

## À l'époque dite moderne, les pratiques funéraires des musulmans sur sol européen constituaient un véritable nœud de tensions entre les populations des deux rives de la Méditerranée.

*Mathieu Grenet*, maître de conférences en Histoire moderne, Université d'Albi, Laboratoire FRAMESPA, Institut universitaire de France.

# LA MORT DES 'TURCS' : UNE HISTOIRE EUROPÉENNE, XVI-XVIII SIÈCLES

Dans la longue lettre qu'il adresse le 23 juillet 1691 « au très affectionné et très majestueux empereur de France » Louis XIV, le dey d'Alger, Hadji Ahmed Chabane, déplore avec véhémence un funeste épisode survenu peu de temps auparavant sur le sol français : « Notre ambassadeur [algérien] étant à Toulon, un Turc de sa suite vint à mourir et le gouverneur de la ville et l'intendant assignèrent un lieu pour l'enterrer, ce qui fut fait. La même nuit, les gens de la ville ouvrirent la sépulture et en tirèrent le cadavre, puis ils allumèrent du feu sur le ventre et sur l'estomac du mort. Le lendemain, la chose s'étant divulguée, tout Toulon et même les officiers virent ce cadavre brûlé et déterré. C'est pourquoi notre ambassadeur l'alla faire jeter dans la mer, hors du port de Toulon. Ici [à Alger] il meurt vingt esclaves par jour ; on les enterme dans leur cimetière, selon leur religion, en lisant leurs livres et leurs prières. Des peuples qui craignent Dieu ne font pas de ces actions-là ». Deux siècles plus tard, l'éditeur moderne de cette correspondance, Eugène Plantet, prenait encore soin de préciser en note qu'il n'avait trouvé dans les archives toulonnaises, aucun document permettant de corroborer cet épisode, dans lequel il croyait pouvoir distinguer « une accusation qui ne pouvait provenir que de la malveillance de nos ennemis », c'est-à-dire des Algériens : étrange retournement que celui qui consiste à voir dans le silence des sources la preuve qu'un acte aussi atroce, non seulement puisse n'avoir jamais été commis, mais qu'il constitue une invention de ses victimes mêmes !

Débarassée de sa glose coloniale, ce document vient rappeler les obstacles qui, historiquement, en-

cadrent les pratiques funéraires des populations musulmanes sur le sol européen à l'époque dite moderne (c'est-à-dire, par convention, les XVI-XVIII<sup>ème</sup> siècles). De l'absence de cimetière spécifiquement dédié jusqu'aux manifestations les plus extrêmes de xénophobie populaire, en passant par le refus des autorités d'envisager des solutions pérennes, tout concourt en effet à faire de cette problématique un véritable nœud des tensions entre les populations des différentes rives de la Méditerranée. Car au détour des formes d'assignation culturelle et de relégation spatiale, apparaît le spectre de ce que l'anthropologue africaniste Louis-Vincent Thomas a jadis qualifié de « mauvaise mort », c'est-à-dire celle qui surprend le mourant loin de chez lui, là où ne pourront pas être accomplis les rites prescrits par la tradition, et où ni parents ni proches ne pourront venir commémorer l'absent. Si les historiens envisagent prioritairement la question de la mort des populations musulmanes en Europe moderne sous l'angle des droits, de la reconnaissance de cette présence dans le tissu social local ou encore de sa visibilité dans l'espace public, il leur faut en effet commencer par reconnaître que du point de vue des acteurs historiques eux-mêmes, elle est surtout affaire d'angoisse du Salut et de peine de ne jamais revoir les siens. De cette part sensible et intime, nous sommes le plus souvent condamnés à ne saisir que des bribes, au gré de témoignages rapportés de manière plus ou moins indirecte : au-delà du simple appel à la prudence méthodologique, ce constat doit également nous conduire à envisager avec une certaine humilité le défi consistant à rendre sens, avec plusieurs siècles de

décalage, de ce qui constitue à maints égards, une expérience indicible.

### DIVERSITÉ DE STATUS ET D'APPARTENANCE À L'IDENTITÉ MUSULMANE

La première question que pose le thème des pratiques funéraires musulmanes en Europe moderne touche aux formes et aux modalités d'une présence que les historiens ont longtemps considérée comme tout à fait négligeable, *a fortiori* à l'aune des flux plus importants de mobilité qui se déploient d'un bout à l'autre de la Méditerranée, aux siècles suivants. De fait, elle ne fut même jamais aussi importante que celle présentée comme son miroir inversé, en l'occurrence la présence européenne en Afrique du Nord ou dans les ports ottomans, d'abord organisée en petites communautés marchandes, avant de connaître une nette croissance démographique et économique, notamment à partir de la seconde moitié du XVII<sup>ème</sup> siècle. Le séjour de musulmans en Europe constitue néanmoins une réalité qui remonte au Moyen Âge : qu'ils soient galériens, diplomates, esclaves, marchands, marins, voyageurs ou encore espions, ceux que l'on qualifie indifféremment de « Turcs » sont à l'époque moderne sujets du sultan ottoman, du shah de Perse ou du sultan marocain, ou encore ressortissants des différentes provinces et d'États maghrébins (« régences » d'Alger, de Tunis et de Tripoli, sultanat mamelouk d'Égypte jusqu'en 1517). À l'évidence, cette diversité de statuts et d'appartenances fait qu'une population aussi fortement hétérogène, vit très différemment son identité musulmane, que ce soit en fonction de son niveau social, de ses ressources économiques ou même de ses origines locales.

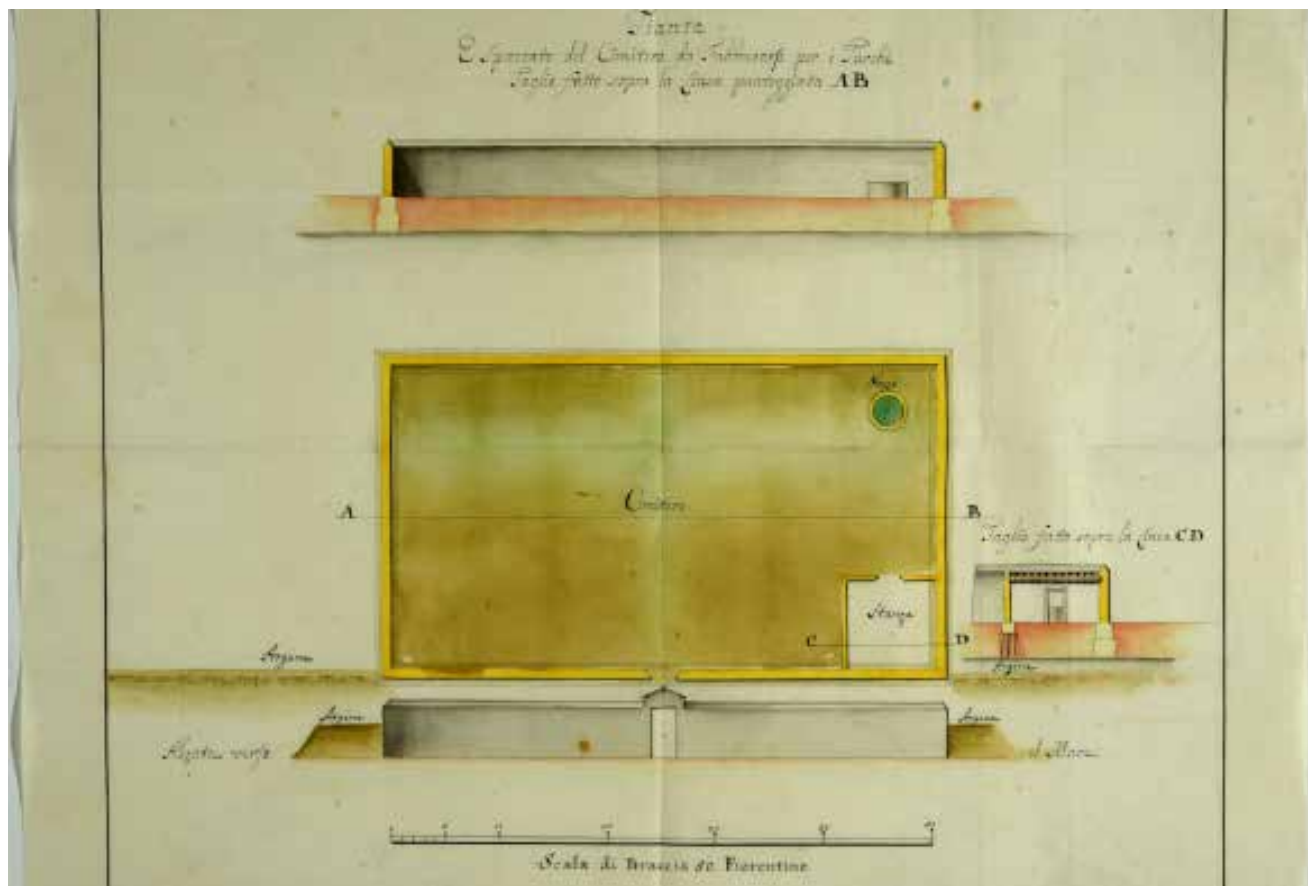
S'il convient donc de redoubler de vigilance au moment de parler des musulmans ou de la condition musulmane en Europe, il apparaît pour autant qu'un fil rouge réunit ces différentes expériences : en l'occurrence, l'importance des prescriptions religieuses en matière de séjour de ces populations hors du *Dâr al-Islâm*, une expression qui désigne l'ensemble des territoires gouvernés par des musulmans et qui se trouvent soumis à la loi islamique. De fait, les juristes musulmans excluent dans leur immense majorité, la possibilité même pour un coreligionnaire de séjourner en terre infidèle. On note bien sûr, des variations d'une école juridique à l'autre, depuis la stricte condamnation de tout séjour dans le *Dâr al-Harb* (le « domaine de la guerre »), jusqu'à la simple recommandation d'en abrégier au maximum la durée. En revanche, toutes posent comme condition *sine qua non* la possibilité pour les musulmans de pouvoir « manifester les signes de l'islam », c'est-à-dire de pratiquer leur religion. En cela, la mort en terre infidèle constitue donc une perspective particulièrement re-

## La diversité des statuts et des appartenances fait qu'une population aussi fortement hétérogène, vit très différemment son identité musulmane

doutée, en ce qu'elle menace de priver le mourant des rites funéraires, dont l'accomplissement est vu comme nécessaire à l'affirmation de son statut de croyant. C'est ce risque de la « mauvaise mort » qui pousse les plus fragiles, sentant leur dernière heure arriver, à chercher à rentrer mourir en terre musulmane : c'est par exemple le sens de la pétition par laquelle « Ametto d'Ametto di Biserta », un esclave tunisien septuagénaire, détenu sur les galères du pape, demande en 1721 à être relâché afin « d'aller mourir dans son pays ».

Le discours normatif des juristes ou des clercs ne reflète que partiellement la réalité d'un phénomène plus diffus que ne pourraient le laisser penser les prescriptions religieuses. S'il est impossible d'estimer, même de manière approximative, le nombre de musulmans qui trouvent la mort en Europe à l'époque moderne, la mise en série des différents témoignages dont nous disposons à ce sujet laisse entendre qu'à défaut d'être courants, de tels décès se produisent assez régulièrement, en particulier dans les espaces littoraux de l'Europe méridionale (notamment les ports italiens, provençaux et espagnols), ainsi que dans les principales métropoles d'Europe continentale où s'agglutinent des populations de tous horizons. Tandis que les galériens et les esclaves « turcs » sont les figures les plus familières de cette mort « banale » (ne serait-ce que du fait de la dureté de leurs conditions de vie !), les sources révèlent aussi la présence, à leurs côtés, de musulmans libres qui arpentent l'Europe pour le service de leur prince ou les besoins de leur commerce. Ce mélange n'est sans doute nulle part plus visible qu'à Venise, où nous disposons d'une source exceptionnelle : en l'occurrence, un registre de *Necrologi di Turchi*, sur lequel sont portés les décès de 79 marchands, esclaves, marins et galériens musulmans (qu'ils soient Ottomans, Persans ou Maghrébins), survenus dans la ville entre 1632 à 1764. Avec un peu moins d'un mort tous les deux ans, le phénomène est loin d'être massif : il n'en constitue pas moins une réalité de la vie vénitienne des XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles, et ceci d'autant plus que le nombre total est peut-être sous-estimé. Surtout, cette série de 79 cas permet de saisir la mort « à hauteur d'homme », en nous renseignant sur l'âge

**La mort en terre infidèle menace de priver le mourant des rites funéraires, dont l'accomplissement est vu comme nécessaire à l'affirmation de son statut de croyant**



Plan et coupe transversale du cimetière à fabriquer pour les Turcs, établi à Livourne en 1762 et conservé à l'Archivio di Stato di Firenze, *Consiglio di Reggenza*, n° 649 ("Livorno, VI, 1761-1762"), affaire 43bis. Avec l'autorisation du Ministère italien de la Culture

au décès ou les causes de la mort, l'origine des défunts, leur activité ou encore leur lieu de résidence à Venise. De l'analyse du registre conduite par l'historien Giuliano Lucchetta, il ressort que les défunts présentent une grande variété de profils sociologiques et d'âge (de 16 à 90 ans), qu'une majorité d'entre eux réside autour du *Fondaco dei Turchi* ouvert dans la ville en 1621, ou encore que les causes des décès vont de la peste à la morsure de scorpion (!), en passant par plusieurs mentions de rixes et d'assassinats. Le document ne fournit en revanche aucune information sur la sépulture des « Turcs » de Venise.

Pour autant, l'essentiel de la documentation sur laquelle peuvent s'appuyer les historiens n'est pas constitué de sources sérielles et riches comme les précieux *Necrologi* vénitiens, mais bien de traces souvent fragmentaires qui nous renseignent sur un décès en particulier, qu'ils font comme arracher temporairement à l'oubli. Certains de ces indices sont textuels : c'est, par exemple, le cas de la lettre du dey d'Alger au roi de France qui a ouvert ce propos. D'autres sont des vestiges de type archéologique, comme par exemple ces « épitaphes arabesques » dont l'érudit marseillais Antoine de Ruffi (1607-1689) rapportait déjà l'existence, et qui

ont aujourd'hui disparu. Si la plupart touchent au décès d'esclaves ou de galériens (qui forment alors le gros de la présence « turque » en Europe), on croise parfois des personnages de haut rang : c'est notamment le cas du prince Djem, que la lutte pour la succession de son père Mehmed II a conduit à prendre la route de l'exil, d'abord à Rhodes puis en France et dans les États italiens, où il meurt en 1495 à Capoue. Ce dernier exemple rappelle incidemment que les mobilités se poursuivent parfois par-delà la mort : d'abord enterré sur place, le corps de l'infortuné prétendant au trône sultanien est exhumé quatre ans plus tard sur ordre de son frère, Bayézid II, qui le fait embaumer puis ré-enterrer à Bursa, ancienne capitale de l'empire et berceau de la dynastie ottomane !

Par-delà leur diversité et leur éclatement, ces épisodes portent ainsi témoignage du caractère quotidien, si ce n'est routinier, de la présence musulmane en terre chrétienne. Surtout, ils illustrent la récurrence d'une problématique funéraire, que les sociétés d'accueil semblent refuser d'envisager comme une donnée structurelle de cette présence.

### RÉACTION DU CÔTÉ CHRÉTIEN

Côté chrétien également, on retrouve l'importance des prescriptions canoniques interdisant l'inhumation des non-catholiques en terre consacrée : c'est notamment le sens d'une décrétale du pape Grégoire IX (1227-1241), selon laquelle « quibus non communicavimus vivos non communicemus defunctis ». Durant l'époque moderne, ce principe encadre la gestion quotidienne et pragmatique d'un phénomène dont les impératifs sont certes mo-

raux et politiques, mais aussi (et avant tout ?) sanitaires. En l'absence de cimetière musulman, il n'est alors pas rare de voir les corps des « infidèles » être enterrés dans un terrain vague, situé hors des murs de la ville ou sur la plage. À Naples, on rapporte que des corps d'esclaves « turcs » sont tantôt « jetés à la mer, ou brûlés », tantôt enterrés « dans le lieu où l'on jette les animaux morts ». Rares sont les lieux où, comme à Civitavecchia, les galériens musulmans peuvent déclarer « qu'ils ont toujours joui d'un lieu destiné à l'enterrement de leurs défunts » ; toutefois ce témoignage est à prendre avec précaution, puisqu'il provient d'un interrogatoire auquel ont assisté des commandants des galères pontificales. Partout ailleurs, les sépultures indésirables sont reléguées à distance des centres urbains, dans des espaces qui viennent symboliquement signifier l'indignité qui frappe ces morts « infidèles ». Pour autant, l'objectif poursuivi est, semble-t-il, moins d'offenser les mourants que d'invisibiliser les vivants. En 1680, les esclaves « turcs » de Livourne affirment ainsi que les enterrements se font certes avec le concours d'un clerc (« notre Coggia »), mais « dans un champ et avec toute la diligence possible ». De fait, la possibilité même de célébrer des enterrements selon le rite islamique se trouve conditionnée à des pratiques que l'historienne Jocelyne Dakhlija qualifie de « furtives, discrètes, transitoires » : en d'autres termes, c'est parce qu'on ne les remarque pas que celles-ci sont tolérées dans (les marges de) l'espace public. C'est par exemple ce qui se joue en 1626 autour de l'inhumation à Londres d'un marchand persan nommé Maghnote Shaugsware, « qui vint ici de la part du roi de Perse [Abbas I<sup>er</sup>] et qui mourut à son service » : si la cérémonie funéraire, tenue selon le rite musulman dans un carré non-consacré d'un petit cimetière local, se déroule dans l'indifférence générale, le passage des proches du défunt « tous les matins pendant un mois, pour faire quelques dévotions et quelques prières », suscite en revanche une hostilité plus marquée de la part du voisinage. Une fois encore, l'enjeu est donc celui de la visibilité dans l'espace public d'une présence et de pratiques que l'on s'efforce, soit de cantonner dans des zones périphériques, soit de faire disparaître à force d'interdictions et d'entraves diverses.

## LA CONQUÊTE DU CIMETIÈRE

L'ouverture de cimetières ou de carrés spécifiquement destinés à accueillir des sépultures musulmanes constitue un tournant dans la reconnaissance de cette présence, au moins dans certains ports français, espagnols et italiens, où celle-ci est documentée depuis plusieurs décennies, voire des siècles. C'est essentiellement à partir du XVIII<sup>ème</sup> siècle que l'on dispose d'informations sur la création de tels espaces, dont l'entretien est généralement laissé à la charge des petites communautés musulmanes installées localement. On peut néanmoins supposer que, dans certains endroits, on ait accordé auparavant aux musulmans le droit d'enterrer leurs morts dans des lieux spécifiques, dont la trace a depuis disparu, sur le modèle de ce qui se pratiquait avec d'autres minorités religieuses (notamment les juifs et les protestants). Toujours est-il qu'on dispose à partir

## La 'conquête du cimetière' ne se traduit pas par la victoire des principes de tolérance et de liberté de culte, toujours anachroniques pour l'époque

du milieu du XVIII<sup>ème</sup> siècle de descriptions de plus en plus précises de quelques-uns de ces cimetières : celui des galériens de Marseille se compose ainsi d'un espace d'inhumation, d'un local réservé aux dévotions et d'un local où stocker la chaux et les outils, tandis que celui de Livourne est ceint d'un haut mur peint en rouge vif.

Pour autant, plusieurs éléments invitent à ne pas voir dans cette « conquête du cimetière » l'inexorable victoire des principes de tolérance et de liberté de culte, lesquels demeurent largement anachroniques pour l'époque et le contexte qui nous intéressent. D'une part, car la nécessité de trouver une solution pérenne à ces enjeux d'inhumation s'impose avant tout dans des lieux où la population musulmane est principalement composée non pas d'hommes libres, mais de galériens et d'esclaves : c'est notamment le cas à Marseille, Toulon, Gênes, Livourne, Civitavecchia, Carthagène ou Malte, et probablement aussi dans d'autres ports de galères comme Naples, Dunkerque ou Villefranche-sur-Mer (alors dans le duché de Savoie). D'autre part, car la fondation de ces cimetières est étroitement liée, soit à la signature de traités bilatéraux qui mentionnent explicitement cette clause, soit à la peur de représailles de la part des souverains maghrébins ou ottomans contre les captifs chrétiens détenus en terre d'islam. En d'autres termes, c'est donc en fonction d'un principe de *realpolitik* fondé sur la réciprocité des échanges que les pouvoirs royaux, princiers ou municipaux consentent – toujours à contrecœur et souvent avec une bonne dose de mauvaise foi – à octroyer aux populations musulmanes la jouissance d'un terrain dans lequel enterrer leurs morts. Si progrès il y a, celui-ci n'est enfin pas linéaire, puisque non seulement l'accès au cimetière demeure étroitement réglementé, mais les droits accordés peuvent être retirés au gré de la conjoncture. C'est, par exemple le cas à Marseille, où le cimetière ouvert à la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle pour accueillir la dépouille des galériens musulmans tombe en désuétude après le transfert des galères à Toulon en 1748 : un quart de siècle plus tard (1774), on rapporte ainsi « qu'un Maure étant décédé depuis peu, son corps aurait été jeté à la mer, n'ayant pas été possible d'obtenir la permission de l'enterrer dans le lieu autrefois destiné à la sépulture des Mahométans ». Près d'un siècle après l'épisode de la profanation toulonnaise, le corps mort de « l'infidèle » demeure plus que jamais le lieu sur lequel se projettent tensions politiques et préjugés culturels, entre relégation spatiale et exclusion symbolique de sociétés européennes travaillées par la présence quotidienne et rapprochée de cette figure de l'altérité. /