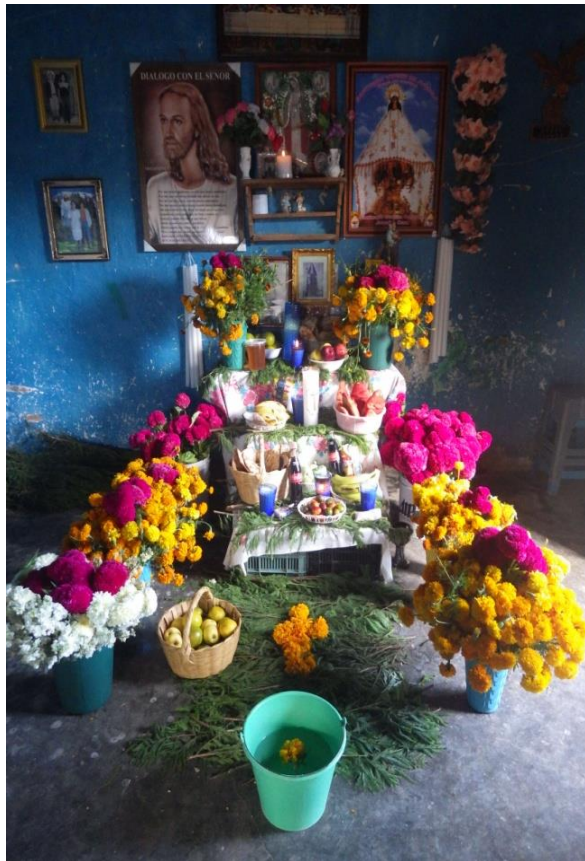
Photographies : C. V., 2015

En cela, l'analyse des offrandes est intéressante. Elles reflètent les anciens modes de vie du mort, qu'ils aient été tournés vers la tradition ou au contraire davantage imprégnés des habitudes de consommation exogènes. Certains éléments restent néanmoins communs à toutes les maisons : les fleurs, les fruits, le pain ou encore les bougies. Pour le reste, libre aux proches d'y mettre ce qui leur semble pertinent. Il est alors possible d'observer des éléments divers et variés : images religieuses, photographies du mort, tabac, bouteilles d'alcool et/ou de soda ou encore confiseries et/ou gâteaux achetés à l'épicerie. Au pied de l'offrande, une petite bassine d'eau bénite est systématiquement placée. Elle invite les visiteur-euse-s, dès leur entrée dans la maison, à venir se recueillir un instant sur l'autel du/des mort(s) :

« Si tu passes aujourd'hui dans toutes les maisons, on va te donner à boire, à manger... C'est la tradition. Mais tu devras en premier saluer les morts et bénir les offrandes. On y met tout ce que nos morts aimaient. Pour mon père, j'ai rajouté du tabac car il fumait » (Ent. avec A. Giltoribio, 01 nov. 2015, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle)³⁰⁶.

³⁰⁶ Cf. Ent. avec A. Giltoribio, résidente permanente, le 01 nov. 2015, Rosario de Micaltepec.

Photographies 205 à 207 : Offrandes aux morts exposées dans les maisons familiales



Photographies : C.V., 2015



Ces photographies montrent trois autels d'offrandes aux morts réalisés dans trois maisons différentes de la communauté du Rosario. Sur la photographie à gauche, de même qu'en arrière-plan de celle en haut à droite, plusieurs tableaux de Jésus-Christ et de la *Virgen del Rosario* sont accrochés au mur. Ils démontrent l'importance de la religion catholique dans la vie sociale et privée des habitants. De même, le seau posé au pied de l'autel rappelle aux visiteurs qu'il faut saluer le mort en entrant dans la maison.

Côté offrandes, les tables ont été mises, comme pour inviter le(s) mort(s) à entrer dans les maisons et venir partager un repas avec les vivants. Entre fruits disposés (oranges, pommes, citrons) et pains préparés, les bouteilles de bières, de *Coca-Cola*, de même que les confiseries marquent l'entrée progressive de la communauté au sein de la société de consommation. Sur la photographie en bas à droite, une télévision a même été apportée pour que le(s) mort(s) puisse(nt) la regarder.

Dans le même ordre d'idées, les marquages en référence à la fête d'*Halloween*, fête folklorique d'origine anglo-saxonne introduite au Mexique à la fin des années 1960 par l'influence des États-Unis (Lomnitz, 2006, p.429), sont chaque année, de plus en plus présents au sein des foyers de la communauté du Rosario. Plus largement, cette association syncrétique du rituel de la fête des morts à celle d'*Halloween* est aujourd'hui considérablement intégrée à la culture mexicaine. Citrouilles, squelettes, chaudrons en plastique et/ou accessoires de déguisement se retrouvent en effet, à cette période de l'année, dans la plupart des commerces des centres urbains. Dans le Rosario, cette influence est notamment liée au retour des émigrés à l'occasion de la fête des morts. Véhiculant et transmettant des valeurs issues de la culture

occidentale, ils contredisent parfois celles garantissant la culture d'origine (Baby-Collin, 2009). Dans ce contexte, il n'est alors plus rare de croiser des enfants déguisés de costumes synthétiques et munis de *calaveras* (petits crânes en plastique). Arpentant les rues du Rosario le 31 octobre ou le 1^{er} novembre, ils viennent frapper aux portes des résidents pour réclamer, non plus des fruits – comme il était autrefois d'usage –, mais des friandises ou de l'argent sous la « joyeuse » menace des sortilèges.

Photographies 208 et 209 : De l'argent ou un sort ? Quand *Halloween* s'invite au Rosario



Photographie : C.V., 2013

Sur les portes comme dans les maisons, la présence de marquages faisant référence à la fête d'*Halloween* sont fréquents au sein de Rosario. Ils démontrent la dimension synchrétique établie avec la fête des morts et la préparation des offrandes.



Photographie : C.V., 2015

En effet, comme le stipulent J. Suarez et S. Martinez, résidents permanents du Rosario, ce rituel qui consiste à venir frapper aux portes des résidents n'est pas récent. Enfants et adultes rendaient autrefois visites à leurs voisin-e-s, partageaient un repas avec eux/elles et repartaient avec un élément de l'autel (le « contre-don du mort »), un fruit par exemple. Si cette pratique s'effectue encore – on continue à rendre visite au voisinage –, on assiste aujourd'hui à une progressive marchandisation de la fête des morts qui lui donne une toute autre dimension symbolique, à savoir selon eux celle d'une fête commerciale, prétexte à la consommation :

« La fête d'*Halloween* n'a pas tout à fait changé nos habitudes, ni celles de nos enfants. **On continue comme autrefois à venir frapper aux portes des voisins.** C'est seulement qu'*elle a transformée notre rituel en un rapport marchand* » (Ent. avec J. Suarez, le 1^{er} nov. 2015. Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

« Demain les enfants vont venir...enfin je ne sais pas s'ils viennent demain ou ce soir...avec leurs petits paniers en forme de tête de mort pour demander de l'argent (rires) ! **Je crois que les fruits ça ne les intéressent plus. Aujourd'hui c'est de l'argent qu'ils veulent !** Avant

c'était les fruits...Je me souviens on donnait une orange, une banane...c'était ce qui se faisait. Celui qui n'avait rien ne donnait rien. On faisait avec ce qu'on avait. Ça dépendait de nos moyens. **Aujourd'hui les jeunes voient des fruits ils s'en moquent.** Ce n'est pas ce qu'ils veulent. Ce qu'ils veulent, c'est de l'argent ! » (Ent. avec S. Martinez, le 30 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

Pour C. Sánchez, adolescent émigré du Rosario, arrivé spécialement de Mexico D.F pour veiller les morts de sa famille dans le cimetière la nuit du 1^{er} au 2 novembre, la fête d'*Halloween* est une conséquence du processus de mondialisation qui s'étend jusque dans les espaces les plus reculés du Mexique. Elle engendre, selon lui, une perte d'intérêt de certains membres du Rosario au regard de ce que représente réellement la fête des morts, c'est-à-dire un moment de partage symbolique entre vivants et morts. En dépit du fait que nombreux sont ceux qui rentrent pour la période (plus de 1000), C. Martín Sánchez dénonce une diminution, chaque année, du nombre de personnes qui restent la nuit entière au cimetière :

« Je viens d'arriver du D.F. Avant il y avait beaucoup de gens qui venaient passer la nuit au cimetière. Maintenant, c'est de moins en moins. Les gens viennent, déposent une bougie et s'en vont. La mondialisation nous a fait du mal. **Maintenant, c'est Halloween qui intéresse tout le monde... Je ne suis pas d'accord avec ça.** Moi, je viens chaque année pour mes grands-mères qui sont enterrées dans le cimetière et j'y reste toute la nuit ! » (Ent. avec C. Sánchez, le 1^{er} nov. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle)³⁰⁷.

Cependant, au vu des observations réalisées en 2013 et 2015, cette diminution apparaît très relative, tant le cimetière du Rosario ne désemplit pas cette nuit-là.

Photographie 210 : Panorama de la nuit de la fête des morts dans le cimetière du Rosario



Photographie : C.V., 2013

« Demain, on ira veiller les morts toute la nuit dans le cimetière. C'est un jour où tout le monde partage ensemble. On est tous ensemble, entres voisins, amis, frères, cousins...on emmène des fruits pour manger et passer la nuit... jusqu'à la moitié du jour suivant » (Ent. avec S. Martinez, le 30 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

En effet, la nuit du 1^{er} au 2 novembre, c'est au tour des morts de recevoir les vivants au cimetière. Vers 18h, les offrandes sont sorties des maisons, placées dans des brouettes et

³⁰⁷ Cf. avec C. Sánchez, adolescent émigré à Mexico D.F pour ses études, le 1^{er} nov.2013. Rosario de Micaltepec.

emmenées jusqu'aux tombes. C'est le moment tant attendu du rassemblement des familles, entre résidents permanents et émigrés, mais aussi entre vivants et morts. Le cimetière devient alors un espace de partage, de retrouvailles et présentations pour les jeunes générations. Il fait figure, le temps d'un instant, d'espace relationnel mais également de transmission où la plupart des membres de la communauté se rencontrent pour honorer la mémoire de leurs morts respectifs. Toute la nuit, l'ambiance est à la « fête ». Les membres présents se partagent les offrandes, consomment la nourriture préparée, boivent une grande quantité d'alcool et chantent leurs morts (la présence de *Mariachis* y est très fréquente).

Photographies 211 et 212 : Temps de convivialité au cimetière



Photographies : C.V., 2013

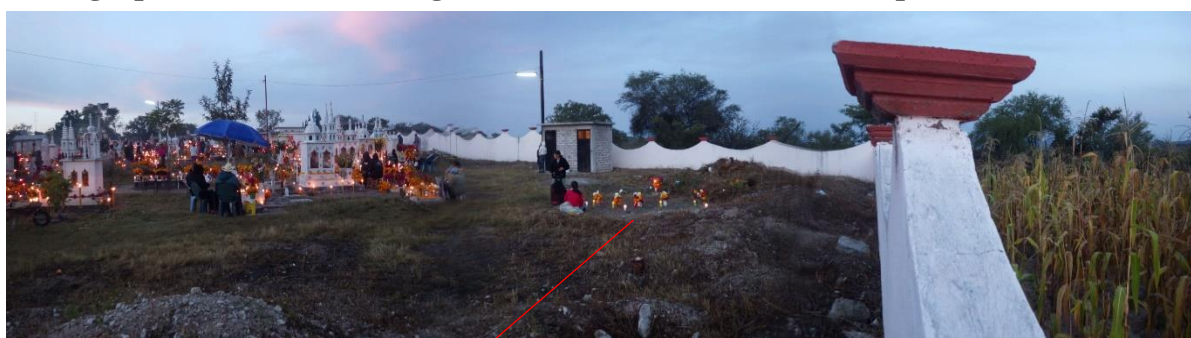
Néanmoins, il est important de préciser que tous les morts ne sont pas logés à la même enseigne. Certaines tombes restent seules durant cette nuit, sans personne pour les célébrer. Il s'agit en particulier des tombes les plus anciennes, situées le plus à proximité du monument central avec la croix (Cf. p.376). Pour celles-ci, il n'existe plus toujours de familles ou de proches en vie pour venir les honorer. Oubliées, abandonnées pour l'éternité – rappelons qu'il n'existe pas de système de concession dans le cimetière –, elles sont plongées dans l'obscurité, sans aucune bougie pour les éclairer. Elles ne seront pas réattribuées.

Enfin, si certaines sont oubliées, d'autres sont délibérément exclues par la communauté et condamnées à rester à l'écart des festivités. Ce sont les tombes des non-baptisé-e-s. Cette exclusion n'est pas étonnante lorsque l'on sait que l'ordre social communautaire *mixtèque* reproduit, depuis l'époque de la colonisation, le calendrier et les différents rites consacrés de l'Église catholique : baptême, cérémonies de mariage, fêtes patronales, etc. (Lestage, 2009 ; García Hernández, 2017). Placées à l'intérieur du cimetière mais néanmoins marginalisées et isolées en arrière-plan à côté des détritiques (ou à droite de l'entrée. Cf. Plan 13, p.376), ces tombes marquent symboliquement la représentation matérielle d'une certaine forme de syncrétisme. D'un côté, non-catholiques, elles sont exclues de toutes formes d'attention ; de l'autre, Mixtèque, elles sont néanmoins situées à l'intérieur du cimetière avec les autres

membres de la communauté. Pour M. Vasquez, résidente permanente du Rosario, ayant perdu au total six enfants sans avoir eu le temps de les baptiser, la sanction est sévère. Elle doit rester dans le cimetière toute la nuit de la fête des morts mais ne participer à aucune activité de groupe. Une double peine lui est donc assignée, celle du deuil et de l'exclusion :

« J'ai eu six enfants. Sur les six j'en ai perdu quatre à la naissance et deux "à l'intérieur" [fausse couche] que je n'ai pas eu le temps de baptiser. Comme ils n'étaient pas baptisés, ils ont été placés là, à l'écart des autres tombes. Moi, comme ce sont mes enfants, je n'ai pas le droit d'aller avec les autres. Je dois rester là, toute la nuit » (Ent. avec M. Rojas Vasquez, le 2 nov. 2015, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle)³⁰⁸.

Photographies 213 et 214 : Marginalisation des tombes des non-baptisés dans le cimetière



« Beaucoup de gens ici dans la communauté ne les acceptent pas. Certains sont plus indulgents mais en général non.

Les non-baptisés sont enterrés à part.
C'est difficile pour la famille, surtout quand il s'agit d'un bébé. La plupart du temps elle souhaite qu'il soit enterré au centre avec toute la famille, mais ce n'est pas possible » (Ent. N. Martinez, le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

Photographies : C.V., 2013 et 2015

De la même façon, elle ne pourra pas participer à la messe catholique célébrée au petit matin, messe qui conclue définitivement cette « fête » des morts, jusqu'à l'année suivante.



Le Rosario de Micaltepec. Ce nom en lui-même évoque un syncrétisme. Traduit en français par le mot « Rosaire », il n'est pas sans rappeler dans le culte catholique la prière

³⁰⁸ Cf. Ent. avec M. Rojas Vasquez, résidente permanente, le 2 nov. 2015, Rosario de Micaltepec.

dédiée à la Vierge Marie et récitée à l'aide d'un chapelet, collier de perles égrenées par les fidèles au fil de l'oraison. Du latin *Rosarium*, « le champ de rose » ou encore « la roseraie », il fait référence à la figure de la Vierge généralement représentée dans la religion catholique avec sa couronne de rose, symbole de l'incarnation divine (Cf. *Évangile selon saint Jean*, 1, 14). D'entrée de jeu, ce nom nous renseigne sur l'appartenance religieuse de cette commune rurale indigène. À la différence des Guajiro au Venezuela où le syncrétisme religieux est marqué par une réinterprétation des mythes et des croyances ancestrales – rappelons la phrase « Maleïwa, c'est Jésus » prononcée par Y-J Navarro, résidente de la Moyenne-Guajira (Cf. Ent. le 9 sept. 2013, Paraguaïpoa) –, les Mixtèque ont été progressivement assimilés à la religion catholique. En effet, si dès l'époque de la colonisation, les Guajiro ont entamé un processus de résistance identitaire sur leur territoire (Picon, 1999 ; Valbuena Chirinos et Paz Reverol, 2007), la religion catholique a été imposée de fait au sein des communautés *mixtèque* par la présence sur place de missionnaires espagnols chargés de prêcher la « bonne » parole (Montemayor, 2008 ; Lestage, 2009). Cet héritage est aujourd'hui marqué par la place centrale de l'église – et de l'Église – dans les communautés, ainsi que par une organisation sociale calquée sur le calendrier catholique.

Pour les Mixtèque du Rosario de Micaltepec, il passe notamment par l'adoration d'une figure phare : la *Virgen del Rosario* (la Vierge du Rosaire) ou encore la mise à l'écart des non-baptisés dans le cimetière communautaire. Aussi, dans un contexte de migration – le plus souvent des hommes – vers les espaces urbains (nationaux ou internationaux), le processus de changement social et culturel s'accélère. Les modes de vie et les valeurs traditionnelles de la communauté se teintent peu à peu de valeurs exogènes introduites par les membres émigrés qui y reviennent ponctuellement lors d'événements spéciaux. La fête des morts illustre bien, en ce sens, ce processus d'occidentalisation – ou, si l'on préfère, de « modernisation » (Leclerc, 2000). En effet, si elle permet toujours à la communauté de se réunir physiquement pour célébrer ses morts, chaque membre (résident ou émigré) confirmant ainsi individuellement son rattachement identitaire, elle est aussi l'occasion pour les membres émigrés d'exposer leurs « nouveaux » modes de vie, de véhiculer aux « autres » les valeurs apprises ou transmises durant leurs expériences migratoires, et de faire la promotion de leurs nouvelles acquisitions domestiques (Boccagni et al., 2015). Pour les résidents permanents, en particulier les nouvelles générations, ces « nouvelles » références et pratiques culturelles sont accueillies comme des signes de réussite sociale (la voiture étant le signe extérieur de richesse le plus fréquent. Cf. Photographie ci-contre) vers lesquels il faut tendre à la fois pour se sortir des conditions de vie précaires et de la marginalisation qu'ils subissent au quotidien – le fameux « rêve américain » que décrit N. Martinez (Cf. le 31 oct. 2013, Rosario de Micaltepec) et auquel beaucoup aspirent – mais aussi pour que la communauté toute entière puisse en profiter et continuer à exister (grâce notamment au système de charge). La conséquence de ce double enjeu passe alors par une intériorisation « endogène » de ces « nouveaux » modes de

vie qui, peu à peu remplacent ou surpassent ceux reconnus comme traditionnels par les membres de la communauté. L'« érosion linguistique » – pour reprendre les termes employés par l'UNESCO³⁰⁹ – intervient en ce sens comme un bon indicateur de ce délitement culturel progressif. Bien que troisième langue indigène la plus parlée au Mexique (INEGI, 2010), le mixtèque n'est quasiment plus appris, ni pratiquée par les jeunes générations du Rosario de Micaltepec qui préfèrent très largement se mettre à l'anglais, langue qui représente pour eux un avenir certain³¹⁰ :

« Ceux qui partent là-bas ont dû lutter pour y arriver... maintenant ils ont leurs propres manières de vivre. Je pense que **c'est ça le changement** qui se passe chez nous. **C'est pour ça que la tradition se perd petit à petit.** Avant par exemple, tout le monde parlait le mixtèque...aujourd'hui quasiment personne ne le parle. **Ils ont complètement laissé le mixtèque...Non parce que tu comprends, ça leur fait honte ou je ne sais pas quoi !** Quand tu penses que c'est leur langue maternelle... Pour moi, c'est de la faute des enseignants d'ici... Ils ont arrêté de leur apprendre le mixtèque. **On apprend l'anglais maintenant, les jeunes parlent anglais, mes enfants parlent anglais, tout le monde parle anglais. C'est terrible** » (Ent. avec S. Martinez, le 26 avril 2013, Rosario de Micaltepec. Traduction personnelle).

Photographie 215 : Le « rêve américain » rutilant devant le cimetière du Rosario



Photographie : C.V., 2015.

L'arrivée des membres émigrés du Rosario de Micaltepec pour la fête des morts, l'après-midi du 30 octobre ou du 1^{er} novembre est un événement important pour la communauté résidente qui est loin de passer inaperçu. Dans une ambiance festive mêlant bruits de Klaxon, musique et cris de joie, les voitures les plus remarquables s'agglomèrent aux portes du cimetière. Elles y resteront stationnées jusqu'à la fin du rituel.



³⁰⁹ Cf. Moseley, C (ed.), 2010. *Atlas of the World's Languages in Danger*, 3rd ed, UNESCO publication. URL : <http://www.unesco.org/languages-atlas/index.php?hl=en&page=atlasmap>.

³¹⁰ Il n'est pas rare que les jeunes générations indigènes (au Mexique, comme ailleurs) refusent radicalement d'apprendre ou de parler leurs langues originaires. Le plus souvent, cela est liée aux discriminations et à la pression sociale et culturelle qu'ils subissent dans les villes (Lavaud et Lestage, 2005).

Chapitre III. Résistances identitaires *mapuche* : pour la survie d'un peuple dans la vie, comme après la mort

« La société mapuche fut réduite en une société minoritaire, marginalisée, contrôlée par la société chilienne et enfermée dans les réductions territoriales. De cet enfermement surgit leur culture de résistance, la force interne qui leur permet de survivre » (Bengoa, 2000, p.328).

S'il était autrefois d'usage dans la culture *mapuche* (avant le processus de « réduction » territoriale) d'enterrer les morts au sein des terres familiales – chaque lignage (*lof*) possédait son *Eltún* privé (Ñanculef Huaiquinao, 2016, p.79) –, que sont devenus ces espaces funéraires une fois l'attribution inégalitaire des « Titres de Merced » réalisée et les communautés rurales recomposées ? Bien que reconnus « sur le papier » en tant que « sites à signification culturelle *mapuche* » (CONADI, 2010), les *Eltún* – et autres espaces sacrés *mapuche* (*Nguillatuwe*, *Menoko*³¹¹, *Kuel*³¹², etc.) – ne sont pas pour autant protégés dans la réalité. Leur existence, nécessaire à l'équilibre, à la survie des communautés, est de plus en plus menacée sous la très forte pression des investisseurs privés.

L'exploitation forestière en Araucanie constitue, pour reprendre l'expression employée par A. Guevara et F. Le Bonniec (2008), l'un des « nouveaux problèmes » auxquels se heurtent actuellement – et parfois très violemment – les communautés *mapuche*. Après l'annexion par l'Espagne du territoire *picunche* au XVI^e siècle et l'installation des « colons » nationaux et européens dans l'outre Bío-Bío à la fin du XIX^e siècle, c'est désormais au tour de l'industrie forestière de convoiter les grandes forêts luxuriantes de l'Araucanie. Débutée dans les années 1930, la production forestière s'accélère suite au coup d'État militaire de 1973 organisé par le général A. Pinochet. Un grand nombre d'entreprises privées transnationales³¹³ s'implantent sur ce qui reste du territoire *mapuche* et ce, sans prendre en considération l'existence de leurs titres de propriétés (« Titres de Merced »). Ayant acquis leur droit d'exploitation par l'achat de terrains – transférés *via* la CONAF (Corporation Nationale Forestière) qui fait appliquer le décret-loi 701³¹⁴ promulgué en 1974 sous le régime dictatorial en place – à des prix dérisoires (McFall, 2001 ; Carrasco, 2012), ces multinationales étendent leurs activités et, par conséquent leur emprise non seulement en Araucanie, mais également dans les régions du Bío-Bío (VIII^e),

³¹¹ Grandes collines artificielles découvertes dans la vallée de Purén et Lumaco datant de l'époque préhispanique et utilisées spécifiquement pour enterrer les autorités traditionnelles *mapuche* (Dillehay, 2007).

³¹² Espace humide situé généralement à proximité d'un petit cours d'eau et contenant de nombreuses herbes médicinales utilisées par la *Machi* à des fins de guérison.

³¹³ Les plus grands groupes d'entreprises forestières présents en Araucanie sont : MASISA, Mininco, Forestal Arauco et la Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones (CMPC).

³¹⁴ Ce décret-loi, mis en place sous le régime d'A. Pinochet, encourage la plantation d'arbres « exotiques » dans la région en offrant des subventions aux entreprises forestières. Il est toujours en vigueur aujourd'hui.

des Lacs (X^e) et des Fleuves (XIV^e). En moins de dix ans, elles deviennent « l'un des piliers du modèle néolibéral » (Saavedra Peláez, 2002, p.195) avec 339.7 millions de dollars de rentes d'exportation forestières en 1983, comparé à 17.8 millions de dollars en 1968 (Leyton, 1986, p.147). De la déforestation au « pillage » des ressources naturelles (Galafassi, 2012) en passant par la transplantation d'espèces arboricoles dites « exotiques » (Neira Ceballos et al., 2012), elles transforment et affectent considérablement le paysage *mapuche*. Le *canelo* et l'*arrayán* par exemple, arbres natifs de la région et fortement symboliques dans la cosmovision *mapuche* (à l'instar du *coïgue*) sont progressivement remplacés par les monocultures, plus productives, d'eucalyptus ou de certaines pinacées. Outre les dommages environnementaux provoqués par cette industrie (pollution des cours d'eau, érosion des sols, destruction de la biodiversité, etc.), c'est finalement tout le système social, culturel – et de fait spirituel – *mapuche* qui est menacé. Les plantes médicinales utilisées par la *Machi* disparaissent peu à peu, tout comme les espaces sacrés de cérémonies (*Menoko*, *Ngüllatuwe*, etc.) ou les espaces funéraires (*Eltún*), désormais aux mains des entreprises forestières :

« À l'intérieur des plantations, **il y a des lieux sacrés comme des cimetières anciens**, *gijatuwe* et les *Machi* disent que les forces et les êtres tels que les propriétaires [*los dueños*] de la montagne, de l'eau et de la forêt ne sont plus là. Dans ma communauté, il y avait des endroits où il pleuvait, mais ce *Newen*, cette force qui existait avant, n'est plus [...] **Si nous voulons continuer à nous projeter dans notre culture**, avec notre croyance, avec notre *Kimiin* [savoir], les conditions appropriées doivent être réunies. Pour cela, **nous devons réparer tous les dommages qui ont été causés à notre environnement**, à notre nature, à notre milieu, comme moyen de récupérer nos anciennes connaissances » (Reiman, 2001, p.39. Traduction personnelle).

Face à cette situation, nombreuses sont les figures d'autorités « actuelles » et habitants de communautés rurales *mapuche* – rejoints par une population hétérogène de militant-e-s non *mapuche* – à élever publiquement la voix pour réclamer une justice « sociale » qui se veut éminemment « spatiale », dans le sens où elle englobe tant la reconnaissance juridique de leurs droits à la différence (droits collectifs et culturels) que la reconnaissance, la réparation et la restitution intégrale de leurs sites sacrés et terres ancestrales (Hirt et Collignon, 2017).

1. Luites pour la récupération des anciens *Eltún* communautaires (exemple de la communauté rurale de Curihuentro. Galvarino. Province de Cautín)

C'est notamment le cas de R. Liempi Huilcaleo, *Lonko* de la communauté rurale de Curihuentro (commune de Galvarino. Cf. Carte 16 p.196) que j'ai eu la chance de rencontrer en 2014 dans le cadre d'une journée de conférence organisée par l'Université Catholique de Temuco à la mairie de Galvarino. Alors qu'il était venu assister aux différents débats exposés en tant que simple spectateur, il m'interpelle en « off » lors d'une pause en fin de matinée après qu'il ait entendu parler de « bouche à oreille » du sujet sur lequel je travaillais.

Manifestement pressé par le temps, il m'explique en quelques mots que cela fait quatre ans (depuis le 28 mai 2010 exactement) qu'il ne peut plus accéder à son *Eltún* familial, celui de son lignage (*lof*), là où reposent ses grands-parents. Il me raconte également comment l'entreprise *Forestal Galvarino LTDA*, dirigée par un descendant de la famille de D. Bachmann Bänniger, « l'un des premiers colons suisses à arriver à Galvarino en 1885 depuis la commune de Freienstein du canton de Zurich » (Contreras Orellana, 2016, p.36. Traduction personnelle), est arrivé une nuit sur « sa terre » et l'a clôturée sans son autorisation. Relevant mon intérêt pour cette histoire, mais ne souhaitant pas en discuter en public, il me propose un rendez-vous au cours duquel il prévoit de m'emmener directement sur place afin que je constate les dégâts causés par cette entreprise forestière.

Nous nous revoions donc une semaine plus tard dans le centre de Galvarino. Après un café rapide, nous partons en voiture pour la communauté rurale de Curihuentro située à dix minutes environ. La tension est palpable. R. Liempi est assez stressé et refuse catégoriquement que j'enregistre nos conversations *via* dictaphone par peur qu'elles se retrouvent – « sait-on jamais » – entre les mains des « mauvaises personnes » ; à savoir pour lui celles des employés de la mairie ou des entreprises forestières. À notre arrivée à Curihuentro, il emprunte un petit chemin de terre et se gare sur le bas-côté. Il m'explique que la zone est surveillée par des hélicoptères et qu'il faut désormais continuer le trajet à pied pour ne « surtout pas être repéré ». C'est en pressant le pas que nous arrivons alors à la limite d'une forêt d'eucalyptus interdite d'accès au public. Pour y pénétrer, il faut « sauter » la clôture.

Photographies 216 et 217 : Chemin faisant vers l'*Eltún* de R. Liempi Huilcaleo



Chemin de terre emprunté



De l'autre côté de la clôture

Photographies : C.V., 2014

Devant un tel scénario, je m'attends naïvement à tomber sur un *Eltún* « extraordinaire » copieusement chargé de marquages symboliques et identitaire *mapuche*. Mais alors que nous nous enfonçons peu à peu dans cette forêt épaisse, R. Liempi se repérant à l'aide du « plan de

hijuelación » (plan de réduction territoriale de Curihuentro édité en 1935)³¹⁵, un petit espace se dégage. Celui-ci me déclare alors : « C'est là ! ». « Là ? », mais « là où ? », je ne voyais rien autour de moi. Je ne voyais rien, tout simplement parce qu'il n'y avait rien. Aucune trace de tombes, aucune croix, aucune pierre, rien. Juste un sol nu entouré d'eucalyptus, c'est tout.

Photographies 218 à 220 : Saccage d'un lieu de mémoire *mapuche* (secteur Curihuentro)



Repérage sur le plan de réduction



Ce qui reste de l'*Eltún* de R. Liempi



R. Liempi a insisté pour que je prenne cette photographie de lui, posant avec une lettre sur ce qui reste de son *Eltún* familial. Cette lettre, traduite à la page suivante, à sa demande) est adressée au directeur de l'entreprise *Forestal Galvarino LTDA*, le Sr. R. Bachmann.

En mars 2016 (soit deux ans après cette première rencontre), alors que je l'interroge de nouveau, il me **déclare ne toujours pas avoir eu de réponse à ses multiples courriers envoyés**. Aussi, il accepte de témoigner de son histoire en s'emparant, cette fois-ci, du dictaphone. En voici un extrait :

Photographies : C.V., 2014

« Je me suis réveillée un matin et **tout était fermé**. Ils avaient clôturé dans la nuit. C'est ça qu'ils font, **ils viennent et ils ferment**... les entreprises forestières, mais aussi le ministère des œuvres publiques. Après tu n'as plus le droit de rentrer sur ta terre. En 2010, j'ai tenté de discuter avec eux, avec le ministère... j'ai même eu le Sr. Bachmann au téléphone. Ils m'ont dit d'attendre, qu'ils allaient "payer les dommages"... Mais ça veut dire quoi ? Je ne veux pas d'argent moi, je veux ma terre et celle de mes ancêtres. Je veux rendre visite à mes grands-parents qui sont enterrés dans ce cimetière, **je veux qu'il soit reconnu comme patrimoine**, je veux planter une branche de *canelo* sur la tombe de ma grand-mère... Mais bon après ça, **j'ai attendu, j'ai renvoyé des lettres, rien. Pas de réponses** » (Ent. avec R. Liempi Huilcaleo, le 30 mars 2016, Temuco. Traduction personnelle).

³¹⁵ Cf. en annexe p.517 et 518.

Cette absence de marquages identitaires *mapuche* au sein de cet *Eltún* est révélatrice, à plus large échelle, des dommages causés par les entreprises forestières. En effet, l'*Eltún* de R. Liempi est loin d'être une exception dans la région. Beaucoup de familles *mapuche* se sont fait – et continuent encore à l'heure actuelle de se faire³¹⁶ – « usurper » leurs terres et, par cela leurs cimetières. Ensevelis au moment des déboisements ou des replantations sylvicoles, ces sites sacrés sont pour la plupart détruits, « rayés de la carte », emportant avec eux les traces des anciennes communautés *mapuche* sur le territoire.

Photographie 221 : Traduction de la lettre de R. Liempi adressée au directeur de *Forestal Galvarino LTDA*³¹⁷



Photographie : C.V., 2014

Galvarino, 23 janvier 2014

Sr. Roberto Bachmann,

En vous saluant affectueusement, je m'adresse à vous au nom de la communauté Curihuentro [...] pour vous informer que nous avons pris la décision, en tant que communauté, de convenir avec vous d'un processus légal **de restitution et de transfert à la communauté de la parcelle de terrain que vous occupez actuellement et qui correspond à l'ancien cimetière communautaire dans lequel se trouvent les restes de nos ancêtres directs.** Ce terrain fait 200m de long sur 100m de large environ.

[...] Nous espérons compter sur votre bonne volonté et votre bonne foi afin que tout cela **n'entraîne pas un conflit avec vous.** Comme vous le savez aussi, nous avons l'intention de **planter des arbres natifs sur ce terrain** afin qu'il devienne **patrimoine** de la communauté où il est possible de se souvenir de nos grands-parents et de nos ancêtres.

[...]

En plus de nous interroger sur la préservation de la mémoire individuelle et collective des Mapuche, la disparition de ces espaces sacrés pose concrètement la question de leur survie

316 Cf. en annexe p.513. Article de presse du 4 mai 2014 paru dans le *Mapuexpress*, journal électronique local engagé dans la lutte *mapuche* : « Comunidad *mapuche* exige respeto y reparación de *Eltún* (cementerio) usado como basurero ».

317 R. Liempi Huilaleo continue toujours de réclamer son cimetière familial et sa communauté. En témoigne deux communiqués de presse (en annexe p.514 à 516) parus dans le *mapuexpress*. Communiqué du 11 septembre 2017 : « Galvarino, una ciudad construida sobre injusticia » – et communiqué du 13 décembre 2017 : « Municipio autoriza instalación de circo en Sitio ceremonial Mapuche sin el consentimiento de la comunidad ».

sociale et culturelle, ainsi que celle de leur reconnaissance à l'échelle nationale. En effet, alors que la *Ley Indígena* n° 19.253, promulguée par le parlement chilien le 5 octobre 1993 sous le régime démocrate-chrétien de P. Aylwin, promet la reconnaissance des titres de commissaires et « titres de Merced » comme critères de légitimation des terres indigènes : « Sont reconnues comme terres indigènes, les terres actuellement occupées par les personnes ou communautés indigènes propriétaires ou en possession des titres suivants : a) titres de commissaires en accord à la loi du 10 juin 1823. b) titres de « Merced » conformes aux lois du 4 décembre 1866, du 4 août 1874, et du 20 janvier 1883 »³¹⁸, la réalité reste encore très éloignée des espoirs portés par certains Mapuche à cette époque. La construction du barrage hydroélectrique de Ralco dans la Cordillère de l'Alto Bío-Bío par l'entreprise ENDESA España en 1997 en est le parfait exemple (Hakenholz, 2004). Soutenu par le gouvernement d'E. Frey Ruiz Tagle, l'aboutissement de ce projet enclenche (comme il était prévu que cela arrive) : « l'inondation de plus de 3000 hectares de terres dont certaines appartenaient à des communautés » incluant « l'inondation de plusieurs anciens cimetières ainsi que de terrains de cérémonies » et par cela le risque de « déplacement des familles *pehuenche* sur des terres où elles ne pourraient plus pratiquer leur mode de vie traditionnel »³¹⁹ (Guevara et Le Bonniec, 2008).

Paradoxalement, l'implantation de cette entreprise marque un tournant majeur dans la lutte engagée par les Mapuche pour la récupération de leurs terres et la revendication de leurs droits. Pour la première fois, en 2002, ces derniers déposent une plainte devant une instance internationale, la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme, dans le but de contester une décision nationale. Une nouvelle ère de mobilisation, avec de nouveaux modes d'action collectifs (occupation de terres récupérées, sabotages, incendies de forêt, etc.), s'annonce alors plus « radicale » aux yeux de l'État chilien, des entreprises privées et d'une partie de l'opinion publique (Barbut, 2012).

Dans le contexte actuel, l'expression du « conflit *mapuche* » est fortement médiatisée et souvent présentée au grand public du point de vue de l'État comme une lutte « violente », « criminelle » dans laquelle les Mapuche sont systématiquement décrits au travers d'images et de récits simplistes faisant d'eux des « antimodernes », des « hors la loi », des « rebelles », voire des « terroristes d'État » (Le Bonniec, 2003 ; Carvajal-del Mar, 2014 ; Spoerer, 2018). Ces stéréotypes véhiculés participent à la légitimation des inégalités et des discriminations sociales – mais aussi culturelles, ethniques et raciales – déjà largement ancrées dans la société

³¹⁸ Cf. Ley Indígena 19.253 de 1993, Título II del reconocimiento, protección y desarrollo de las tierras indígenas, Párrafo I de la protección de las tierras indígenas, Artículo 12. URL : <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=30620>

³¹⁹ Selon le rapport de la FIDH (Fédération Internationale pour les Droits Humains) : « Peuple mapuche : entre l'oubli et l'exclusion » (p.26), il ne restait en 2003 que 8 familles (soit une trentaine de personnes) sur les 162 familles qui vivaient sur la zone avant l'implantation du barrage de Ralco. URL : https://www.fidh.org/IMG/pdf/mapuche_fr.pdf

chilienne. Ils contribuent également à renforcer – ou à réveiller – le sentiment de colère et d’injustice des communautés qui, prises en étau entre la société civile, les entreprises privées et l’État, tentent dans un climat constant de répression de (ré)affirmer à leur échelle et selon des modes d’actions propres à chacune, leur identité sociale et culturelle. Si les revendications et les actions portées par des groupes de militant-e-s *mapuche* s’organisent dans une région très fortement militarisée³²⁰, spécialement dans la commune d’Ercilla (province de Malleco) communément appelée le « cœur » ou la « zone rouge » du conflit *mapuche*, elles engendrent des risques considérables pour eux et pour leurs familles qui payent parfois le prix fort de leur engagement dans la lutte, celui de leur vie.

« Aujourd’hui on entend souvent dans les médias que **les Mapuche sont des "terroristes"**. Je crois que c’est parce que l’État nous considère, nous les Mapuche, comme des alcooliques, des fainéants... Ici, en Araucanie, nous sommes dans la région la plus pauvre du Chili. Elle est en dessous de la ligne de pauvreté. Nous sommes en dessous de cette ligne. Les opportunités de travail sont très faibles [...]. Tu es allé à la CONADI l’autre jour. Ce sont des "superviseurs" de nos terres mais en réalité **les Mapuche n’ont pas de pouvoir**. Ils ne sont pas au parlement, ils ne sont pas au gouvernement. Ils ne sont pas représentés au niveau national » (Ent. avec M. Quintrileo Contreras, le 1 août 2014, Chol-chol. Traduction personnelle)³²¹.

2. De la résistance *mapuche* à la tombe : la mémoire des militant-e-s (Cas Rodrigo Melinao Licán. Commune d’Ercilla, Province de Malleco)

« Les Mapuche ne meurent jamais !
Si l’un d’eux tombe, dix se lèvent !

Maricheweu ! »

(Cri de lutte *mapuche*)

Ces dernières années, en particulier depuis le scandale du projet Ralco en 1997, ont été marquées en Araucanie par une forte répression policière (et judiciaire) à la fois à l’encontre des Mapuche qui revendiquent la restitution de leurs terres, mais également des sympathisants (non-*mapuche*) qui soutiennent la lutte (Guevara et Le Bonniec, 2008 ; Barbut, 2013 ; Carvajal-del Mar, 2014). Cette répression menée dans un pays qui se veut « État de droit » se solde par de multiples arrestations, condamnations arbitraires (sous le chef d’accusation en vertu de la loi 18.314, dite « loi-antiterroriste », édictée en 1984 sous la dictature militaire),

³²⁰ En juin 2018, le président S. Piñera installe en Araucanie un commando, le « *comando Jungla* », composé de combattants des forces spéciales armées (GOPE) entraînés aux techniques de contre-insurrection en Colombie et aux États-Unis. Équipés d’un matériel de guerre de très haut niveau : camions blindés, uniformes spéciaux, armes en tout genre, drones, explosifs, etc., ils ont été recrutés pour lutter contre le « terrorisme » *mapuche*. Cette opération se solde le 14 nov. 2018 par l’assassinat du jeune Camilo Catrillanca Marín (Cerdeza-Guzman, 2018).

³²¹ Cf. Ent. avec M. Quintrileo Contreras, résident *mapuche* de la commune de Chol-chol, ex-prisonnier politique et membre de l’association *familiares y amigos de presos políticos*, le 1 août 2014, Chol-chol.

perquisitions, actes de violence symbolique, physique et psychologique exercés sur les adultes (mais aussi les enfants) ... allant parfois jusqu'à la mort – le terme « d'assassinats » est alors employé du côté de la cause *mapuche*. Alex Lemún Saavedra, étudiant de 17 ans abattu d'une balle dans la tête en 2002 lors d'affrontements avec la police dans la communauté rurale Réquen Lemún (commune d'Ercilla) ; Matías Catrileo Quezada, également étudiant, mort à 22 ans après avoir reçu une balle dans le dos lors d'une manifestation pacifique en 2008 dans la communauté rurale Llupeco Vilcún (commune de Vilcún) ; Jaime Mendoza Collio, 24 ans, tué en 2009, lui aussi d'une balle dans le dos reçue après avoir occupé pacifiquement une terre revendiquée à proximité de la communauté rurale de Réquen Cabrapán (commune d'Ercilla) ; Rodrigo Melinao Licán, 26 ans, tué d'une balle en plein thorax dans la communauté rurale de Chiguaihue (commune d'Ercilla) en 2013, ou encore Camillo Catrillanca Marín, agriculteur de 24 ans exécuté d'une balle dans la nuque en 2018 alors qu'il était au volant de son tracteur dans la communauté de Temucuicui (commune d'Ercilla), etc. font partis de la (trop) longue liste de jeunes militant-e-s *mapuche* « assassinés » par des membres des forces de la police chilienne dans les zones rurales les plus reculées – et tristement rendues visibles par ces événements – de l'Araucanie. Si la majorité de ces « crimes » restent impunis par la justice chilienne qui se range du côté de l'État³²², les noms et les visages de ces jeunes militant-e-s *mapuche* demeurent quant-à-eux gravés dans les mémoires individuelles et collectives. Par leurs morts, ils sont devenus des symboles immuables de la résistance *mapuche*, des *Weichafe* (« guerriers » ou « combattants ») qui inspirent une toute « nouvelle génération » de militant-e-s, tant rurale, qu'urbaine (Barbut, 2012).

Au-delà du fait que ces morts, élevés au rang de « martyrs », survivent dans l'esprit des vivants et participent à (ré)alimenter la lutte *mapuche*, se pose la question de la matérialité de leur mémoire, au travers des marquages symboliques présents sur leurs tombes, au sein des cimetières de l'Araucanie. Que deviennent ces morts après leur enterrement ? En quoi le fait de marquer leurs tombes constitue un moyen pour les Mapuche de prolonger – après la mort – la résistance identitaire, de lutter contre l'oubli et le silence des institutions, et donc, en quelque sorte, de rendre justice aux « assassinés » ?

2. 1. Des larmes, aux armes

En août 2014, à peine un an après la mort de Rodrigo Melinao Licán (le 6 août 2013), je me suis rendue à Ercilla (secteur Pailahueque) pour m'entretenir avec son frère, H. Melinao Licán³²³. Malgré le fait que cette rencontre fut brève (le temps d'une journée seulement. Cf. p.126), les informations récoltées à son domicile ainsi que dans l'*Eltún* de Chequenco – là où

³²²Cf. Le rapport annuel d'*Amnesty International* 2017-2018 dénonce « l'impunité » des personnes reconnues coupables d'« assassinats » *mapuche*. URL : <https://www.amnesty.org/fr/countries/americas/chile/report-chile/>

³²³ Cf. Ent. Avec H. Melinao Licán, frère de R. Melinao Licán et *Werkén* de la communauté rurale Rayen Mapu (commune d'Ercilla), le 13 août 2014, Ercilla.

est enterré Rodrigo – me permirent d’en savoir un peu plus sur la situation des Mapuche au Chili et sur le « sort » réservé, d’une part, à ces « morts pour la cause *mapuche* » dans les cimetières, et d’autre part, à leurs familles.

Au vu du climat de tension qui règne encore actuellement en Araucanie, et par souci de ne pas porter atteinte aux victimes de cette tragédie, les circonstances de cet « assassinat » et les conséquences qui suivirent seront relatées ici dans le strict respect de ce qu’H. Melinao Licán et sa famille ont bien souhaité que je révèle à la suite de notre entretien.

Rodrigo Melinao Licán, résident de la communauté rurale Lolocos (Ercilla), avait 26 ans quand il a été retrouvé mort dans la matinée du 6 août 2013 d’une balle dans le thorax, dans le secteur de Chiguaihue (Ercilla). Père de trois enfants (sa femme était enceinte du quatrième), il venait d’être condamné par la justice chilienne au titre de la loi « anti-terroriste » à cinq ans de prison ferme pour incendie de forêt³²⁴ et à 541 jours pour dommages causés à deux bus et un camion-citerne appartenant à l’entreprise forestière Cautín, des faits survenus deux ans plus tôt, en 2011. Estimant le procès « truqué » et le procureur « anti-*mapuche* », il avait refusé de se rendre à l’audience de jugement le 24 juillet 2013, soit deux semaines avant sa mort. Si certains journaux nationaux n’ont pas hésité à relater ce terrible événement en insistant sur les antécédents judiciaires de Rodrigo, et notamment sur le fait qu’il s’agissait d’un « fugitif »³²⁵, sa famille dénonce les pressions et menaces répétées qu’il aurait subi de la part des entreprises forestières pendant et avant son procès, et plus largement la répression et la criminalisation systématique de la lutte *mapuche* par l’État et la justice chilienne. Pour H. Melinao, c’est sans conteste l’institution publique et les entreprises forestières qui sont responsables de la mort de son frère et au travers d’eux, le système capitaliste et les politiques néolibérales du Chili :

« **Ils sont responsables de cet assassinat**, eux, tous ces gens associés à l’institution publique. Eux et ceux qui viennent nous prendre nos ressources [entreprises]. **Nous sommes ici pour leur donner une réponse**. Nous savons très bien que **la justice chilienne ne donnera jamais une réponse correcte** à ce que nous attendons. **Nous recherchons les coupables** qui ont été payés pour assassiner mon frère. **L’entreprise forestière Cautín** est pour moi responsable... C’est une **entreprise raciste**, présente dans le secteur de Collipulli. **Le gouvernement avait accusé mon frère d’avoir incendié une parcelle de forêt qui soi-disant leur appartenait**, dans le secteur Chiguaihue. Il a été condamné pour ça à cinq ans de prison, mais entre deux, il est rentré clandestinement dans la communauté et c’est là qu’ils sont venus le chercher... c’est là qu’ils l’ont tué. Pour moi, il y a eu des "**magouilles dégueulasses**" entre le gouvernement, les militaires et les entreprises forestières... Il y a eu des traîtres, Rodrigo ne s’est pas méfié.

³²⁴ Les incendies de propriétés et de camions forestiers sont l’un des modes d’action privilégié des Mapuche activistes pour lutter contre le système capitaliste. En effet, une terre qui est brûlée est une terre qui ne produit plus, du moins plus dans l’immédiat. Cette pratique est considérée par l’État chilien comme un acte de terrorisme.

³²⁵ Cf. Article de presse du 6 août 2013 paru dans le journal électronique *Emol nacional* : « Comunero mapuche que estaba prófugo fue encontrado muerto en Ercilla ». URL : <https://www.emol.com/noticias/nacional/2013/08/06/613124/mapuche-que-estaba-profugo-fue-encontrado-muerto-en-ercilla.html> - Cf. Article de presse du 6 août 2013 paru dans le journal régional *Biobío Chile* : « Mapuche condenado por incendio forestal fue encontrado muerto en una parcela de Ercilla ». URL : <https://www.biobiochile.cl/noticias/2013/08/06/mapuche-profugo-fue-encontrado-muerto-en-una-parcela-de-ercilla.shtml>.

La justice chilienne voit les antécédents de mon frère, de l'incendie tout ça, ils savent qui a financé la mort de mon frère mais il est **impossible de les poursuivre car ce sont de grandes entreprises capitalistes** ! L'entreprise Mininco, la Cautín... elles forment une corporation d'entreprises... Elles sont toutes responsables ! » (Ent. avec H. Melinao Licán, le 13 août 2014, Ercilla. Traduction personnelle).

Par ce « **nous** » – « **nous** sommes ici pour leur donner une réponse [aux entreprises forestières] », « **nous** recherchons les coupables » –, c'est l'ensemble de la communauté *mapuche* qu'il engage, une « communauté » au sens large du terme dont il sait qu'il a le soutien depuis le jour de la mort de son frère. Comme pour Alex Lemún († 2002) et Jaime Mendoza Collio († 2009), tués quelques années plus tôt par les forces de l'ordre dans le même secteur géographique, l'annonce de la mort de Rodrigo Melinao Licán a, en effet, immédiatement provoqué de vives réactions au sein des communautés rurales *mapuche*, mais pas uniquement. Partout dans le pays, ainsi qu'à l'étranger, des manifestations s'organisent dès l'après-midi du 6 août 2013 pour dénoncer publiquement cet énième coup porté à l'ensemble du peuple *mapuche*, perçu pour de nombreuses organisations militant-e-s (*mapuche* ou non) et journaux engagés à gauche, comme le produit d'un « terrorisme d'État »³²⁶, qui n'a que trop duré.

Ce soutien envers la famille Melinao Licán, on le retrouve particulièrement le jour de l'enterrement – ou *Eluwun* – de Rodrigo. Comme me l'explique son frère, près de 5.000 personnes se sont déplacées ce jour-là, parfois depuis l'Argentine, jusqu'à la communauté rurale de Chequenco (Ercilla) pour rendre hommage au *peñi* (« frère ») « assassiné », dénoncer une nouvelle fois les actes de violence commis par l'État, mais aussi et surtout inviter la « nouvelle génération » à combattre. En effet, les enterrements *mapuche* sont dans ce type de contexte, avant tout politique. Assimilables à de grandes manifestations, de nombreuses figures d'autorités (*Lonko, Machi, Werkén, Kimche, Weichafe*, etc.) y sont présentes aux côtés de membres de communautés rurales (*lof*) – proches ou lointaines – différentes, de Mapuche venus des villes (principalement des étudiant-e-s) et d'une minorité de sympathisants non-*mapuche*. Arborant avec fierté leurs tenues traditionnelles, brandissant leurs drapeaux de *lof* respectifs et autres éléments caractéristiques de leur identité culturelle (*palín*³²⁷, *kultriün* et *trutruca*³²⁸, etc.), les Mapuche présents dans le cortège accompagnent à pied ou à cheval le défunt jusqu'à l'*Eltún* sous les cris de ralliement. Cet événement funèbre est alors l'occasion de montrer aux yeux de la nation qu'il existe bel et bien une « unité *mapuche* », solidaire et

³²⁶ Cf. Entre autres, l'article de presse du 2 avril 2016 paru dans le *mapuexpress* : « En la Araucanía, hay un terrorismo de Estado ». URL : <https://www.mapuexpress.org/2016/04/02/en-la-araucania-hay-terrorismo-de-estado/> - ou encore l'article du 28 sept. 2017 : « Ante el terrorismo de estado... ¡ Autodeterminación ! » publié par le collectif *Comunidad de historia mapuche* sur leur site officiel. URL : <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/ante-terrorismo-estado-autodeterminacion/>. Cf. également l'excellent article de M. Barbut : « Qui sont les terroristes ? Luttés de classement autour de la radicalité mapuche » paru en 2013 dans la revue *Lien social et politiques*. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/lsp/2012-n68-lsp0495/1014806ar/>

³²⁷ Le *palín* est une crosse en bois, au départ utilisé dans la pratique d'un sport traditionnel *mapuche*, proche du hockey. Cependant, lors de manifestations, il n'est pas rare de voir certains Mapuche brandir ces « bâtons » en signe de résistance. Cf. la couverture de l'ouvrage *¡...Escucha, winka... !* de Millalén et al., 2006.

³²⁸ Instruments de musique traditionnels *mapuche*.

engagée dans une lutte commune, celle pour la récupération de leur terre :

« Nous avons reçu un soutien très fort lors de l'enterrement. C'est différent quand c'est un assassinat. **Là, toute la communauté était réunie.** On était environ 5000. Nous avons reçu beaucoup de soutien, des gens de notre "race" **mais aussi les autres, les Winka** [...]. C'est les *Lonko* qui ont organisés les funérailles. Dans ces moments-là, le peuple s'unit, toutes les communautés, tous les *lof*. Chaque communauté agit dans son coin d'habitude, mais **quand il y a ce type d'événement, on est ensemble !** On défend la même cause, la revendication de la terre » (*Ibid*, le 13 août 2014, Ercilla. Traduction personnelle).

Afin d'illustrer ses propos, H. Melinao Licán me transmet au cours de notre entretien un CD sur lequel est gravé un mini-film de 18min réalisé par le documentariste chilien V. Montecinos, présent le jour de l'enterrement de Rodrigo (à l'instar d'un grand nombre de journalistes et de photographes). Ce documentaire : « *Eluwun. El funeral de un guerrero* » (« *Eluwun. Les funérailles d'un guerrier* ») disponible sur internet³²⁹ relate, avec force et émotion, l'impressionnante marche de soutien qui s'est déroulée ce jour-là, depuis une zone symbolique, le *fundo la Romana* à Ercilla (propriété agricole en processus de récupération à cette époque³³⁰), jusqu'à l'*Eltún* de Chequenco situé non loin. On y voit notamment certaines figures d'autorité *mapuche*, tels que les *Lonko*, prendre la parole en mapudungun devant le cercueil de Rodrigo pour inviter tous les Mapuche à continuer la lutte, « jusqu'à vaincre ».

Document 19 : Jaquette du documentaire de V. Montecinos, 2013 : « *Eluwun. El funeral de un guerrero* » en hommage à Rodrigo Melinao Licán



« Mes frères, mes sœurs,
un guerrier nous tient debout aujourd'hui. Ils
nous ont frappé fort. Allons-nous laisser cela
se reproduire ?

Mes frères,
cette occasion est une autre bonne raison de
nous unir davantage ! Pour avoir plus de
force ! Pour que nous restions toujours unis !

**S'il y a des guerriers présents ici, nous les
invitons à lutter ! Jusqu'à vaincre !**

Quand nous aurons fini ça [l'enterrement],
nous reviendrons aussitôt à la lutte ! »

(Extrait du documentaire de V. Montecinos, 2013.
Discours de *Lonko* : 7.59min à 8.49min. Traduction
personnelle)

³²⁹ Cf. film documentaire de V. Montecinos, 2013, *Eluwun, el funeral de un guerrero*, 18min. Disponible en ligne à l'adresse URL : <http://cinechile.cl/pelicula/eluwun-el-funeral-de-un-guerrero/>

³³⁰ Cf. Article de presse de F. Pairican : « Temucucui : crónica de una larga lucha por la tierra », *Le Monde diplomatique* (édition chilena), juillet 2014. URL : <https://www.lemondediplomatique.cl/temucucui-cronica-de-una-larga-lucha-por-la-tierra-por-fernando-pairican>

2. 2. (Sur)vivre et laisser mourir les morts

L' *Eltún* de la communauté de Chequenco (commune d'Ercilla) est assez similaire aux *Eltún* « actifs » étudiés dans la commune de Galvarino (province de Cautín. Cf. p.303). De très petite taille (moins d'un km²), il possède moins d'une cinquantaine de tombes, toutes orientées vers l'Est, et majoritairement ornementées de croix catholiques. Leurs formes sont, elles aussi, comparables à celles observées dans les *Eltún* de Pitrihuen, de Perez Neyes ou de Colpisur, à savoir dépourvues de pierres tombales et délimitées, à l'exception de quelques-unes, de grilles en bois ou en fer forgé (de couleur blanche ou bleue). Cependant, deux tombes se démarquent, moins par leurs formes funéraires que par les marquages symboliques et identitaires forts qu'elles revêtent. Il s'agit de la tombe de Rodrigo Melinao Licán († 2013) et de celle d'Alex Lemún Saavedra († 2002), tous deux « assassinés » par des membres des forces de la police chilienne alors qu'ils militaient pour la récupération de leurs terres. Situées non loin l'une de l'autre, dans la partie la plus reculée de l' *Eltún*, elles témoignent de leur fort engagement individuel qui les a, certes conduit à la mort, mais aussi à devenir des symboles incontestables de la résistance *mapuche*.

C'est accompagné d'H. Melinao Licán que je me rends dans cet *Eltún*, dans la matinée du 13 août 2014. À une semaine des un an de la mort de son frère, celui-ci souhaite se recueillir en premier sur la tombe du jeune Alex Lemún Saavedra, tué onze ans plus tôt. Cette dernière, circonscrite par une grille blanche en fer forgé, parle d'elle-même. En effet, en dessous de la croix qui lui a été apposée se trouve une sculpture en bois hautement significative, un poing levé, symbole universel de lutte, de force et d'unité (Vergnon, 2005).

Photographie 222 : Le « poing en l'air » d'Alex Lemún

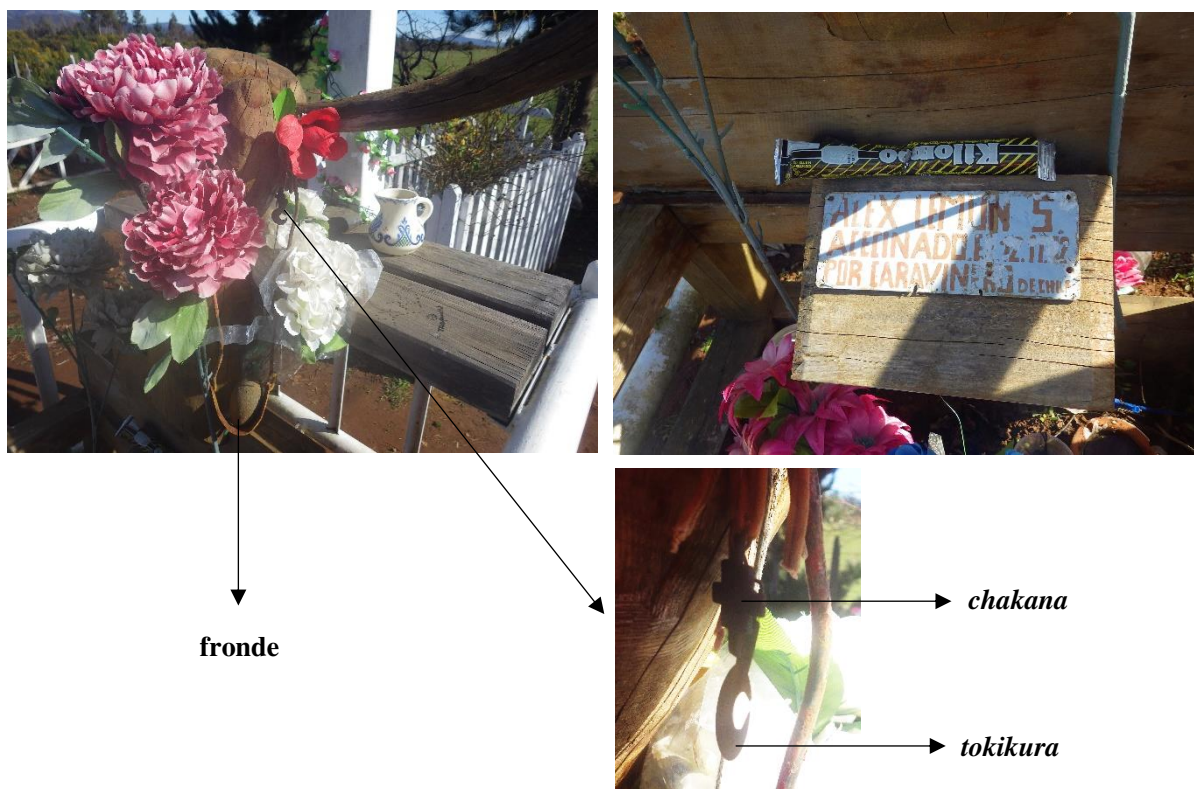


Photographie : C.V., 2014

↓
palín

Ici, ce poing serre un *palín*, autre marquage fort de résistance, spécifiquement *mapuche*. Et ce n'est pas le seul. La tombe regorge de marquages du même genre. On y aperçoit une fronde (arme ancestrale préhispanique) accrochée à la sculpture, un *tokikura* (pierre en forme de demi-lune qui symbolise la force et le pouvoir), de même que la *chakana* (croix carrée ou croix « andine » à quatre côtés, rappelant les quatre espace-temps qui, selon la cosmovision *mapuche*, composent l'univers. Cf. p.308). De la même façon, on y retrouve quelques objets personnels ayant certainement appartenus au défunt : une médaille, un portefeuille, une petite tasse (sans doute utilisée pour le maté) ; accompagnés de quelques offrandes : sucreries, fleurs. Enfin, en guise d'épithaphe, une plaque a été cloutée sous le poing levé. Un puissant message y est gravé dénonçant ouvertement l'« assassinat » d'Alex Lemún Saavedra commis par un membre des forces de la police chilienne et, par cela, les actes de violence et les persécutions perpétrées à l'encontre du peuple *mapuche* : « *Alex Lemún S. Acecinado el 12.11.02 por carabinero de chile* » (« Alex Lemún S. Assassiné le 12.11.02 par la police chilienne »).

Photographies 223 à 225 : Marquages forts de résistance identitaire *mapuche*



Photographies : C.V., 2014

Située à quelques pas, la tombe de R. Melinao Licán n'apparaît pas moins chargée de marquages identitaires *mapuche*. Deux drapeaux fixés sur des lances de bambou équipées aux extrémités de piques en métal (qui rappellent un peu la forme des feuilles de *coïgue*) y ont été plantés. L'un est d'un bleu uni, symbole du « ciel » et de la « spiritualité » chez les Mapuche (Rodríguez Domínguez et Saavedra Teigue, 2011). L'autre, sur fond noir, est composé d'une

étoile à huit pointes communément appelée *guñelve* (étoile d'Arauco qui représente la fleur du *canelo*). Aussi, comme pour la tombe d'Alex Lemún Saavedra, on y retrouve la fronde, le *palín*, ainsi que la *chakana* (intégrée à la grille qui délimite la sépulture).

Photographies 226 et 227 : Tombe de Rodrigo Melinao Licán



Photographies : C.V., 2014

Et parce que ces marquages identitaires donnent un certain « pouvoir » aux morts, H. Melinao Licán me fait part d'un autre combat auquel l'ensemble de la communauté *mapuche* est confronté, à savoir celui de protéger leur mémoire, en « maintenant en vie » la tombe. En effet, selon mon interlocuteur, les tombes des « assassinés » *mapuche* sont régulièrement profanées par les autorités chiliennes qui cherchent à tout prix à éviter qu'elles ne deviennent des lieux de pèlerinage ou de rassemblement militant. Rien qu'en l'espace d'un an, la tombe de Rodrigo a été profanée trois fois³³¹, faisant disparaître à chaque fois plusieurs marquages :

« Ils ont profané la tombe de mon frère trois fois. Ils ont retiré notre drapeau de la tombe et l'ont jeté dans la boue. Avant, il y avait plus de fleurs. À l'enterrement je me souviens que la communauté avait fabriqué une immense couronne de la couleur du *lof* avec son nom. Maintenant, elle n'y est plus. **Les *pacos* [policiers] viennent et brûlent tout. On tente de remettre, de réarranger la tombe mais c'est sans fin.** Ils reviennent et ils cassent tout à nouveau. Ils ne veulent pas qu'elle existe, qu'on se réunisse autour, ça leur fait peur » (Ent. avec H. Melinao Licán, le 13 août 2014, Ercilla. Traduction personnelle ».

³³¹ Cf. Article de presse du 24 sept. 2013 paru dans le journal électronique *Biobiochile* : « Denuncian profanación de la tumba de Rodrigo Melinao ». URL : <https://www.biobiochile.cl/noticias/2013/09/24/denuncian-profanacion-de-la-tumba-de-rodrigo-melinao.shtml> - ou encore celui du 24 nov. 2013 paru dans le journal *Radiouchile* : « Nuevamente profanan la tumba del Weichafe Rodrigo Melinao ». URL : <http://radio.uchile.cl/2013/11/24/nuevamente-profanan-la-tumba-de-weichafe-rodrigo-melinao-en-cementerio-de-chekenko/>

Cette violence symbolique exercée à l'encontre des tombes de ces « assassinés » montre, en quelque sorte, que leur mort ne suffit pas. Derrière ces actes de profanation répétés, il y a l'idée de « tuer » ces morts une seconde fois, d'étouffer leur mémoire, de les réduire à silence. Aussi, leurs familles n'échappent généralement pas aux répercussions. À la sortie de l'*Eltún* de Chequenco, H. Melinao Licán me confie avoir été forcé suite à la mort de son frère, de quitter sa maison avec toute sa famille après que cette dernière ait été violemment perquisitionnée par la police, puis brûlée.

Photographie 228 : Domicile détruit de H. Melinao Licán. (Secteur Rayen Mapu, Ercilla)



« En tant que famille, ça a été très difficile. La maison que l'on habitait avec la famille a été récupérée. Ils nous l'ont détruite, ils l'ont brûlée. Je ne peux même pas la réclamer aujourd'hui. Ils ont tout détruit ... la tombe, la maison. **Ils veulent nous faire taire, même après notre mort »**

(*Ibid*, le 13 août 2014. Traduction personnelle)

Photographie : C.V., 2014

Au travers de cette histoire individuelle et familiale, c'est finalement l'ensemble de la communauté *mapuche* que l'on cherche à atteindre. En effet, les actes de violence (physique, psychologique ou symbolique), de persécution et de répression de la part des autorités de l'État et des forces de l'ordre sont quotidiens au sein communautés rurales *mapuche* de l'Araucanie. Régulièrement dénoncés et condamnés par les organisations de défense des droits de l'Homme (*Amnesty International*, l'ONU³³², *Human Rights Watch*³³³, La Cour IDH³³⁴, etc.), ils révèlent une utilisation abusive, et surtout disproportionnée, de la « loi-antiterroriste » envers certain-e-s dirigeant-e-s et/ou militant-e-s *mapuche* qui osent « élever la voix » face à l'État chilien pour tenter de faire valoir leurs droits collectifs et leur culture, passant inévitablement par la

332 Cf. La décision adoptée par le Comité de l'ONU contre la torture (CAT) concernant la suspension du renvoi de Flor Calfunao Paillalef, militante *mapuche* exilée en Suisse, le 2 janv. 2020. URL : https://www.dalloz-actualite.fr/sites/dalloz-actualite.fr/files/resources/2020/01/comite_torture_decision_cat_c_68_d_882_2018_f.pdf

333 Cf. Rapport de 2004 de Human Right Watch, « Undue Process : Terrorism trials, military courts, and the mapuche in Southern Chile ». URL : <https://www.hrw.org/report/2004/10/27/undue-process-terrorism-trials-military-courts-and-mapuche-southern-chile> - et aussi rapport de 2019 de Human Right Watch, « Informe mondial 2019. Chile ». URL : <https://www.hrw.org/es/world-report/2019/country-chapters/325503>

334 Cf. Article de J. Baleizo, J-J. Hilbe et F. Leonzi, 2014. « La Cour interaméricaine des droits de l'Homme remet en cause l'application de la loi antiterroriste chilienne aux communautés autochtones », *La revue des droits de l'homme* [En ligne]. URL : <https://journals.openedition.org/revdh/875?lang=es#quotation>.

reconnaissance et la restitution de leurs terres ancestrales.

H. Melinao Licán conclue cet entretien en m'exprimant la « rage » que la mort de son frère a réveillé chez lui, une « rage » qu'il partage avec l'ensemble de sa communauté. Il sera condamné deux ans plus tard, le 11 mars 2016, par la Cour pénale d'Angol à quatre ans de prison pour incendie « criminel » (faits survenus en oct. 2014 à Ercilla) et à 541 jours pour port illégal d'armes à feu et de munitions³³⁵.

« Au départ on ne voulait pas de tout ça. **Je ne voulais pas rentrer en lutte, mais ils** [les policiers] **sont arrivés et ont tué mon frère**. Depuis, ils ne veulent rien savoir. Notre volonté de vengeance vient de là ! **Nous avons la rage, un besoin de vengeance**. Nous souhaitons récupérer notre secteur, le secteur Chiguaihue. Nous avons choisi de venir par ici, nous et notre famille pour rentrer en processus de revendication contre l'État du Chili pour avoir assassiné mon frère » (*Ibid*, le 13 août 2014. Traduction personnelle).

Photographies 229 à 231 : *Maricheweu !*



Arrêt de bus en hommage à Rodrigo Melinao Licán (Secteur Rayen Mapu)



H. Melinao Licán à son « nouveau » domicile (août 2014)



Photographies du haut : C.V., 2014

Photographie du bas : Extrait de la vidéo « Hugo Melinao Licán » réalisée par le photographe F. Lavozy, juin 2016. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=eZX0hMJTjA0>

³³⁵ Cf. rapport de la Cour suprême du tribunal pénal d'Angol concernant le jugement d'H Melinao Licán. URL : <https://www.pjud.cl/documents/396729/0/NULIDAD+TOP+CARABINEROS+E+INCENDIO.pdf/f0bf36b9-1bae-4253-8e59-71269a6c130b>

Conclusion générale

Conclure. Quel défi ! Si ces dernières pages se doivent de clore un travail de recherche en géographie de plusieurs années, ponctué par de multiples aller-retours en Amérique latine, j'ai bon espoir qu'elles ne sonnent pas pour autant le glas des réflexions engagées autour des enjeux spatiaux liés à la mort, ses rites, ses mythes et ses représentations.

En effet, loin de se limiter à l'appréhension des espaces de la mort comme un simple miroir des sociétés, l'enjeu de cette thèse a été avant tout de proposer une géographie sociale et culturelle des cimetières au sein de trois espaces-laboratoires différents : le Venezuela (entre Maracaibo et la Péninsule de la Guajira), le Mexique (entre Puebla et le Rosario de Micaltepec – municipalité de Petlalcingo) et le Chili (région d'Araucanie). Sociale, dans le sens où elle s'attache à identifier et à analyser les (en)jeux de pouvoir, rapports de domination, formes de ségrégation et/ou d'exclusion, qui installent certains « morts glorifiés » – pour reprendre l'expression de J-D Urbain (2005, p.16) – au-devant de la scène, dans des tombeaux luxueux et perpétuels, et relèguent certains autres dans les coulisses invisibles à l'arrière-plan ou aux périphéries des cimetières. Culturelle, puisqu'elle interroge les logiques d'appropriation et d'usage différenciées de l'espace des morts par les individus et les groupes sociaux en lien avec la question de leurs appartenances identitaires, des représentations individuelles et collectives qu'ils se font de la mort (et des morts), mais aussi des espaces géographiques où ils choisissent – ou sont contraints – de pratiquer leurs rituels funéraires.

En l'occurrence, je crois pouvoir affirmer qu'il s'agit moins d'une thèse sur le « sort » ou le « devenir » des morts dans les cimetières qu'une thèse qui cherche à mettre en évidence la complexité des mécanismes et des processus qui structurent et organisent le monde des vivants, entre diversités culturelles, religieuses et inégalités sociales. En effet, que ce soit à l'échelle des écritures (noms de famille des défunts, dates de naissance et de mort, épitaphes, signes religieux, offrandes, etc.) et des formes (architecture et matériaux utilisés) funéraires, celle de l'emplacement des tombes dans la configuration propre des cimetières ou encore celle de la place que ces derniers occupent dans l'espace géographique (urbain/rural), les espaces de la mort sont avant tout – et surtout – des révélateurs multiples des sociétés.

Aménagés et organisés par les êtres vivants, ils peuvent à la fois – et tout à la fois – incarner des espaces « musées » gardiens des mémoires individuelles et collectives, des sources matérielles d'information utiles à la compréhension des sociétés et à leurs évolutions dans le temps, des espaces propices au recueillement ou à la promenade, des espaces de résistance ou moyens d'affirmer son/ses appartenance-s identitaire-s, ainsi que des espaces de cohésion sociale et de transmission manifeste lors d'événements marqués (rituels funéraires,

fêtes des morts, commémorations, etc.). En résumé, on peut dire que les espaces funéraires réfléchissent et (re)produisent l'entrecroisement des (en)jeux d'aménagement, de gestion et de conflits d'usages qui sont au cœur des espaces de vie. Des « villas » funéraires réservées aux élites sociales, jusqu'aux *barrios* (« quartiers ») pauvres et malfamés, en passant par les « lotissements » pavillonnaires ou les « résidences » collectives, les morts ne sont pas tous logés à la même enseigne. À l'image des sociétés hiérarchisées, les violences symboliques transparaissent dans les cimetières par la présence ou l'absence de marquages socioculturels. S'il existe des morts invisibles, presque déjà tombés dans l'oubli en raison de leur condition sociale et/ou économique (les anonymes ou indigents amassés au sein de fosses communes ou enfermés dans des stèles numérotés éphémères et périssables), il existe aussi ceux que l'on bannit, que l'on dissimule volontairement, que l'on exclue ou que l'on souhaite détruire : les nouveaux nés, les suicidés, les assassins, les assassinés, les non-baptisés, les dictateurs, les condamnés à mort, etc.

En Amérique latine, comme ailleurs, l'étude des cimetières permet d'éclairer le rapport des individus et des groupes sociaux à la mort et au temps, la diversité des pratiques, des rites et des croyances religieuses, mais également de révéler certains clivages sociaux. La typologie des espaces de la mort réalisée entre les trois pays étudiés témoigne de cette hétérogénéité sociale et culturelle présente aux échelles intra-urbaines, régionales et (inter)nationales. En effet, qu'il s'agisse de cimetières dits patrimoines et/ou touristiques localisés dans les grandes métropoles (ex. le Panthéon Français à Puebla), de cimetières populaires administrés par les municipalités (ex. le Corazón de Jesús à Maracaibo), des nouveaux « complexes funéraires » privés, situés en périphérie des villes (ex. le Parc Métropolitain El San Sebastián à Maracaibo), des cimetières de communes rurales rattrapées par l'étalement urbain (ex. des *juntas auxiliares* à Puebla), ou encore ceux réservés exclusivement aux groupes indigènes au sein des territoires ancestraux (ex. les *Eltún mapuche* au Chili), ils dressent le panorama d'un paysage funéraire contrasté marqué tout autant par l'héritage colonial que par les enjeux actuels des sociétés.

Aussi, l'analyse des modes d'appropriation et d'usage de l'espace des cimetières par certains groupes indigènes – les Guajiro au Venezuela, les Mixtèque au Mexique et les Mapuche au Chili – qui sont aujourd'hui encore largement marginalisés (pauvreté, relégation, discrimination, etc.) et exclus des dynamiques sociopolitiques imposées par l'ordre dominant permet d'apporter des réponses quant aux permanences et/ou transformations socioculturelles qu'engendrent leurs mobilités interterritoriales entre les villes et les espaces ruraux. En effet, autrefois identifiés comme essentiellement ruraux, nombreux sont ceux à avoir été contraints de franchir les frontières symboliques de leurs territoires ancestraux pour se mêler, au sein des villes, à des systèmes antagonistes qui fragilisent les fondements mêmes de leurs identités. S'il est important d'émettre des nuances sur le fait que les expériences d'intégration divergent en

fonction de chaque groupe, voire de chaque individu, on admet qu'elles ne sont pas sans porter conséquences sur leurs pratiques quotidiennes et/ou événementielles, sur leurs croyances, ainsi que sur leurs représentations sociales et culturelles. Il en résulte dès lors pour eux un double enjeu : celui de trouver leur place sur l'échiquier urbain et d'y affirmer leur droit à la différence pour espérer conserver et pérenniser leurs traditions.

Dans le cas des Guajiro au Venezuela, les résultats obtenus montrent que si une grande partie d'entre eux vit désormais à Maracaibo, le sentiment d'appartenance individuel et collectif au territoire ancestral – la Guajira – reste fort, tout comme leur degré d'attachement à leurs valeurs sociales et culturelles traditionnelles. Celui-ci se matérialise dans les cimetières urbains *via* la permanence de leur rituel funéraire caractérisé par un double enterrement (premier et second *velorio*-enterrement) et des pratiques qui lui sont associées. Pour autant, cette « permanence » ne rime pas avec invariabilité. Ceux qui ont migré en ville adoptent en grande majorité les codes de la société urbaine de consommation qu'ils importent jusqu'aux cimetières. Entre résistance et adaptation à un modèle social et culturel exogène, les Guajiro sont traversés par un processus d'« acculturation matérielle » qui, malgré quelques ajouts et ajustements formels repérables dans la réalisation des rites et la transmission des mythes, est encore loin de faire voler en éclat les principes mêmes de leur identité.

À propos des Mixtèque au Mexique, c'est un autre processus qui s'opère. En effet, à l'instar des Guajiro, nombreux sont ceux partis s'installer dans les grandes villes du pays qu'ils occupent (Puebla, Mexico D.F, Oaxaca, etc.), voire ont traversé les frontières nationales vers les États-Unis (État de Californie, État de New-York, etc.) et le Canada. Or, si les Guajiro sont particulièrement visibles dans les cimetières de Maracaibo (présence de cercueils exhumés par exemple), on constate qu'il est aujourd'hui quasi impossible de repérer à l'échelle intra-urbaine de Puebla une tombe d'origine *mixtèque*. Aussi, leurs pratiques funéraires, calquées sur le modèle catholique, ne permettent pas de les identifier. Et ce constat ne s'arrête pas aux limites de la ville. Dans le Rosario de Micaltepec, situé en plein cœur de leur territoire ancestral – la Mixteca-Basse –, les modes d'appropriation de l'espace du cimetière témoignent d'un fort processus de métissage qui résulte en partie du retour des émigrés lors d'événements festifs tels que la fête des morts. À ces occasions, ces derniers importent des éléments exogènes et véhiculent des valeurs issues de la culture occidentale (ex. *Halloween*) qui bousculent progressivement les modes de vie traditionnels des résidents permanents de la communauté. Les marquages symboliques autrefois présents sur les tombes *mixtèque* et qui permettaient de les repérer disparaissent ainsi peu à peu pour laisser place à des monuments funéraires davantage uniformisés, assimilés.

Enfin, les Mapuche de la région d'Araucanie au Chili se distinguent des deux autres groupes indigènes étudiés par une culture de résistance forte qui s'exerce directement sur ce qui reste de leur territoire ancestral, désigné comme le *Wallmapu* dit « souverain ». En effet,

si celui-ci a subi un processus de réduction drastique engagé dès le XVI^e siècle par la colonisation espagnole (annexion du territoire *picunche* au Nord du Bío-Bío), poursuivi au XIX^e siècle par la construction de la république chilienne (la soi-disant « Pacification » de l'Araucanie) et perpétué aujourd'hui par l'implantation de multinationales privées, les Mapuche ne cessent de lutter pour (re)construire leur identité ethnique qui, selon eux, passe inévitablement par la reconnaissance et la restitution de leurs terres usurpées et de leurs sites sacrés. Au sein des *Eltún* « actifs » des communautés rurales « réinventées » de l'Araucanie, la (re)constitution de leur mémoire se traduit spatialement par la présence de marquages identitaires forts (*Chemamüll*, *Rewe*, etc.) qui ont pour objectif de (ré)affirmer et de (ré)activer l'existence et le rôle de leurs figures d'autorité (*Lonko*, *Machi*, *Kimche*, etc.). À l'image d'une société *mapuche* fragmentée, on observe que ces marquages peuvent prendre des formes différenciées qui révèlent par là même une certaine subjectivité dans leur manière de penser la mort et de la matérialiser. Cependant, les tombes des « assassinés » démontrent qu'il existe bel et bien une « unité *mapuche* », solidaire et engagée dans une lutte commune qui vise à combattre l'oubli et la violence des institutions.

Si cette thèse a été pour moi l'occasion d'appréhender de l'intérieur les mécanismes et processus sociaux et culturels de certains groupes indigènes d'Amérique latine au moyen d'une analyse comparée de leurs modes d'appropriation de l'espace des cimetières, il serait pertinent d'aller étudier ailleurs cette question pour comprendre comment d'autres groupes sociaux agissent et interagissent face au phénomène inéluctable et universel de la mort. En effet, la mort est présente partout et partout elle est ritualisée. L'exemple des populations autochtones ou « Premières Nations » qui sont pour la plupart réduits à vivre « en réserve » au Canada me semble être une perspective intéressante pour creuser la problématique du double enjeu auxquels les groupes indigènes sont aujourd'hui de plus en plus confrontés, à savoir : la reconnaissance citoyenne au sein du pays dans lequel ils se trouvent (exigence politique de droits universels) et la reconnaissance du groupe de référence auxquels ils appartiennent (droits collectifs différenciés ou droits culturels). De la même façon, comparer des pratiques funéraires qui, à première vue, apparaissent similaires de celles présentées au sein de la thèse pourraient faire l'objet d'un nouveau terrain d'enquête. L'étude des Mérimina à Madagascar, par exemple, permettrait de prolonger la réflexion : à l'instar des Guajiro, ils pratiquent le double enterrement, et donc l'exhumation de leurs morts (le rituel du *Famadihana*).

Sous un autre angle, il serait utile dans le contexte actuel d'interroger le rapport des femmes indigènes à la mort et à la santé en y incluant la dimension culturelle (modes de croire) et environnementale. En effet, si ce sont généralement les femmes qui s'occupent du traitement des morts (ex. le rôle de l'*Exhumadora* chez les Guajiros), ce sont aussi elles qui guérissent et soignent les vivants (ex. des *Machi* chez les Mapuche). Cependant, que devient le rôle de ces femmes lorsque le territoire sur lequel elles exercent ces pratiques socioculturelles se retrouve

menacé par une surexploitation de ses ressources naturelles (ex. destruction des espaces sacrés de cérémonies, disparition des plantes médicinales utilisés pour les remèdes, etc.) ?

Cette question de la disparition des espaces funéraires soulevée chez certains groupes indigènes se pose, plus largement, à l'échelle mondiale. À quoi ressembleront les cimetières de demain ? En effet, dans chacun des trois pays étudiés, on retrouve une nouvelle génération de cimetières construits *extra-muros* – les « parcs-cimetières périphériques » – caractérisée à la fois par une occupation du sol davantage dominée par la végétation que par le minéral et par un type de monuments funéraires réduits (dalles mortuaires uniformes placés au ras du sol). Cette « nouvelle » tendance, qui s'inspire du modèle des cimetières nord-américains, met l'accent sur le fait qu'en plus d'être réprouvée par les sociétés et repoussée aux limites des villes, la mort ne prend désormais plus sa place dans l'espace même qui lui est consacré. Ces espaces deviennent de plus en plus des jardins où les morts disparaissent peu à peu du paysage. De même, l'accroissement démographique et l'accélération du rythme de l'urbanisation dans l'ensemble des pays du monde depuis le début du XX^e siècle traduisent de nouveaux enjeux sociaux et politiques corrélatifs à l'aménagement et à la gestion des espaces funéraires. Si la plupart des cimetières urbains sont déjà organisés de manière à répondre à des logiques stratégiques d'optimisation pour espérer « gagner » de la place et accueillir de « nouveaux morts » (reprise de concessions, verticalisation des monuments funéraires, construction de nécropoles souterraines, etc.), on peut se demander quelles en seront les prochaines étapes. Dans cent ans, les cimetières existeront-ils encore ? La pratique rituelle de la crémation sera-t-elle obligatoire pour l'ensemble de la population mondiale ? Les morts verront-ils leur mémoire numérisée sur les *cloud* ? Dans ce cas, quelle place pour la patrimonialisation et les processus de deuil ? Enfin, nos manières de penser la mort seront-elles standardisées au point de remettre en cause la portée de la religion dans les sociétés ?

Et pour conclure cette thèse et ces travaux, rien de tel que de valoriser ce qui n'a pas pu l'être dans un atlas mondial des cimetières. En plus du fait qu'il permettrait de mettre en lumière l'hétérogénéité des espaces et des pratiques socioculturelles liées à la mort, il serait l'occasion d'exploiter des matériaux non publiés recueillis notamment au Brésil. Une dizaine de cimetières visités à Sao Paulo en avril 2015 attendent toujours qu'on leur porte une attention sensible...

Bibliographie

Ouvrages et articles

1. Abdel-Hay, G, 2016. *Les espaces de la mort à Beyrouth. Entre frontières, structuration et fragmentation de l'espace géopolitique*. Thèse de doctorat en géographie historique, politique et culturelle, Université de Paris IV-Sorbonne.
2. Abou, S, 2009. *De l'identité et du sens. La mondialisation de l'angoisse identitaire et sa signification plurielle*. Beyrouth, Ed. Perrin et Les Presses de l'Université Saint-Joseph, 329p.
3. Abric, J-C, 1994. « Pratiques sociales et représentations ». In Abric, J-C, *Pratiques sociales et représentations*. Paris, Ed. PUF, pp. 217-238.
4. Aguilera Ayala, F-A, 2002. *Glosario técnico del sector funerario*. Ecuador, Ed. Cámara Ecuatoriana del libro, 95p.
5. Ahues, D, 2014. *Le mouvement mapuche : les types de mouvements portés par les Mapuches*. Thèse de doctorat en sciences politiques et sociales, Université de Toulouse Jean Jaurès, 351p.
6. Alès, C et Pouyllau, M, 1992. « La Conquête de l'inutile. Les géographies imaginaires de l'Eldorado », *La redécouverte de l'Amérique*, Vol. 32, pp.271-308.
7. Amilhat Szari, A-L, 2011. « Identités collectives à la frontière. Héritage et échange, idéologie et innovation ». *Civilisations*, vol. 60, n°1, p.81-101.
8. Amodio, E, 2001. « Los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo durante el primer siglo de la conquista », In *Pueblos y culturas de la cuenca del Lago de Maracaibo*, Maracaibo, Ed. Acervo Histórico del Estado Zulia, pp.9-40.
9. Andreucci Aguilera, R, 1998. « La incorporación de las tierras de Arauco al Estado de Chile y la posición iusnaturalista de la revista católica », *Rev. Estud. Hist.-jurid*, n°20, pp.37-84.
10. Anker, R et Caron, N, 2014. « Sécularisation et transferts du religieux. De la fin de la religion à l'ouverture indéfinie », *Revue française d'études américaines*, vol.141, n°4, pp.3-20.
11. Arciniega Ávila, H, 2008. « El cementerio de los vencidos », *Memoria de las Revoluciones en México*, n°2, pp.77-99.
12. Arrieta, O, 2008. « Los viejos cementerios de Maracaibo », *Boletín de la academia de Historia del Estado Zulia*, n°44, pp.129-132.
13. Armanet-Muller, C, 2003. *Du lieu au non-lieu : la sépulture des personnes incinérées. Contribution à une géographie de la crémation*. Thèse de doctorat en Géographie sociale. Université de Lille I, 1001p.

14. Armanet-Muller, C, 2010. « Etre incinéré et après ? Le rapport des crématistes à la sépulture », *Cahiers Ades, Les Espaces de la mort*, n°5, pp.29-44.
15. Auzelle, R, 1965. *Dernières demeures : conception, composition, réalisation du cimetière contemporain*. Paris, Ed. Presses de l'imprimerie Mazarine, 459p.
16. Ariès, P, 1975. *Essai sur l'histoire de la mort en Occident*. Paris, Ed. du Seuil, Coll. Points Histoire, 316p.
17. Ariès, P, 1977. *L'Homme devant la mort*. Paris, Ed. du Seuil, Coll. Points Histoire, 642p.
18. Aylwin, J, 1995. *Estudio sobre tierras indígenas de la Araucania : antecedentes histórico legislativo (1850-1920)*. Temuco, Ed. Universidad de la Frontera, Coll. Biblioteca Nacional de Chile, 69p.
19. Baby-Collin, V, 2009. « Une approche comparée des circulations migratoires latino-américaines : le cas bolivien et mexicain ». In Cortes, G et Faret, L. *Les circulations transnationales. Lire les turbulences migratoires contemporaines*. Paris, Ed. Amand Colin, Coll. « U », pp.91-108.
20. Baby-Collin, V et Sassone, S, 2010. « Mondialisation de la Virgen de Urkupiña ? Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid », *Autrepart*, vol.4, n°56, pp.112-132.
21. Bachelard, G, 1948. *La Terre et les rêveries du repos*. Paris, Ed. José Corti, 312p.
22. Bachmann, A, Gallegos, L et Padilla, A, 1982. *Historia de un pueblo : Galvarino*. Sin, Ed. Temuco.
23. Bacqué, M-F, 2002. « Vers une mondialisation des rites funéraires ? », *Études sur la mort*, vol.121, n°1, pp.85-95.
24. Bacqué, M-F, 2003. *Apprivoiser la mort*. Paris, Ed. Odile Jacob, Coll. Psychologie, 220p.
25. Bacqué, M-F, 2007. « Pourquoi la crémation résiste sur le plan psychologique en France », *Études sur la mort*, vol. 132, n°2, pp.47-54.
26. Baleizao, J ; Hible, J-J, Leonzi, F. « La Cour interaméricaine des droits de l'Homme remet en cause l'application de la loi antiterroriste chilienne aux communautés autochtones, *La revue des droits de l'Homme* [en ligne].
URL : <https://journals.openedition.org/revdh/875?lang=es#quotation>
27. Barbut, M, 2012. « "Qui sont les terroristes ?" Luttes de classement autour de la radicalité mapuche », *Lien social et Politiques*, n°68, pp.79-100.
28. Barbut, M, 2015. « Penser le "néolibéralisme multiculturel". La démocratisation chilienne à l'épreuve des Mapuche », *Nuevo Mundo Mundo Nuevo* [en ligne].
URL : <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68226#quotation>
29. Barranco, N, 2010. « La organización social entre los pueblos indígenas. Parentesco, compadrazgo y sistema de cargos », In Masferrer, E; Mondragón, J et Vences, G. *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*. Mexico, Ed. Instituto Nacional de Antrología e Historia, pp.261-286.

30. Barril, C, 2002. « L'art et l'autre. Nouvelles pratiques de contact et initiatives de publicité mapuches », *L'Homme et la société*, vol. 143-144, n°1, pp.125-141.
31. Barrué-Pastor, M, 2004. *Forêts et développement durable au Chili. Indianité mapuche et mondialisation*. Toulouse, Ed. Presses Universitaires du Mirail, 286p.
32. Barthes, R, 1980. *La chambre claire*. Paris, Ed. Gallimard, Coll. Cahiers du cinéma Gallimard, 192p.
33. Barth, F, 1995. « Les groupes ethniques et leurs frontières ». In Poutignat, F et Streiff-Fenart, J, *Théories de l'ethnicité (suivi de) Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris, Ed. PUF, p.203-249.
34. Bastian, J-P, 1994. *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*. Genève, Ed. Labor et Fides, Coll. Histoire, 324p.
35. Bastian, J-P, 2001. « Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine », *Pouvoirs*, vol. 98, n°3, pp.135-146.
36. Bastian, J-P, 2002. *La modernité religieuse en perspective comparée : Europe latine-Amérique latine*. Paris, Ed. Karthala, Coll. Hommes et sociétés, 322p.
37. Bastian, J-P, 2011a. « Du national-catholicisme à la pluralité religieuse », *Problèmes d'Amérique latine*, vol.80, n°2, pp.5-8.
38. Bastian, J-P, 2011b. « Logique de marché et la pluralité religieuse en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, vol.80, n°2, pp.49-66.
39. Bastide, R, 1965. « Le syncrétisme en Amérique latine ». *Bulletin Saint-Jean-Baptiste*, vol. 4-2, n°5, pp.166-171.
40. Bastide, R, 1970. *Le prochain et le lointain*. Paris, Ed. l'Harmattan, 301p.
41. Bataillon, C; Deler, J-P et Théry, H, 1991. *Géographie universelle, Amérique latine*. Paris, Ed. Hachette/Reclus, 480p.
42. Bataillon, C, 1999. *Pour la géographie*. Paris, Ed. Flammarion, Coll. Géographies, 162p.
43. Bataillon, C, 2017. « Pour une géopolitique du quotidien : prendre en compte les pratiques sociales et culturelles comme codes politiques », *L'Espace géographique*, vol. 46, n°1 pp.79-85.
44. Baudry, P, 1997. « Conceptions sur la mort en Occident », In Cornillot, P et Hanus, M (dir.), *Parlons de la mort et du deuil*. Paris, Ed. Frison-Roche, Coll. Face à la mort, pp.111-137.
45. Baudry, P, 1998. « La mise en scène de l'invisible », *Frontières, variations sur le rite*, vol.10, n°2, p.7-10.
46. Baudry, P, 2004. « Paradoxes contemporains. Nouveaux rapports anthropologiques à la mort ». In Lenoir, F et De Tonnac, J-P (dir.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris, Ed. Bayard, Coll. Études et Essai, pp.893-913.
47. Baudry, P, 2006. *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris, Ed. L'Harmattan, Coll. Nouvelles Etudes Anthropologiques, 206p.

48. Baudry, P, 2010. « Mutations des rites funéraires », *Transversalités*, vol.115, n°3, pp.111-121.
49. Beaud, S, 1996. « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'"entretien ethnographique" », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol.9, n°35, pp.226-257.
50. Beaud, S et Weber, F, 2010. *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*. Paris, Ed. La Découverte, 336p.
51. Bengoa, J, 2000. *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago, Ed. LOM, 423p.
52. Bengoa, J, 2011. « Los Mapuches : historia, cultura y conflicto », *Cahiers des Amériques latines*, n°68, pp.89-107.
53. Benhassine, A-A, 2008. *Gouvernance et régulation dans l'industrie des hydrocarbures vénézuéliens : une analyse des rapports État-sociétés pétrolières*. Thèse de doctorat en Sciences économiques, Université Pierre Mendès France (Grenoble), 322p.
54. Benoit, J-L, 2013. « L'évangélisation des Indiens d'Amérique. Autour de la "légende noire" », *Amerika* [en ligne], n°8, mis en ligne le 21 juin 2013.
URL : <http://journals.openedition.org/amerika/3988>
55. Bellander, E et Tartakowsky, D, 2011. « Enterrer les morts et les honorer », *Le mouvement social*, n°237, pp.3-11.
56. Bellier, I, 2002. « Du lointain au proche : Réflexion sur le passage d'un terrain exotique au terrain des institutions politiques ». In Ghasarian, C, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Ed. Armand Colin, pp.1-15.
57. Berger, P-L, 1971. *La religion dans la conscience moderne*. Paris, Ed. Le Centurion, Coll. Religion et Sciences de l'Homme, 287p.
58. Berger, P-L, 2001. *Le réenchantement du monde*. Paris, Ed. Bayard, 184p.
59. Bergson, H, 1932. *Les Deux Sources morale et de la religion*. Paris, Ed. PUF. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 340p.
60. Bernand, C; Capone, S; Lenoir, F et Champion, F, 2001. « Regards croisés sur le bricolage et le syncretisme ». *Archives de sciences sociales des religions*, n°114, pp.61-66.
61. Bersay, C, 2009. « Les jardins de l'âme », *Études sur la mort*, vol. 136, n°2, pp.49-51.
62. Bertaux, D, 2016. *Le récit de vie*. Paris, Ed. Armand Colin (4^e éd.), 132p.
63. Bertrand, F, 2009. *Regards croisés sur la franc-maçonnerie. Profanes, Initiés, Représentations et Intersubjectivités*. Thèse de doctorat en Anthropologie. Université Victor Segalen (Bordeaux II), 508p.
64. Bertrand, R, 1991. « Pour une géographie des cimetières de Marseille », *Méditerranée*, n°73, pp.47-52.

65. Bertrand, R et Groud, G (dir), 2016. *Cimetières et tombeaux : patrimoine funéraire français*. Paris, Ed. Monum Patrimoine, Coll. Patrimoines en perspective, 273p.
66. Besson, J, 1973. *Historia del Estado Zulia (Tomo I)*. Maracaibo, Ed. Del banco Hipotecario del Zulia, 637p.
67. Bichat, X, 1805. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris, Ed. Bechet jeune et Gabon, 547p.
68. Bidegain, A-M, 1996. « Pluralité religieuse en Amérique latine », *Revue théologique de Louvain*, vol.27, n°4, pp.462-474.
69. Bilbao, L, 2005. *Chávez et la Révolution Bolivarienne. Entretiens avec Luis Bilbao*. Pantin, Ed. Le temps des Cerises, 203p.
70. Bilot, P, 2010. *Allemandes au Chili*. Rennes, Ed. PU Rennes, Coll. Mnémosyne, 209p.
71. Blais, M et Martineau, S, 2006. « L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes », *Recherches qualitatives*, vol.2, n°26, pp.1-18.
72. Blanchet, A et Gotman, A, 2010. *L'entretien : l'enquête et ses méthodes*. Paris, Ed. Armand Colin (2^e éd.), 128p.
73. Blancher, P, 1995. « Risque et densité », *Les annales de la Recherche Urbaine*, n°67, pp.109-116.
74. Blancpain, J-P, 1980. « Intelligentsia nationale et immigration européenne au Chili de l'indépendance à 1914 », *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaines*, vol.27, n°4, pp.565-600.
75. Bobineau, O et Tank-Storper, S, 2007. *Sociologie des religions*. Paris, Ed. Armand Colin, Coll.128, 128p.
76. Boccagni, P ; Lafleur, J-M et Levitt, P, 2015. « Transnational Politics as Cultural Circulation : Toward a Conceptual Understanding of Migrant Political Participation on the Move », *Mobilites*, vol.11, n°3, pp.444-463.
77. Boccara, G, 1998. *Guerre et ethnogénèse mapuche dans le Chili colonial : l'invention de soi*. Paris. Ed. L'Harmattan, Coll. Recherches Amériques Latines, 392p.
78. Boccara, G, 2005. « Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel », *Memoria Americana* 13, pp.21-52.
79. Bodeguel, M et Lowe, Ph, 1989. *Campagne française, campagne britannique*. Paris, Ed. L'Harmattan, 355p.
80. Bogdan, R et Taylor, S, 1975. *Introduction to qualitative research methods: a phenomenological approach to the social sciences*. New York, Ed. Wiley, 266p.

81. Bondarenko Pisemskaya, N, 2015. « Estudio comparativo de los aportes de la inmigraciones italiana y portuguesa a la visa nacional venezolana », *Humania del Sur*, vol.10, n°18, pp.173-190.
82. Bonnefoy, J-L, 2002. « Une approche géographique de l'interaction entre le matériel et l'idéal par le complexe et l'artificiel », In Groupe Dupont. *Géopoint 2002. L'idéal et le matériel en géographie*. Avignon, Université d'Avignon, 356p.
83. Bonnemaïson, J, 2000. *La géographie culturelle*. Paris, Ed. du CTHS, 152p.
84. Borges, J-L, 1946. *L'Aleph*. Paris, Ed. Gallimard (Traduit par R. Caillois en 1977), Coll. L'Imaginaire, 224p.
85. Bourdieu, P, 1980. *Le sens pratique*. Paris, Ed. Minuit, Coll. Sens Commun, 500p.
86. Bourdieu, P, 1984. « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, vol.52-53, pp.3-14.
87. Bourdieu, P, 1993. *La misère du monde*. Paris, Ed. Seuil, Coll. Libre examen politique, 947p.
88. Bourricaud, F et Boudon, R, 1990. *Dictionnaire critique de la Sociologie*. Paris, Ed. P.U.F, Coll. Grands Dictionnaire, 736p.
89. Brassamin, L et Baby-Collin, V, 2010. « Prendre place : les Boliviens sur les marchés itinérants de Buenos Aires », *Revue européenne des migrations internationales* [en ligne], vol. 28, n°3, pp.127-149.
90. Bret, B, Gervais-Lambony, P, Hancock, C et Landy, F, 2010. *Justice et injustices spatiales*. Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre, 322p.
91. Brewer-Carías, A, 2006. *La ciudad ordenada*. Caracas, Ed. Critería Editorial, 545p.
92. Brossat, A, 2010. « Le cimetière comme hétérotopie », *Appareil* [en ligne]. URL. <http://journals.openedition.org/appareil/1070>.
93. Bruggeman, D, 2011. « Conditions d'enquête et démarches méthodologiques de recherches "à domicile". Le chercheur sur le terrain des familles », *Les Sciences de l'éducation-Pour l'Ere nouvelle*, vol.44, n°4, pp.51-73.
94. Brun, V, 2008. « Secteur privé et céréaliculture familiale dans le Mexique du libre-échange. Une étude dans les terres basses du sud-Veracruz », *Économie rurale* [en ligne]. URL : <http://economierurale.revues.org/540>.
95. Brunet, R, Ferras, R et Théry, H, 1992. *Les Mots de la géographie, dictionnaire critique*. Montpellier, Ed. La documentation française (3^{ème} édition), Coll. Dynamiques du territoire, 518p.
96. Brunet, R, 2000. « Des modèles en géographie ? Sens d'une recherche », *Bulletin de la Société géographique de Liège*, vol.39, n°2, pp.21-30.
97. Bryon-Portet, C, 2010. « Les évolutions communicationnelles de la franc-maçonnerie : du mutisme à la médiatisation ? », *Communication & langages*, vol.164, n°2, pp.99-115.

98. Bussi eres, L, 2009. * volution des rites funéraires et du rapport à la mort dans la perspective des sciences humaines et sociales*. Thèse de doctorat en Sciences Humaines, Université Laurentienne, Ontario, 496p.
99. Butterworth, D, 1975. *Tilantongo, comunidad mixteca en transición*. México D.F, Ed. Instituto Nacional Indigenista, 236p.
100. Cabrera Montiel, L et Delgado, J, 2018. « Sector inmobiliario y estructura urbana en la ciudad de Puebla », *Secuencia* [en ligne], n 103.
URL : <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i103.1512>
101. Calberac, Y, 2011. « Camera, terrain et sciences sociales », *Revue de Synthèse* [en ligne], Tome 132, n 3.
102. Calberac, Y, 2012. *Terrains de géographes, géographes de terrain. Communauté et imaginaires disciplinaires au miroir des pratiques de terrain des géographes français du XXe siècle*. Thèse de doctorat en géographie sociale, Université Lumier  Lyon 2, 397p.
103. Campiche, R-J-, 1968. *Urbanisation et vie religieuse*. Paris, Ed. Payot, Coll. Situations et perspectives :  tudes sociologiques, politiques et économiques, 208p.
104. Campiche, R-J-, 1993. « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n 81, pp.117-131.
105. Cartay, R, 2002. « La Muerte », *Fermentum*, vol. 12, n 34, pp.447-470.
106. Carrasco, N, 2012. « Trayectoria de las relaciones entre empresas forestales y comunidades mapuche en Chile. Aportes para la reconstrucción etnográfica del desarrollo económico en contextos interétnicos », *Polis, Revista Latinoamericana*, vol.11, n 31, pp.355-371.
107. Carvajal-del Mar, Z, 2014. « La criminalisation du conflit Mapuche : l'application discriminatoire de la loi antiterroriste chilienne », *Archives de politique criminelle*, n 36, pp.213-226.
108. Casals Sesto, E, 2012. « Cementerio El Cuadrado : Arte e historia ». *Museo. Ve*. Ed. Sistema Nacional de Museos de Venezuela, n 10, pp.25-28.
109. Caso, A, 1996. *Reyes y reinos de la mixteca*. Mexico D.F, Ed. Fondo de Cultura Económica (FCE), Coll. Antropología, 247p.
110. Castells, M, 1970. « Structures sociales et processus d'urbanisation : analyse comparative inter-soci tale », *Annales*, vol.25, n 4, pp.1155-1199.
111. Castells, M, 1971. « L'urbanisation d pendante en Amérique latine », *Espaces et sociétés*, n 3, pp.5-23.
112. Castro Aniyar, D, 2008. *El chivo y el ovejo en la Cultura wayuu*. Manta, Ed. Mar Abierto, 109p.
113. Cefaï, D, 2003. *L'enquête de terrain*. Paris, Ed. La Découverte, 624p.
114. Cefaï, D, 2010. *L'engagement ethnographique*. Paris, Ed. de l'EHESS, Coll. En temps et lieux, 637p.

115. Cerda-Guzman, C, 2018. « Histoire, continuité et actualité des régimes d'exception au Chili », *Cultures & Conflits*, vol. 4, n°112, pp.75-92.
116. Chaïb, Y, 2000. *L'émigré et la mort*. Aix-en-Provence, Ed. CIDIM-Edisud, 255p.
117. Chapoulie, J-M, 1984. « Everett C. Hughes et le développement du travail de terrain en sociologie », *Revue française de sociologie*, vol. 25, n°4, pp.582-608.
118. Chapoulie, J-M, 2000. « Le travail de terrain, l'observation des actions et des interactions, et la sociologie », *Sociétés Contemporaines*, n° 40, pp.5-27.
119. Checa-Artasu, M, 2019. « Humberto Pedretti, Mateo Mattei y Guido Ginesi. Un escultor y dos arquitectos italianos en México ». In Checa-Artasu, M et Niglio, O. *Italianos en México. Arquitectos, ingenieros, artistas entre los siglos XIX y XX*. Rome, Ed. Aracne, pp.345-356.
120. Cicchelli, V, 2016. *Pluriel et commun. Sociologie d'un monde cosmopolite*. Paris, Ed. Presses de Science Po, Coll. Académique, 288p.
121. Ciocan, C, 2013. *Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité*. Dordrecht, Ed. Springer, 306p.
122. Claval, P, 2012. *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Paris, Ed. Armand Colin, Coll. U, 352p.
123. Claval, P, 2013. « Le rôle du terrain en géographie ». *Confins* [en ligne], n°17, mis en ligne le 01 avril 2012.
124. Clavandier, G, 2008. « Le droit contre les usages : la crémation, destination et statut des cendres », *Quaderni*, n°67, pp.107-124.
125. Clavandier, G, 2009. *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris, Ed. Armand Colin, Coll. U, 248p.
126. Cloud, L, 2009. « La construction des États nationaux et les droits des peuples autochtones non soumis : Chili et Argentine, 19^{ème} siècle ». Congrès International des Américanistes, México.
127. Cloud, L et Le Bonniec, F, 2012. « Entre logiques d'Etat et autochtonie : dynamiques de la territorialité mapuche à l'heure du droit à l'autodétermination des Peuples Autochtones », *Quaderns-e*, n°1, vol.17, pp.25-43.
128. Collignon, B, 1996. *Les Inuits : ce qu'ils savent du territoire*. Paris, Ed. L'Harmattan, 254p.
129. Compagnon, O, 2008a. « La crise du catholicisme latino-américain », *L'ordinaire des Amériques*, vol. 2010, pp.9-25.
130. Compagnon, O, 2008b. « Le catholicisme en Amérique latine : chronique d'une mort annoncée ? », *Encyclopaedia Universalis*, vol.30, pp.848-854.
131. Contreras Cruz, C et Pardo Hernández, C-P, 2010. « La ciudad de Puebla de los Ángeles (México) y su población entre 1777 y 1830 », *XIX Encuentro de Latinoamericanistas Españoles : congreso internacional*, Santiago de Compostela, pp.556-568.

132. Contreras Orellana, L-A, 2016. *Saqueo y despojo en Gulumapu : el caso de Galvarino. Del eufemismo de la pacificación de la Araucanía a las leyes neoliberales*. Memoria para optar al título profesional de periodista, Santiago de Chile, 145p.
133. Costey, P, 2006. « Les catégories ethniques selon F. Barth ». *Tracés*, n°10, p.105-112.
134. Cordero y Torres, E, 1965. *Historia compendiada del estado de Puebla. Tomo II*. Mexico, Ed. Publicaciones del Grupo Libertario "Bohemia Poblana", 488p.
135. Cornellier, M, 2011. « Comment l'exemple des cimetières-jardins interprète la mémoire funéraire québécoise », *Conserveries mémorielles* [en ligne].
URL : <http://journals.openedition.org/cm/872>
136. Correia, M, 2018. *Une histoire populaire du football*. Paris, Ed. La découverte, 416p.
137. Coulon, A, 2012. *L'Ecole de Chicago*. Paris, Ed. PUF, Coll. Que sais-je, 128p.
138. Courtois, M, 2015. « Parler du cadavre », *Communications*, vol. 97, n°2, pp.17-27.
139. Cuenya, M-A, 2007. « Loes espacios de la muerte. De panteones, camposantos y cementerios en la ciudad de Puebla. De la Colonia a la Revolución », *Nuevo Mundo* [en ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/15202>
140. Cuenya, M-A, 2012. *Del Panteón al cementerio : un largo camino hacia la secularización de los entierros en una ciudad decimonónica. El caso de la ciudad de Puebla*. Veracruz, Ed. del instituto de Investigaciones Histórico-sociales. Universidad de Veracruz, n°42, 50p.
141. Cuenya, M-A, 2018. « En torno al uso de nuevas fuente para el estudio sobre causas de muerte en la ciudad de Puebla, México en el período revolucionario. 1911-1920 ». In Alvarez, A. *La historia de la salud y la enfermedad. Recursos archivísticos y metodológicos de un campo historiográfico en construcción*. Mar del Plata, Ed. De la Universidad de Mar del Plata, pp.5-19.
142. Cymbalista, R, 2002. *Ciudades dos vivos. História e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de Sao Paulo*. Sao Paulo, Ed. Annablume, 208p.
143. Dahlgren, B, 1990. *La mixteca, su cultura e historia prehispánica*. México D.F, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 312p.
144. Darwich, G, 2014. « Petróleo en Venezuela : experiencias del siglo XX », *Espacio abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, vol.23, n°1, pp.107-127.
145. Debarbieux, B, 1995. « Le lieu, fragment et symbole du territoire », *Espaces et sociétés*, vol.80a, n°1, pp13-36.
146. De Cauna, 2005. « Les cimetières de Saint-Denis : un territoire de reconquête identitaire pour les communautés indiennes de la réunion », *Mappemonde*, n°77.
147. Delaplace, G, 2009. *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Paris, Ed. Centre d'études mongoles et sibériennes (EPHE), Coll. Nord-Asie, 374p.

148. Demazière, D et Dubar, C, 1997. *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*. Paris, Ed. Nathan, Coll. Essais & Recherches en Sciences Humaines, 350p.
149. Demazière, D, 2008. « L'entretien biographique comme interaction négociation, contre-interprétations, ajustements de sens », *Langage et société*, vol. 123, n°1, pp.15-35.
150. Demyx, N, 2002. « D'un paradigme à l'autre : les apories de la notion d'aire culturelle », *Cahiers des Amériques latine*, n°40, pp.178-187.
151. Denhez, C, 2000. *Les danses macabres et leurs métamorphoses (1830-1930)*. Thèse de doctorat en Lettres modernes. Université Lumière Lyon 2, 547p.
152. De Plaen, S, 2003. « L'Homme et la Mort. A propos du façonnement culturel des réalités biologiques », *Infokara*, vol.18, n°2, pp.77-78.
153. Destemberg, A et Moulet, B, 2007. « La mort. Mythes, rites et mémoire », *Hypothèses*, vol. 10, n°1, pp.81-91.
154. Detienne, M, 2002. « L'art de construire des comparables. Entre historiens et anthropologues », *Critique internationales*, vol.1, n°14, pp.68-78.
155. Detienne, M, 2009. *Comparer l'incomparable*. Paris, Ed. Le seuil, Coll. Points, 188p.
156. De Verdalle, L, Le Bianic, T et Vigour, C, 2012. « S'inscrire dans une démarche comparative », *Terrains & travaux*, n°21, pp.5-21.
157. Díaz Ramírez, O, 2015. *La migración y sus implicaciones sobre los saberes y prácticas culturales en la comunidad el Rosario Micaltepec, Estado de Puebla*. Tesis de licenciatura en pedagogía, Universidad Pedagógica nacional de México D.F, 148p.
158. Díaz Viana, L, 2004. *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, 330p.
159. Dillehay, T, 2007. *Mouments, Empires, and Resistance. The Araucanian Polity and Ritual Narrativa*. New York, Ed. Cambridge University Press, 484p.
160. Di Méo, G, 1990. « De l'espace subjectif à l'espace objectif : itinéraire du labyrinthe », *Espace Géographique*, vol.19-20, n°4, pp.359-373.
161. Di Méo, G, 1991. *L'Homme, la société, l'espace*. Paris, Ed. Anthropos, Coll. Géographie, 319p.
162. Di Méo, G, 2002. « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société », *Géocarrefour*, vol.77, n°2, pp. 175-184.
163. Di Méo, G et Buléon, P (dir), 2005. *L'espace social. Une lecture géographique des sociétés*. Paris, Ed. A. Colin, Coll. « U Géographie », 304p.
164. Di Méo, G, 2010. « Avant-propos », *Cahiers Ades. Les Espaces de la mort*, n°5, pp.5-9.
165. Di Méo, G, 2016a. *Le désarroi identitaire*. Paris, Ed. L'Harmattan, Coll. Logiques sociales, 224p.

166. Di Méo, G, 2016b. « Une géographie sociale », *Cybergéo anniversary* [en ligne]. URL: <http://journals.openedition.org/cybergegeo/27761>
167. Dion, D et Ladwein, R, 2005. « La photographie comme matériel de recherche », *Journées de Recherche en Marketing de Bourgogne*, Dijon [en ligne]. URL : http://www.nachez.info/meth21f/La_photographie_comme_materiel_de_recherche.pdf
168. Delgado Linero, M-G, 2013. « Caracas, Maracaibo, Valencia, Barquisimeto, Maracay : cambios demográficos en las metrópolis de Venezuela », In *Seminario Investigación Urbana y Regional*, 19-21 septembre, Bogota.
169. Demorgon, J, 1999. *Complexité des cultures et de l'interculturel*. Paris, Ed. Anthropos, Coll. Exploration interculturelle et science sociale, 336p.
170. Deutsch, M, 1987. « Préface », In Elias, N, *La solitude des mourants*. Paris, Ed. Christian Bourgois, p.7.
171. Dogan, M, 1994. « L'analyse quantitative en science politique. Us et abus », *Revue internationale de politique comparée*, n°1, vol.1, pp.19-36.
172. Dreyfus, M, 2008. « Les grands jalons de l'histoire mutualiste », *Vie sociale*, n°4, pp.11-26.
173. Dubar, C, 1998. « Trajectoires sociales et formes identitaires. Clarifications conceptuelles et méthodologiques ». *Sociétés contemporaines*, vol.29, n°1, p.73-85.
174. Dumoulin, M et Valat, A-S, 2001. « Morts en maternité : devenir des corps, deuil des familles », *Études sur la mort*, vol. 119, n°1, pp.77-99.
175. Dupont, L, 2014. « Terrain, réflexivité et auto-ethnographie en géographie », *Géographie et cultures*, n°89-90, pp.93-109.
176. Dupuy, J-P, 1991. « Sur la complexité du social », In Folgelman Soulié, F (dir), *Les théories de la complexité*. Paris, Ed. Seuil, pp.394-409.
177. Durán, T, 1998. « Comunidad mapuche y reducción : factores de continuidad y de cambio », In Denisse, A (comp. *Gente de carne y hueso*. La Paz, Ed. Clase/ILCA, pp.139-163.
178. Durkheim, E, 1893. *De la division du travail social*. Paris, Ed. PUF (2013), Coll. Quadrige, 420p.
179. Durkheim, E, 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris, Ed. Le livre de poche (1991), Coll. Classiques de la Philosophie, 758p.
180. Elschnig, H-D, 2000. *Cementerios en Venezuela : los camposantos de los extranjeros del siglo XIX y los antiguos cementerios en Caracas y el litoral*. Caracas, Ed. Cervantes, 184p.
181. Eliade, M, 1976. *Histoire des croyances et des idées religieuses. T.1*. Paris, Ed. Payot, Coll. Bibliothèque historique, 492p.
182. Eliade, M, 1989. *Mythes, rêves et mystères*. Paris, Ed. Gallimard, Coll. Folio essais, 288p.
183. Elias, N, 1987. *La solitude des mourants*. Paris, Ed. Christian Bourgois, Coll., Détroits, 119p.

184. Elias, N, 1998. *La solitude des mourants suivi de vieillir et mourir*. Paris, Ed. Christian Bourgeois, Coll. Détroits, 120p.
185. Elster, J, 1989. *Nuts and Bolt for the social science*. New York, Cambridge University, 194p.
186. Ezran, M, 2010. *Histoire du pétrole*. Paris, Ed. L'Harmattan, Coll. « Inter-nationale », 302p.
187. Fassin, D et Jaffré, Y, 1990. *Sociétés, développement et santé*. Paris, Ed. Ellipse, Coll. Médecine tropicale, pp.87-106.
188. Fassin, D et Bensa, A, 2008. *Les politiques de l'enquête*. Paris, Ed. La Découverte, Coll. Recherches, 336p.
189. Farfán Morales, M-O et Castillo Hernández, J-A, 2001. « Migrants Mixtecos. La red social y el sistema de cargos ». *Revista de Humanidades : Tecnológico de Monterrey*, n°11, pp.169-186.
190. Fermin, M-M ; Ferrer, M et Villalobos Andrade, V, 2014. « Acercamiento a la valoración patrimonial del Cementerio El Cuadrado a través de la fotografía », *Perspectivas*, vol.2, n°4, pp.63-81.
191. Fernández-Domingo, E, 2006. *Le négoce français au Chili : 1880-1929*. Rennes, Ed. Presses Universitaires de Rennes, 362p.
192. Fernández Silva, J-A, 1999. *Socio-sémiótica del rito : contribución al estudio del segundo velorio-entierro entre los Guajiros*. Tesis de Maestría en antropología, facultad experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Maracaibo.
193. Finol, J-E et Fernández Silva, J-A, 1996. « Socio-sémiótica del rito : predominio de lo femenino en rituales funerarios en cementerios urbanos », *Morphé Puebla*, n°13, pp.303-318.
194. Finol, J-E et Fernández Silva, J-A, 1999. « Etnografía del rito : reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros », *Cuicuico*, vol.6, n°17, pp.173-186.
195. Finol, J-E, 2007. *Mito y Cultura Guajira*. Maracaibo, Ed. del Vice Rectorado Académico, Universidad del Zulia, Textos universitarios, 300p.
196. Fixot, M et Zadora-Ria, E, 1994. *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes : actes du III^e congrès international d'archéologie médiévale, Aix-en-Provence, sept. 1989*. Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 180p.
197. Flanet, V, 1981. *La maîtresse mort. Violence au Mexique*. Paris, Ed. Berger-Levrault, Coll. Territoires, 184p.
198. Fleury, A, 2008. « Croiser les terrains en géographie. À travers l'espace de la méthode : les dimensions du terrain en géographie », communication, Arras, France.
199. Fleury-Villate, B et Walter, J, 2002. « L'engagement des chercheurs », *Questions de communication*, vol. 2, pp.105-115.
200. Foucault, M, 2004. « Des espaces autres », *Emplan*, vol.54, n°2, pp.12-19.

201. Foerster, R, 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago du Chili, Ed. Universitaria, 179p.
202. Forstenzer, N, 2013. « Représenter les intérêts des femmes dans le Chili de la post-dictature : enjeux et conflits », *Revue internationale de politique comparée*, vol.20, n°1, pp.25-45.
203. Fournet-Guérin, C, 2009. « Les chinois de Tananarive (Madagascar) : une minorité citadine inscrite dans des réseaux multiples à toutes les échelles », *Annales de géographie*, n°5, vol. 669, pp. 543-565.
204. Fournier, J-M, 1996. *La ville et l'eau, exemples de Puebla (Mexique), Maracaibo (Venezuela), Ciudad Juarez-El paso (Frontière Mexique-États-Unis), essai de géographie sociale*. Thèse de doctorat en géographie sociale, Université de Caen Normandie, 437p.
205. Fournier, J-M et Sabot, E, 2001. « Comparer, une démarche de recherche stimulante et risquée », *Travaux et documents de l'UMR ESO*, n°16, pp.59-63.
206. Fournier, J-M, 2003. « La géographie sociale, géographie des inégalités », *Travaux et documents*, n°20, pp. 20-32.
207. Fournier, J-M, Chourio, G et Echeverría A, 2005. « L'appropriation socialement différenciée de l'espace urbain de Maracaibo », *Norois*, vol. 2, n°195, pp.43-58.
208. Fournier, J-M, 2010a. « Géographie sociale du cimetière de Valparaiso ». Texte publié sur la *Forge numérique de la MRSH* [En ligne], Université de Caen-Normandie.
URL : <http://culture.unicaen.fr/recherche/mrsh/forge/1261>
209. Fournier, J-M, 2010b. *L'autre Venezuela de Hugo Chávez, Boom pétrolier et révolution bolivarienne à Maracaibo*. Paris, Ed. Khartala, 289p.
210. Fournier, J-M, 2011. « Existe-t-il une nouvelle géographie socialiste au Venezuela ? Justice spatiale et justice sociale dans la révolution bolivarienne d'Hugo Chavez ». *Cybergeog : European Journal of Geography*, n°518 [en ligne].
URL : <https://journals.openedition.org/cybergeog/23477>
211. Fournier, P et Arborio, A-M, 2015. *L'observation directe*. Paris, Ed. Armand Colin (4^e éd.), 132p.
212. Frazer, J-G, 1890-1915. *Le Rameau d'Or*. Paris, Ed. Robert Laffont (4 Tomes), Coll. Bouquins. 1004p.
213. Frémont, A, Chevalier, J, Hérin, R et Renard, J, 1984. *Géographie sociale*. Paris, Ed. Masson, 388p.
214. Fuenmayor, W, 2005. *Atlas del Estado Zulia, Síntesis socio-Histórico, Cultural y Geográfica*. Maracaibo, Ed. Splanos Editorial, 141p.
215. Fuenmayor, W et Strauss, E, 2007. *Atlas del municipio Maracaibo*. Maracaibo, Ed. Planos, 86p.
216. Galafassi, G, 2012. « "Recuperación ancestral mapuche". Divergencias ideológicas y conflictos entre Mapuches y el Estado. El caso del Lof Inkaial WalMapu Meu (Parque Nacional Nahuel Huapí, Río Negro, Argentina) », *Cuadernos de Antropología Social*, n°35, pp.71-98.

217. Gamboa Ojeda, L, 1998. « Los barcelonnettes en la ciudad de Puebla. Panorama de sus actividades económicas en el porfiriato », In Pérez Siller, J. *México Francia : Memoria de una sensibilidad común siglo XIX-XX. Tomo I*. México, Ed. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, pp.171-193.
218. Gamboa Ojeda, L, 2004. « Au-delà de l'océan – Les Barcelonnettes à Puebla, 1845-1928 », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°84, pp.324-325.
219. Gamboa Ojeda, L, 2009. « Les entrepreneurs de barcelonnette au Mexique : les particularités d'une chaîne d'immigrants en Amérique (1840-1914) », *Entreprises et histoire*, vol. 54, n°1, pp.107-137.
220. García Cruz, M, 1940. « Economía de la región indígena mixteca », *El Trimestre Económico*, vol. 7, n°26, pp.231-270.
221. García Gavidia, N et Valbuena Chirinos, C, 2004. « Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas ». *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol.20, n° 43, p. 3-11.
222. García Hernández, M-A, 2017. *Les mythes et l'identité profonde des Mixtèques*. Mémoire de Master en Langues et Cultures étrangères et régionales, Université de Rennes, 202p.
223. García Martínez, B, 2008. *Las regiones de México : breviario geográfico e histórico*. México D.F, Ed. El Colegio de Mexico, Coll. Tramas, 351p.
224. García Mello, L, 2013. *Las consecuencias anímicas de la migración : Los que se van y los que se quedan*. Tesis de Licenciatura en sociología, Universidad Autónoma de Puebla, 161p.
225. García Mello, L, 2017. *Las coyunturas afectivas en un contexto de migración transnacional de la Mixteca poblana*. Tesis de Maestría en sociología, Universidad Autónoma de Puebla, 159p.
226. Garnier, J-C et Mohen, J-P, 2003. *Cimetières autour du monde, un désir d'éternité*. Paris, Ed. Errances, 189p.
227. Gauchet, M, 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Ed. Gallimard, Coll. Bibliothèque des Sciences humaines, 336p.
228. George, P, 1969. *Précis de géographie urbaine*, Paris, Ed. P.U.F, pp. 245-246.
229. Gervais-Lambony, P, 2007. « La ville et les tombes ou comment on peut parler de "sociétés géographiques" citadines » In Raison, J-P (dir), *Les raisons de la Géographie*. Paris, Ed. Karthala, pp. 165-175.
230. Gervais-Lambony, P et Dufaux, F, 2009. « Justice...spatiale ! », *Annales de géographie*, vol. 665-666, n° spécial, pp.3-15.
231. Gibson, C, 1978. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. México, Ed. Siglo XXI de España, Coll. América nuestra, 531p.
232. Giraldo, E, 2016. « Les Guajiro, ethnie binationale transfrontalière ou nation amérindienne sans frontières ? ». Nuevo Mundo Mundos Nuevos [en ligne], Colloques, mis en ligne le 10 octobre 2016, consulté le 06 février 2017.

233. Giroud, M, 2007. *Résister en habitant ? Renouveau urbain et continuités populaires en centre ancien (Berriat Saint-Bruno à Grenoble et Alcantara à Lisbonne)*. Thèse de doctorat en géographie sociale, Université de Poitiers, 527p.
234. Ghorra-Gobin, C, 1998. *La démarche comparative en sciences sociales. Esquisse pour un débat sur la méthode et les objectifs à partir de trois projets MOST menés au sein d'un réseau international de chercheurs*. MOST, document de travail, n°40, 25p.
235. Glon, E, 2012. « Cartographie participative autochtone et réappropriation culturelle et territoriale. L'exemple des Lil'wat en Colombie-Britannique (Canada) ». *Espace populations sociétés*, n°1, 29-42.
236. Godelier, M, 1982. *La production des grands hommes : Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Ed. Flammarion (2009), Coll. Champs Essais, 387p.
237. Godelier, M, 1984. *L'idéal et le matériel. Pensées. Economies. Sociétés*. Paris, Ed. Fayard, 348p.
238. Goffman, E, 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne (La présentation de soi)*. Paris, Ed. Les Editions de minuit, Coll. Le sens commun, 256p.
239. Goffman, E, 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne (Les relations en public)*. Paris, Ed. Les Editions de minuit, Coll. Le sens commun, 368p.
240. Goffman, E, 1974. *Les rites d'interaction*. Paris, Ed. Les Editions de Minuit, Coll. Le sens commun, 236p.
241. Gomez, T, 1989. « L'enjeu ethnique : les Guajiros dans la stratégie économique et politique de l'état », in Rével-Monroz, *Venezuela : centralisme, régionalisme et pouvoir local*. Paris, Ed. de l'IHEAL, p.121-152.
242. Gómez Calcaño, L, 1992. « Movimiento sociales y democratización en America latina », *Cuadernos del Cendes*, n°19, pp.9-39.
243. Gómez Espinoza, A, 1990. *Historia Básica del Zulia*. Caracas, Ed. Salesiana, 208p.
244. Gómez Martínez, L-J, 2013. « Cargos en movimiento y prácticas religiosas migrantes en Petlalcingo », *Cuicuilco*, vol.20, n°57, pp.245-278.
245. González Gutiérrez, M-G, 2000. *Priviones para la buena muerte. Un acercamiento crítico a la práctica testamentaria en la Puebla del siglo XVIII*. Maestría de Historia, Universidad Autónoma de Puebla.
246. González Merlo, G, 2013. « Et memorian venerantes » Iconografía, orientación y legislación canónica de los cementerios cristianos. Un vistazo escriturístico a su inspiración ». In Martínez Domínguez, M-G, Stefanón López, M-E, Valerdi Nochebuena, M-C. *Costumbres, rituales y espacios funerarios*. México, Ed Feijóo, pp. 37-55.
247. Goreau-Ponceaud, A, 2010. « Les espaces de la mort, des symboles territoriaux et identitaires », *Cahiers Ades, Les Espaces de la mort*, n°5, pp.103-104.
248. Gotman, A, 1985. « La neutralité vue sous l'angle de l'ENDR ». In Blanchet, A. *L'entretien dans les sciences sociales*. Paris, Ed. Dunod, pp.149-182.

249. Gouëset, V, 2002. *Villes, société et action publique en Amérique latine. Étude de géographie comparée ; Colombie, Argentine, Mexique*. HDR, Université de Rennes2, 266p.
250. Gouëset, V et Hoffmann, O, 2006. « Communauté : un concept qui semble poser problème à la géographie française » In Séchet R. (ed.) et Veschambre V. (ed.), *Penser et faire la géographie sociale*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 263-275.
251. Goulet, J-G, 1978. *Goajiro social organization and religion*. Mraçaibo, Ed. Universidad Católica Andrés Bello, 450p.
252. Gourou, P, 1982. *Terres de bonne espérance, le monde tropical*. Paris, Plon, 465p.
253. Gravari-Barbas, M, 1992. « Déchristianisation et espace : évolution de l'espace de la mort pendant le siècle des Lumières », *Géographie et cultures*, n°4, pp.121-142.
254. Gros, C, 2001. « Métissage et identité. La mosaïque des populations et les nouvelles demandes ethniques », *Pouvoirs*, n°3, pp.147-148.
255. Gros, C, 2004. « Des territoires multiculturels ? », *Cahiers des Amériques latines*, n°45, pp.31-50.
256. Gruzinski, S, 1996. *Histoire de Mexico*. Paris, Ed. Fayard, Coll. Histoire des grandes villes, 454p.
257. Guay, L, 1991. « L'évolution de l'espace de la mort à Québec ». *Continuité*, n°49, pp. 24-27.
258. Guay, L, 2004. *L'évolution de la typologie des cimetières en occident judéo-chrétien du Moyen-Âge à nos jours*. Québec, Ed. de la commission des biens culturels du Québec, 52p.
259. Gueben-Venière, S, 2011. « En quoi les cartes mentales, appliquées à l'environnement littoral, aident-elles au recueil et à l'analyse des représentations spatiales ? », *EchoGéo* [en ligne]. URL : <https://journals.openedition.org/echogeo/12573>
260. Gueguen, C, 2007. *Les Chinois de Manille. Ancrage et évolutions socio-spatiales*, Thèse de doctorat en géographie sociale, Université de Paris IV-Sorbonne, 392 p.
261. Gueguen, C, 2010. « Le rôle des morts dans la localisation et les actes sociaux des Chinois aux Philippines », *Cahiers Ades, Les Espaces de la mort*, n°5, pp.117-129.
262. Guerra, W, 2002. *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá, ministerio de Coombia, 327p.
263. Guerrero Lozano, J, 2000. *Patrimonialisation et « Marchandisation » des quartiers anciens : le cas de los Sapos à Puebla (Mexique)*. Thèse de doctorat en urbanisme, Université de Québec, 344p.
264. Guetat-Bernard, H, 2011. « L'écoute et l'observation : une géographie construite dans le rapport à l'autre » In *Développement rural et rapport de genre : mobilité et argent au Cameroun*. Rennes, Ed. Presses universitaires de Rennes, Coll. Géographie sociale, 213p.
265. Guetny, J-P, 2011. « Religions et crémation », *Études sur la mort*, vol.140, n°2, pp.81-90.

266. Guevara, A et Le Bonniec, F, 2008. « Wallmapu, terre de conflits et de réunification du peuple mapuche », *Journal de la Société des Américanistes*, n°94, vol.2, pp.205-228.
267. Guibet-Lafaye, C et Kieffer, A, 2012. « Interprétations de la cohésion sociale et perceptions du rôle des institutions de l'État social », *L'Année sociologique*, vol.62, n°1, pp.195-241.
268. Guillot, F, 2009. *Les asymétries frontalières. Essai de géographie sociale et politique sur les pratiques sociales et les rapports sociaux. Les cas Etats-Unis/Mexique, Espagne/Maroc, Israël/ Liban/ Palestine*. Thèse de doctorat en géographie sociale (CRESO), Université de Caen Normandie, 497p.
269. Gutierrez, M, 2010. *Les Wayuus, l'Etat de droit et le pluralisme juridique en Colombie*, Thèse de doctorat en droit public, Université d'Artois, 343p.
270. Gutiérrez, R, 1988. « Cementerios siglos XVIII y XIX. Notas sobre los Cementerios españoles y americanos (1787-1850) », In *Arte funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*. Instituto de investigaciones estéticas. UNAM, México, pp.312-329.
271. Guzmán, J-M; Rodríguez, J; Martínez, J; Contreras, J-M et González, D, 2006. « La démographie de l'Amérique latine et de la Caraïbe depuis 1950 », *Population*, vol.61, n°5, pp. 623-733.
272. Haesbaert, R, 2011. *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" à la multiterritorialidad*. México D.F, Ed. Siglo XXI Editoria Iberoamericana, 328p.
273. Hakenholz, T, 2004. « Un peuple autochtone face à la "modernité" : la communauté Mapuche-Pewenche et le barrage Ralco (Alto Bío Bío, Chili) », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n°228, pp.347-366.
274. Hanus, M, 2000a. *La mort aujourd'hui*. Paris, Ed. Frison-Roche, Coll. Face à la mort, 242p.
275. Hanus, M, 2000b. *La mort retrouvée*. Paris, Ed. Frison Laroche, Coll. Face à la mort, 370.
276. Hanus, M, 2004. « La mort aujourd'hui », *Études sur la mort*, vol. 125, n°125, pp.39-49.
277. Hanus, M, 2007. « Éditorial. La crémation », *Études sur la mort*, vol. 132, n°2, pp.5-7.
278. Harvey, D, 1973. *Social justice and the city*. London, University of Georgia Press, 368p.
279. Hassenteufel, P, 2005. « De la comparaison internationale à la comparaison transnationale. Les déplacements de la construction d'objets comparatifs en matière de politiques publiques », *Revue française de science politique*, vol. 55, pp.113-132.
280. Hedström, P et Swedberg, R, 1998. *Social Mechanisms: An analytical approach to social theory*. Cambridge University Press, 340p.
281. Heidegger, M, 1958. *Essais et conférences*. Paris, Ed. Gallimard, Coll. Tel, 378p.
282. Heinich, N, 2002. « Pour une neutralité engagée », *Question de communication*, n°2, pp.117-127.
283. Hefele, K-J et Leclercq, H, 1907. *Histoires des conciles d'après les documents originaux*. Paris, Ed. Letouzey et Ané, T. 3, 180p.

284. Hermann Lejarazu, M-A, 2007. « Símbolos de poder : un análisis comparativo entre la iconografía del Clásico maya y los códices mixtecos », *Estudios de cultura maya*, vol.30, pp.79-106.
285. Hernández-Díaz, J (coord.), 2007. *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural : los usos y costumbres en Oaxaca*. México D.F, Ed. Siglo XXI Editores, 392p.
286. Herrera Gonzalez, P, 2010. « La población de la Araucanía en el siglo XX. Crecimiento y distribución espacial », *Historia*, vol.43, n°1, pp.288-290.
287. Hernández, L-G et Parra, J-A, 1999. *Diccionario General del Zulia. Tomo I*. Maracaibo, Ed. Del Banco Occidental de Descuento, 620p.
288. Hervieu-Léger, D, 1999. *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*. Paris, Ed. Flammarion, Coll. Champs, 290p.
289. Hervieu-Léger, D, 2003. « La religion, mode de croire », *Revue du Mauss*, vol.22, n°2, pp.144-158.
290. Hervieu-Léger, D, 2010. « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'année sociologique*, vol.60, n°1, pp.41-62.
291. Hess, J, 2013. « L'animal, la mort et le deuil », *Le Coq-Héron*, vol. 215, n°2, pp.81-90.
292. Heuzé, D-G, 2014. « Recomposition du travail dans l'Inde contemporaine. Mise en cause et réactivation de la dimension communautaire », *Revue Tiers Monde*, vol.218, n°2, pp.89-105.
293. Hintermeyer, P, 2013. « Diffusion de la crémation et maîtrise de la thanatomorphose », *Corps*, vol.11, n°1, pp.107-116.
294. Hirt, I, 2006. « Voyage autour du Lof : récit de la reconstruction de Chodoy lof mapu, un territoire mapuche-williche dans le Sud du Chili », *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, n°146, pp.67-86.
295. Hirt, I, 2007. « Géographie de la Résistance et de la Décolonisation. Une approche de la reconstruction des territoires mapuche au Chili », *Géographie et cultures*, n°63 [en ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/gc/1919>
296. Hirt, I, 2009. « Cartographies autochtones. Éléments pour une analyse critique ». *L'Espace Géographique*, vol. 38, n°2, p.171-186.
297. Hirt, I et Collignon, B, 2017. « Quand les peuples autochtones mobilisent l'espace pour réclamer justice », *Justice Spatiale*, n°11 [en ligne]. URL : <http://www.jssj.org/article/quand-les-peuples-autochtones-mobilisent-lespace-pour-reclamer-justice>
298. Holt, N, 2003. « Representation, legitimation, and autoethnography: an autoethnographic writing story », *International journal of qualitative methods*, vol. 2, n°1, pp.1-22.
299. Homps-Brousse, H (dir.), 2013. *L'aventure architecturale des émigrants barcelonnettes. France-Mexique. Inventaire non-exhaustif du patrimoine monumental porté par les*

- "émigrants-bâisseurs" de la vallée de l'Ubaye, au Mexique et en France, entre 1860 et 1960. Paris, Ed. Somogy, 46p.
300. Hong, S-K, 1994. *Les cimetières de l'Ile-de-France et de la région de Séoul-Kyungky : étude comparée*. Thèse de doctorat en Géographie sociale, Université de Paris IV.
301. Hughes, E, 1962. « *Sociologists and the public, Transactions of the Fifth Congress Sociology* », *International Sociological Association*, vol. 1, pp.455-463.
302. Hugo, V, 1829. *Le dernier jour d'un condamné*. Paris, Ed. Pocket (2006), Coll. Classiques, 103p.
303. Humbert, J, 1904. « La première occupation allemande du Venezuela au XVI^e siècle », *Journal de la société des américanistes*, Vol. 1, n°3, pp.309-320.
304. Humboldt, A. de, 1805. *Essai sur la géographie des plantes accompagné d'un tableau physique des régions équinoxiales*. Paris, Ed. Levrault, 155p.
305. Iogna-Prat, D, 2013. « L'Église, la ville et la morphologie de l'espace public (1200-1600) : une esquisse programmatique », In Boucheron, P et Genet, J-P. *Marquer la ville. Signes, empreintes et traces du pouvoir dans les espaces urbains (XIII^e-XVI^e)*. Paris, Ed. de la Sorbonne, École française de Rome, 528p.
306. Jama, S, 1998. *Anthropologie du rêve*. Paris, Ed. PUF, Coll. Que sais-je ?, 126p.
307. Jankélévitch, V, 1977. *La mort*. Paris, Ed. Flammarion, Coll. Champs Essais, 474p.
308. Jean, G, 2013. « Venezuela de l'après-Chavez. Une transition difficile », *Savoir/Agir*, vol.24, n°2, pp.113-119.
309. Jolivet, M-J et Lena, P, 2000. « Des territoires aux identités », In Jolivet, M-J, « Logiques identitaires, logiques territoriales », *Autrepart*, n°14, pp.5-16.
310. Juan, S, 1995. « Méthodologie de la démarche de recherche en sociologie ; didactique du projet de recherche ». *Bulletin de méthodologie sociologique*, n°47, pp.78-98.
311. Jusayú, M-A, 1998. *Ni era vaca, ni era caballo*. Caracas, Ed. Ekaré, 48p.
312. Kant, E, 1785. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris, Ed. Flammarion (2018), Coll. GF, 203p.
313. Kastoryano, R, 2015. *Que faire des corps des djihadistes ? Territoire et identité*. Paris, Ed. Fayard, Coll. Documents, 336p.
314. Katz, E, 2007. « Rites de vie, rites de mort (enfants mixtèques du Mexique), In Bonnet, D et Pourchez, L. *Du soin au rite dans l'enfance*. Paris, Ed. ERES, pp.281-300.
315. Katz, E, 2009. « Emigración, transformaciones sociales y comabios culinarios en la Mixteca Alta (Oaxaca, Mexico) », *Anthropology of food* [En ligne].
URL : <https://journals.openedition.org/aof/6445>
316. Katz, E, 2013. « La cuisine et sa ritualisation en pays mixtèque (Oaxaca, Mexique) », *Amériques Latines Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM* [En ligne].
URL : <https://journals.openedition.org/alhim/4517#quotation>

317. Kaufmann, J-C, 1996. *L'entretien compréhensif*. Paris, Ed. Nathan 128p.
318. Keller, D et Bryon-Portet, C, 2015. *L'Utopie maçonnique, améliorer l'homme et la société*. Paris, Ed. Dervy, Coll. FM, 400p.
319. Kienle, E, 2014. « "Aires culturelles" : travers et potentiels », *Revue internationale de politique comparée*, n°2, vol. 21, pp.49-59.
320. Krzywicka, K, 2014. « Las relaciones entre el estado y la iglesia en Venezuela : desarrollo histórico, normas jurídicas y bases institucionales », *Revista del CESLA*, n°17, pp.15-42.
321. Labbé Zubicueta, V, 1956. *Seminario de Investigación sobre el desarrollo de la Provincia de Cautín, Temuco*, Ed. Del. Depto. De Extensión Cultural de la Universidad de Chile, 293p.
322. Lacoste, Y, 2003. *De la géographie aux paysages. Dictionnaire de la géographie*. Paris, Ed. Armand Colin, 413p.
323. Lagunas Rodríguez, Z, 2018. *Población, migración y mestizaje en México : época prehispánica-época actual*. México, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 416p.
324. Lahire, B, 1998. *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris, Ed. Nathan, Coll. Essais et recherches, 270p.
325. Landaeta Rosales, M, 1906. *Los cementerios de Caracas*. Caracas, Ed. Fundarte, Coll. Rescate, 46p. Casals Sesto, E, 2012. « Cementerio El Cuadrado : Arte e historia », *Museo. Ve*. Ed. Sistema Nacional de Museos de Venezuela, n°10, pp.25-28.
326. Lapassade, G, 2002. « Observation participante », In Barus-Michel, J, *Vocabulaires de psychologie*, Ed. Eres « Hors collection », pp.375-390.
327. Laplantine, F, 2001. *Anthropologie*. Paris, Ed. Payot, Coll. Petite Bibliothèque Payot, 223p.
328. Lariagon, R, 2015. « La carte mentale : un outil pour exposer la dimension territoriale de l'expérience étudiante. L'exemple des étudiants de licence de l'Université technologique de Petatlán (Mexique) », *ESO Travaux et Documents*, n°38, pp96-106.
329. Lauwers, M, 1999. « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°5, pp.1047-1072.
330. Lauwers, M, 2005. *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris, Ed. Aubier, Coll. Historiques, 394p.
331. Lavaud, J-P et Lestage, F, 2005. « Compter les indiens (Bolivie, Mexique, États-Unis), *L'année sociologique*, vol.55, n°2, pp.487-517.
332. Le Bonniec, F, 2003. « État de droit et droits indigènes dans le contexte d'une post-dictature : portrait de la criminalisation du mouvement mapuche dans un Chili démocratique », *Amnis*, n°3 [en ligne]. URL : <https://journals.openedition.org/amnis/500#quotation>
333. Le Bonniec, F, 2006. « Chili – La criminalisation de la demande territoriale mapuche », *alterinfo América latino* [en ligne]. URL : <http://www.alterinfos.org/spip.php?article686>

334. Le Bonniec, F, 2008. « Les Mapuches au centre des enjeux démocratiques au Chili », *Espaces Latinos*, n°245, pp.10-12.
335. Le Bonniec, F, 2009. *La fabrication des territoires mapuche au Chili de 1884 à nos jours. Communautés, connaissances et Etat*. Thèse de doctorat en Anthropologie sociale et Ethnologie. EHESS (Paris) et Université de Santiago du Chili, 674p.
336. Le Bonniec, F, 2013. « Et si le territoire mapuche n'existait pas ? Imagination constituante et territoires existentiels chez les Mapuche du sud Chili », *RITA*, n°6 [en ligne]. URL : <http://www.revue-rita.com/race-culture/fabien-le-bonniec.html>
337. Le Bonniec, F, 2014. « La lutte du peuple Mapuche au Chili entre terres et territoires », In Mathivet, C. *La terre est à nous ! Pour la fonction sociale du logement et du foncier, résistances et alternatives*. Paris, Ed. RITIMO, Coll. Passerelle, pp.103-108.
338. Le Bonniec, F, 2015. « La culture mapuche à la barre : pouvoir et médiation linguistico-culturels des facilitateurs interculturels dans les tribunaux pénaux au Sud du Chili », *Autrepart*, n°73. pp.55-71.
339. Le Bonniec, F, 2018. « Juridicité autochtone et différence culturelle. Quand les juges débattent de la culture dans les affaires de violences familiales en contexte communautaire mapuche (Chili) », *Ethnologie française*, n°1, vol.169, pp.141-152.
340. Le Breton, D, 2006. « Le cadavre ambigu : approche anthropologique », *Études sur la mort*, vol.129, n°1, pp.79-90.
341. Le Breton, D, 2010. « Déclinaisons du cadavre. Esquisse anthropologique », *Frontières*, vol.23, n°1, pp.8-13.
342. Lebreton, A et Mougel, G, 2008. « La gentrification comme articulation entre forme urbaine et globalisation : approche comparative Londres/Berlin », *Espaces et sociétés*, vol. 132-133, n°1, pp.57-73.
343. Leclerc, G, 2000. « Modernité endogène, modernité exogène », In Leclerc, G (dir.), *La Mondialisation culturelle. Les civilisations à l'épreuve*. Paris, Ed. P.U.F, pp.231-334.
344. Lefebvre, H, 2000. *La production de l'espace*. Paris, Ed. Anthropos, Coll. Ethnosociologie, 485p.
345. Le Guay, D, 2003. *Qu'avons-nous perdu en perdant la mort ?* Paris, Ed. du Cerf, Coll. L'Histoire à vif, 176p.
346. Le Guay, D, 2008. « Représentation actuelle de la mort dans nos sociétés : les différents moyens de l'occulter », *Études sur la mort*, vol.134, n°2, pp.115-123.
347. Lemieux, R, 1982. « Pratiques de la mort et production sociale », *Anthropologie et société*, vol.6, n°3, pp.25-44.
348. Lemieux, R, 1985. « L'écriture du cimetière », In Lemieux, R et Réginald, R, *Survivre... La religion et la mort*. Montréal, Ed. Bellarmin, Coll. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, n°6, 285p.
349. Lenclud, G, 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, n°9, pp.110-123.

350. León López, B; Canabal Cristiani et Pimienta Lastra, 2005. *Migración, poder y procesos rurales*. México D.F, Ed. Plaza y Valdes, 272p.
351. Lestage, F, 2009. *Les Indiens mixtèques dans les Californies contemporaines. Migrations et identités collectives*. Paris, Ed. Presses Universitaires de France, Coll. Ethnologie, 168p.
352. Lestage, F et A, Raulin (dir), 2012. « Editorial : La mort en migration », *Revue européenne des migrations internationales*, n°3, vol. 28, pp.7-12.
353. Léveillé, L-A, 2013. *Construire une alternative à l'agriculture industrielle : Les organisations paysannes et la souveraineté alimentaire au Québec et à Oaxaca*. Thèse de doctorat en sciences sociales, Université d'Ottawa (Canada), 169p.
354. Lévi-Strauss, C, 1958. *Anthropologie structurale*. Paris, Ed. Pocket (2003), Coll. Evolution, 480p.
355. Lévi-Strauss, C, 1973. *Anthropologie structurale II*. Paris, Ed. Plon, 451p.
356. Lévy, J et Lussault, M, 2003. *Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés*. Paris, Ed. Belin, Coll. Divers, 1033p.
357. Leyton, J, 1986. « El fomento de la actividad forestal y su impacto sobre el desarrollo rural en Chile », *Estudios e Informes de la CEPAL*, n°57, pp.121-227.
358. Licon Valencia, E, 2011. « Experiencia espacial en San Miguel Canoa, Puebla », *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Leguaje*, n°44, pp.107-134.
359. Ligou, D, 1975. « L'évolution des cimetières », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°39, pp.61-77.
360. Lind, M, 2008. « Arqueología de la Mixteca », *Desacatos*, n°27, pp.13-32.
361. Livet, P, 2008. « Entités sociales collectives, représentations collectives et réseaux », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/ress/174>.
362. Locke, J, 1690. *Essais sur l'entendement humain*. Paris, Ed. Librairie Philosophique Vrin (2002), Coll. Biblio Textes Philosophiques, 640p.
363. Lomnitz, C, 2006. *Idea de la muerte en México*. México, Ed. Fondo de cultura económica, 525p.
364. Longa Romero, F, 2011. « El sistema normativo de los wayuu más allá del reconocimiento patrimonial globalizado: conflicto, palabra y conciliación ». Conférence au Congrès d'Argentine d'anthropologie social "nouvelles configurations politico-culturelles en Amérique latine", le 2 décembre 2011. Buenos Aires.
365. López Angel, G et Cedertröm, T-N, 1992. « Moradores en el purgatorio : El regreso periódico de los migrantes como una forma de peregrinación », In *Memoria del Simposio Internacional de Investigadores Regionales*. Puebla, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.112-118.

366. López Angel, G, 2001. *Aquí todos somos pequeños propietarios, pequeña propiedad es el puebla : tenencia de la tierra y construcción del sentido de pertenencia en el Rosario de Micaltepec*. Tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma de Puebla.
367. López Angel, G, 2010. *Prácticas institucionales transnacionales : las rutas de la membresía y la ciudadanía en ñuu savi*. Tesis de doctorado en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 243p.
368. López Sánchez, R, 2016. « La industria petrolera en Venezuela : relaciones de trabajo y conciencia de clase (1914-2015) », *Cuadernos latinoamericanos*, vol.28, pp.41-70.
369. Loreto López, R, 2000. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. Alicante, Ed. Biblioteca virtual de Miguel de Cervantes. URL : <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcx06j4>
370. Lucero Díaz, M-J, 2016. *Ausencia del cuerpo y cosmología de la muerte en el mundo mapuche : memorias en torno a la condición de detenido desaparecido*. Santiago de Chile. Ed. Mireya Dávila, Coll. Tesis de memoria (anthropología), 138p.
371. Lussault, M, 2000. « Actions ! », In Lévy et al. *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*. Paris, Ed. Belin, pp.11-36.
372. Lussault, M, 2009. *De la lutte des classes à la lutte des places*. Paris, Ed. Grasset & Fasquelle, Coll. Monde Vécus, 221p.
373. Macé, J-F, 2017. « Les disparus de la dictature dans la mémoire collective chilienne : répressions, exhumations et patrimonialisation autour du Patio 29 », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 104, n°1, pp.69-84.
374. Magnan, A, 2006. « Autour d'empreintes de la mondialisation sur les dynamiques territoriales des petites îles tropicales », *Cahiers d'Outre-Mer*, n°236, pp.499-511.
375. Mainet, H, 2008. « Qu'est qu'une petite ville ? Réflexions à partir d'études de cas », In Bulletin de l'Association de géographes français, 85^{ème} année, *Petites villes française/Pierre monumentale*, pp.13-22.
376. Malinowski, B, 1922. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Ed. Gallimard (1989), Coll. Tel, 606p.
377. Malraux, A, 1930. *La voie royale*. Paris, Ed. Livre de Poche, Coll. Littérature & Documents, 192p.
378. Mann, T, 1965. *La mort à Venise*. Paris, Ed. Le Livre de Poche, Coll. Littérature & Documents, 188p.
379. Marchand, B, 1971. *Venezuela : travailleurs et villes du pétrole*. Paris, Ed. de l'IHEAL, Coll. Travaux et mémoires, 218p.
380. Marengo, M, 2013. « La géographie sur le terrain ou le terrain de la géographie ? Quelques réflexions sur les méthodes et le rôle du chercheur dans la recherche actuelle », *Eso, travaux & documents*, n°35, pp.133-140.

381. Marie Dit Chirot, C, 2014. « *Pour un morceau de terre* » : *Enjeux sociaux et politiques de la valorisation touristique de l'espace au Mexique*. Thèse de doctorat en géographie sociale, Université de Caen Normandie, 373p.
382. Marimán, P ; Caniuqueo, S ; Millalén, J et Levil, R, 2006. *i...Escucha, winka...!*. Santiago, Ed. LOM, Coll. Historia, 282p.
383. Markovich, T, 1952. « Ziruma, problema grave de la periferia de Maracaibo ». *Ethnologia*, Centro Gumilla, p.253-257.
384. Martinat, F, 2005. *La reconnaissance des peuples indigènes entre droit et politique*. Villeneuve d'Ascq, Ed. Presses Universitaires du Septentrion, 276p.
385. Martineau, S, 2005. « L'observation en situation : enjeux, possibilités et limites », *Recherches Qualitatives*, n°2, pp.5-17.
386. Martinez Anibal, R, 1996. *Our Gift, Our Oil*. Vienne, Ed. Stechert Hafner, 199p.
387. Mary, A, 1994. « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in Laburthe-Tolra, P, *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*. Paris, L'Harmattan, p. 85-98.
388. Mary, A, 1999. *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Éboga (Gabon)*. Paris, Ed. de l'EHESS, 513p.
389. Masferrer, E; Mondragón, J et Vences, G. *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*. Mexico, Ed. Instituto Nacional de Antrología e Historia, 470p.
390. Massey, D ; Alarcón, R ; Durand, J et González, H, 1991. *Los Ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. México D.F, Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes : Alianza Editorial, 397p.
391. Matos Romero, M, 1988. *Historia de la fundación del barrio "Ziruma" de Maracaibo*. Caracas, 56p.
392. Mauro, C, 2007. « Choisir la crémation aujourd'hui... », *Études sur la mort*, vol. 132, n°2, pp.9-18.
393. Mauss, M, 1899. « Rites funéraires en Chine », In Mauss, M, 1969. *Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris, Ed. Les Editions de Minuit, Coll. Le sens commun, pp.607-611.
394. Mauss, M, 1906. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos : Étude de morphologie sociale », *L'année sociologique*, T.9, pp.39-132.
395. McFall, S, 2001. « Expansión forestal : una amenaza para la territorialidad mapuche », In Instituto de Estudio Indígena. *Territorio mapuche y expansión forestal*. Santiago du Chili, Ed. Universidad de la Frontera, pp.43-56.
396. Mead, M, 1963. *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris, Ed. Pocket (1993), Coll. Terre humaine, 640p.

397. Melé, P, 1998. « De la ville coloniale au centre historique », In *Patrimoine et action publique au centre des villes mexicaines*. Paris, Ed. de l'IHEAL, Coll. Travaux et mémoires, 324p.
398. Melville, H, 1853. *Bartleby le scribe*. Paris, Ed. Gallimard (1996), Coll. Folio, 108p.
399. Mendras, H, 1976. *Sociétés paysannes*. Paris, Ed. Armand Colin, Coll. U, 236p.
400. Micelli, M-L et Crespo, C-R, 2011. « La Geometría Entretejida », *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, vol.4, n°1, pp.4-20.
401. Millanos Solarte, I-A et Camacaro Sierra, L del V, 2012. « Inventario de recursos culturales para el turismo del área urbana de Maracaibo », *Multiciencias*, vol.12, n°3, pp.327-337.
402. Miller, D-S et Rivera, J-D, 2006. « Hallowed ground, place, and culture. The cemetery and the creation of place », *Space and Culture*, n°9, vol. 4, pp.334-350.
403. Milne, G-T, 1913. « Report on the position and prospects of British Trade in Venezuela », In Milne G.T, *Report to the board of trade in Central Amrica, Colombia and Venezuela*. Parliamentary Papers, vol.78, 156p.
404. Miquel Hernandez, M et Cazarin Martinez, A, 2017. « Gobernanza y desarrollo local : studio para la junta auxiliary de San Baltazar Tetela en el municipio de Puebla, Puebla », *Tlamehua*, n°43, vol. 11, pp.56-77.
405. Mohia, N, 2008. *L'expérience de terrain. Pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*. Paris, Ed. La Découverte, 304p.
406. Monnet, J, 1998. « La symbolique des lieux : pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité », *Cybergeo* [En ligne], document 56.
URL: <http://journals.openedition.org/cybergeo/5316>.
407. Montaigne, M, 1580. *Essais. Livre III*. Paris, Ed. Folio (2009), Coll. Folio Classique, 104p.
408. Montanares Vargas, E, 1994. « La idea de la muerte en el pensamiento popular : cementerio de Temuco 1990-1950 », *Frontera*, n°13, pp.101-141.
409. Montemayor, C, 2008. *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. Ciudad de Mexico, Ed. Debolsillo, 165 p.
410. Monroy Barrera, E, 1990. « La rebelión Guajira de 1769: algunas constantes de la cultura wayuu y razones de su pervivencia». *Revista Credencial Historia*, n°6.
411. Montemayor, C, 2008. *Los pueblos indios de Mexico.Évolución histórica de su concepto y realidad social*. México D.F, Ed. Debolsillo, 165p.
412. Morales Manzur, J-C, 2005. *Expediente cementerio El Cuadrado*. Programa Registro Patrimonial, Facultad de Arquitectura y Diseño, Universidad del Zulia, 66p.
413. Moreaux, P, 2009. « Naissance, vie et mort des cimetières », *Études sur la mort*, vol.2, n°136, pp.7-21.
414. Morin, E, 1976. *L'Homme et la mort*. Paris, Ed. Du Seuil, Coll. Point Essais, 372p.

415. Morelle, M et Ripoll, F, 2009. « Les chercheur-es face aux injustices : l'enquête de terrain comme épreuve éthique », *Annales de géographie*, vol.665-666, n°1, pp.157-168.
416. Moreras, J et Tarrés, S, 2012. « Les cimetières musulmans en Espagne : des lieux d'altérité », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n°28, vol. 3, pp. 13-26.
417. Moscovici, S, 1984. *Psychologie sociale*. Paris, Ed. Presses Universitaires de France, 596p.
418. Moseley, C (ed.), 2010. *Atlas of the World's Languages in Danger*. UNESCO publications. URL : <http://www.unesco.org/languages-atlas/index.php?hl=en&page=atlasmap>
419. Moussa, H, 2014. « L'anthropologue entre les tyrannies de terrains et le choix d'une éthique », *Anthropologie & développement*, vol.40-41, pp.99-121.
420. Moussaoui, A, 2012. « Observer en anthropologie : immersion et distance », *Contraste*, vol. 36, n°1, pp.29-46.
421. Murdock, G-P, 1981. *Nuestros Contemporáneos Primitivos*. Mexico, Ed. Fondo de Cultura Económica, 492p.
422. Mussat, H, 2009. Dynamique d'une transformation identitaire : le pentecôtisme wayuu à Skupana (Colombie). Thèse de doctorat en sociologie, Université de Caen Normandie, 441p.
423. Musset, A, 2015. « Chapitre II. L'épuisement du monde rural », In *Le Mexique*. Paris, Ed. PUF, coll. « Que sais-je ? », pp. 52-59.
424. Ñanculef Huaiquinao, J, 2016. *Tayiñ Mapuche Kimün. Epistemología mapuche – Sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile, Ed. Universidad de Chile, 130p.
425. Nava Tablada, M, 2000. « Migración rural, acceso a la tierra y cambios productivos en la Mixteca Poblana. Estudio de caso : Petlalcingo, Puebla », Thèse de doctorat en sociologie, Universidad Autónoma de Puebla, 400p.
426. Ndiagna Gning, IN, 2014. « De l'inconfort ethnographique à la question de l'éthique en sciences sociales », *Journal des anthropologues*, vol. 136-137, pp. 227-252.
427. Ndiaye, L, 2005. « Mort et altérité : approche socio-anthropologique d'un phénomène indicible », *Ethiopiennes*, n°74, pp.15-20.
428. Neira Ceballos, Z ; Alarcón, A-M ; Jelves, I ; Ovalle, P ; Conejeros, A-M et Verdugo, V, 2012. « Espacios ecológicos-culturales en un territorio mapuche de la región de la Araucanía en Chile », *Revista de Antropología Chilena*, vol. 44, n°2, pp.313-323.
429. Nouaille, T, 2010. « El problema mapuche. ¿ La fuerza de la ley ? o ¿ la ley de la fuerza ? », *Bulletin hispanique* [en ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/bulletinhispanique/1269>
430. Nouaille, T, 2012. « L'indépendance du Chili : les conséquences sur la peuple mapuche (1810-2010) », In Aubès, F et Olivier, F (éds). *Les indépendances de l'Amérique latine : acteurs représentations, écritures (vol.2)*. Paris, Ed. Presses Universitaires Sorbonne Nouvelle, Coll. América, pp.131-143.

431. Obregón Iturra, J-P, 2015. *Des indiens rebelles face à leurs juges. Espagnols et Araucans-Mapuches dans le Chili colonial, fin XVIIIe siècle*. Rennes, Ed. Presses Universitaires de Rennes, Coll. Des Amériques, 499p.
432. Ocando Yamarte, G, 1996. *Historia del Zulia*. Caracas, Ed. Arte, 684p.
433. Ojer, P, 1983. *El Golfo de Venezuela. Una síntesis histórica*. Maracaibo, Ed. Corporación para el Desarrollo de la Región Zuliana, 624p.
434. Olivier De Sardan, J-P, 1995. « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête* [en ligne], n°1, pp.71-109.
435. Olivier De Sardan, J-P, 2003. « L'enquête socio-anthropologique de terrain : synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants », *Études et Travaux* [En ligne], n°13, pp.3-58.
436. Olivier De Sardan, J-P, 2010. « Le culturalisme traditionaliste africaniste », *Cahiers d'études africaines*, n°198-199 [en ligne].
URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/16181>
437. Oraizi, A-M, 2012. *Amérique, pétrole, domination : une stratégie globalisée : Apocalypse des dieux pétroliers (Tome III)*. Paris, Ed. l'Harmattan, 228p.
438. Ortiz Malavé, A, 2015. *Maracaibo : ciudad de 3 fundaciones*. Cabimas, Ed. UNERMB, Coll. Poderes Creadores del Pueblo n°1, 278p.
439. Otárola Durán, F, 2003. « Ruego por las ánimas », *Revista de Ciencias Sociales*, n°99, vol. 1, pp.121-136.
440. Ozouf-Marignier, M-V et Sevin, A, 2003. « Formes de savoirs géographiques. Des monographies aux lectures de la régionalisation », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol.2, n°9, pp.3-11.
441. Painemal Granzotto, D, 2014. *Habitat durable, culture et territoire Mapuche. Adaptation aux exigences contemporaines et sauvegarde des identités culturelles*. Thèse de doctorat en Géographie et Aménagement, Université de Toulouse Jean Jaurès, 462p.
442. Painemal, N, 2011. « Apellidos Mapuches vinculados a Títulos de Merced », *CONADI*, 82p.
443. Palma Silva, M-D et Gómez Estrada, 2011. « Insurgencia en la Mixteca : El sitio de Huajapan, 1810 », In Galeana, P, 2011 (coord.). *La Independencia en las provincias de México*. México D.F, Ed. Siglo XXI Editores, pp.181-204.
444. Pathou-Mathis, M, 2007. *Une mort annoncée : à la rencontre des Bushmen, derniers chasseurs-cueilleurs du Kalahari*. Paris, Ed. Librairie académique Perrin, 197p.
445. Paz Ipuana, R, 1973. *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas, Ed. Instituto agrario nacional, 303p.
446. Paz Reverol, C; Leal Jerez, M; Puentes Alarcón, J, 2005. « Identidad-alteridad wayuu. Imágenes de lo diverso en la prensa del siglo XIX ». *Opción*, vol. 21, n°48, p.9-33.

447. Peneff, J, 1996. « Les débuts de l'observation participante ou les premiers sociologues en usine », *Sociologie du travail*, Vol.38, n°1, pp.25-44.
448. Petit, N; Pineda, E et Quijano, E, 2007. « La Maracaibo hispana. Fundación y expansión de una ciudad-puerto. Venezuela, siglos XVI-XVIII », *Procesos Históricos*, n°12, pp.197-219.
449. Petit, E, 2009. « La lutte des places à Chamonix : Quand la mort devient enjeu spatial », *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], Politique, Culture, Représentations, document 475, mis en ligne le 28 octobre 2009.
450. Petit, E, 2010. « Du fil de l'eau en fils à retordre. Comment bricoler des techniques de terrain protéiformes en une méthodologie qualitative cohérente en géographie ? », *L'information géographique*, vol. 74, n°1, pp.9-26.
451. Petit, E, 2012. *Matérialisation du souvenir en montagne : les enjeux identitaires des places et des placements*. Thèse de géographie sociale. Université Bordeaux Montaigne III, 465p.
452. Petit, E, 2014. « Faire avec l'espace », *Géographie et cultures*, n°91-92, pp.83-106.
453. Peretz, H, 2004. *Les méthodes en sociologie. L'observation*. Paris, Ed. La découverte, Coll. Repères, p.128.
454. Pérez, L-A, 2006. « Los wayuu: tiempos, espacios y circunstancias ». *Espacio Abierto*, vol. 13, n°4, p. 403-426.
455. Pérez Van-Leenden, F, 2000. « Aspectos etno y sociolingüísticos del wayuunaiki », in *Atlas Etnolingüístico de Colombia*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
456. Perrée, C, 2014. « México, De San Judas à la Santa Muerte. Logiques votives et rituels transversaux en milieu urbain », *L'Homme*, vol.3, n°211, pp.17-39.
457. Perrin, M, 1980. *El camino de los indios muertos : mitos y símbolos guajiros*. Caracas, Ed. Monte Avila, 273p.
458. Perrin, M, 1983. *Le chemin des Indiens morts. Mythes et symboles goajiro*. Paris, Ed. Payot, Coll. Bibliothèque scientifique, 263p.
459. Perrin, M, 1992. *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris, Ed. PUF, Coll. Les champs de la santé, 271p.
460. Perrin, M, 2002. *Le chamanisme*. Paris, Ed. PUF. Coll. Que sais-je ?, 127p.
461. Perrin, M, 2009. « Minorités ethniques, inter-culturalité et mondialisation : le point de vue d'un ethnologue », *Alizée : revue angliciste de la Réunion*, n°36, pp.52-66.
462. Philifert, P, 1998. *L'espace de la mort à Salé (Maroc), entre permanence et mutation. L'émergence de nouvelles relations entre les cimetières et la ville*. Thèse de doctorat en urbanisme et aménagement, Université de Paris 12, 429p.
463. Philifert, P, 2002. « Aller au cimetière à Salé (Maroc): les nouvelles dimensions spatiales de pratiques sociales en déclin : Espaces modes d'emploi », *Espaces et sociétés*, n° 108-109, pp. 197-214.

464. Philifert, P, 2004. « Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc. Traditions, adaptations, contestations », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°96, pp. 34-43.
465. Picon, F-R, 1983. *Pasteurs du Nouveau Monde : adoption de l'élevage chez les Indiens Guajiros*. Paris, Ed. de la maison des sciences de l'Homme, 316p.
466. Picon, F-R, 1999. « Le cheval dans le nouveau monde », *Études rurales*, n°151-152, pp.51-75.
467. Piergioglio, D.G. *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas. Pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural*. Santiago. Ed. Universidad Católica de Chile (Santiago), 324p.
468. Pierron, J-P, 2002. « Rites funéraires et poétique des éléments : une métaphysique de la poussière ? », *Études sur la mort*, vol. 121, n°1, pp.73-83.
469. Pieterse, J, 2004. *Globalization and Culture: Global Melange*. Lanham, Ed. Rowman and Littlefield, 196p.
470. Pigeon, P, 1994. *Ville et environnement*. Paris, Ed. Nathan Université, Coll. Géographie d'aujourd'hui, 192p.
471. Pigné, C, 2008. « Hypnos et Thanatos : une association traditionnelle renouvelée à la Renaissance », *L'information littéraire*, vol.60, n°4, pp.21-34.
472. Pinto Rodriguez, J, 2009. *La población de la Araucanía en el siglo XX. Crecimiento y distribución espacial*. Temuco, Ed. Universidad de la Frontera, 219p.
473. Pitte, J-R, 1983. *Histoire du paysage français, t. 1 : Le sacré : de la préhistoire au XV^e siècle ; t. 2 : Le profane : du XVI^e siècle à nos jours*. Paris, Ed. Tallandier, Coll. Approche, 245p. et 203p.
474. Pitte, J-R, 1992a. « Espaces des morts, espaces de culture », *Géographie et culture*, n°4, pp.113-120.
475. Pitte, J-R, 1992b. « Espaces des morts, espaces de culture », In Kim Tae Bok, 1992. *Urbanization and cemeteries*. Séoul, Ed. Korean association for land administration, pp.1-15.
476. Pitte, J-R, 2004. « A short cultural geography of death and the dead », *Geojournal*, n°60, pp.345-351.
477. Pitte, J-R, 2006. *Géographie culturelle*. Paris, Ed. Fayard, 1077p.
478. Pitrou, P, 2019. « La vitalité des morts en Mésoamérique. Transferts alimentaires et construction du lien social », *Études sur la mort*, vol. 152, n°2, pp.73-83.
479. Pizarro Díaz, I ; Campos Sarmiento, P ; Orellana Muñoz, T et Millahueique Bastias, C, 2008. *Identificación de Complejos Religiosos y Ceremoniales Mapuche. Regiones del Bío-Bío, la Araucanía, los Ríos y los Lagos*. Temuco, Rapport de la CONADI, 283p.
480. Poche, B, 1999. *Le monde Bessanais. Société et représentation*. Paris, Ed. CNRS, 370p.

481. Pollack, D, 2014. « La théorie de la sécularisation au banc d'essai », *Archives de sciences sociales des religions*, n°.167, pp.147-169.
482. Pouillon, J, 1975. « Tradition : transmission ou reconstruction », In Pouillon, J, *Fétiches sans fétichisme*. Paris, Ed. Mapero, pp.155-173.
483. Poutignat, F et Streiff-Fenart, J, 1995. *Théories de l'ethnicité (suivi de) Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris, Ed. PUF, 270p.
484. Pouyllaud, S, 1992. *Le venezuela*. Paris, Ed. Karthala, coll. « Méridiens », 220p.
485. Puentes Alarcón, J, 2007. *Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu*. Maracaibo, Ed. del Vice Rectorado Académico, Coll. Textos universitarios, 115p.
486. Puerta Silva, S, 2005. « Les rapports entre les indiens Wayúu et une multinationale minière : nouvelles stratégies d'articulation local/global ». *Communication, journées d'études consacrées à « État et transnationalité : l'espace social recomposé »*, Paris-EHESS.
487. Rabatel, A et Florea, M-L, 2011. « Re-présentations de la mort dans les médias d'information », *Questions de communication*, n°19, pp.7-28.
488. Racine, J-B, 2010. « Géographie, éthique et valeurs », *Géographie et cultures*, n°74, pp.27-42.
489. Ramírez, J, 2013. « Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-1606 », *Estudios de historia novohispana*, n°49, p.39-82.
490. Ramos Tovar, M-E, 2009. *Migración e identidad : emociones, familia, cultura*. Monterrey; Ed. Fondo Editorial de Nuevo Leon, 147p.
491. Ramousse, D, 1989. « Les enjeux du développement dans l'espace frontalier colombo-Venezuelien (Guajira/Zulia) », in Rével-Monroz, *Venezuela : centralisme, régionalisme et pouvoir local*. Paris, Ed. de l'IHEAL, p.91-119
492. Ramousse, D, 1998. « L'industrie pétrolière au Venezuela : rupture, conflits et gestion des espaces côtiers », In Musset, A et Brustlein-Waniez, V (dir.). *Les littoraux latino-américains : Terres à découvrir*. Paris, Ed. de l'IHEAL, pp.152-177.
493. Ramousse, D, 1999. « La frontière Colombie/Venezuela : facteurs de tension et dynamiques d'intégration ». *Bulletin de l'Association de géographes français*, vol.76, n°3, p.260-274.
494. Ratzel, F, 1882-1891. *Anthropogeographie. Die geographische Verbreitung des Menschen*. Stuttgart, Ed. J. Engelhorn.
495. Rawls, J, 1971. *A theory of justice*. Harvard University Press, 607p.
496. Rebotier, J, 2010. *La rencontre dans la comparaison : outils, approches et concepts*. Communication aux séminaires du Vespa faisant l'objet d'une note méthodologique sur le site du lab. halshs-00470550, Montréal.
497. Recondo Pérez, R-F, 2013. « La arquitectura del Crematorio. Función, estética y medio ambiente », *Revista de arquitectura e ingeniería*, vol.7, n°2, pp.1-26.

498. Reed Danahay, D, 1997. *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford, Ed. Berg, 224p.
499. Reiman, A, 2001. « Expansion forestal : la visión desde el movimiento mapuche », In Instituto de Estudio Indígena. *Territorio mapuche y expansión forestal*. Santiago du Chili, Ed. Universidad de la Frontera, pp.33-40.
500. Retailié, D et Collignon, B, 2010. « L'introduction », *L'information géographique*, vol.74, pp.6-8.
501. Retailié, D, 2010. « Au terrain, un apprentissage », *L'information géographique*, vol. 74, n°1, pp.84-96.
502. Renault-Lescure, O, 2009. « Les langues amérindiennes », In Renault-Lescure, O et Goury, L. *Langues de Guyanes. La Roche d'Anthéron*. Marseille, Ed. Vents d'Ailleurs, pp.41-46.
503. Reys, J-W, 1965. *La ville américaine : fondation et projets*. Bruxelles, Ed. P. Mardaga, 350p.
504. Revel-Monroz, J, 1972. « Des cycles d'avancée pionnière et de recul de la colonisation », In Revel-Monroz, J. *Mexique : Aménagement et colonisation du tropique humide*. Paris, Ed. de l'IHEAL, Coll. Travaux et mémoires, pp.71-97.
505. Reynaud, A, 1977. « Qu'est-ce que la géographie ? », *Cahiers de l'Université de Pau*, n°3, pp.45-65.
506. Reynaud, A, 1981. *Société, espace et justice*. Paris, Presses Universitaires de France, 263p.
507. Reynaud, A, 1984. « L'intérêt de la démarche comparative en géographie », *Espaces Temps*, n°26-27-28, pp.26-33.
508. Ricart, R, 1947. « La Plaza Mayor en Espagne et en Amérique espagnole », *Annales. Economie, sociétés, civilisation*, n°4, pp.433-438.
509. Rijos, G-A et Leal González, N, 2007. « Rito funerario en la sociedad maracaibera (1790-1850) », *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, n°18, pp.329-349.
510. Rigoni, I, 2010. « Editorial. Les médias des minorités ethniques. Représenter l'identité collective sur la scène publique », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 26, n°1, pp.7-16.
511. Rigoni, I, 2010. « Les luttes de dénomination autour des "médias des minorités ethniques". Réflexion méthodologiques et épistémologiques », *Migrations Société*, vol. 128, n°2, pp.95-110.
512. Ripoll, F, 2006. « Du "rôle de l'espace" aux théories de "l'acteur" (aller-retour). La géographie à l'épreuve des mouvements sociaux », In Séchet, R et Veschambre, V (dir), *Penser et faire de la géographie sociale. Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*. Rennes, Ed. Presses universitaires de Rennes, pp. 193-210.
513. Ripoll, F et Veschambre, V, 2006. « L'appropriation de l'espace : une problématique centrale pour la géographie sociale », In Séchet, R et Veschambre, V (dir), *Penser et faire de la géographie sociale. Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*. Rennes, Ed. Presses universitaires de Rennes, pp. 193-210.

514. Ripoll, F et Veschambre, V, 2014. « Appropriation (de l'espace) », *Hypergeo* [en ligne], URL : <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article602>
515. Ritter, C, 1835-1836. *Géographie générale comparée ou Science de la terre dans ses rapports avec la nature et l'histoire de l'homme pour servir de base à l'étude et à l'enseignement des sciences physiques et historiques, première partie (« l'Afrique »)*. (Traduction en français par E. Buret et E. Desor). Paris, Ed. Paulin, 3 vol. 544, 552 et 460p.
516. Rivero Pastor, A et Barquero Díaz, R, 2012. *Panteón Francés de Puebla : ejemplo vivo de historia, arte y arquitectura funeraria Puebla*. Puebla, Ed. El Puente, 287p.
517. Rivière, C, 1995. *Les rites profanes*. Paris, Ed. PUF, Coll. Sociologie d'aujourd'hui, 261p.
518. Rivière, C, 2000. « Article syncrétisme », in Bonte, P et Izard, M (eds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, Coll. Quadrige, pp.692-693.
519. Robic, M-C, 1996. « Interroger le paysage ? L'enquête de terrain, sa signification dans la géographie humaine moderne (1900-1950) ». In Blanckaert, C. *Le terrain des sciences humaines. Instructions et enquêtes (XVIIIe-XXe siècle)*. Paris, Ed. L'Harmattan, pp.357-388.
520. Rodríguez Domínguez, C et Saavedra Teigue, A, 2011. « Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias », *Si Somos Americanos : Revista Estudios Transfronterizos*, vol.11, n°2, pp.13-38.
521. Rodríguez Mansutti, A et Ales, C, 2007. « "La géométrie du pouvoir". Peuples indigènes et révolution au Venezuela », *Journal de la société des américanistes*, vol. 93, n°2, p.173-193.
522. Rojo-Mendoza, F et Hernández Aracena, J, 2019. « Colonización y nuevo territorio : la formación de la elite comercial de Temuco, 1885-1913 », *Revista de Geografía Norte Grande*, n°73, pp. 185-209.
523. Rondeau, K, 2011. « L'autoethnographie : une quête de sens réflexive et conscientisée au cœur de la construction identitaire ». *Recherches qualitatives*, vol.2, n°30, pp.48-70.
524. Rosas González, O, 2015. *La población indígena en la Provincia de Venezuela*. Thèse de doctorat en Anthropologie Ibéro-américaine, Université de Salamanque, 244p.
525. Rosay-Notz, H, 2008. « Des expressions de la mort... », *Études sur la mort*, vol.134, n°2, pp.71-86.
526. Rosemberg, M, 2003. « Contribution à une réflexion géographique sur les représentations et l'espace », *Géocarrefour*, vol.78, n°1, pp.71-77.
527. Roulet, E, 2008. *L'évangélisation des Indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle au XVI^e siècle*. Rennes, Ed. Presses Universitaires de Rennes, Coll. Histoire, 322p.
528. Rouquié, A, 1987. *Amérique latine. Introduction à l'Extrême-Occident*. Paris, Ed. du Seuil, Coll. Points d'Essais, 448p.

529. Saavedra Peláez, A, 2002. *Los Mapuches en la sociedad chilena actual*. Santiago, Ed. LOM, Universidad Austral de Chile, 283p.
530. Saavedra, J et Salas Olave, E, 2019. « El Chemamüll : Tradición sagrada, pervivencia y símbolo de resistencia cultural mapuche », *Cuadernos de Historia del Arte*, n°32, pp.33-103.
531. Sabouret, J-F, 1993. « Immigration et métissage au Japon : chance ou menace ? », *Hommes et Migrations*, n°1161, pp.42-47.
532. Sabourin, E, 2007. « L'entraide rurale, entre échange et réciprocité », *Revue du Mauss*, n°30, vol. 2, pp.198-217.
533. Said, E, 2000. *Culture et impérialisme*. Paris, Ed. Fayard, Coll. Histoire, 555p.
534. Saïdi-Sharouz, M et Guérin-Pace, F, 2011. « La mobilité quotidienne des femmes dans la ville de Téhéran : entre visibilité et invisibilité », *L'Espace géographique*, n°2, vol. 40, pp.176-188.
535. Sala, C, 2006. « L'espace maçonnique entre circulation fraternelle et frontière profanes », *Cahiers de la Méditerranée*, n°.73, pp.47-64.
536. Salamanca, C-A, 2015. « Terrores guajiros. Lecturas transversales entre las políticas de la identidad, la violencia masiva y la economía transnacional ». *Revista de Antropología Social*, vol. 24, p. 287-315.
537. Salas Astrain, R et Le Bonniec, F, 2015. *Le Mapuches à la mode. Modes d'existence et de résistance au Chili, en Argentine et au-delà*. Paris, Ed. L'Harmattan, 298p.
538. Saler, B, 1988. « Los Wayuu », In Copens, W et Escalante, B. *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas, Ed. Monte Avía, pp.25-145.
539. Sánchez Pirela, B, 2008. *El pensamiento filosófico wayuu*. Maracaibo, Ed. del Vice Rectorado Académico, 123p.
540. Sánchez Gómez, M-J et Barceló Quintal, R, 2007. « Mujeres indígenas migrantes : cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración », *Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM* [En ligne].
URL : <http://journals.openedition.org/alhim/2292>
541. Sanzana Jeldres, P et Barriendo Martinez, M, 2010. *Espacios de Significación Cultural y Medio Ambiente*. Temuco, Rapport de la CONADI, 32p.
542. Sapin, C, 1996. « Dans l'église ou hors l'église, quel choix pour l'inhumé ? », *Supplément à la Revue archéologique du centre de la France*, n°11, pp.65-78.
543. Samassékou, A, 2010. « De l'eurocentrisme à une vision polycentrique du monde : plaidoyer pour un changement de paradigme », *Diogène*, vol. 229-230, n°1 pp.214-230.
544. Sauer, C, 1927. « Recent developments in Cultural Geography ». In Hayezs, E-C, *Recent Developments in the Social Sciences*. Philadelphia, Ed. Lipponcoll, pp.154-212.
545. Sauzet, J-P. « L'angoisse face à la mort », *Études*. Vol.394, n°3, pp.359-370.

546. Schaefer, F-K, 1953. « Exceptionalism in Geography: a methodological examination », *Annals of the association of American Geographers*, vol. 43, n°2, pp.226-249.
547. Schmitz, S, 1995. « Un cimetière, une communauté, un espace : l'exemple liégeois », *Géographie et cultures*, n°16, pp. 93-103.
548. Schmitz, S, 1999. « Les transferts post-mortem : réinterprétation symbolique du lieu d'enterrement dans un contexte de mobilité des populations », *Espaces et Sociétés*, n°99, pp.143-158.
549. Schmitz, S, 2001. « Un cimetière, un espace mort ? », *Les cafés géographiques*. Bruxelles, le 7 novembre 2001 (compte rendu de Xavier Baron).
550. Semprún Parra, J-A et Guillermo Hernandez, L, 2018. *Diccionario General del Zulia*. Maracaibo, Ed. Sultana del Lago, Vol. 1, 2300p.
551. Sepúlveda, B, 2012. « Le pays mapuche, un territoire "à géographie variable" », *Espace populations sociétés*, n°1, pp.73-88.
552. Sera-Shriar, E, 2014. « What is armchair anthropology? Observational practices in 19th-century British human sciences », *History of the Human Sciences*, vol. 27, n° 2, pp.26-40.
553. Sierra, M, 2001. *Gente de La Tierra*. Buenos Aires, Ed. Sudamerica, 272p.
554. Sierra Camacho, M-T, 2004. *Haciendo Justicia. Interlagalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México, Ed. De María Teresa Sierra, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 481p.
555. Skewes, J-C et Guerra, D-E, 2015. « Sobre árboles y personas : La presencia del roble (*Nothofagus obliqua*) en la vida cordillerana mapuche de la cuenca del río Valdivia », *Atenea*, n°512, pp.189-210.
556. S. Mcbeth, B, 2011. « El impacto económico, político y social de las compañías petroleras en el Zulia, 1922-1935 », *Nueva Economía*, vol.19, n°34, pp.77-164.
557. Smith, D.M, 1994. *Geography and Social Justice*. Oxford, Blakwell, 325p.
558. Souchaud, S et Prévôt-Schapira, M-F, 2013. « Introduction : Transitions métropolitaines en Amérique latine : densification, verticalisation, étalement », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 90, n°3, pp.5-16.
559. Soja, E, 2010. *Seeking spatial justice*. University of Minnesota press, 288p.
560. Souffron, V, 2011. « Toutes émotions consommées ? Les "conducteurs de fours" dans les services funéraires : technologie et distance », *Communications*, vol.89, n°2, pp.71-87.
561. Souffron, V, 2015. « L'imaginaire qui panse », *Socio-anthropologie*, n°31, pp.9-22.
562. Soulé, B, 2007. « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en science sociale », *Recherches Qualitatives*, vol. 27, n°1, pp.127-140.

563. Spoerer, M, 2018. *Les peuples autochtones dans la prise de décisions publiques entre participation, instrumentalisation et reconnaissance. Le processus de mise en œuvre du droit à la participation et à la consultation des peuples autochtones au Chili d'après la Convention n°169 de l'OIT*. Thèse de doctorat en Science Politique. Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne, 501p.
564. Staszak, J-F, 1997. « Dans quel monde vivons-nous ? », In Staszak, J-F, *Les discours du géographe*. Paris, Ed. L'Harmattan, pp.13-38.
565. Stébé, J-M et Marchal, H, 2007. « Appréhender, penser et définir la ville », In Stébé, M (Ed), *La sociologie urbaine*. Paris, Ed. PUF, pp.3-6.
566. Stefanón López, M-E, 1999. *Nuevas Leyes y viejas costumbre ; los primeros cementerios extramuros de la ciudad de Puebla (1787-1857)*. Tesis de Maestría en historia, Universidad Autónoma de Puebla, 316p.
567. Stock, M, 2001. *Mobilités géographiques et pratiques des lieux. Étude théorico-empirique à travers deux lieux touristiques anciennement constitués : Brighton & Hove (Royaume Unis et Garmisch-Parten kirchen (Allemagne))*. Thèse de doctorat en Géographie. Université de Paris 7- Denis Diderot, 663p.
568. Straka, T, Guzmán Mirabal, G et Cáceres, A-E, 2018. *Historical Dictionary of Venezuela*. Maryland, Ed. Rowman and Littlefield Publishers, 450p.
569. Stuchlik, 1999. *La vida en mediera : mecanismo de reclutamiento social de los mapuches*. Santiago, Ed. SOLES Ediciones, 247p.
570. Summerly, L, 2019. « Histoire de la migration marchande de la Vallée de Barcelonnette : une première esquisse ». In Duma, J. *Des ressources et des hommes en montagne*. Paris, Ed. du Comité des travaux historiques et scientifiques [En ligne].
URL : <https://books.openedition.org/cths/5721?lang=fr>
571. Tricart, J, 1964. « Quelques caractéristiques générales des villes latino-américaines », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°3, pp.36-59.
572. Tabeaud, M, 2001. *La mort en Ile de France*. Paris, Ed. Publication de la Sorbonne, Coll. Géographie, 174p.
573. Taborda, M, 2016. *Petróleo y clase obrera : orígenes de la clase obrera venezolana*. Cabimas, Ed. Fondo Editorial UNERMB, Coll. Jesús Faria, 141p.
574. Tardan-Masquelier, Y, 1999. *L'Hindouisme, des origines védiques aux courants contemporains*. Paris, Ed. Bayard, Coll. Religions en dialogue, 382p.
575. Tenasse, P-N, 1979. *Venezuela. Los obreros petroleros y la lucha por la democracia*. Caracas, Ed. EFIP-Editorial Popular, 351p.
576. Thiollère, P, 2016. *La ville et la mort : ambiances d'une relation*. Thèse de doctorat en architecture. Université de Grenoble Alpes, 343p.
577. Thomas, L-V, 1959. *Les Diola : Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Dakar, Ed. Impr. De Protat frère, 821p.

578. Thomas, L-V, 1968. *Cinq essais sur la mort africaine*. Dakar, Ed. Université de Dakar, 502p.
579. Thomas, L-V, 1975. *Anthropologie de la Mort*. Paris, Ed. Payot, Coll. Bibliothèque Scientifique, 538p.
580. Thomas, L-V, 1978. *Mort et pouvoir*. Paris, Ed. Payot, Coll. Petite Bibliothèque Payot, 224p.
581. Thomas, L-V, 1982. *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris, Ed. Payot, Coll. Bibliothèque scientifique, 273p.
582. Thomas, L-V, 1984. « Les rituels funéraires », *Bulletin de la société de thanatologie*, n°60-61, pp. 33-42.
583. Thomas, L-V, 1985. *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris, Ed. Fayard, Coll. Fay. Essais, 294p.
584. Thomas, L-V, 1997. « Le renouveau de la mort », in Cornillot, P et Hanus, M, *Parlons de la Mort et du Deuil*. Paris, Ed, Frison-Roche, 1997, p. 31-75.
585. Thomas, L-V, 2000. *Les chairs de la mort*. Paris, Ed. Empêcheurs de penser rond, Coll. Divers Sciences Humaines, 572p.
586. Thomas, L-V, 2003. *La mort*. Paris, Ed. PUF, Coll. Que sais-je?, 128p.
587. Tolstoï, L, 1886. *La mort d'Ivan Illitch, suivi de Maître et serviteur et de Trois morts*. Paris, Ed. Le Livre de Poche (1976), Coll. Classiques, 224p.
588. Tratnjek, B, 2010. « Les espaces de la mort à Mitrovica (Kosovo) : des géosymboles de la lutte identitaire », *Cahiers Ades, Les Espaces de la mort*, n°5, pp. 105-115.
589. Tratnjek, B, 2011. « Carte postale du cimetière serbe de Mitrovica (Kosovo) », *Cafés géographiques*, 2011, Rubrique "Cartes postales du monde" [En ligne].
590. Turner, V, 1972. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Gallimard, 364p.
591. Turner, V, 1990. *Le Phénomène rituel. Structure et contre structure*. Paris, Ed. PUF, Coll. Ethnologies, 206p.
592. Uhel, M, 2013. *Eau et pouvoir. Les échelles des mouvements altermondialistes et révolutionnaires en Bolivie et au Venezuela*. Thèse de doctorat en géographie sociale, Université de Caen Normandie, 495p.
593. Urbain, J-D, 1999. « Deuil, trace et mémoire », *Les cahiers de médiologie*, vol.7, n°1, pp.195-202.
594. Urbain, J-D, 2005. *L'archipel des morts. Cimetières et mémoire en Occident*. Paris, Ed. Plon, Coll. Petite Bibliothèque Payot, 411p.
595. Uribe, G, 2009. *Les transformations du christianisme en Amérique latine, des origines à nos jours*. Paris, Ed. Karthala, Coll. Tropicque, 204p.

596. Valerdi Nochebuena, M-C, Sosa Oliver, J, Roldá Olmos, A et Abaroa, Y, 2013. « Panteón Francés de la ciudad de Puebla : recorrido educacional : una experiencia Gráfica de comunicación visual » In Martínez Domínguez, M-G, Stefanón López, M-E, Valerdi Nochebuena, M-C. *Costumbres, rituales y espacios funerarios*. México, Ed Feijóo, pp. 59-73.
597. Valbuena Chirinos, C et Paz Reverol, C, 2007. « La resistencia a los dinámicos de expansión del pueblo Wayuu ». *Boletín Antropológico*, vol. 25, n° 70, p. 245-264.
598. Van Eeuwen, D, 2004. « Venezuela : la "République bolivarienne" d'Hugo Chávez et l'instabilité démocratique » In, Fregosi, R (dir), *Armée et pouvoirs en Amérique latine*. Paris, Ed. de l'IHEAL, pp.92-112.
599. Van Gennep, A, 1909. *Les rites de passage*. Paris, Ed. E. Nourry, 288p.
600. Varnier, C, 2012. *Cimetière et rituel funéraire wayúu, entre traditions, phénomène d'acculturation à la ville et symbolisation de l'espace-temps*. Mémoire de master 1 en géographie sociale, sous la direction de Jean-Marc Fournier, Université de Caen Basse-Normandie.
601. Varnier, C, 2016. « De la mobilité des vivants à celle des morts : permanences et mutations du rituel funéraire guajiro dans les cimetières de Maracaibo, Venezuela », *Cahiers d'Outre-Mer*, n°274, pp.207-234.
602. Varnier, C, 2016. « "Maleïwa, c'est Jésus". Exemples de syncrétismes chez les Guajiros (Venezuela) et les Mixtèques (Mexique) », *Géococonfluences* [en ligne]. URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-l-espace/corpus-documentaire/maleiwa-jesus-syncretismes-guajiros-venezuela-mixteques-mexique>.
603. Varnier, C, 2020 (dir.). « Spatialités et pratiques funéraires », *Géographie et Cultures*, n°110, 198p.
604. Vásquez Cardozo, S et Darío Correa, H, 2000. *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena*. Bogotá, Instituto colombiano de la Cultura Hispánica, Tomo II, 216p.
605. Vazquez Lezama, P, 2019. *Pays hors service. Venezuela : De l'utopie au Chaos*. Paris, Ed. Buchet-Chastel, 224p.
606. Velasco Garipoli, C-F, 2012. *El cementerio, el espejo como documento histórico para el estudio de la ciudad e Mérida (1900-1950)*. Mérida, Ed. Eae Editorial Academia Española, 336p.
607. Velásquez López, P-A, 2009. « Los cementerios... Territorios intersticiales », *Revista Hacia la promoción de la Salud*, vol. 14, n°2, pp.24-38.
608. Verdon, J, 2015. *La vie quotidienne au Moyen-Âge*. Paris, Ed. Perrin, Coll. Pour l'Histoire, 379p.
609. Vergnon, G, 2005. « Le "poing levé", du rite soldatique au rite de masse. Jalons pour l'histoire d'un rite politique », *Le Mouvement Social*, vol.3, n°212, pp.77-91.
610. Verne, J, 1898. *Le superbe Orénoque*. Paris, Ed. Hachette, Coll. Les voyages extraordinaires, 470p.

611. Veschambre, V, 2005. « La notion d'appropriation ». *Norois*, n°195, p.115-116.
612. Veschambre, V, 2006. « Penser l'espace comme dimension de la société ». Pour une géographie sociale de plain-pied avec les sciences sociales », In Séchet, R et Veschambre, V, *Penser et faire de la géographie sociale. Contribution à une épistémologie de la géographie sociale*. Rennes, Ed. Presses universitaires de Rennes, pp.211-227.
613. Vigour, C, 2005. *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*. Paris, Ed. La découverte, 336p.
614. Ville, S, 2007. « La révolution bolivarienne du Venezuela », *Actuel Marx*, vol.2, n°42, pp.71-83.
615. Vivet, J et Ginisty, K, 2008. « Les biais, terrain de savoirs ? Expériences africaines », *A travers l'espace de la méthode : les dimensions du terrain en géographie*, conférence, Arras.
616. Volant, E, 2001. « La religion et la mort », In Larouche, J-M et Ménard, G, *L'étude de la religion au Québec*. Québec, Ed. Les presses de l'Université Laval, pp.323-342.
617. Volvey, A, 2003. « Terrains ». In Lévy, J et Lussault, M. *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris, Ed. Belin, pp.904-906.
618. Volvey, A, Calbérac, Y et Houssay-Holzchuch, M, 2012. « Terrains de je. (Du) sujet (au) géographique ». *Annales de géographie*, vol.5, n°687-688, pp.441-461.
619. Vovelle, M et Bertrand, R, 1983. *La Ville des morts : Essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*. Paris, Ed. du CNRS, 209p.
620. Werner, M et Zimmermann, B, 2004. *De la comparaison à l'histoire croisée*. Paris, Ed. Seuil, Coll. Genre humain, 224p.
621. Weyer, J-R, 1972. *Pueblos primitivos de hoy*. Barcelone, Ed. Seix Barral, 320p.
622. Wiewiorka, M, 1997. *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*. Paris, Ed. La Découverte, Coll. Poche/Essais, 334p.
623. Yon, G, 2008. « Jon Elster. Les sciences sociales face à l'irrationnel », *Idées économiques et sociales*, vol. 154, n° 4, pp. 50-58.
624. Zamora, S, 2010. *Les guerriers de la pluie, brève histoire des mapuches (1536-1810)*. Paris, Ed. Yvelinédition, 188p.
625. Zeneidi-Henry, D, 2002. *Les SDF et la ville. Géographie du savoir-survivre*. Paris, Ed. Bréal, Coll. D'autre Part, 288p.
626. Zevala Cepeda, J-M, 2008. « Los colonos y la escuela en la Araucanía : los inmigrantes europeos y el surgimiento de la educación privada laica y protestante en la región de la Araucanía (1887-1915) », *Universum*, vol.23, n°1, pp.268-286.
627. Ziegler, J, 1975. *Les vivants et la mort. Essai de sociologie*. Paris, Ed. Seuil, Coll. Points, 312p.

628. Zuckermann, S, 1937. *La vie sexuelle et sociale des singes*. Paris, Ed. Gallimard, Coll. Aven Science, 253p.

Rapports

629. Association nationale crématisiste (ANC), 2003. « Évolution de la crémation en France » [en ligne]. URL : <http://association-nationale-crematiste.fr/resources/Cremation+en+France++Statistiques++2016.pdf>

630. Association de Crémation d'Amérique du Nord (CANA), 2003. « Historical Cremation Data – united States vs. Canada » [en ligne]
URL : <http://www.cremationinfo.com/cremationinfo/PDF/WebHistData.pdf>

631. Association de Crémation d'Amérique du Nord (CANA), 2019. « 2019 annual statistic report. Cremation rates Continues to Grow Confirming that Cremation is the New Tradition » [en ligne].
URL : <https://www.Cremationassociation.org/page/IndustryStatistics>

632. Centro de Culturas indígenas del Perú (CHIRIPAQ), 2013. *Racismo, Medios de comunicación y Pueblos Indígenas*. Lima, Ed. del Centro de Culturas indígenas del Perú (CHIRIPAQ), Coll. Serie Indígenas en acción, 2013, 65p.
URL : <http://chiripaq.org.pe/es/racismo-medios-de-comunicacion-y-pueblos-indigenas>

633. Consejo municipal de Maracaibo, 2008. « Ordenanza sobre la creación, organización y funcionamiento de los cementerios en el municipio Maracaibo », *Gaceta municipal*, n° 010-2008, Deposito Legal p. 76-1488 [en ligne].
URL : <http://www.cpumaracaibo.com.ve/wp-content/uploads/2014/09/10.-ORDENANZA-SOBRE-LA-CREACION-ORGANIZACION-Y-FUNCIONAMIENTO-DE-LOS-CEMENTERIOS.pdf>

634. DANE, 2019. « Pueblo Wayúu. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018 » [en ligne]. URL : <https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/presentaciones-territorio/190816-CNPV-presentacion-Resultados-Guajira-Pueblo Wayuu.pdf>.

635. Data Mapu Project, 2019 [en ligne]. URL : <http://mapuchedataproject.cl/datos-de-demografia/>

636. INE, 2013. « La población indígena de Venezuela. Censo 2011 », vol. 1, n°1 [en ligne].
URL : <http://www.ine.gov.ve/documentos/SEN/menuSEN/pdf/subcomitedemografica/Indigena/BoletinPoblacionIndigena.pdf>.

637. INE, 2014. « XIV Censo nacional de población y vivienda. Resultados por entidad federal y municipio del Estado Zulia ». 2014, 98p [en ligne]. URL : <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/zulia.pdf>

638. INEGI, 1970. Secretaria de industria y comercio. «IX Censo General de Población. 1970 » [en ligne]. URL: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1290/702825413156/702825413156_1.pdf

639. INEGI, Sedesol, Conapo, 2005. « Delimitación de las zonas metropolitanas de México. 2005 », 177p.
640. INEGI, 2010. « Principales resultados del Censo de Población y vivienda 2010 » [en ligne]. URL : http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/cpv2010_principales_resultadosI.pdf.
641. INEGI, 2010. « Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015. Puebla » [en ligne]. URL : http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/estados2015/702825079864.pdf
642. INEGI, 2015. « Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015. Estados Unidos Mexicanos » [en ligne]. URL : https://www.senado.gob.mx/comisiones/asuntos_indigenas/eventos/docs/etnicidad_240216.pdf.
643. Inspection générale des affaires sociales, 2009. « *La mort à l'hôpital* ». Rapport n°RM2009-169p. [en ligne] URL : <https://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapportspublics/104000037.pdf>
644. *Les Ateliers*, 2012a. « Puebla. Métropolisation et centre historique. Quel développement durable, opérationnel, ensemble pour la ville de Puebla ? », Synthèse [en ligne]. URL : https://www.ateliers.org/media/workshop/documents/4_syntheses_puebla_web.pdf
645. *Les Ateliers*, 2012b. « Métropolisation et centre historique. Quel développement durable et opérationnel pour la métropole, au travers de l'implication de tous les acteurs » [en ligne]. Cahier de session. URL : https://www.ateliers.org/media/workshop/documents/3_cahier_de_session_fr_v2_0.pdf
646. Ministerio de Fomento, 1898. « Censo General de la República mexicana ». México, secretaria de Fomento, 139p.
647. Municipalidad de Galvarino, 2014. *Revista de Historia y Cultura : Galvarino Ñi Tukulpazugun. Memorias de Galvarino*. 40p. [en ligne]. URL : https://issuu.com/bibliotecagalvarino/docs/revista_cultura_galvarino_fndr
648. Rapport de la société de crémation de Grande Bretagne, 2008. « National cremation statistics 1960-2017 » [en ligne]. URL : <https://www.urnsforashes.co.uk/cremation-statistics>
649. Rapport de la FIDH (Fédération Internationale pour les Droits Humains), 2003. « Peuple mapuche : entre l'oubli et l'exclusion », vol.1, n°358, 49p [en ligne]. URL : https://www.fidh.org/IMG/pdf/mapuche_fr.pdf
650. Rapport annuel d'*Amnesty International*, 2018. « Amnesty International. Rapport 2017/18. La situation des droits humains dans le monde ». 489p [en ligne]. URL : <https://www.amnesty.org/fr/countries/americas/chile/report-chile/>
651. Rapport de *Human Right Watch*, 2004. « Undue Process : Terrorism trials, military courts, and thr mapuche in Southern Chile » [en ligne]. URL : <https://www.hrw.org/report/2004/10/27/undue-process/terrorism-trials-military-courts-and-mapuche-southern-chile>

652. Rapport de *Human Right Watch*, 2019. « Informe mundial 2019. Chile » [en ligne]. URL : <https://www.hrw.org/es/world-report/2019/country-chapters/325503>
653. Rapport de l'ONU contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, 2020. « Décision adoptée par le Comité au titre de l'article 22 de la Convention, concernant le communication n°882/2018 ». URL : https://www.dalloz-actualite.fr/sites/dallozactualite.fr/files/resources/2020/01/comite_torture_decision_cat_c_68_d_882_2018_f.pdf

Articles de presse

- **Venezuela**

654. « Alcaldía hará reparaciones en el cementerio San José »[en ligne], *La verdad*, 5 septembre 2016. URL : <http://www.laverdad.com/zulia/104645-alcaldia-hara-reparaciones-en-el-cementerio-san-jose.html>
655. « Clez reconoce labor fundación luxburg carolath » [en ligne], *Diario República*, le 14 novembre 2018. URL: <https://www.diariorepublica.com/ciudad/clez-reconoce-labor-de-la-fundacionluxburg-carolath>.
656. « Guajiros piden espacio en nuevo cementerio », *Panorama*, le 17 mars 2001.
657. Arévalo, M. « Inaugurado cementerio San Sebastián », *Panorama*, le 21 janvier 2003.
658. Barbera Rondón, A. « "El Cuadrado" necesita vigilancia y limpieza », *Panorama*, le 26 janvier 2009.
659. Bravo, L. « Ilustres olvidados en cementerio el Cuadrado », *Panorama*, le 22 avril 2013.
660. Calzadilla, J. « Fray Junipero de la Escalada, el enigmático "guardián" de los estudiantes zulianos » [en ligne], *La Verdad*, 27 août 2011. URL: <https://informe21.com/actualidad/fray-junipero-escalada-enigmatico-guardian-los-estudiantes-zulianos>
661. Fuenmayor, M. « Morgue del cementerio Corazón de Jesús es depósito de abandonados », *Panorama*, le 2 mars 2013.
662. Fuenmayor, M. « Fundación alemana-venezolana cubre limpieza del cementerio más antiguo de Maracaibo » [en ligne], *Panorama*, le 26 juillet 2018. URL : <https://www.panorama.com.ve/experienciapanorama/Fundacion-alemanavenezolana-cubre-limpieza-del-cementerio-mas-antiguo-de-Maracaibo-20180725-0052.html>.
663. González Plaza, K. « Sin fosas se quedan los cementerios de Maracaibo », *Panorama*, le 11 juillet 2002
664. Márquez, R. « Inauguración del nuevo cementerio quedó postergada para noviembre », *Panorama*, le 18 août 2002.
665. Morán. I-C. « Cementerio El Cuadrado está en el olvido » [en ligne], *La Verdad*, 15 décembre 2012. URL : <http://www.laverdad.com/zulia/17139-cementerio-el-cuadrado-esta-en-elolvido.html>

666. Morales Carolina, A. « Proliferan ritos de brujería en cementerios de Maracaibo », *Panorama*, le 13 septembre 2011.
667. Palencia, A. « Cementerios de Maracaibo dan vergüenza », *Panorama*, le 23 décembre 2011.
668. Pasini Albarrán, M. « Sólo existe disponibilidad de bóvedas en el cementerio San Sebastián », *Panorama*, le 4 mai 2007.
669. Paredes, A. « La morada de todas las ánimas », *Panorama*, le 22 avril 2001.
670. Paredes, A. « La alcaldía reacondiciona cementerios de Maracaibo », *Panorama*, le 28 mai 2001.
671. Rámirez, Y. « Inician reparación de cementerios », *Panorama*, le 15 juin 2007.
672. Ramírez Mora, P. « Profanación, basura e inseguridad azotan el cementerio el Cuadrado », *Panorama*, le 7 janvier 2006.
673. Ramírez Mora, P. « Deudos del Corazón de Jesús aún sin repuesta », *Panorama*, le 20 mai 2008.
674. Ramírez Mora, P. « Familia denuncia irregularidades en el cementerio Corazón de Jesús », *Panorama*, le 24 avril 2008.
675. Ramones, M. « Tiran “maleficios” y contaminan el cementerio », *Panorama*, le 22 avril 2009.
676. Rincón, Y. « Cementerio Jardines La Chinita pasó a manos de privados » [en ligne], *Panorama*, le 1^{er} novembre 2015. URL : <https://www.panorama.com.ve/ciudad/Cementerio-jardines-La-Chinita-paso-a-manos-de-privados-20151101-0003.html>
677. Rodríguez, D. « Piden más seguridad y aseo en los cementerios », *Panorama*, le 9 mai 2005.
678. Romero, D. « Solo limpian los cementerios en las fechas especiales », *Panorama*, le 2 novembre 2012.
679. Suárez, J. « abandono sepulta en cementerios marabinos » [en ligne], *Panorama*, 9 mai 2017. URL : <http://www.panorama.com.ve/ciudad/Abandono-sepulta-los-cementerios-marabinos-20170508-0117.html>
680. Valera, A. « Cementerios están llenos de basura », *Panorama*, le 11 novembre 2011.
681. Yépez Palencia, J. « Cementerio municipal en ruinas e inseguro », *Panorama*, le 22 janvier 2009.

- **Mexique**

682. « Puebla rescatará 120 mausoleos del Panteón Municipal del siglo XIX », *Notimex*, le 29 octobre 2015. URL : <https://www.20minutos.com.mx/noticia/b341703/puebla-rescatara-120-mausoleos-del-panteon-municipal-del-siglo-xix/>

683. « Decreto por el que se declara una zona de Monumentos históricos en la ciudad de Puebla de Zaragoza, Estado de Puebla », *Periódico oficial de Gobierno del Estado de Puebla*, Supplément n°1, n°41, le 18 novembre 1977.
684. Aguilar, C. « Ceremonia de honor en el panteón Francés », *Los Rostros*, le 11 novembre 2017. URL : <https://losrostros.com.mx/2018/11/24/ceremonia-panteon-frances/>.
685. Castañares, J. « Arte funerario en Puebla, producto turístico a partir de semana santa », *Efektio10*, le 5 mars 2017. URL : <http://efektio10.com/arte-funerario-en-puebla-producto-turistico-a-partir-de-semana-santa-fotos/>.
686. Communiqué de l'ambassade de France à Mexico, « L'ambassade renforce les liens de la France avec l'État de Puebla », le 19 avril 2018. URL : <https://mx.ambafrance.org/Visite-de-travail-a-Puebla-19-avril-2018>.
687. Communiqué de l'ambassade de France à Mexico, « Mme Isabel Aillaud, décorée chevalier dans l'Ordre National du Mérite », le 06 août 2015. URL : <https://mx.ambafrance.org/Isabel-Aillaud-decoree-chevalier-dans-l-Ordre-National-du-Merite>.
688. De la Luz, V. « La cremación es un negocio rotundo en México », *El Sol de México*, le 31 oct. 2016. URL : <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/La-cremacion-es-un-negocio-rotundo-en-Mexico-138138.html>.
689. De la Luz, V. « Hasta morir se sale caro en Puebla ! Vivir con la muerte », *El Sol de Puebla*, le 1^{er} nov. 2016. URL : <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/hasta-morirse-sale-carro-en-puebla-vivir-con-la-muerte-836628.html>.
690. Fierro, M. « El INAH protege 69 tumbas en el Panteón Municipal », *La Opinión*, le 24 octobre 2019. URL : <http://www.laopinionpuebla.com/el-inah-protege-69-tumbas-en-el-panteon-municipal/>
691. Mendoza, M. « Hasta 200 mil pesos cuesta morir en México », *Publimetro*, le 1^{er} nov. 2017. URL : <https://www.publimetro.com.mx/mx/noticias/2017/11/01/hasta-200-mil-pesos-cuesta-morir-en-mexico.html>
692. *Periódico Oficial del Estado de Puebla*, lundi 17 décembre 2012, n°7 (Tercera sección). URL: <http://periodicooficial.puebla.gob.mx/>
693. Ventura, A. « El Panteón Francés de Puebla, una joya del arte funerario », *El Universal*, le 30 juillet 2012. URL : <https://archivo.eluniversal.com.mx/cultura/69430.html>.

- **Chili**

694. « Ante el terrorismo de estado ... ¡ Autodeterminación ! », *Comunidad de historia mapuche*, le 28 sept. 2017. URL : <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/ante-terrorismo-estado-autodeterminacion/>.
695. « Comunidad mapuche exige respeto y reparación de *Eltún* (cementerio) usado como basurero », *mapuexpress*, le 4 mai 2014. URL : <http://www.radaraucania.cl/noticias/comunidad-mapuche-exige-respeto-y-reparacion-de-eltun-cementerio-usado-como-basurero/>

696. « Comunero mapuche que estaba prófugo fue encontrado muerto en Ercilla », *Emlnacional*, le 6 août 2013.
URL : <https://www.emol.com/noticias/nacional/2013/08/06/613124/mapuche-que-estaba-profugo-fue-encontrado-muerto-en-ercilla.html>
697. « Denuncian profanación de la tumba de Rodrigo Melinao », *Biobiochile*, le 24 sept. 2013.
URL : <https://www.biobiochile.cl/noticias/2013/09/24/denuncian-profanacion-de-la-tumba-de-rodrigo-melinao.shtml>
698. « En la Araucanía, hay un terrorismo de Estado », *mapuexpress*, le 2 avril 2016.
URL : <https://www.mapuexpress.org/2016/04/02/en-la-araucania-hay-terrorismo-de-estado/>
699. « Galvarino, une ciudad construida sobre injusticia », *mapuexpress*, le 11 septembre 2017.
URL : <https://www.mapuexpress.org/2017/09/11/galvarino-una-ciudad-construida-sobre-la-injusticia/>
700. « Mapuche condenado por incendio forestal fue encontrado muerto en una parcela de Ercilla », *Biobiochile*, le 6 août 2013.
URL : <https://www.biobiochile.cl/noticias/2013/08/06/mapuche-profugo-fue-encontrado-muerto-en-una-parcela-de-ercilla.shtml>
701. « Municipio autoriza instalación de circo en Sitio ceremonial Mapuche sin el consentimiento de la comunidad », *mapuexpress*, le 13 décembre 2017.
URL : <https://www.mapuexpress.org/2017/12/13/galvarino-municipio-autoriza-instalacion-de-circo-en-sitio-ceremonial-mapuche-sin-el-consentimiento-de-la-comunidad/>
702. « Nuevamente profanan la tumba de Weichafe Rodrigo Melinao », *Diario Uchile*, le 24 nov. 2013. URL : <http://radio.uchile.cl/2013/11/24/nuevamente-profanan-la-tumba-de-weichafe-rodrigo-melinao-en-cementerio-de-chekenko/>
703. Pairican, F. « Temucuicui, crónica de una larga lucha por la tierra » *Le monde diplomatique (édition chilena)*, le 8 juillet 2014.
URL : <https://www.lemondediplomatique.cl/temucuicui-chronica-de-una-larga-lucha-por-la-tierra-por-fernando-pairican>

Films et vidéos

704. Archive vidéo de l'inauguration du crématorium dans le Panthéon Municipal de Puebla. Mis en ligne le 12 sept. 2012 par le journal numérique de l'État de Puebla, *Pueblaonlinevideos*. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=Sj9d68ScAj4>
705. Déclaration à la presse de H. Melinao Licán.
URL : <https://www.youtube.com/watch?v=FvcaHR6RTNc>
706. Montecinos, V, 2013. *Eluwun, el funeral de un guerrero*, Santiago, 18 min.
URL : <http://cinechile.cl/pelicula/eluwun-el-funeral-de-un-guerrero/>

707. Ojeda, Y, 2011. *Shawantama 'ana*, Chamuriana Films, Maracaibo, 160min.
708. Lavoiz, F, 2016. « Hugo Melinao Licán ».
URL : <https://www.youtube.com/watch?v=eZX0hMJTjA0>
709. Raoulx, B, 2007. *Las Playitas*, Tarmak Films, Caen, 56min.
710. Vidéo promotionnelle du Panthéon Jardín mise en ligne le 18 nov. 2017 sur sa page Facebook. URL : <https://www.facebook.com/jardindepuebla/videos/719456068251420/>

Table des figures

Photographies

Photographies 1 et 2 : Cimetière n°1 et n°2 de Valparaiso (Chili).....	40
Photographie 3 : Cimetière n°3 (secteur n°1) de Valparaiso (Chili - Playa Ancha)	41
Photographies 4 et 5 : Cimetière n°3 (secteur 2 et 3) de Valparaiso (Chili – Playa Ancha)	42
Photographies 6 et 7 : Faire « sa » place.....	123
Photographies 8 à 10 : Illustration des <i>fajas</i> au sein du cimetière El Cuadrado.....	144
Photographies 11 et 12 : Figures comparées de « la pitié » de Michel Ange.....	145
Photographies 13 à 16 : Personnages illustres du Zulia au sein des <i>fajas</i> du Cuadrado.....	146
Photographies 17 et 18 : Tombes d'U. Fernandez Moran et de F-J. de la Escalada.....	147
Photographie 19 : Mausolée familial de Francisco Ochoa.....	148
Photographies 20 et 21 : Les <i>nichos</i> (ou columbariums), une reproduction symbolique de l'habitat collectif précaire.....	150
Photographie 22 : Un <i>carnero</i> dans le cimetière du Cuadrado.....	152
Photographie 23 : Vue aérienne du <i>carnero</i> et des Columbariums.....	153
Photographies 24 et 25 : État d'insalubrité du cimetière du Cuadrado.....	160
Photographies 26 et 27 : Amas de cercueils exhumés dans le fond de l'allée principale.....	162
Photographies 28 à 31 : Carrés privés des compagnies pétrolières.....	165
Photographie 32 : Âge de décès des salariés de <i>La Lago Petroleum Corporation</i>	168
Photographies 33 à 35 : Tombes maçonniques dans le cimetière du San José.....	171
Photographies 36 à 38 : Figures illustres du Zulia au sein du cimetière du San José.....	172
Photographies 39 et 40 : Vue aérienne du Sagrado Corazón de Jesús. Un cimetière conçu sur un modèle de plan en damier.....	176
Photographies 40 et 41 : Fosses communes au sein du Sagrado Corazón de Jesús.....	180
Photographie 42 : Tombe de Felipe Pirela, célèbre bolériste de Maracaibo.....	181
Photographies 43 à 48 : Carrés privés du Sagrado Corazón de Jesús.....	183
Photographies 49 et 50 : Emplacement du parc militaire au sein du cimetière.....	184
Photographie 51 : Vue générale du cimetière du San Sebastián.....	196
Photographies 52 et 53 : Dalles mortuaires engazonnées (zone n°1).....	196
Photographies 54 à 57 : Columbariums (zone n°2) et fosses communes (zone n°3).....	197
Photographies 58 et 59 : Zone en construction (zone n°4) et zone à construite (zone n°5).....	199
Photographie 60 : Tombe de María Mercedes Huerta au centre de l'allée principale.....	209
Photographie 61 : Panneau avec plan du Panthéon Municipal de Puebla.....	213
Photographies 62 à 66 : Exemples de mausolées de la 1 ^{ère} section/classe.....	218
Photographies 67 et 68 : Tombes de la 2 ^{ème} et 3 ^{ème} section/classe.....	219
Photographies 69 et 70 : Les morts de la 5 ^{ème} section/classe réduits à des numéros.....	220
Photographie 71 : Localisation du Panthéon Municipal de Puebla, du Panthéon Français et du Panthéon de la société mutualiste « Siglo XX »	222

Photographie 72 : Entrée et allée principale du Panthéon de la société « Siglo XX ».....	223
Photographie 73 à 75 : Tombes et plaques mortuaires uniformes.....	225
Photographies 76 et 77 : Ossuaires du Panthéon mutualiste.....	226
Photographie 78 : Les héros de la paix. Monument pour la paix franco-mexicaine.....	228
Photographies 79 et 80 : Les « trompe-l'œil » funéraires, de la tombe à l'habitat.....	237
Photographie 81 : Sections du Panthéon Jardín de Puebla.....	244
Photographies 82 à 84 : Section <i>Capillas</i> , un espace mortuaire « domestiqué ».....	246
Photographies 85 et 86 : Section <i>Vergel</i> , une section cosmopolite.....	248
Photographie 87 et 88 : Carrés privés japonais de la section <i>Piedad</i>	249
Photographie 89 : Types de columbariums de la section <i>Plaza del Cielo</i>	250
Photographies 90 et 91 : De la publicité en faveur de la crémation.....	251
Photographie 92 : Salle de veillée funéraire du Panthéon Jardín de Puebla.....	252
Photographie 93 à 95 : Des crémations expédiées dans le Panthéon Municipal.....	253
Photographies 96 et 97 : Dalles mortuaires de la section <i>Lourdes</i>	254
Photographie 98 : Panorama de sections du Panthéon Jardín.....	254
Photographie 99 : Panthéon Valle de los Angeles (1979).....	255
Photographies 100 et 101 : Complexe funéraire El Renacimiento (1998).....	255
Photographies 102 et 103 : Photographies 102 et 103 : Forte densité de tombes (Panthéon San Baltazar Campeche)	266
Photographies 104 et 105 : De nouveaux panthéons pour régler le problème de saturation.....	267
Photographies 106 à 109 : Des différences sociales et culturelles à l'échelles des tombes.....	270
Photographies 110 à 115 : Des tombes inattendues, très personnalisées.....	271
Photographies 116 à 118 : Fresques murales (Panthéons Romero Vargas et San Felipe).....	272
Photographies 119 à 121 : Panthéon servant d'espace de pâturage (Eligido la Libertad).....	274
Photographie 122 : <i>Mariachis</i> à un enterrement (Panthéon San Baltazar Campeche).....	275
Photographies 123 et 124 : Neuvaine de croix sur les tombes.....	277
Photographies 125 et 126 : Orientation des croix des enfants et des adultes.....	278
Photographies 127 à 129 : Panthéon <i>nahua</i> de San Miguel Canoa.....	280
Photographies 130 et 131 : Tombes de T. Schmidt Weichsel et G. Becker Baechler.....	291
Photographie 132 : <i>Hier ruhen unsere lieben Eltern</i> (« ici reposent nos chers parents »).....	291
Photographie 133 : Tombe de V. Coñuepan Huenchual, seul Mapuche visible à l'entrée.....	292
Photographie 134 : Exemple de tombe typique <i>mapuche</i>	293
Photographie 135 : Orientation des tombes <i>mapuche</i>	301
Photographies 136 et 137 : Croix catholiques ornant les tombes <i>mapuche</i>	302
Photographies 138 et 139 : l'accès aux <i>Eltún</i>	305
Photographies 140 à 142 : Croix catholiques dans les <i>Eltún mapuche</i>	306
Photographies 143 et 144 : Différents types de tombes.....	307
Photographies 145 à 147 : Deux <i>Rewe</i> dans l' <i>Eltún</i> de Perez Neyes.....	309
Photographies 148 et 149 : <i>Deux Chemamüll</i> dans l' <i>Eltún</i> de Pitrihuen.....	310
Photographie 150 : Autre exemple de <i>Chemamüll</i> . <i>Eltún</i> de Coihue (Chol-chol).....	311
Photographies 151 à 156 : Espaces du premier <i>velorio</i>	335
Photographies 157 à 159 : Espaces du premier enterrement (cimetière de Basse-Guajira).....	338

Photographies 160 et 161 : Ouverture de la tombe et sortie du cercueil.....	343
Photographies 162 à 168 : Le temps de l' <i>Exhumadora</i>	344
Photographies 169 à 174 : Espaces du second <i>velorio</i>	348
Photographies 175 à 178 : Rituel de ré-enterrement dans un cimetière de Basse-Guajira.....	350
Photographies 179 et 180 : Exemples de syncrétisme dans le rituel funéraire <i>guajiro</i>	356
Photographies 181 à 184 : Marquages <i>guajiro</i> dans le cimetière du Corazón de Jesús.....	359
Photographies 185 et 186 : Tombes <i>guajiro</i> après réalisation du rituel d'exhumation.....	360
Photographies 187 et 188 : Cercueils exhumés dans les cimetières de Maracaibo.....	361
Photographie 189 : Une scène d'exhumation filmée avec des téléphones portables.....	365
Photographies 190 et 191 : Principaux édifices du Rosario de Micaltepec (2019).....	375
Photographies 192 et 193 : Appropriation de l'espace du cimetière selon les époques.....	377
Photographies 194 et 195 : Tombe d'un adolescent émigré à Mexico. « <i>El mejor jugador</i> ».....	378
Photographies 196 à 199 : Mère et fils enterrés face à face.....	380
Photographies 200 à 202 : Des œillets d'Inde pour guider les morts parmi les vivants.....	384
Photographies 203 et 204 : Préparation des offrandes avec la famille Martinez.....	385
Photographies 205 à 207 : Offrandes aux morts exposées dans les maisons familiales.....	386
Photographies 208 et 209 : De l'argent ou un sort ? Quand <i>Halloween</i> s'invite au Rosario.....	387
Photographie 210 : Panorama de la nuit de la fête des morts dans le cimetière du Rosario.....	388
Photographies 211 et 212 : Temps de convivialité au cimetière.....	389
Photographies 213 et 214 : Marginalisation des tombes des non-baptisés dans le cimetière.....	390
Photographie 215 : Le « rêve américain » rutilant devant le cimetière du Rosario.....	392
Photographies 216 et 217 : Chemin faisant vers l' <i>Eltún</i> de R. Liempi Huilcaleo.....	395
Photographies 218 à 220 : Saccage d'un lieu de mémoire <i>mapuche</i> (secteur Curihuentro).....	396
Photographie 221 : Traduction de la lettre de R. Liempi adressée au directeur de <i>Forestal Galvarino LTDA</i>	397
Photographie 222 : Le « poing en l'air » d'Alex Lemún.....	404
Photographies 223 à 225 : Marquages forts de résistance identitaire <i>mapuche</i>	405
Photographies 226 et 227 : Tombe de Rodrigo Melinao Licán.....	406
Photographie 228 : Domicile détruit de H. Melinao Licán. (Secteur Rayen Mapu, Ercilla).....	407
Photographies 229 à 231 : <i>Maricheweu</i> !.....	408

Documents

Document 1 : Place et emplacement des alpinistes dans le cimetière du Biollay (France).....	38
Document 2 : Poétiques et représentations populaires de la « danse macabre »	61
Document 3 et 4 : Exemple de représentations de la mort.....	62
Document 5 : Cimetière des Étrangers et des Anglais (ou protestant)	138
Document 6 : Plan officiel du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús.....	175
Document 7 : Tarification des concessions funéraires (au m ²) en fonction de leurs emplacements au sein du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús.....	177

Document 8 : Tarification pour la construction des caveaux et taxes d'inhumations (et exhumations) en fonction de l'âge et de l'emplacement des défunts dans le cimetière.....	178
Document 9 : Tarification des services funéraires dans le Panthéon Municipal (2012).....	215
Document 10 : Cotisations et aides sociales de la société mutualiste « Siglo XX ».....	224
Document 11 : Tarification des services funéraires au sein du Panthéon Français (2013).....	238
Document 12 : Promotions mises en ligne sur le site internet du Panthéon Jardín.....	243
Document 13 : Tarification des concessions funéraires dans le Panthéon Jardín.....	247
Document 14 : Carte mentale de Galvarino réalisée par le <i>Wérken</i> E. Lincoñir (2014).....	297
Document 15 : Centre-bourg de Galvarino et localisation du cimetière général.....	298
Document 16 : Principaux noms de familles allemands, suisses et français recensés à Galvarino en 1885.....	299
Document 17 : Article n°3 du conseil municipal de Maracaibo. Définition de « second <i>velorio</i> ».....	362
Document 18 : Article n°34 du conseil municipal de Maracaibo. « Matériels utilisés pour exhumation ».....	363
Document 19 : Jaquette du documentaire de V. Montecinos, 2013 : « <i>Eluwun. El funeral de un guerrero</i> » en hommage à Rodrigo Melinao Licán.....	403

Tableaux

Tableau 1 : Différents enjeux des espaces de la mort (et des morts) en géographie.....	21
Tableau 2 : Cimetières visités au cours de cette thèse.....	110
Tableau 3 : Contextes et espaces de l'observation participante.....	116
Tableau 4 : Pourcentage d'inhumations dans les différents cimetières de Puebla (1918).....	211
Tableau 5 : Nombre et répartition des enterrements dans les cimetières de Puebla (1915).....	212
Tableau 6 : Total des inhumations dans le Panthéon Municipal de Puebla (1915).....	212
Tableau 7 : Panthéons étudiés et entretiens réalisés dans les différentes <i>juntas auxiliares</i>	260
Tableau 8 : Clans <i>guajiro</i> : marquages et significations.....	318

Cartes

Carte 1 : Diversité des espaces de la mort à l'échelle intra-urbaine de Sao Paulo (Brésil).....	32
Carte 2 : Trois espaces laboratoires différents au Venezuela, au Mexique et au Chili.....	77
Carte 3 : Espace laboratoire n°1.....	82
Carte 4 : Espace laboratoire n°2.....	87
Carte 5 : Espace laboratoire n°3.....	91
Carte 6 : Localisation actuelle des espaces funéraires et religieux de Maracaibo.....	140
Carte 7 : Principaux édifices religieux à Puebla à la fin du XVIII ^e siècle.....	204
Carte 8 : Principaux cimetières de Puebla à la fin du XIX ^e siècle.....	206
Carte 9 : Localisation actuelle des espaces funéraires de Puebla.....	208
Carte 10 : Zone métropolitaine Puebla-Tlaxcala.....	256

Carte 11 : Expansion urbaine de Puebla. 1960-2010.....	257
Carte 12 : <i>Juntas Auxiliares</i> de Puebla.....	259
Carte 13 : <i>Wallmapu</i> et subdivisions ethniques <i>mapuche</i> avant la colonisation espagnole	283
Carte 14 : Région de l'Araucanie et espaces d'étude	286
Carte 15 : Localisation des deux cimetières (public et privé) de Temuco.....	287
Carte 16 : Localisation de la commune de Galvarino.....	296
Carte 17 : Communautés rurales <i>mapuche</i> étudiées (Galvarino).....	304
Carte 18 : La Guajira et ses frontières ethniques.....	321
Carte 19 : La Mixteca, un territoire symboliquement subdivisé en trois régions inégales.....	369

Plans

Plan 1 : Le cimetière du Cuadrado, un cimetière socialement divisé.....	142
Plan 2 : Emplacement des carrés privés dans le cimetière du San José.....	164
Plan 3 : Organisation socio-spatiale du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús.....	179
Plan 4 : Un cimetière socialement et culturellement divisé.....	182
Plan 5 : Un cimetière paysager divisé en cinq zones, dont trois seulement sont occupées.....	195
Plan 6 : Emplacement des morts illustres dans le Panthéon Municipal de Puebla.....	217
Plan 7 : Les trois époques de construction du Panthéon Français.....	233
Plan 8 : Partie historique du Panthéon Français.....	234
Plan 9 : Emplacement des mausolées de la zone n°3 du Panthéon Français.....	236
Plan 10 : Différents types de monuments funéraires selon les sections du Panthéon.....	245
Plan 11 : Place des mausolées coloniaux dans le cimetière général de Temuco.....	289
Plan 12 : Organisation sociale du cimetière de Galvarino (centre-bourg).....	300
Plan 13 : Un cimetière <i>mixtèque</i> organisé autour d'une croix centrale.....	376

Schémas

Schéma 1 : Les quatre étapes universelles du rituel funéraire.....	68
Schéma 2 : Résumé du processus méthodologique utilisé pour la thèse.....	130
Schéma 3 : Place des cimetières dans les villes latino-américaines à l'époque coloniale, une reproduction de l'organisation sociale des villes occidentales chrétiennes.....	135
Schéma 4 : Regards sur la cosmovision. Manière de penser la mort chez les Guajiro.....	329
Schéma 5 : Temps et déplacements au sein du rituel funéraire <i>guajiro</i>	331
Schéma 6 : Récapitulatif du rituel du premier <i>velorio</i>	337
Schéma 7 : Récapitulatif du rituel du premier enterrement.....	340
Schéma 8 : Récapitulatif du rituel du post-enterrement.....	341
Schéma 9 : Récapitulatif du rituel d'exhumation <i>guajiro</i>	346
Schéma 10 : Récapitulatif du rituel du second <i>velorio</i>	349
Schéma 11 : Récapitulatif du rituel de ré-enterrement des restes mortuaires.....	350
Schéma 12 : Synthèse des déplacements des Guajiro (vivants et morts) entre le premier et le second « <i>velorio</i> -enterrement ».....	351

Croquis

Croquis 1 et 2 : Exemples de croquis réalisés lors des visites aux cimetières.....	112
Croquis 3 : Organisation structurelle type de la maison lors du premier <i>velorio</i>	334
Croquis 4 : La vie sociale du Rosario concentrée en une rue.....	374

Annexes

I. Galerie de Portraits.....	469
II. Tableau récapitulatif de l'ensemble des entretiens réalisés par pays.....	483
III. Exemples de croquis de cimetières réalisés au Venezuela.....	497
IV. Documents divers.....	505

Galerie de Portraits

Venezuela



Carmen Gonzales (Maracaibo)

Photographie : C.V., 2011



**Norelis Morales, Séphora Montiel et Juana Chacin
(Santa Cruz de Mara, Basse-Guajira)**

Photographie : C.V., 2011



Gladys Gonzales
(Santa Cruz de Mara, Basse-Guajira)



Daniel et Ismael Hernández
(Santa Cruz de Mara, Basse-Guajira)



José Luís Gonzalez
(Santa Cruz de Mara, Basse-Guajira)

Photographies : C.V., 2013

**Second *velorio* d'E. Gonzales et de R. Rodriguez
(Santa Cruz de Mara, Basse-Guajira)**



Préparation des repas



Tissage *guajiro*

Photographies : C.V., 2012

**Premier *velorio* de S-J Quintero Fernández
(Sinamaïca, Moyenne-Guajira)**



Maria et Yanaidys Chacin



Angelica Chacin

Photographies : C.V., 2013

Mexique

Rosario de Micaltepec (Petlalcingo)



Salvador Martinez tissant des chapeaux

Photographie : C.V., 2013



Salvador Martinez aux champs

Photographies : C.V., 2015



Celedonio Reyes Flores « El Lobo »

Photographie : C.V., 2013



Gil Gil, Celina et Yttali Martinez

Photographie : C.V., 2013



Celina Martinez

Photographie : C.V., 2015

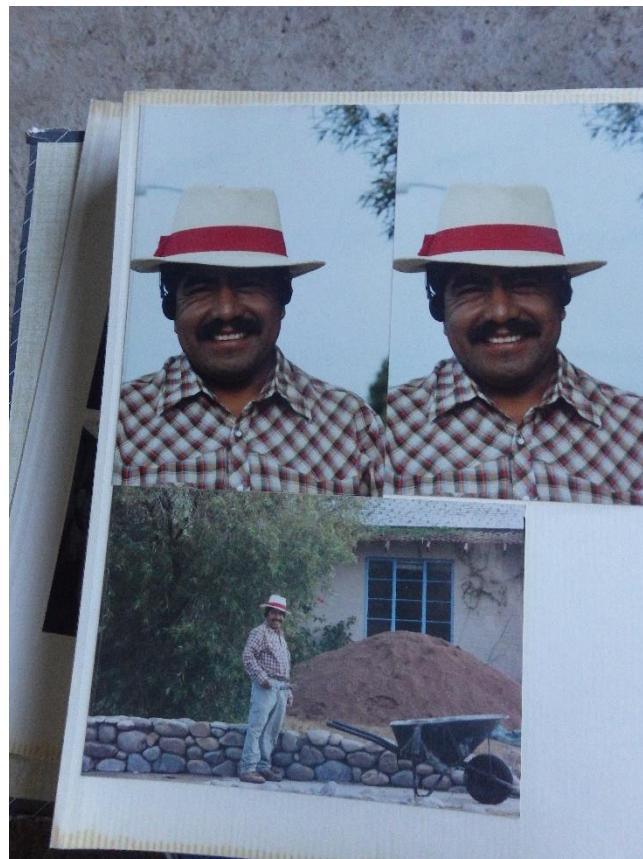


Noe Martinez

Photographie : C.V., 2015



Photo de famille Martinez. Rosario de Micaltepec (années 1990')



Salvador Martinez. Tucson, Arizona (fin des années 1980')

Source : album photo de S. Martinez

Chili



***Lonko Quilalpe Cañuepan et sa femme
Eltún de Perez Neyes, Galvarino***

Photographies : C.V., 2014



Enterrement *mapuche* (Bolleco, secteur Collimallín)

Photographie : C.V., 2014



***Rewe* devant la *Ruka* de la *Machi* E. Cariqueo (Bolleco)**

Photographie : C.V., 2016



Hugo Melinao Licán, Ercilla

Photographie : C.V., 2014



Militant *mapuche* lors d'une marche en soutien aux prisonniers politiques incarcérés dans la prison d'Angol, Temuco

Photographie : C.V., le 29 avril 2014



Drapeau *mapuche* lors d'une marche en soutien aux prisonniers politiques incarcérés dans la prison d'Angol, Temuco



« Basta de Montajes y repression en Wallmapu »

Photographies : C.V., le 29 avril 2014



Grafiti vu à Temuco. Revendication de la « Nation Mapuche »

Photographie : C.V., 2016

Tableau récapitulatif de l'ensemble des entretiens réalisés par pays

Venezuela							
	Nom(s)/ Prénom(s)	Date	Lieu	Fonction/ Situation de la/des personne(s) interrogée(s)	Origine ethnique/ indigène	Type de l'entretien réalisé	Outils mobilisés
1	Carmen Gonzales	3 déc. 2011	Maracaibo	Résidente de Maracaibo	Guajiro/ Wayúu (clan Uriana)	Libre	Caméra Dictaphone
2	Nerio Borges	9 mai 2012	Maracaibo	<i>Ecónomo</i> du cimetière le Sagrado Corazón de Jésus	/	Semi- directif	Dictaphone
3	Nestor Medina	9 mai 2012	Maracaibo	Fossoyeur du cimetière le Sagrado Corazón de Jésus	/	Semi- directif	Dictaphone
4	María Gonzalez	16 mai 2012	Maracaibo	Responsable des cimetières municipaux au département des services publics de Maracaibo	Guajiro/ Wayúu (clan Uriana)	Semi- directif	Caméra Dictaphone
5	Norelis Morales	22 mai 2012	Santa Cruz de Mara, parroquia Tamare. (Basse- Guajira)	Directrice de la commission des peuples indigènes du département de Mara et conseillère municipale depuis 2013 au parti socialiste unifié	Guajiro/ Wayúu (clan Uriana)	Semi- directif	Caméra Dictaphone
6	Juana Chacin	22 mai 2012	Santa Cruz de Mara, parroquia Tamare. (Basse- Guajira)	Assistance de Norelis Morales à la commission des peuples indigènes de Mara	Guajiro/ Wayúu (clan Uriana)	Semi- directif	Caméra Dictaphone

7	Séphora Montiel	22 mai 2012	Santa Cruz de Mara, parroquia Tamare. (Basse-Guajira)	Institutrice à l'école Germán Pocaterra à Santa Cruz de Mara	Guajiro/Wayúu (clan Uriana)	Semi-directif	Caméra Dictaphone
8	Alirio Aguaran	1 juin 2012	Santa Cruz de Mara, parroquia Ricaurte (Basse-Guajira)	Fossoyeur au cimetière María Auxiliadora	Guajiro/Wayúu (clan Epieyu)	Semi-directif	Caméra Dictaphone
9	José Antonio Ferrer	20 août 2013	Maracaibo	Ecónomo du cimetière du Cuadrado	/	Semi-directif	Dictaphone
10	Elias Segundo Chourio	23 août 2013	Bobures	Commerçant	Afro-descendant	Libre	Dictaphone
11	Omar Osario	23 août 2013	Bobures	Agriculteur. 1 ^{er} maire de Santa Maria de Bobures	Afro-descendant	Libre	Dictaphone
12	Angel Basabe	24 août. 2013	Bobures	Secrétaire à la municipalité de Sucre	Afro-descendant	Libre	Dictaphone
13	Carlos Augusto Chourio	24 août 2013	Bobures	Communicant populaire afro-descendant	Afro-descendant	Libre	Dictaphone
14	Olga Gutierrez	24 août 2013	Bobures	Agricultrice. Conseillère communale indigène de Bobures	Guajiro/Wayúu (clan Uriana)	Libre	Dictaphone
15	Fortunato Saez	24 août 2013	Bobures	Agriculteur	Afro-descendant	Libre	Dictaphone
16	Gladys Gonzales (sœur de Carmen Gonzales)	27 août 2013 / 3 sept. 2013	Santa Cruz de Mara, Nueva Lucha (Basse-Guajira)	Sociologue l'Université bolivarienne de Caracas	Guajiro/Wayúu (clan Uriana)	Libre	Dictaphone

17	Alejandra Taragona	27 août 2013	Santa Cruz de Mara, (Basse-Guajira)	Sociologue l'Université bolivarienne de Caracas	Guajiro/ Wayúu (clan Jirnu)	Libre	Dictaphone
18	Hudio Hernández	27 août 2013	Santa Cruz de Mara, parroquia Nueva Lucha (Basse-Guajira)	Résidents de Santa Cruz de Mara	Guajiro/ Wayúu (clan Uriana)	Entretien collectif : Libre	Dictaphone
	Jose Luís Rodriguez				Guajiro/ Wayúu (clan Sapuana)		
	Daniel et Ismael Hernández (père et fils)				Guajiro/ Wayúu (clan Paüsayuu)		
	Pablo Huesa Gonzalez				Guajiro/ Wayúu (clan Juusayuu)		
	Jose Luís Gonzalez				Guajiro/ Wayúu (clan Jirnu)		
Nicolas Fernandez	Guajiro/ Wayúu (clan Ja'yaliyuu)						
19	Javier Alarcón	28 août 2013	Maracaibo	Directeur des services publics de Maracaibo	/	Semi-directif	Dictaphone
20	Milagro Araujo	29 août 2013	Maracaibo	<i>Ecónoma</i> du cimetière le Redondo (San José)	/	Semi-directif	Dictaphone
21	Angélica Cecilia Reyes de Vilchez	06 sept. 2013	Maracaibo	Directrice du panthéon régional de Maracaibo	/	Semi-directif	Dictaphone
22	Hinesca Pineiro	06 sept. 2013	Maracaibo	<i>Ecónoma</i> du cimetière le Corazón de Jesús (Après Nestor Medina)	/	Semi-directif	Dictaphone

23	Cesar Ochoa	07 sept. 2013	San Francisco	<i>Ecónoma</i> du cimetière Jardines de la Chinita	/	Semi-directif	Dictaphone
24	Luis Felipe Fernández	07 et 08 sept. 2013	Route en direction de Cojoro (Haute-Guajira)	Militaire. Ex général de brigade. Candidat pour la municipalité de la Guajira. Parti <i>Juan Bimba</i> .	Guajiro/Wayúu (Clan Aapüshana)	Libre	Dictaphone
25	Yoneira Josefina Navarro	09 sept. 2013	Paraguaipoa (Moyenne-Guajira) <i>Velorio</i>	Famille de Sivino José Quintero Fernandez (décédé le 08 sept. 2013)	Guajiro/Wayúu (Clan Uriana)	Libre	Dictaphone
26	Angelica Chacin María Chacin (sœur) Yanaidys Chacin (sœur)	09 sept. 2013	Paraguaipoa (Moyenne-Guajira) <i>Velorio</i> (dans la cuisine avec les femmes)	Famille de Sivino José Quintero Fernandez (décédé le 08 sept. 2013)	Guajiro/Wayúu (Clan Uriana)	Entretien collectif : Libre	Dictaphone
27	Armando Gonzalez Chacin Emelindro manuel Chacin Andrés Hilario Chacin Ricardo Olivo Fernandez José Ernesto Chacin Et les autres...	09 sept. 2013	Paraguaipoa (Moyenne-Guajira) <i>Velorio</i> (à extérieur de la maison familiale, avec les hommes)	Famille de Sivino José Quintero Fernandez (décédé le 08 sept. 2013)	Guajiro/Wayúu (Clan Uriana)	Entretien collectif : Libre	Dictaphone

28	Ernando Fernández	10 sept. 2013	Sinamaïca (Basse-Guajira)	Frère de Sivino José Quintero Fernandez (décédé le 08 sept. 2013)	Guajiro/Wayúu (Clan Uriana)	Libre	Dictaphone
29	Zaida Fernández	10 sept. 2013	Sinamaïca (Basse-Guajira)	Cousine de Sivino José Quintero Fernandez (décédé le 08 sept. 2013) <i>Bachaquera</i>	Guajiro/Wayúu (Clan Uriana)	Libre	Dictaphone
30	Larry José Gollarza Ochoa	17 sept. 2013	Maracaibo	Consultant juridique (avocat) de l'entreprise privé Jarchina C.A	/	Semi-directif	Dictaphone

Mexique							
	Nom(s)/ Prénom(s)	Date	Lieu	Fonction/ Situation de la/des personne(s) interrogée(s)	Origine ethnique/ indigène	Type de l'entretien réalisé	Outils mobilisés
1	Isabel Aillaud	21 avril 2013	Puebla	Présidente de l'association de bienfaisance française, suisse et belge de Puebla (Panthéon Français de Puebla)	/	Semi-directif	Caméra Dictaphone
2	Cristina Márquez	23 avril 2013	San Miguel Canoa	Étudiante à l'Université de la BUAP. Puebla	Nahua	Libre	Caméra Dictaphone
3	Josafat Herrera Sánchez	25 avril 2013	Huajapan de León	Chroniqueur de la municipalité de Huajapan de león	/	Semi-directif	Caméra Dictaphone

4	José Luis Urrutia	25 avril 2013	Huajapan de León	Fossoyeur au cimetière de Huajapan de León	/	Semi-directif	Caméra Dictaphone
5	Omar Mota Lara	29 avril 2013	Puebla	Administrateur du Panthéon Jardín de Puebla	/	Semi-directif	Caméra Dictaphone
6	Juan Manuel Colin	30 avril 2013	Puebla	Président de la Junta Auxiliar San Baltazar Campeche	/	Semi-directif	Dictaphone
7	Juan Carlos Flores Lira	30 avril 2013	Puebla	Fossoyeur au panthéon Auxiliar San Baltazar Campeche	/	Semi-directif	Caméra Dictaphone
8	Salvador Martinez	26 avril 2013 30 oct. 2013 1 nov. 2013 29 oct. 2015 30 oct. 2015 1 nov. 2015	Rosario de Micaltepec Petlalingo	Résident permanent du Rosario de Micaltepec.	Mixtèque	Libre	Caméra Dictaphone
9	Nathan Martinez	31 oct. 2013	Rosario de Micaltepec Petlalingo	Fils de Salvador Martinez	Mixtèque	Libre	Dictaphone
10	María Martinez	31 oct. 2013	Rosario de Micaltepec Petlalingo	Résidente du Rosario de Micaltepec (voisine de Salvador Martinez)	Mixtèque	Libre	Dictaphone

11	Franco Zantorro	31 oct. 2013	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Résident du Rosario de Micaltepec	Mixtèque	Libre	Dictaphone
12	Celina Martinez Yttali Martinez Noé Martinez	01 nov. 2013 / 30 oct. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Enfants de Salvador Martinez	Mixtèque	Libre	Dictaphone
13	Cristian Sánchez	01 nov. 2013	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Emigré mixtèque revenu dans la communauté pour célébrer la fête des morts	Mixtèque	Libre	Dictaphone
14	Marilope Rojas Vasquez	01 nov. 2013 / 02 nov. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Résidente du Rosario de Micaltepec. Marginalisée du cimetière pour ne pas avoir baptisé ses enfants décédés	Mixtèque	Libre	Dictaphone
15	Celedonio Reyes Flores (el lobo)	01 nov. 2013 / 01 nov. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Résident permanent du Rosario de Micaltepec	Mixtèque	Libre	Dictaphone
16	José Pedro Adolfo	05 nov. 2013	Puebla	Directeur administratif du panthéon San baltazar campeche	/	Semi-directif	Dictaphone
17	Francisco Ferrer Toledo	06 nov. 2013	Puebla	Directeur du département des cimetières publics de Puebla	/	Semi-directif	Dictaphone
18	Diego Ruíz Cortez	06 nov. 2013	Puebla	Fossoyeur au Panthéon municipal de Puebla	/	Semi-directif	Dictaphone

19	Carlos Sánchez Hernández	06 nov. 2013	Puebla	Fossoyeur au panthéon Sociedad mutualista siglo XX	/	Semi-directif	Dictaphone
20	Yamanque Cue Octavo Goyri Julio Julian Yanet Vásquez	08 nov. 2013	Puebla	Comédiens de la compagnie artistique Desempleados en escena. Créateurs du 1 ^{er} Miedo Fest au sein du panthéon municipal de Puebla	/	Entretien collectif : Semi-directif	Dictaphone
21	Victoria Hernández Franceschi	11 nov. 2013	Puebla	Directrice de la Sociedad mutualista siglo XX	/	Semi-directif	Dictaphone
22	Oscar Bertheau Solis	12 nov. 2013	Puebla	Directeur administratif du panthéon la Piedad	/	Semi-directif	Dictaphone
23	Jesus Luciano Mendez	12 nov. 2013	Puebla	Fossoyeur au panthéon Eligido la Libertad	/	Semi-directif	Dictaphone
24	Julian Limón García	14 nov. 2013	Puebla	President de la Junta Auxiliar La Libertad	/	Semi-directif	Dictaphone
25	José Antonio Gabriel	14 nov. 2013	Puebla	Propriétaire du cimetière privé El Renacimiento	/	Semi-directif	Dictaphone
26	Fernando Ignacio Juarez	14 nov. 2013	Puebla	Fossoyeur au panthéon la Paz, Junta Auxiliar Buena Vista	/	Libre	Dictaphone
27	Martin Quilt Torres	15 nov. 2013	Puebla	Directeur du panthéon de Cholula de Magdalena	/	Semi-directif	Dictaphone

28	María Cristina Arcilla	18 nov. 2013	Puebla	Directrice administrative del Grupo Vallo de los Angeles	/	Semi-directif	Dictaphone
29	Hilario Alfonso Munoz Alhuartzin	26 nov. 2013	Tlaxcala	Directeur administratif du cimetière El Carmen	/	Semi-directif	Dictaphone
30	Alexia Rojas	28 nov. 2013	Puebla	Directrice administrative du San Sebastián Aparicio Nuevo	/	Semi-directif	Dictaphone
31	Juan Suarez	30 oct. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Emigré du Rosario de Micaltepec. Habite à Mexico	Mixtèque	Libre	Dictaphone
32	María Ramirez	30 oct. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Résidente du Rosario de Micaltepec.	Mixtèque	Libre	Dictaphone
33	Refugia Diaz Martinez	30 oct. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Emigrée du Rosario de Micaltepec. Habite à Mexico	Mixtèque	Libre	Dictaphone
34	Josalinda et Angelina Suarez	01 nov. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Résidente du Rosario de Micaltepec	Mixtèque	Entretien collectif : Libre	Dictaphone
35	Teofilo Diaz	01 nov. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Résident du Rosario de Micaltepec	Mixtèque	Libre	Dictaphone
36	Raúl Martinez	01 nov. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Résident du Rosario de Micaltepec	Mixtèque	Libre	Dictaphone
37	Augustina Giltoribio	01 nov. 2015	Rosario de Micaltepec . Petlalcingo	Résidente du Rosario de Micaltepec	Mixtèque	Libre	Dictaphone

38	Elizabeth Samora Cruz	01 nov. 2015	Rosario de Micaltepec Petlalcingo	Résidente du Rosario de Micaltepec	Mixtèque	Libre	Dictaphone
----	-----------------------	--------------	--------------------------------------	------------------------------------	----------	-------	------------

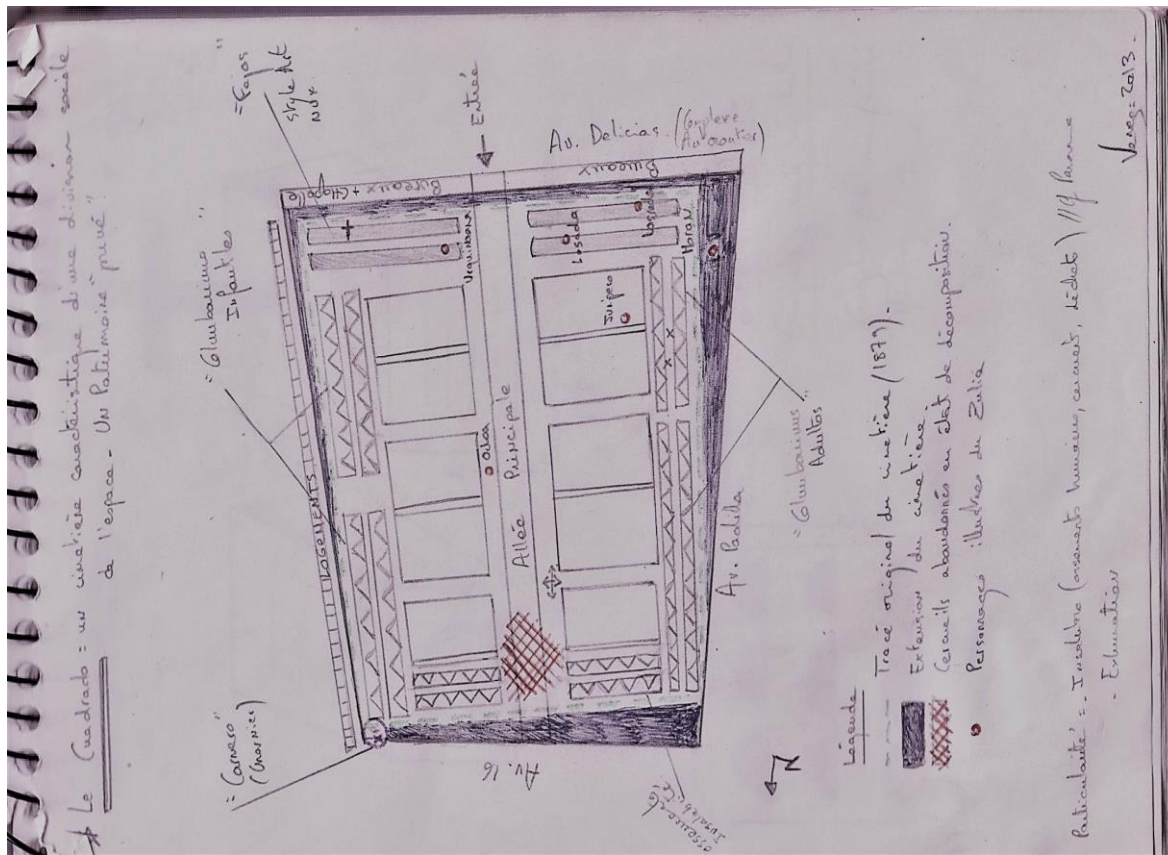
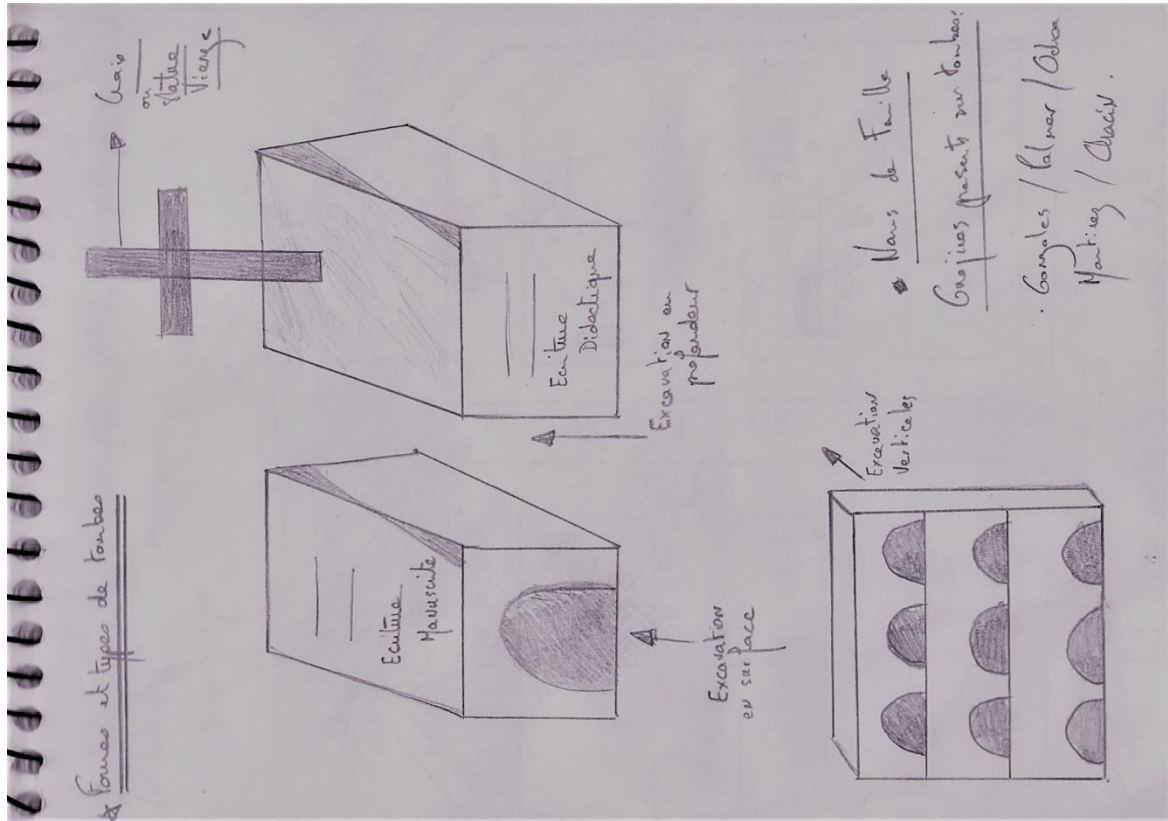
Chili							
	Nom(s)/ Prénom(s)	Date	Lieu	Fonction/ Situation de la/des personne(s) interrogée(s)	Origine ethnique/ indigène	Type de l'entretien réalisé	Outils mobilisés
1	Ernesto Lincoñir	26 mars 2014 01 avril 2014 3 avril 2014	Galvarino	Werkén (porte-parole/communicant mapuche) de la commune de Galvarino	Mapuche (Werkén)	Libre	Dictaphone
2	Nekul Painemal Morales	29 mars 2014 16 avril 2014	Temuco	Professeur de linguistique chargé à la CONADI du programme de récupération et revitalisation des langues indigènes.	Mapuche	Libre	Dictaphone
3	René Liempi Huilcaleo	Avril 2014 10 Avril 2014 30 Mars 2016	Curihuentro	<i>Lonko</i> de la communauté de Curihuentro	Mapuche	Libre	Dictaphone uniquement le 30 mars 2016
4	Quilalpe Cañupan et sa femme	01 avril 2014	Perez Neyes	<i>Lonko</i> de la communauté Ranquilco chico	Mapuche	Libre	Dictaphone

5	Gabriela Nahuel	01 avril 2014	Colpi Sur (route de Traiguén)	Gardiennne de la clé du cimetière de Colpi Sur	Mapuche	Libre	Dictaphone
6	Luz Quezada	16 avril 2014	Temuco	Administratrice du cimetière municipal de Temuco	/	Semi-directif	Dictaphone
7	Juan Nanculef Huaiquinao	16 avril 2014	Temuco	Historien	Mapuche	Libre	Dictaphone
8	Camila Mótin David Nahuelhual Penchulef	17 avril 2014	Temuco	Étudiante en anthropologie à l'UCT Werkén mapuche du <i>Lof</i> Portahue Lelfun	/ Mapuche	Entretien collectif : Semi-directif	Dictaphone
9	Marcelo Quintrileo Contreras	01 août 2014	Chol-chol	Ex prisonnier politique mapuche. Membre de l'association <i>familiares y amigos de presos politicos</i>	Mapuche	Semi-directif	Dictaphone
10	Danko Marimán Gallegos	12 août 2014	Galvarino	Anthropologue. Employé de la municipalité de Galvarino (département culturel)	Mapuche	Semi-directif	Dictaphone
11	Hugo Melinao Licán	13 août 2014	Ercilla (secteur Pailahueque)	Prisonnier politique et frère de Rodrigo Melinao Licán, assassiné par la police le 06 août 2013	Mapuche	Semi-directif	Dictaphone
12	Marcelo Villanuda	13 août 2014	Ercilla	Médecin à l'hôpital d'Ercilla au service de santé mapuche	/	Semi-directif	Dictaphone

13	Gustavo Cariqueo	14 août 2014	Bolleco	Étudiant d'anthropologie à l'UCT et frère de Machi (médecin traditionnel mapuche)	Mapuche	Libre	Dictaphone
14	Sergio Millamán	18 mars 2016	Temuco	Avocat	Mapuche	Libre	Dictaphone
15	Pedro Cariqueo	19 août 2014	Bolleco (secteur Collimallin)	Oncle de Gustavo Cariqueo	Mapuche	Libre	Dictaphone
16	Gabriel Llanquino	21 août 2014	Temuco	Professeur d'ethno-linguistique spécialisé en langue mapuche (mapudungún) à l'Université catholique de Temuco	/	Semi-directif	Dictaphone
17	Javier Arnaíz Patricio Sansana	22 août 2014	Temuco	Fonctionnaires de la CONADI chargé des transferts fiscaux Anthropologue	/	Semi-directif	Dictaphone
18	Salvador Penschulef Sepúlveda	03 avril 2015	Galvarino	Maire (<i>Alcalde</i>) de Galvarino	Mapuche	Semi-directif	Dictaphone
19	Eddio Carimán Linares	24 mars 2016	Galvarino	Coordinateur du centre de santé mapuche à Galvarino	Mapuche	Libre	Dictaphone
20	Víctor Cifuentes	Mars-Juillet 2016	Temuco	Peintre, poète et musicien	Mapuche	Libre	Dictaphone

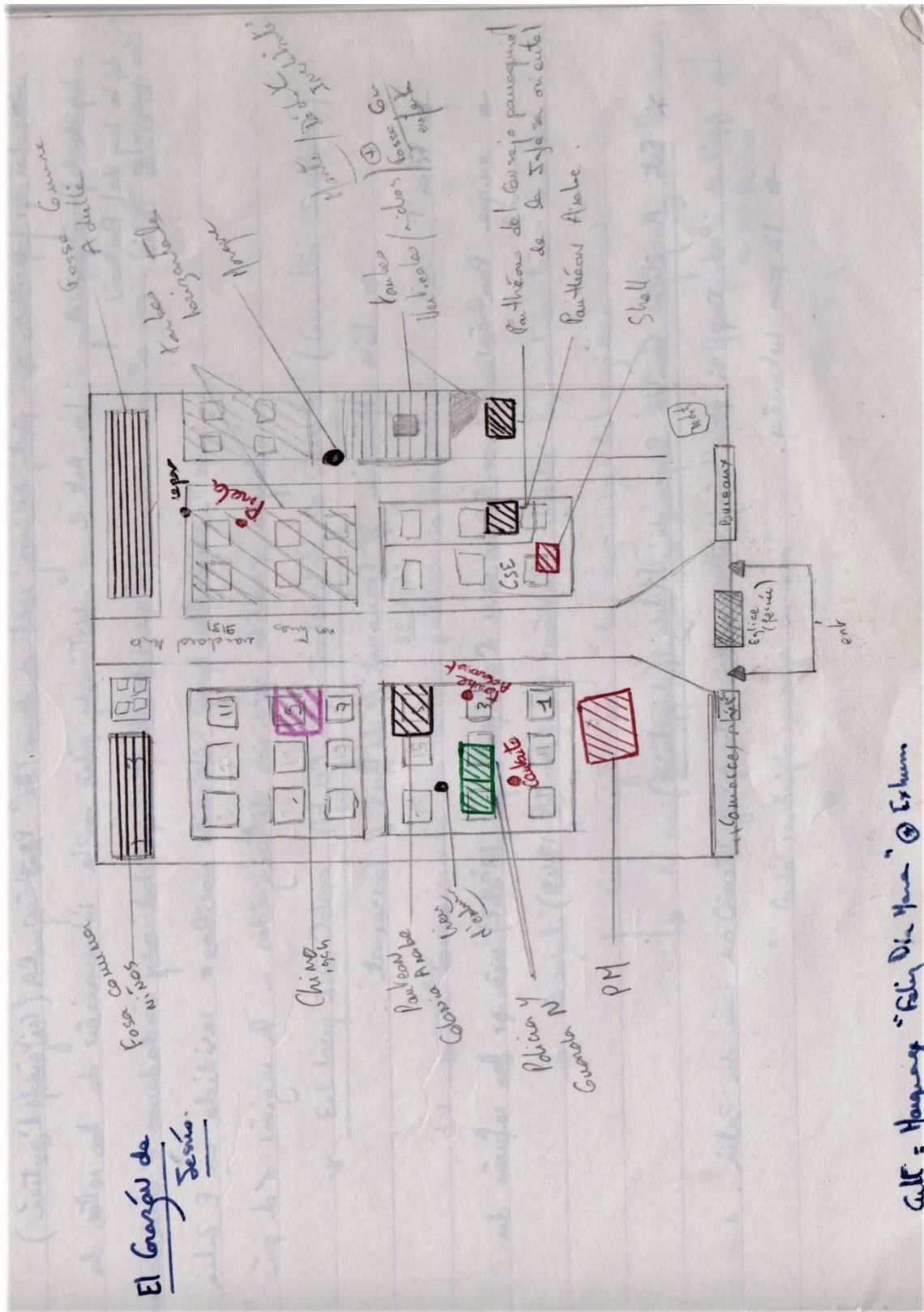
21	Alfredo Seguel	24 mars 2016	Galvarino	Editeur du Mapuesxpress	Mapuche	Semi-directif	Dictaphone
22	Pablo Millalén	24 mars 2016	Galvarino	<i>Wérken</i> mapuche, porte-parole de la Femae (Fédération mapuche des étudiants)	Mapuche	Semi-directif	Dictaphone

El Cuadrado ou « Nuevo cementerio »



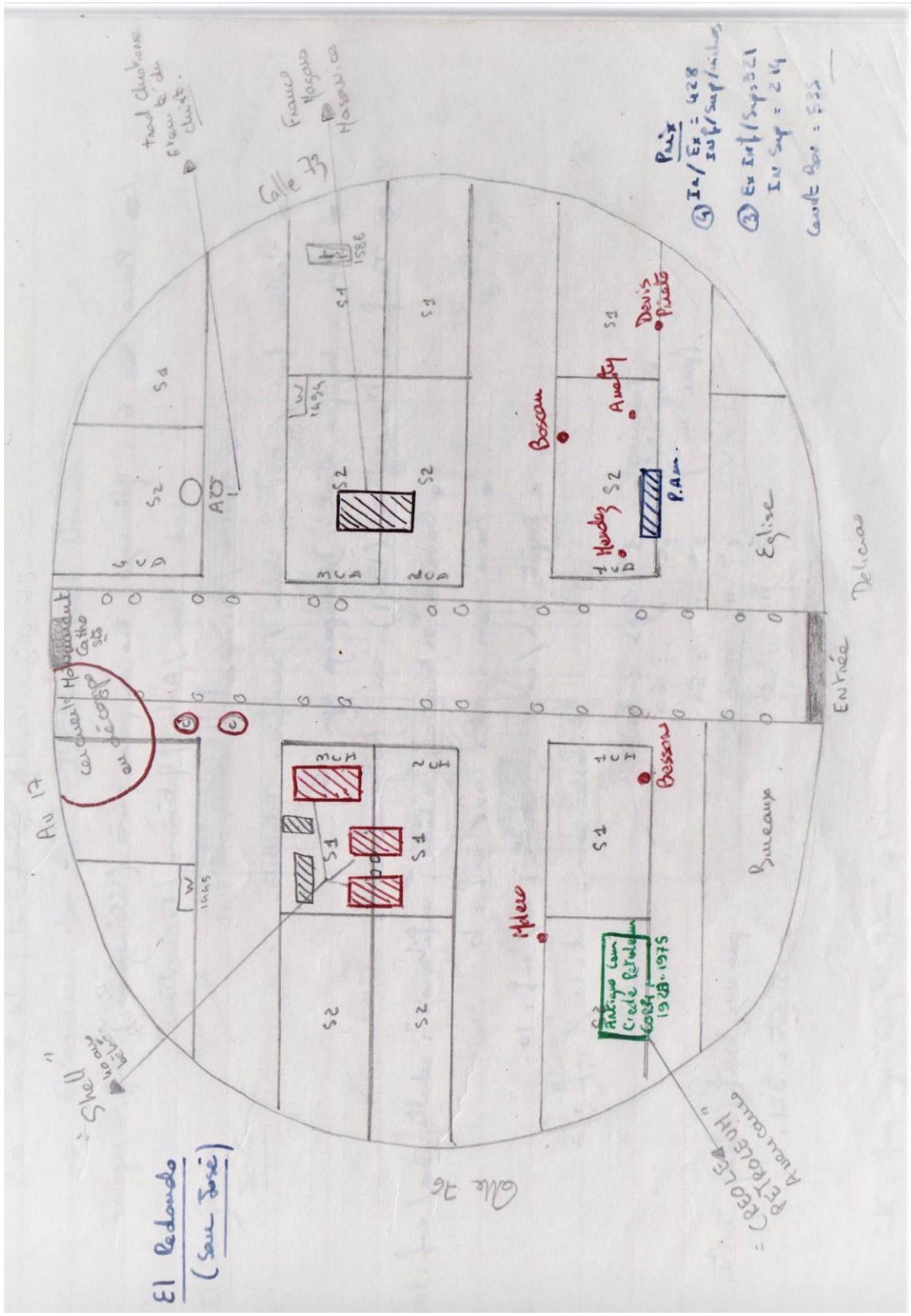
Réalisation : C.V., 2013.

El Corazón de Jesús



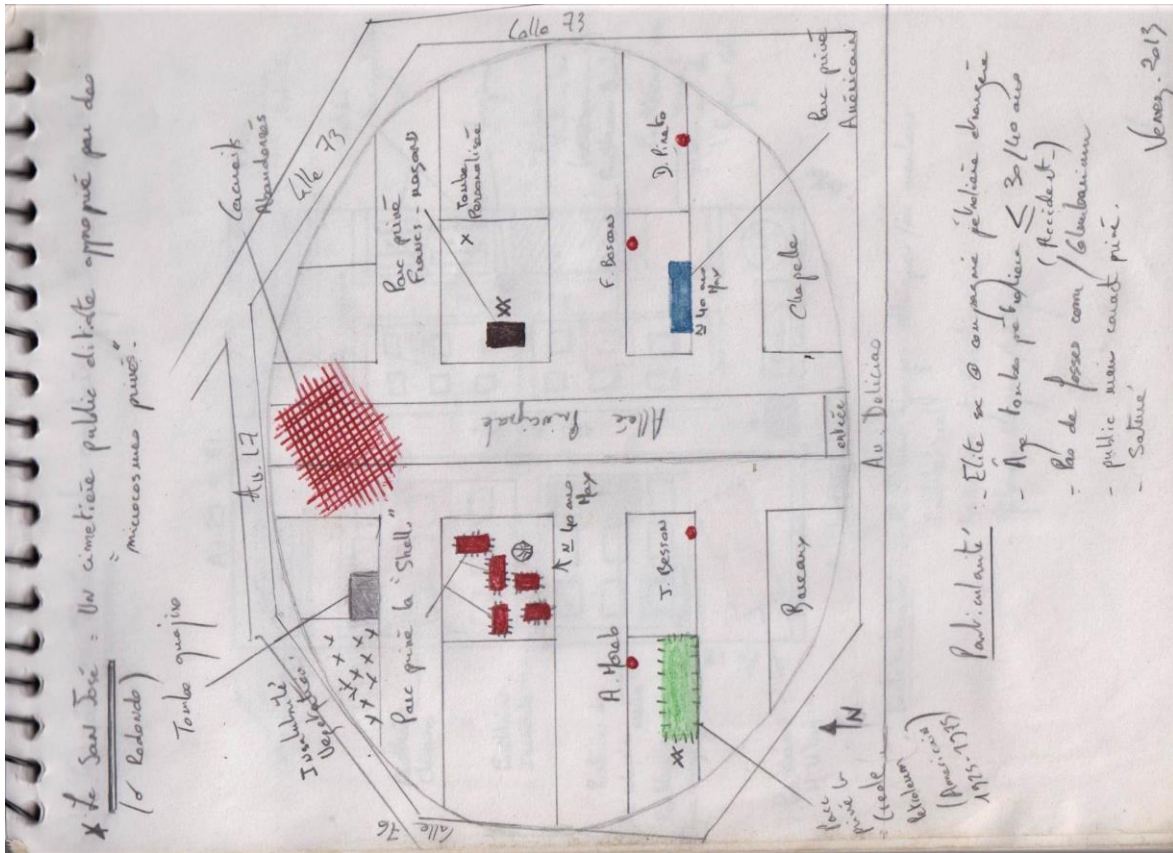
Réalisation : C.V., 2012.

El Redondo ou « San José »



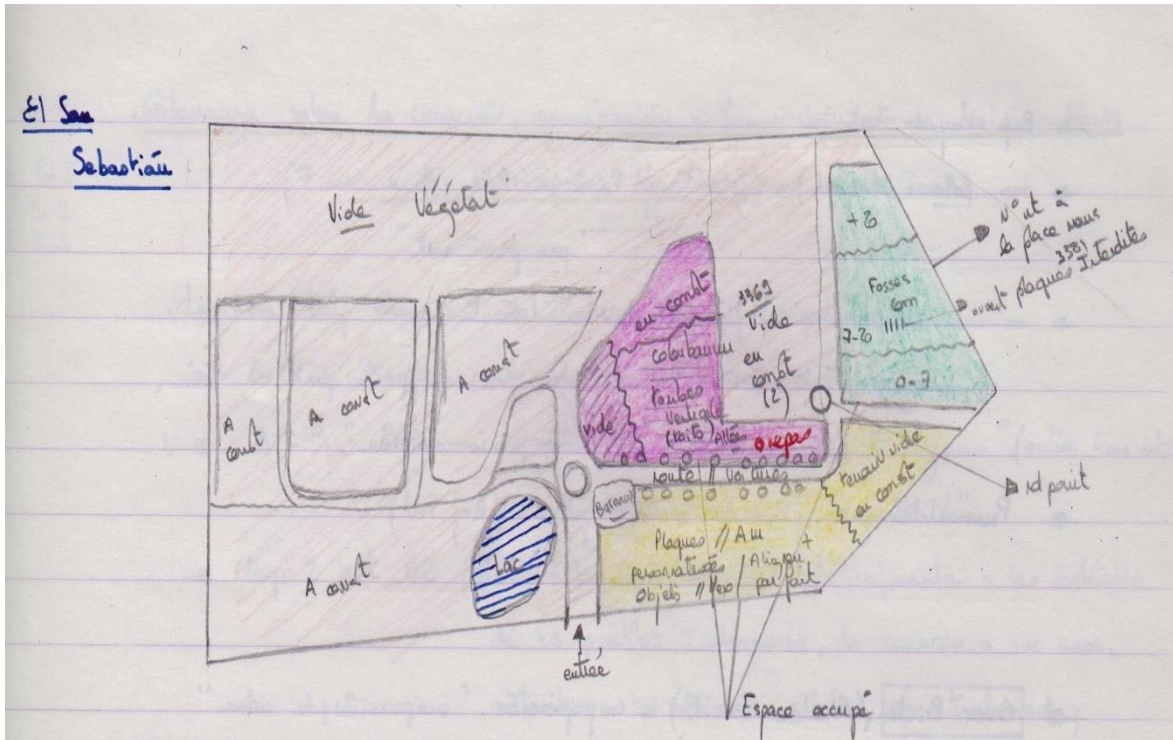
Réalisation : C.V., 2012.

El Redondo ou « San José »



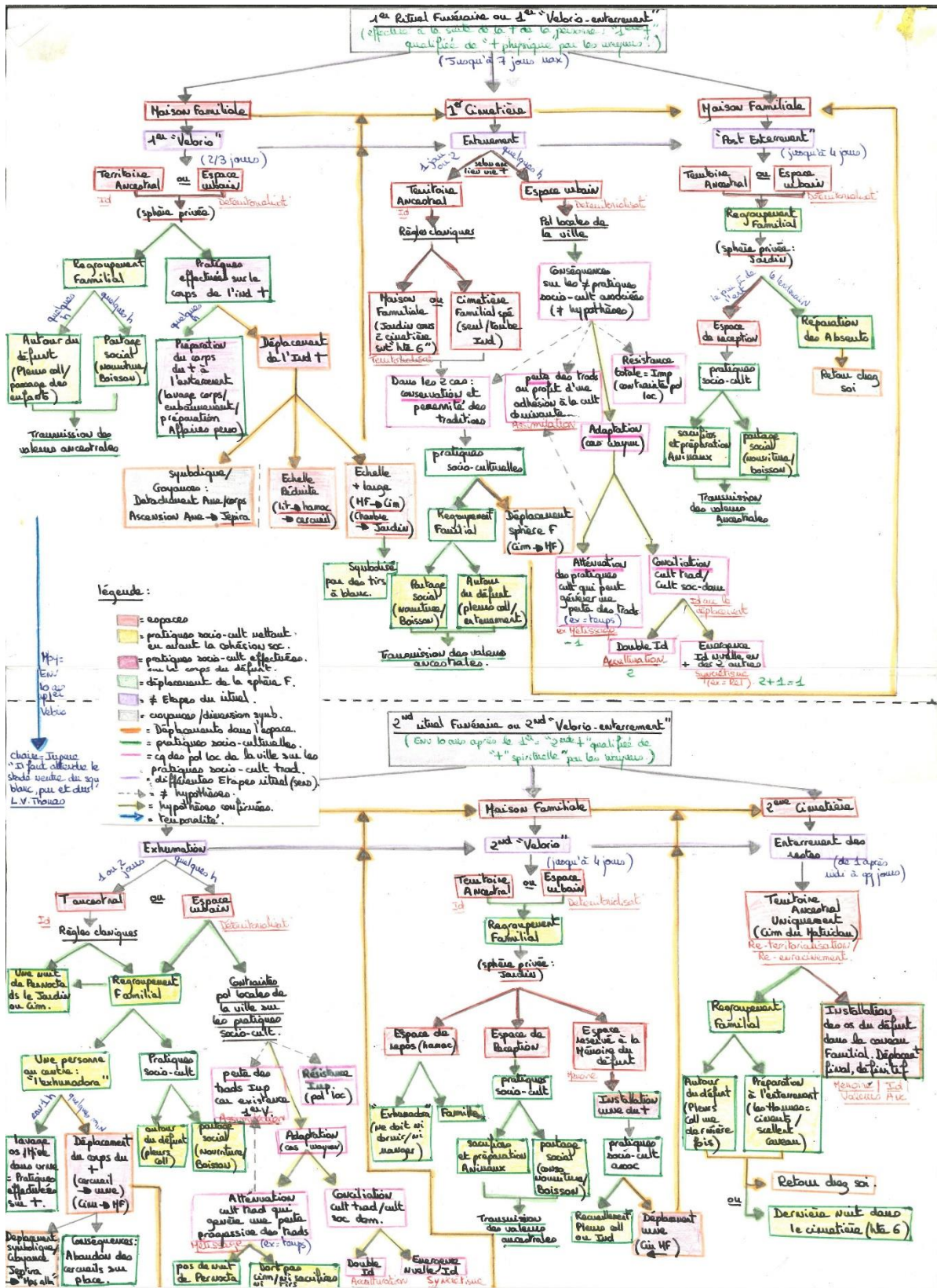
Réalisation : C.V., 2013

Croquis n°: El San Sebastián



Réalisation : C.V., 2013

Premier et second « velorio-enterrément » guajiro



Réalisation : C.V., 2013

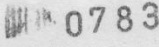
Documents divers

Venezuela

- Autorisation d'accès au cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, Maracaibo


República Bolivariana de Venezuela
Estado Zulia
Alcaldía del Municipio Maracaibo


Dirección de Servicios y Mercados
Públicos Municipales

DC- DSMPM-2013  0783

Agosto, 29 del 2.013

Ciudadana:
Hineska Piñeiro
Ecónomo (E) del Cementerio "Sagrado Corazón de Jesús"
Su Despacho.-

Reciba un cordial saludo.

Por medio de la presente **AUTORIZO** a la Ciudadana **CAMILLE VARNIER PASAPORTE** [REDACTED] a realizar una entrevista en el recinto del cual usted dirige, por lo que solicito se le brinde la mayor colaboración posible a lo requerido.

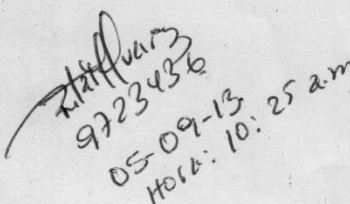
Sin más a que referirme me suscribo de Usted

Atentamente

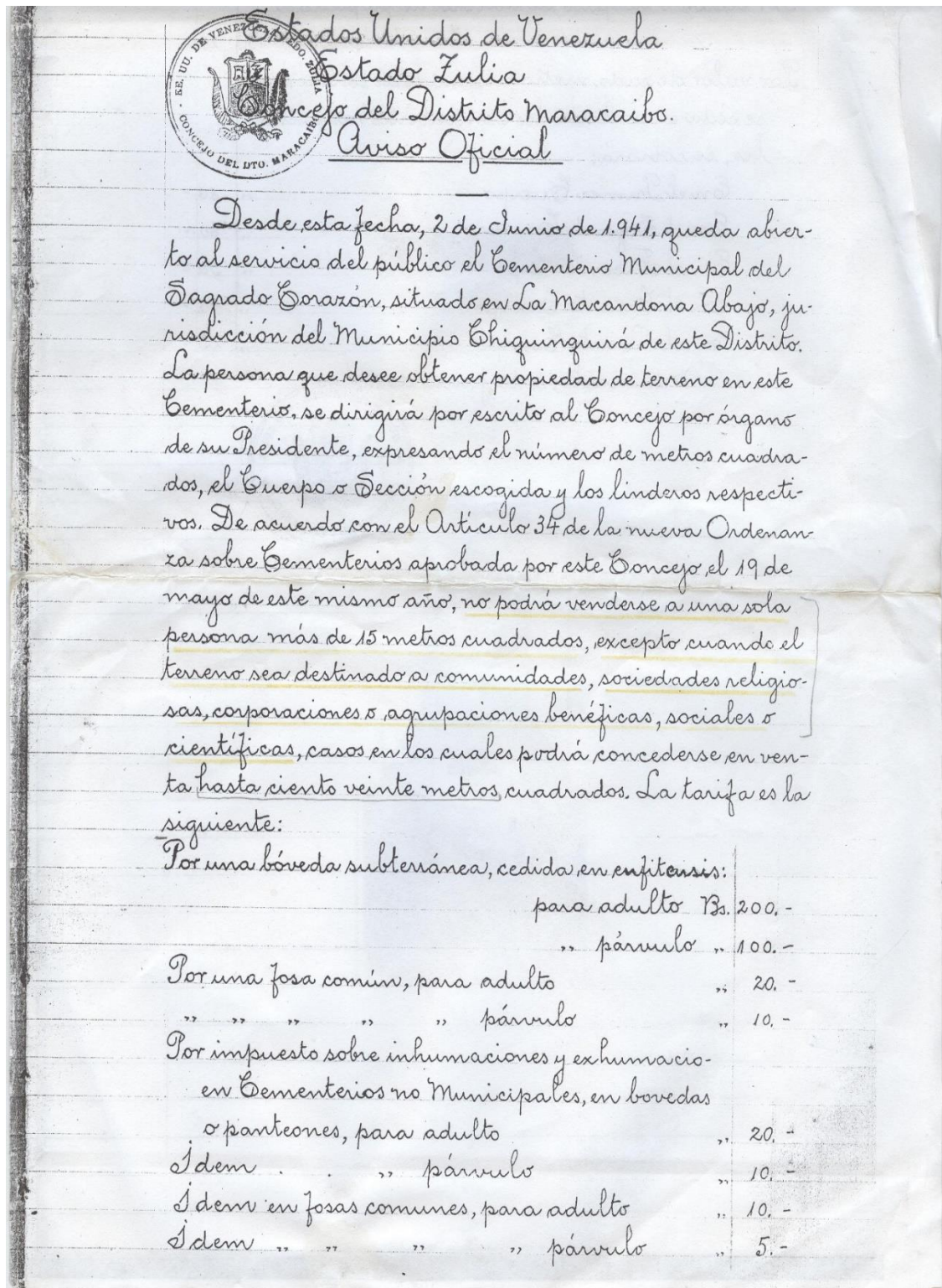
ARQ. JAVIER ALARCÓN
DIRECTOR DE SERVICIOS Y MERCADOS PÚBLICOS MUNICIPALES



JA/MG/Grihanny.-

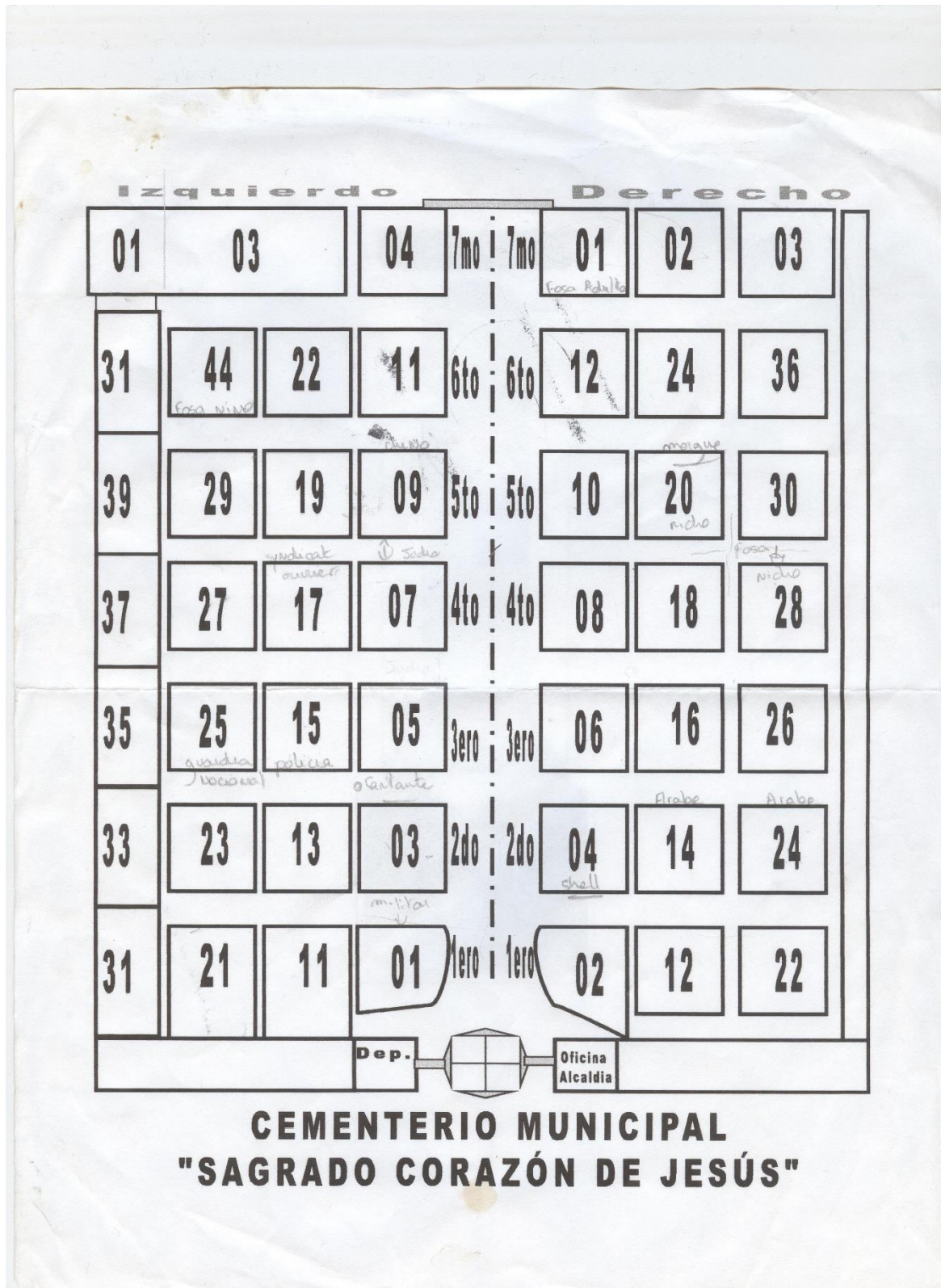

9723436
05-09-13
Hora: 10:25 a.m.

- Avis officiel d'ouverture du cimetière du Corazón de Jesús, rédigé le 2 juin 1941 par le conseil municipal de Maracaibo



Source : Extrait de l'avis officiel d'ouverture du cimetière du Corazón de Jesús, rédigé le 2 juin 1941 par le conseil municipal de Maracaibo.

• Plan officiel du cimetière du Sagrado Corazón de Jesús, Maracaibo



Source : Plan officiel obtenu auprès de l'administration du cimetière.

- *Wayuunaiki*, un journal mensuel bilingue pour la reconnaissance du peuple wayuu.

WAYUUNAIKI
EL PERIÓDICO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

AÑO XII - No. 165 - VENEZUELA - COLOMBIA, FEBRERO 2013 - DL PP2000012U637 - ISSN-1317-1275. Bs.F. 5,00 / \$ 1500

El pueblo wayuu exige:

**NO más ASESINATOS
En La
GUAJIRA**

Naa wayuukana nachuntuin jusakitnuin achiiruwa jamakuaitpalüin ji'itanuin tüü
Distrito Militar Wajirü munakat, jaalii namuliain wayuu jutuma surulaalü

Una sociedad multiétnica y pluricultural necesita estar bien informada >>> www.WAYUUNAIKI.org.ve

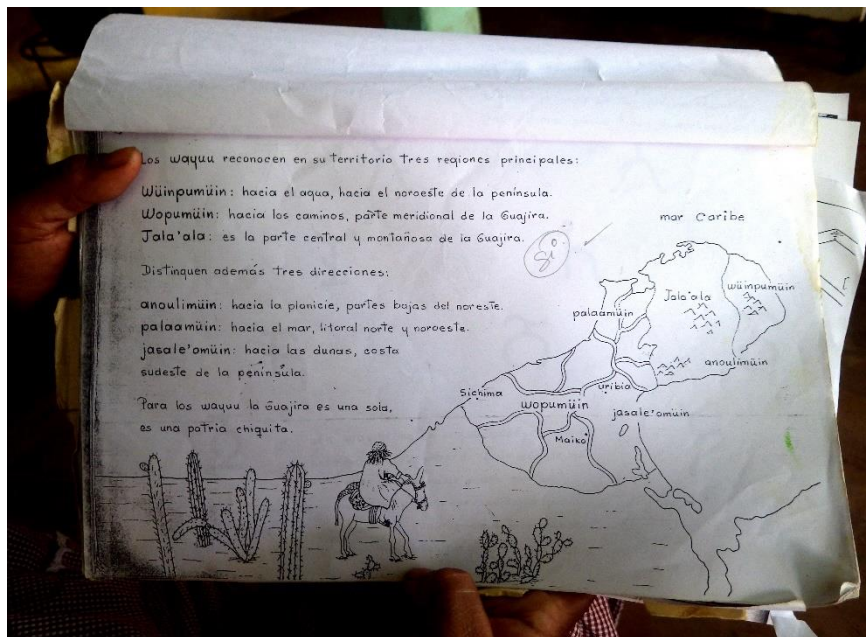
Facebook: wayuunaiki | Twitter: @wayuunaiki_10

Source : Couverture du journal local *Wayuunaiki*, février 2013



**« Soy Wayuu »
« Nous comptons tous pour le recensement de population 2011 »**

Photographie : C.V., 2011



Cartographie de la Guajira en wayunaiki

Photographie : C.V., 2013

Mexique

- **Miedo Fest, un festival culturel de la peur organisé chaque année au sein du Panthéon Municipal de Puebla.** Au programme, expositions, projection de films et pièces de théâtre mettent en scène les morts illustres du Panthéon.



Panteón Municipal de Puebla
(11 sur y 35 pte, Col. Reforma Agua Azul)

BOLETÍN DE PRENSA
16 de Octubre 18:00 hrs.

En años anteriores **CADEE (Compañía Artística Desempleados En Escena)** logró el objetivo de mostrar el Panteón Municipal no solo como el lugar donde se depositan los restos mortales de los difuntos (Inhumación) Sino como un lugar donde nace la leyenda y el mito a través de recorridos cómico dramatizados “**Y La Tumba Dijo**”, la respuesta del público fue excelente, sus comentarios, recomendaciones y aliento para que este proyecto continuará y se enriqueciera aun mas, nos motivó a crear una variedad de propuestas escénicas para satisfacer a un público diverso en edades y darle al mismo mas opciones para deleitar durante esta exquisita temporada de tradición mexicana, así es como nació el **1ER MIEDO FEST Primer Festival de Miedo en el Panteón Municipal de Puebla**, Jueves, viernes, sábado y domingo durante un mes completo del 17 de Octubre al 17 de Noviembre de 2013, además será inaugurada “**EXPRESIONES DE LA MUERTE**” una serie de exposiciones plásticas colectivas, que permanecerán hasta el próximo año, colocando a Puebla y a nuestro Panteón Municipal como el primero en México en realizar esta serie de actividades turísticas y culturales.

MIEDO FEST... es la primera emisión del Festival de Miedo en el Panteón Municipal de Puebla, rico en monumentos y personajes históricos que aquí descansan y manteniendo el respeto de este mágico lugar, aprovechamos ese misticismo para realizar un festival único en México por llevar de la mano el tema del Miedo y la Muerte a través de las artes plásticas, escénicas y visuales, ofrecemos a la ciudadanía en general, la posibilidad de divertirse en forma única y diferente durante la temporada de día de muertos, la cual es muy especial para los Mexicanos, una excelente opción que ofrece diversas actividades culturales, creadas para toda la familia en un espacio ideal.

Source : Bulletin de presse du *Miedo Fest*, édition 2013

- Photographies du *Miedo Fest*. Panthéon Municipal de Puebla



Photographie : C.V., 2013



Photographie : C.V., 2013

Chili

- **Images d'archives. Présence de Rewe et de Chemamüll dans le cimetière de Cholchol (Province de Cautín), 1910.**



Source : Images d'archive obtenues auprès de la CONADI, Temuco

Comunidad Mapuche exige respeto y reparación de Eltun (cementerio) usado como basurero

04 de mayo de 2014

5

J'aime { 80

g+1 2

¿Cuántos lugares sagrados Mapuche han sido transgredidos por la mano invasora, colonial y racista?

¿Cuántos cementerios Mapuche (Eltun) han sido profanados?

Hace algunos años la empresa transnacional Endesa inundaba un cementerio Mapuche Pewenche en la zona de Ralco que quedó bajo las aguas. El basurero municipal de Temuco se ubicó al lado del cementerio de las Comunidades Mapuche en el sector de Boyeco y así sucesivamente. Aquí se presenta un ejemplo de lo que ocurre en una Comunidad Mapuche en el sector de Boroa, región de la Araucanía, donde el sitio del Eltun es utilizado como botadero de residuos industriales.



Un cementerio para todas las culturas es un lugar sagrado, como dicen en el occidentalismo "camposantos"; y en particular, en estos territorios ancestrales, se señala que "Para el Mapuche, la vida

humana no sólo es un instante, un momento, sino un continuo entre el fenómeno de la existencia terrestre y la vida que continúa más allá del tránsito de la muerte, el sitio que sirve de escenario cuando muere un mapuche se denomina en algunas zonas Eltun, Eltum y en otra Eluwün según diferencias dialectales", señala la Asociación de profesores Mapuche.

La agrupación agrega: "Para esta última etapa de tránsito existencial en el lof- aillarehue se elegía un lugar en condiciones determinadas, apropiadas para el desarrollo del rito funerario, este cementerio es un puerto de paso a otro ciclo de la vida. El pueblo Mapuche ancestral de tiempos inmemorables siente el más profundo respeto por la vida y todo lo que concierne a su entorno, la tierra y sus componentes, el espacio sideral y los astros son creaciones animadas de vida provenientes de una fuente común". A las tradiciones funerarias en el eltun se acompañaban de ceremonias, rogativas, círculos de palabras, presentaciones, alimentos, bailes tradicionales ceremoniales y diversos adornos y cantaros que se entierran.

El caso de la Comunidad Mapuche en Boroa

La Comunidad Mapuche Comunidad Manuel Tramolao, de Boroa viene realizando encuentros para la resignificación de su Eltun como espacio sagrado. De esta forma se reunieron este fin de semana con diversas representaciones, entre ellas, la Consejera indígena de Conadi Ana Llao, el Kimche Emilio Painemal y el consejero regional Daniel Sandoval, quienes dieron a conocer esta situación a través de las redes sociales.

Sobre el reciente encuentro, el Core Daniel Sandoval señaló: "Acompañando a peñi y lamgen en desafío de recuperación de eltun y sitio con significación cultural donde se han encontrado vestigios de metawe y donde descansan mapuche que lucharon en la llamada pacificación de la Araucanía" y agrega: "Hoy este lugar es un basural de residuos industriales, ya hemos solicitado a conadi recibir a los dirigentes para que no se siga profanando con nuestra historia".

Por su parte la Consejera indígena de Conadi Ana Llao señaló: "Me fui a comprometer para ayudar a la comunidad Manuel Tramolao. Ya se logró una entrevista en la CONADI, para que los dirigentes revisen carpeta en qué va esta reclamación. Después seguiremos con otra tramitación", indicó sobre las gestiones en esta institucionalidad pública.

[A continuación, ver galería de imágenes con fotografías del Consejero Daniel Sandoval](#)



Source : Article de presse du *Mapuexpress* : « Comunidad mapuche exige respeto y reparación de Eltun (cementerio) usado como basurero », le 4 mai 2014.

- **Lettre de R. Liempi adressée au directeur de *Forestal Galvarino LTDA* le 23 janvier 2014**

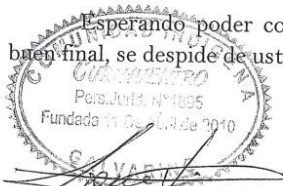
Galvarino, 23 de enero de 2014

Sr. Roberto Bachmann

Junto con saludarle afectuosamente, me dirigimos a usted, en representación de la comunidad Curihuentro (personalidad jurídica 1895 y Rut: [REDACTED]) para informarle que como comunidad hemos tomado la decisión de acordar con usted un mecanismo legal de devolución y traspaso a la comunidad del retazo de terreno actualmente ocupado por usted y que corresponde al antiguo cementerio comunitario en el que se encuentran los restos de nuestros antepasados directos. Este terreno consta de 200 mt. de largo por 100 de ancho aproximadamente.

Tal como usted ha señalado, esperamos contar en esta diligencia con su buena voluntad y buena fe de todas las partes de manera que esto no implique un conflicto con su persona. Tal como usted sabe además, es nuestra intención poder plantar árboles nativos en ese terreno de manera de poder dejarlo como un patrimonio de la comunidad donde recordar nuestros abuelos y antepasados.

Esperando poder contar su voluntad en este proceso y que todo pueda llegar a buen final, se despide de usted



René Liempi Huilcaleo

Presidente de la Comunidad Curihuentro

Rut: [REDACTED]

Teléfono: [REDACTED]

Galvarino, una ciudad construida sobre la injusticia

11/09/2017

13

Facebook Twitter Pinterest



11/09/2017.- Todos los años, entre el 13 al 19 de abril, el Municipio de Galvarino (región de La Araucanía) celebra la inauguración de la ciudad, con grandes fiestas y conmemoraciones...los/as habitantes Mapuche de la comuna en cambio, no se sienten representados por este evento, al contrario, tienen pleno conocimiento que esta ciudad se construyó en base al asesinato del Cacique Liempi y el despojo, escondiéndose una historia de abusos e injusticias que subsisten hasta el día de hoy.

En un largo viaje por reconstruir su historia, el actual Longko de la comunidad Curihuentro, René Liempi ha recuperado archivos históricos, títulos de dominios, la memoria oral de los antepasados que le han permitido entender porqué sus peñis, actualmente se encuentran en la extrema pobreza.

En Galvarino se encuentran forestales que se plantaron sobre cementerios indígenas, se emplaza el Rodeo de Huasos Santa Marta sobre el rewe de la comunidad, durante la Dictadura Cívico-Militar se emplearon espacios como vertederos ilegales, que hoy son inutilizables por el daño ambiental provocado...entre otras situaciones que han ocurrido luego de la apropiación violenta de sus territorios.

Luego de 14 años de lucha, el estado de Chile por primera vez, por medio del otorgamiento de la Aplicabilidad, reconoce el despojo y las injusticias que ha sufrido la comunidad Curihuentro, y le restituirá tierras que no alcanzan a cubrir el daño económico y moral sufrido, pero es el comienzo de una reparación, aún en curso.

La firma de la aplicabilidad se llevó a cabo en Curihuentro el día 7 de Septiembre de 2017. Liempi señala que sabe que esto demoró tanto, «por que Conadi esperaba que en 14 años, por aburrimento dejáramos de insistir, pero eso no sucedió».

TAGS comunidad Curihuentro galvarino René Liempi una ciudad construida sobre la injusticia

Source : Article de presse du *Mapuexpress* : « Galvarino, una ciudad construida sobre injusticia », le 11 septembre 2017. URL : <https://www.mapuexpress.org/2017/09/11/galvarino-una-ciudad-construida-sobre-la-injusticia/>

Galvarino: Municipio autoriza instalación de circo en Sitio ceremonial Mapuche sin el consentimiento de la comunidad

13/12/2017

14



13/12/2017.-El centro de documentación indígena Rucadungun y el Centro de Salud Mapuche Kume Felen de Quinta Normal, en el marco de la ejecución del proyecto «Reconstrucción histórica de la Comunidad de Curihuentro», tuvieron conversaciones en terreno con miembros de esta comunidad, quienes les expusieron los atropellos y discriminaciones históricas sufridas desde la formación de la ciudad de Galvarino.

Al respecto, el Longko René Liempi denuncia públicamente que el cementerio ancestral fue alterado y vulnerado por la forestal Galvarino, la cual a la fecha no se responsabiliza por el daño patrimonial y espiritual causado; además, recientemente la Municipalidad de Galvarino ha autorizado la instalación de un circo en un sitio ceremonial sin el consentimiento de la comunidad.

Source : Article de presse du *Mapuexpress* : « Municipio autoriza instalación de circo en Sitio ceremonial Mapuche sin el consentimiento de la comunidad », le 13 décembre 2017.

URL : <https://www.mapuexpress.org/2017/12/13/galvarino-municipio-autoriza-instalacion-de-circo-en-sitio-ceremonial-mapuche-sin-el-consentimiento-de-la-comunidad/>

- « Titre de Merced » attribué à la famille de R. Liempi, 1885 (Communauté rurale de Curihuentro)

Dirigida N.º 55

COMISION
Títulos de Merced
A INDIJENAS

Curihuentro

Título de merced por 55 hect.
entre el Quillegu y Comientes.
Tercero - 1845.
Son 58 personas
Depto. de Traiguera *Alicorn*
"Quillem"

Se le entregó el título el 9 de
Oct. del 87.

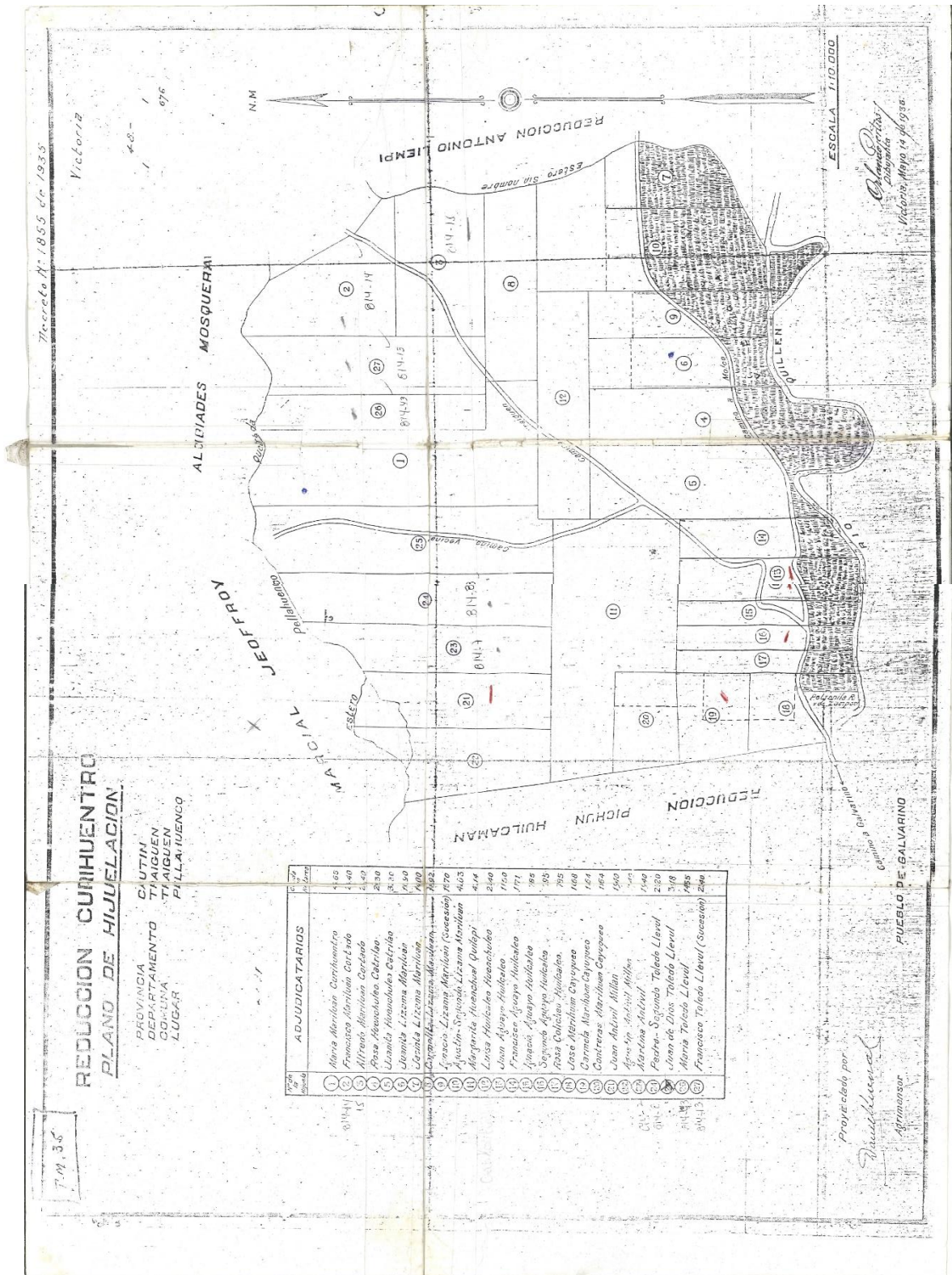
Hojas N.º 1097 i 1098
Aprobado el 2 de octubre de 1885.

Requerido en el tomo 2.º del libro de títulos en la
página 72 bajo el N.º 35 y en el tomo 1.º del registro de censos en la
página 30 bajo el N.º 46, por haberse carbonizado los primitivos libros
en el incendio de 1907.

10 Agosto 1887

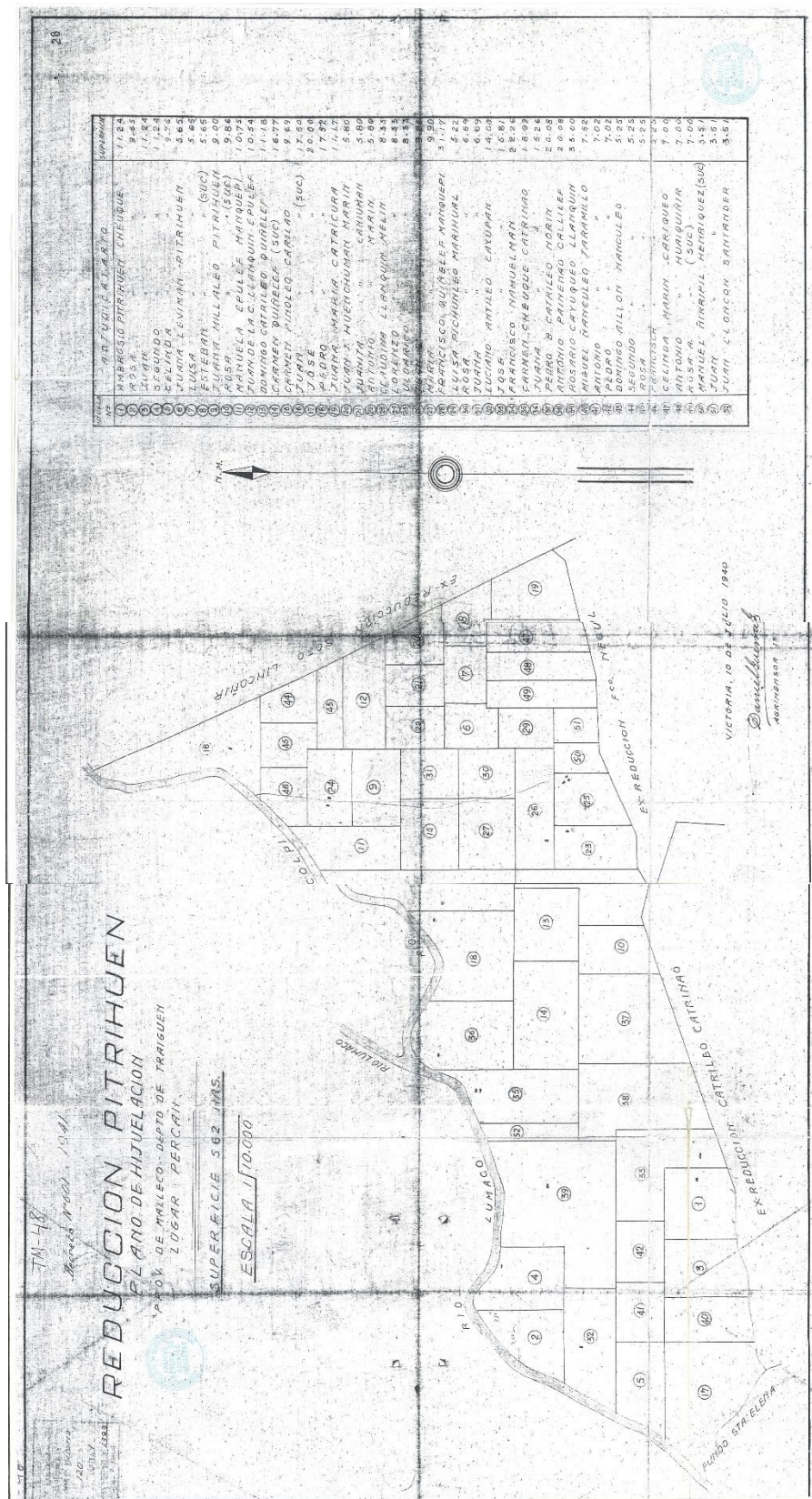
Source : Document obtenu auprès de R. Liempi, Temuco

- « Plan de *hijuelación* » (plan de réduction territoriale de Curihuentro édité en 1935)



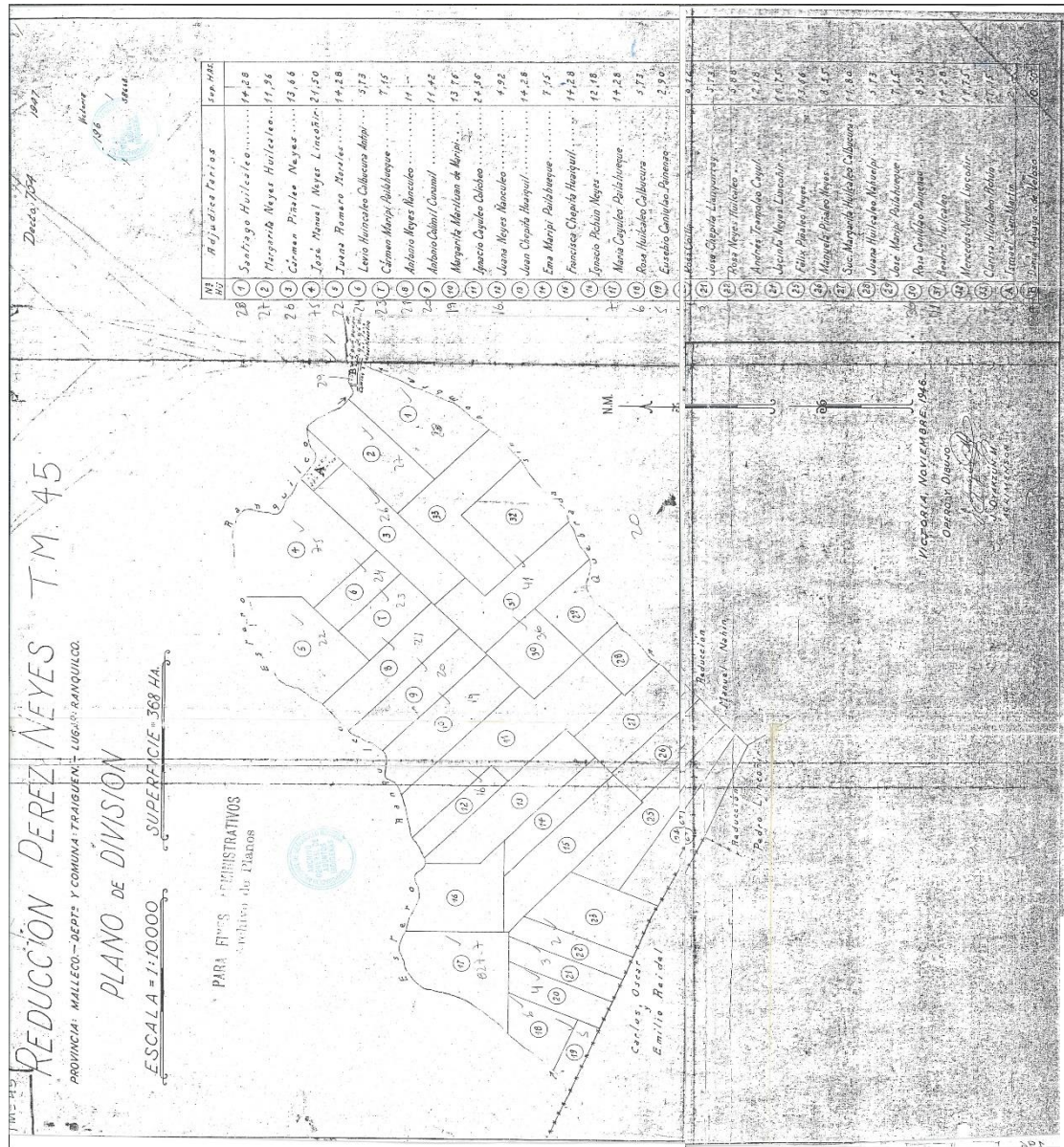
Source : Document d'archive obtenu auprès de la CONADI, Temuco

- « Plan de *hijuelación* » (plan de réduction territoriale de Pitrihuen édité en 1941)



Source : Document d'archive obtenu auprès de la CONADI, Temuco

- « Plan de *hijuelación* » (plan de réduction territoriale de Perez Neyes édité en 1946)



Source : Document d'archive obtenu auprès de la CONADI, Temuco

Curieusement, la géographie des cimetières a fait l'objet de peu de travaux de recherche. Les thèses, articles et ouvrages sur ce sujet sont très rares en France comme à l'étranger. Or, ces espaces, riches de marquages sociaux et culturels, représentent des empreintes matérielles de la mémoire individuelle et collective qui existent dans tous les pays. En Amérique latine, l'étude des cimetières reflète en grande partie le monde des vivants : les rapports à la mort et au temps, les inégalités sociales très importantes, la grande diversité des rites et des croyances religieuses. Loin de se limiter à l'appréhension des cimetières comme miroir des sociétés, cette thèse vise plus précisément à mettre en lumière des mécanismes et processus inhérents aux sociétés étudiées : jeux de pouvoir, logiques de domination, ségrégation, exclusion, etc. Pour cela, l'accent est mis sur les groupes indigènes qui restent aujourd'hui largement marginalisés et exclus. Par le biais des mobilités, on étudie les changements entre les rapports à la mort dans des espaces ruraux et dans les villes. En effet, en plus des identités culturelles, les modes d'appropriation de l'espace du cimetière varient en fonction des espaces géographiques dans lesquels les individus et les groupes sociaux s'inscrivent. La méthode comparative retenue pour les trois espaces-laboratoires cherche à saisir les différences et ressemblances, en ce qui concerne la place occupée par les groupes indigènes, au sein de la société, entre un pays dit socialiste (le Venezuela), un pays dit libéral (le Chili) et un pays où le rapport à la mort est spécifique (le Mexique). La perspective de géographie sociale et culturelle consiste à montrer comment les inégalités sociales se produisent et se reproduisent à travers et au-delà de la mort : la mise en évidence de ce que l'on pourrait appeler des inégalités sociales marquées dans l'espace pour l'éternité.

Curiosamente, la geografía de los cementerios ha sido objeto de pocos trabajos de investigación. Las tesis, artículos y libros sobre este tema son muy raros tanto en Francia como en el extranjero. Ahora bien, estos espacios, ricos en marcados sociales y culturales, representan huellas materiales de la memoria individual y colectiva que existen en todos los países. En América Latina, el estudio de los cementerios refleja en gran parte el mundo de los vivos : las relaciones con la muerte y con el tiempo, las desigualdades sociales muy importantes, la gran diversidad de los ritos y de las creencias religiosas. Lejos de limitarse a la aprehensión de los cementerios como espejo de las sociedades, esta tesis pretende más precisamente poner de relieve los mecanismos y procesos inherentes a las sociedades estudiadas: juegos de poder, lógicas de dominación, segregación, exclusión, etc. Para ello, se hace hincapié en los grupos indígenas que hoy en día siguen estando ampliamente marginados y excluidos. A través de la movilidad, se estudian los cambios entre las relaciones con la muerte en los espacios rurales y en las ciudades. En efecto, además de las identidades culturales, los modos de apropiación del espacio del cementerio varían en función de los espacios geográficos en los que se inscriben los individuos y los grupos sociales. El método comparativo elegido para los tres espacios-laboratorio pretende captar las diferencias y semejanzas, en lo que se refiere al lugar ocupado por los grupos indígenas, en el seno de la sociedad, entre un país llamado socialista (Venezuela), un país llamado liberal (Chile) y un país donde la relación con la muerte es específica (México). La perspectiva de geografía social y cultural consiste en mostrar cómo las desigualdades sociales se producen y se reproducen a través y más allá de la muerte: la puesta en evidencia de lo que podríamos llamar desigualdades sociales marcadas en el espacio para la eternidad.

Strangely enough, the geography of cemeteries has not been the focus of many studies. PhDs, articles and books related to this topic are scarce, whether in France or abroad. These spaces, however, are packed with social and cultural remnants which embody material prints of collective and personal memory; they are to be found in each and every country. In Latin America, the study of cemeteries is primarily a reflection of the world of the living : perception of death and time, striking social inequalities, and the wide range of rites and religious beliefs. Far from limiting itself to the use of cemeteries as mirrors of societies, this dissertation aims at shedding light on process and mechanisms inherent to the societies under scrutiny: games of power, logic of domination, segregation, exclusion, etc. To do so, the focus was put on groups of natives which still remain widely excluded and marginalized to this day. Through mobility, we study the changes in the relation to death in rural and urban spaces. Indeed, beyond cultural identities, the ways in which cemeteries are being appropriated vary depending on the geographical spaces where individuals and social groups identify with. The comparative method that was selected for these three test spaces aims at perceiving differences and similarities, as far as the situations of the native groups within society are concerned, between a so-called socialist country (Venezuela), a so-called liberal country (Chile) and a country which has a specific approach to death (Mexico). The perspectives offered by cultural and social geography aims at showing how social inequalities occur and are repeated through and beyond death itself: it underlines what we could describe as social inequalities embedded in space for all eternity.