

La mort dans la ville de Mexico au XVIII^e siècle

Nadine Béligand*

A Hilda Aguirre Beltrán, que tanto extrañamos

- *Calavera, vete al monte*
 - *No, señora, porque espanto.*
 - *¿Pues a dónde quieres irte ?*
 - *Yo, señora, al camposanto.*

[Chanson enfantine]

Lorsque l'historien choisit d'aborder un sujet de cette nature, à des milliers de kilomètres du Mexique, il prend un risque raisonnable car il est à peu près certain que son auditoire a vu ou tout au moins entendu parler de la célèbre Fête des Morts mexicaine (*Día de Muertos*) ; reportages et documentaires lui sont périodiquement consacrés. Ce « Jour » des Morts est en réalité une suite de journées consacrées aux défunts. Le 28 octobre est réservé aux personnes décédées de mort violente : une offrande de fleurs et de cire est alors dressée sur le lieu de l'accident, de l'homicide. Le 30 octobre, on honore la mémoire des enfants : l'offrande aux « tout petits », aux « petits anges » comporte des fleurs blanches, des petits pains, de la cire et des jouets. Le 1^{er} novembre à midi, les cloches sonnent pour souhaiter la bienvenue aux adultes. Chaque famille dresse alors son autel ; on prend soin d'y déposer des guirlandes de pétales de fleurs odorantes –*cempoalxóchitl*-, des papiers découpés, de la cire, de l'encens. Les portraits des défunts (tableaux, photographies) jouxtent leurs mets et boissons préférés. Le repas traditionnel comporte des *tamales*,¹ du poulet ou de la dinde avec une sauce pimentée,² des fruits, la « galette des morts »,³ des desserts, de l'alcool et un grand verre d'eau bénite. Le 2 novembre, les familles se rendent au cimetière pour orner les tombes puis, dans l'après-midi, la communauté des survivants rentre chez soi et « lève »⁴ l'amalgame de textures et de saveurs préparées la veille pour communier avec ses morts. Ce qui frappe davantage l'imaginaire occidental est la présence de têtes de morts –*calaveras*-confectionnées en sucre, que l'on dispose sur l'autel en ayant pris soin de leur attribuer les prénoms des survivants. Ces sucreries donnent à la « levée de l'autel » l'aspect d'un banquet

* Université Lumière – Lyon 2, UMR CNRS 5190 LARHRA - RESEA.

¹ Pâte de maïs (mélangée à de la viande ou du piment) roulée dans une feuille de maïs séchée. La forme du *tamal* est celle d'un épi de maïs ; il est cuit à la vapeur.

² Du *mole* le plus souvent.

³ Brioche sucrée appelée *pan de muerto*.

⁴ Il s'agit de la *levantada de la ofrenda*.

anthropophage où l'on consomme son propre « cadavre exquis » en dessert. Ce jour si unanimement célébré au Mexique est l'un des traits culturels les plus parlants d'une société qui, conviant ses morts à ce festin annuel, invite aussi tous les survivants (famille, amis, voire passants, curieux et touristes, comme à Mixquic) à célébrer l'esprit bien vivant de ceux que la vie a quittés. Invitation en somme à célébrer la vie des morts avec celle des vivants.

Cette réalité de la mort mexicaine est très contemporaine mais résulte, semble-t-il, d'une synthèse entre les pratiques européennes et indigènes. Dans l'Espagne du XVI^e siècle, il était courant d'offrir de la nourriture aux morts sur les tombes préalablement fleuries. Pour aider les âmes à repartir dans l'au-delà, on les guidait avec des bougies et on leur donnait de l'eau pour calmer leur soif. Lors des *Días de muertos* il s'établit une relation personnelle, unique, entre les défunts d'un groupe familial et les survivants dudit groupe. L'offrande permet d'instaurer une communauté lignagère entre le (les) mort (s) et les survivants. Plus que de la fête « des » morts, il s'agit de la vénération de ses propres morts, des êtres aimés d'un clan. Ce jour-là leur est consacré : on leur apporte leur repas favori, on les entoure d'arômes et de fleurs. Les morts reviennent dans un espace choisi sans contaminer les vivants, sans essayer de les emporter avec eux. Dans le cimetière d'un quartier, d'un village, ou dans une agglomération tout entière, la communauté des morts apparaît ainsi comme une superposition de clans unis autour d'un rituel réalisé en un lieu sacré. La question que se pose l'observateur de ce véritable phénomène social réside dans les facteurs ayant pu favoriser un tel rapprochement entre les vivants et les morts. Pour y répondre, il est nécessaire d'introduire la dimension chronologique de la question.

L'historien Philippe Ariès a établi une chronologie des rituels mortuaires.⁵ Ainsi, nous savons que les enterrements se sont réalisés à l'intérieur des églises sur une longue période, du VII^e au XVII^e siècle, les reliques ayant contribué au rapatriement des cadavres dans les villes dès l'époque carolingienne.⁶ Il faut attendre la seconde moitié du XVIII^e siècle pour observer un changement de mentalité. Les épidémies reculent, les conditions de vie s'améliorent, aussi la mort n'est-elle plus acceptée comme une fatalité et les rituels de la mort sont alors pris en charge par la famille qui désire accompagner elle-même l'être aimé vers sa dernière demeure. Pour Michel Vovelle, ces changements sont liés à un processus de

⁵ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

⁶ Sous les Romains, les morts avaient été expulsés des villes, on les enterrait à l'extérieur des murs, aux carrefours des chemins. Cette coutume s'est prolongée jusqu'au VII^e siècle.

déchristianisation propre au XVIII^e siècle ; pour sa part, François Lebrun parle de « laïcisation » en observant les changements survenus dans les cérémonies mortuaires à partir des années 1760.⁷ Dans le monde hispanique, le XVIII^e siècle ne peut être associé à une quelconque « déchristianisation » ; en Espagne, on constate une simplification des rituels et une certaine « professionnalisation » des métiers mortuaires.⁸ En Castille par exemple, le caractère sacré de l'enterrement, soit le passage des espaces sacrés aux « villes des morts » ne s'est réalisé qu'en 1833.⁹ Sans doute faut-il relativiser la volonté des monarques espagnols de « séculariser » les espaces urbains au bénéfice du développement des divertissements européens. Le théâtre, la danse, la musique ne sont en aucun cas en concurrence avec le champs du sacré. Les rituels de la mort nourrissent la chronique et les représentations urbaines ; ils constituent, à leur manière, de véritables fêtes que la ville se plaît à mettre en scène. En Nouvelle-Espagne le modèle baroque triomphe encore à la fin du XVIII^e siècle, même au sein des élites éclairées. Ce modèle a ses lieux de prédilection mortuaire, les monastères des ordres mendiants, ses lectures, encore largement jésuites malgré la tentative de sécularisation des *Ilustrados*, et sa spiritualité, ancrée dans les *Ars Moriendi* renaissants. Dans les années 1780, Mexico continue de célébrer la mort triomphante et ne songe pas à se défaire des cadavres qui nourrissent le mythe de perfection de l'éternité américaine.

Pris dans son ensemble, avec ses extensions géopolitiques, le monde occidental chrétien a vécu une rupture de nature qualitative entre la mort subie et la mort célébrée. Cette évolution a permis à l'homme de « dompter » la mort et, ce faisant, d'adopter une attitude progressivement plus individualisée dans les pratiques rituelles destinées aux morts. Au regard de la profondeur chronologique de l'histoire de la chrétienté, ce passage est extrêmement lent et s'est fait au prix de solides résistances au cours du XVII^e siècle. Dans ce processus d'appropriation, l'individu est passé d'une tentative d'analogie baroque -et abstraite- entre les vivants et les morts (un espace attribué au clan, au lignage) à une possibilité de localisation sans équivoque (à la fois spatiale et temporelle) soit l'identification

⁷ Michel Vovelle, *Mourir autrefois, attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Éditions Gallimard/Julliard, 1974 ; *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1978 ; *La mort et L'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983. François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Mouton, 1971 ; Pierre Chaunu, *La mort à Paris, XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978.

⁸ Voir par exemple Francisco Javier Lorenzo Pinar, *Muerte y ritual en la edad moderna, El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanque, Universidad de Salamanca, Colección Estudios Históricos y Geográficos 80, 1991, pp. 13-17.

⁹ Máximo García Fernández, *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Madrid, Junta de Castilla y León, 1996.

de l'endroit où reposent les restes mortuaires de chaque individu. Ce mouvement n'a été possible qu'au prix d'inventions théologiques (l'adoption des trois lieux, renforcée par le Concile de Trente) et de concessions culturelles, la plus importante d'entre elles étant d'accepter que les morts quittent le sol des vivants. Aux lieux et places réservés à un clan, où prime la proximité des vivants et des morts (sous la dalle d'une église par exemple) s'est substitué un espace -le cimetière extra urbain- éloigné de l'autel, c'est-à-dire de la protection que confère le mystère de l'eucharistie aux âmes des défunts. Sur le nouveau site, composé de tombes individualisées et nominatives, les croix s'érigent comme autant d'autels privés sur les demeures des morts. Chacune permet aux vivants de s'investir pleinement dans la « thérapie universelle »¹⁰ de vénération des défunts. Outre le recueillement, la tombe permet de déposer des messages, les plaques commémoratives rappellent les gestes de jonction clanique, le rapprochement nécessaire entre les deux mondes ; la tombe, en somme, conserve les stigmates des vivants. C'est donc naturellement dans cet espace d'unification que l'on dresse l'autel le jour de la fête des morts. Ainsi, le cimetière mexicain semble favoriser le prolongement de l'âge baroque dans une version laïcisée, telle qu'elle nous parvient aujourd'hui lors des cérémonies des morts.

Notre terrain d'observation se centre sur la capitale de Nouvelle-Espagne sous l'Ancien Régime. La cité impériale, « *capital, corte y cabeza* », pivot de la monarchie catholique en terre ferme, livre un modèle pour analyser les attitudes face à la mort des groupes sociaux différenciés que sont péninsulaires et créoles, laïques, religieux, sangs mêlés, indigènes. La ville de Mexico, pluriethnique, soumise à des influences culturelles diverses, se veut aussi ville modèle ; c'est l'un des terrains d'expérimentation du discours des *Ilustrados* (document 1). Comme la séparation entre les vivants et les morts est un aspect majeur des propos raisonnés des Lumières, nous analyserons la manière dont la ville intègre les morts en son sein ou comment elle les refoule, ses représentants et ses élites oscillant entre acceptation et rejet, glorification et dénégation. On prendra soin de distinguer la mort, avec les croyances qui s'y rattachent et ses manifestations rituelles -par exemple, l'aide apportée aux morts pour rejoindre l'au-delà- des morts -la question des cadavres, de la putréfaction, de la peur des morts. Alors que les rituels et les croyances sur la mort évoluent peu, entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, la question des morts en revanche va devenir un grand sujet de discussion et est

¹⁰ Louis Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1986.

à l'origine de l'expulsion des morts en dehors de la ville, la réalisation de ce processus ne s'achevant que dans les années 1850.¹¹

Pour comprendre l'impact de la mort dans la ville de Mexico, il convient tout d'abord d'aborder l'espace urbain en termes quantitatifs. Avant la conquête, Mexico est probablement la plus grande ville du monde ; sa population est estimée entre 165 000 et 700 000 personnes.¹² Entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle, Mexico oscille autour de 120 000 habitants¹³, ce qui en fait la plus grande ville du Nouveau Monde devant New York (96 000 habitants en 1810), Lima (53 000 à la fin du XVIII^e) et Boston (33 000 habitants). Des recensements ont été réalisés entre 1692 et 1825 ; maladroits et incomplets à leurs débuts, ils se sont améliorés à la fin de la période grâce à l'introduction des premiers outils statistiques.¹⁴

Siège des pouvoirs civils, ecclésiastiques et militaires, la capitale concentre de hauts fonctionnaires issus de la métropole ainsi que les autorités municipales, en majorité créoles. Un petit groupe de métis et de créoles sans ressources parvient à intégrer les strates moyennes des entreprises et des administrations ; ils se consacrent au petit commerce ou aux offices. Les 80 % restants de la population constituent la plèbe urbaine, composée d'Indiens, de métis et de sangs mêlés -*castizos*. D'un point de vue ethno-social, la ville aurait compté -en 1793- 137 000 habitants, dont 1,82 % de Blancs (2 500 Européens) et 65 000 créoles (47,45 %), 26 500 métis (19,32 %), 10 000 mulâtres (7,31 %) et 33 000 Indiens (24,1 %).¹⁵ La ville est ainsi à moitié blanche, les Indiens ne représentent qu'un individu sur quatre ; les *castizos* et les Noirs composent le quart restant de la population. Toutefois, ces chiffres sont à manier avec précaution. Nous ne disposons pour l'heure d'aucune étude fiable sur la population de la ville de Mexico au XVIII^e siècle, mais seulement d'estimations, qui ne sont pas sans poser de sérieux problèmes méthodologiques.¹⁶

¹¹ Les lois Juárez de 1859 mettent un terme aux enterrements intra-muros.

¹² Jorge Hardoy, *Pre-Columbian Cities*, Londres, 1973, p. 160 propose 165 000 habitants et Jacques Soustelle avance le chiffre 560 000 à 700 000 âmes pour l'agglomération Tenochtitlan-Tlatelolco, soit plus d'un million d'êtres humains avec les « banlieues prospères » : Jacques Soustelle, *Les Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Paris, Hachette, collection Pluriel, 2002 (1^{ère} éd. 1955), p. 34.

¹³ Le recensement du vice-roi Revillagigedo en 1794 enregistre 112 926 habitants dans la capitale ; Humboldt pour sa part estime qu'en 1790 Mexico comptait probablement 135 000 habitants (en incluant les vagabonds) Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 2004, p. 38.

¹⁴ Dans les archives de la cathédrale de Mexico, qu'ils ont à charge de répertorier et de classer, les historiens Oscar Mazín et Esteban Sánchez de Tagle viennent de retrouver des recensements couvrant les années 1672 à 1826. Certains sont extrêmement complets et recensent la population de la *traza* maison par maison. Ces documents seront publiés prochainement, dès 2006.

¹⁵ Alejandro de Humboldt, *Ensayo político...*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁶ Les documents dont il est fait état dans la note 14 devraient permettre une approche réellement scientifique des causes de la stabilité, statistique, du nombre d'habitants de la ville au cours du XVIII^e siècle. Pour l'heure, on ignore encore dans quelles proportions les épidémies des années 1737-1740, 1761-1762 puis les années de la

Au même titre que de nombreuses villes européennes de l'époque moderne, Mexico est un mouvoir. La mortalité y est très élevée. Elle est due aux épidémies meurtrières du siècle : après le *matlazahuatl* de 1736-1740, la Nouvelle-Espagne a été touchée par cinq épidémies qui ont décimé la population, surtout celle des villes : le typhus exanthématique (1761) puis la variole (1762), la rougeole et la grippe entre 1779 et 1780¹⁷. Quelques années plus tard, de 1784 à 1787 environ, une crise de subsistance, caractérisée par un excédent de pluies et de mauvaises récoltes, provoque les deux années de la faim (1785-1786) qui se greffent sur un retour des principales épidémies que l'on qualifie alors de « fièvres ». Jusqu'en 1797-1798, puis en 1813, les « *enfermedades* » sont à l'origine de véritables coupes démographiques. Le *matlazahuatl* de 1736 aurait fait 15 000 victimes à Mexico ; entre 1761 et 1813, 50 000 individus disparaissent lors des poussées épidémiques, dont 20 000 dans l'épidémie de 1813. Bien évidemment, ces chiffres bruts n'expliquent pas les conséquences que créent ces épidémies qui frappent à intervalles réguliers. Plus les intervalles sont rapprochés, comme dans la seconde moitié du siècle (en moyenne tous les dix ans à partir de 1761), plus il est difficile pour la population de retrouver son seuil de croissance naturelle.

Ce sont donc les migrations qui expliquent la relative stabilité de la population de Mexico entre les années 1710 et 1810. Pour le reste, la ville souffre de l'omniprésence de la maladie et de son lot de cadavres et de moribonds. Cet envahissement de la mort a tellement frappé les contemporains que l'une des dispositions qui apparut véritablement urgente et indispensable aux autorités urbaines a été la séparation des vivants et des morts. Il s'agissait de mettre les vivants à l'abri des maux de la Nouvelle-Espagne. Aucune politique, aussi rationnelle soit-elle, ne pouvait trouver de remède à la fatalité des surmortalités d'origine épidémique. On pouvait toutefois prendre certaines résolutions comme maintenir les moribonds à l'écart et enterrer les corps infectés dans les cimetières des hôpitaux aménagés à l'extérieur de la *traza* urbaine.

La ville hispanique de Mexico a été érigée sur l'ancienne capitale aztèque de Tenochtitlan ; pour Hernán Cortés, elle allait devenir la cité idéale du Nouveau Monde. Le 13 août 1521, la capitale moribonde, à moitié décimée par la première épidémie de variole, tombe aux mains de Cortés et de ses alliés. L'histoire de la mort à Mexico est ainsi étroitement liée à l'histoire de la mort du cœur de l'empire, à celle aussi de son souverain.

faim -1785-1786- ont pu toucher la ville. On a également du mal à évaluer l'importance des mouvements migratoires.

¹⁷ D'après Humboldt, à Mexico 9 000 personnes (surtout des enfants) sont mortes de la variole en 1779. Alejandro de Humboldt, *Ensayo político...*, *op. cit.*, p. 44.

Elle est à l'image d'un monde agonisant que le poète anonyme de Tlatelolco a décrit ainsi, en 1528 :

*Les vers pullulent sur les murs et sur les places
Les cervelles souillent les murs
Les eaux sont rouges, comme teintées
Et lorsque nous buvons, c'est comme si
Nous buvions de l'eau de salpêtre.¹⁸*

La mort de la ville crée un traumatisme profond qu'incarne la figure de la Llorona – Cihuacoatl : elle erre sur la ville, on l'entend gémir et parfois hurler de douleur, à la recherche de ses petits, de la ville, d'une civilisation engloutie par la violence de la conquête. En s'emparant de la ville, les Espagnols avaient fait la preuve de leur puissance et de la supériorité de leur Dieu. Qu'allait-il advenir de tant de cadavres ? Les conquistadores recrutèrent les survivants pour déblayer les corps et laver la ville, afin d'effacer les traces des massacres qu'ils avaient commis avec l'aide de leurs alliés. Qui leur donna une sépulture ? À quel endroit ? Qui allait se charger de leur rendre un culte ? Pour les Aztèques, la destination finale après la mort n'était pas du tout un lieu unique. Leur conception de la mort voulait que les dieux s'emparent du corps et l'emportent en leur royaume. Le comportement de l'individu sur terre ne garantissait pas d'obtenir un lieu plus qu'un autre : le Tlalocan recueillait aussi bien les dévots de Tlaloc que les voleurs punis par foudroiement ou par noyade. La mort arrivait donc, selon la belle formule de López Austin, par « la contagion des pouvoirs spécifiques des divinités, plutôt que par une distinction entre la bonne et la mauvaise conduite »¹⁹. Mais la violence de la conquête bouleversa ce schéma religieux car les dieux mexicains avaient perdu la guerre et ceux des vainqueurs avaient décimé le peuple de Cuauhtémoc.

La *tabula rasa* qu'entreprirent les religieux fut sans appel : le Templo Mayor et le *tzompantli* -symbole fort de la mort sacrificielle- qui le jouxte furent mis à terre ; on y construisit la première cathédrale, ouverte sur la vaste Plaza Mayor (document 1). La défaite fut prolongée par une vague de baptêmes de masse. L'imposition de la vraie foi impliqua, en

¹⁸ *Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
Y cuando las bebimos,
Es como si bebiéramos agua de salitre.*

Manuscrito anónimo de Tlatelolco (1528), édition fac-similée d'Ernest Mengin, Copenhague, 1945, folio 33.

¹⁹ Pour autant, cette religion ne peut être assimilée, comme la religion chrétienne ou musulmane, à une religion de type salut – condamnation. Alfredo López Austin, « Misterios de la vida y de la muerte », *Arqueología Mexicana*, 40, novembre- décembre 1999, pp. 4-9, ici, p. 8.

outre, la substitution du Mictlan -le lieu le plus commun des morts- par le Paradis et l'Enfer. La transplantation avait pour finalité d'éliminer toute suspicion de renaissance idolâtre. En témoigne le procès fait à don Carlos, cacique de Texcoco, en 1539, pour avoir développé une idéologie originale de l'au-delà, dans la veine des formulations du prince Nezahualcoyotl, mort en 1472 (1402-1472).²⁰ Cette condamnation prouve combien les religieux étaient ignorants de la complexité de la religion et en particulier de la théologie de l'au-delà. Les Aztèques différencient en effet le Mictlan –le lieu le plus commun- des autres résidences des morts. Ainsi, *Ichan Tonatiuh Ilhuícatl*, « le ciel qui est la demeure du soleil », est réservé aux guerriers morts au combat, aux victimes sacrifiées, aux femmes mortes en couches et aux commerçants qui avaient péri lors de leurs expéditions. Le *Tlalocan* (« lieu de Tlaloc ») est un paradis de végétation où reposent ceux qui ont été frappés par la foudre, ainsi que les noyés. Enfin, le *Chichihualcuauhco*, « lieu de l'arbre nourricier », est le lieu où reposent les enfants morts en bas âge, lieu où les attend une nouvelle vie.²¹

Le défunt arrivait dans un monde où il devait vénérer les divinités : dans la maison du soleil et au Mictlan, le travail des morts durait quatre ans, au terme desquels l'existence individuelle prenait fin. Ce séjour permettait aux hommes de se perpétuer. En effet, au cours de son séjour au royaume des morts, la partie indestructible du corps, le cœur, était polie afin d'en éliminer toute trace d'individualité ; c'est alors qu'il se transformait en semence divine que l'on pouvait employer pour créer un nouvel être humain sur terre.

On ne peut pour autant parler de croyance en la réincarnation car sur terre il demeurait les restes mortuaires chargés de la force divine qui avait causé la mort . On conservait les cendres des aïeux dans des boîtes, les crânes des guerriers étaient enterrés aux coins des temples, l'avant-bras ou le doigt d'une femme morte en couches était utilisé à des fins magiques par les sorciers. Certains restes corporels recevaient un culte, d'autres étaient utilisés pour transmettre des pouvoirs, attirer des bénéfices, éloigner ou attirer les maux. Face à la variété des croyances, López Austin propose de classer les cérémonies consacrées à la mort en quatre groupes. Tout d'abord le culte des dieux de la mort auteurs du cycle qui

²⁰ « Nezahualcoyotl tenait toutes les idoles pour des «démons ennemis du genre humain », et considérait qu'il n'y avait qu'un seul créateur du ciel et de la terre, qui se trouvait au delà des neuf cieux : qu'on ne l'avait jamais vu sous une forme humaine ni sous une autre forme, que c'est auprès de lui que séjournaient les âmes des hommes vertueux et que les âmes des hommes mauvais s'en allaient ailleurs, dans l'endroit le plus infime de la terre, emplis de travaux et de peines horribles. Nezahualcoyotl déclarait aussi que ces dieux n'avaient pas de nom : il reconnaissait le soleil pour père et la terre pour mère ; il demandait à ses enfants de ne pas adorer les images car le démon se cachait derrière elles. Ne pouvant supprimer le sacrifice humain, il fit au moins tout son possible pour que seuls les prisonniers de guerre soient sacrifiés et qu'ils n'offrent point leurs propres enfants ». Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Nezahualcoyotl Acolmiztli 1402-1472*, Selección de textos y prólogo por Edmundo O'Gorman, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979 , pp. 154-157.

²¹ Alfredo López Austin, art.cit., p. 8.

perpétue la vie (rôle dans la reproduction agricole), puis le culte des aïeux dans la vénération des restes mortuaires. Ensuite le culte rendu aux forces surnaturelles contenues dans les reliques utilisées comme objets sacrés, protecteurs ou générateurs de pouvoirs. Enfin le culte des défunts qui incluait en outre le traitement du cadavre pour sa conservation et l'hommage rendu aux restes mortuaires.²² Ainsi, le culte des morts se réalise-t-il en grande majorité autour et avec les restes mortuaires. Partant de cette matérialité, la vénération des morts emprunte une trajectoire verticale qui relie les hommes sur terre aux dieux, par l'intermédiaire des aïeux et des reliques.

La greffe du christianisme s'est matérialisée par la construction d'églises, de couvents-écoles-ateliers, de monastères (l'Église est propriétaire de 47% de la ville) dont les projets sont à la charge des ordres mendiants (arrivés dès 1524), de la municipalité (*cabildo*), du vice-roi, le tout chapeauté de Madrid grâce au patronage royal. Le ton est donné d'une église militante et d'un christianisme des pauvres : il va dominer la Rome hispanique du Nouveau Monde durant tout l'Ancien régime. Face à la mort, la piété des *vecinos* de la ville impériale répond à l'abnégation des mendiants. Même si le zèle l'emporte parfois (baroque oblige, tout au moins dans l'expression) et que les funérailles des mieux lotis laissent transparaître le caractère inégal de la société, l'idéal de pauvreté ne désaffecte aucune catégorie sociale et connaît un vif succès. Tous les habitants souhaitent être enterrés au cœur des églises, celle de leur paroisse ou de leur dévotion, dans les chapelles des couvents, et il n'est de « cimetière » propre, en fait de « champ consacré » (*camposanto*) que dans le périmètre des hôpitaux (Hospital Real de los Indios). Les cimetières (*cementerios*) qui jouxtent les églises (en règle générale ils flanquent le mur nord) sont très rarement « choisis » à l'heure de tester ; on leur préfère l'intérieur de l'édifice.²³ Des fouilles menées à Mixquic et dans la cathédrale de Guadalajara dévoilent un ensemble de tombes alignées perpendiculairement à la nef.

Afin de permettre à un maximum d'individus d'avoir la possibilité d'être enterrés dans l'enceinte sacrée, les cours antérieures des églises se transforment en *atrios-cementerios*,

²² López Austin explique la complexité des actes réalisés en présence du cadavre, tels la tentative de rassembler les parties dispersées du *tonalli* (individualité) du défunt, l'envoi du *teyolia* (le cœur, partie qui voyage) vers son destin, après l'avoir pourvu de ressources pour son séjour dans l'au-delà, ainsi que l'opposition au retour des entités animiques du défunt et la prévention ou remède des dommages qu'il pourrait causer. Alfredo López Austin, *Ibid.*, p. 9.

²³ Ce choix est confirmé par exemple dans les résultats fournis par l'analyse de plus de 200 testaments indigènes de la Vallée de Toluca datés des XVII^e et XVIII^e siècles. Nadine Béliand, « Devoción cristiana y muerte : una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799 », in José Jesús Hernández Palomo, *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI – XX)*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004, pp. 471-512.

cours-cimetières (document 2). Ainsi, les sépultures sont perpétuellement foulées par la communauté des vivants. À ce modèle répond la première paroisse mixte (pour Indiens et Espagnols) puis indienne de San José de los Naturales ; elle dispose d'un grand patio²⁴ dont le sol pavé est un cimetière. Pierre de Gand avait obtenu de Charles Quint des indulgences pour tous ceux qui y étaient enterrés ; le franciscain lui-même fut enterré dans la chapelle face au portrait que l'on avait réalisé de lui avant sa mort. Au XVIII^e siècle, les autorités urbaines ont opté pour une individualisation des deux espaces : *atrio* et *cementerio* furent séparés par un mur de séparation comme l'atteste le plan de l'église de la Soledad, construite en 1780 (document 2).

Si les élections de sépultures se portent sur les églises paroissiales ou les couvents c'est que chaque église est littéralement propriétaire de ses morts et reçoit à ce titre des aumônes. La permanence des préférences en matière d'élection de sépulture révèle la réussite de la greffe chrétienne par l'adoption d'un *Mictlan Tlalocan* universel. La première cathédrale de Mexico fut également utilisée pour des sépultures, toutefois la crypte ainsi que l'autel étaient réservés aux évêques et archevêques de Mexico. La nouvelle cathédrale, dont les travaux débutèrent en 1626, fut dotée d'un cimetière mais celui-ci fut rapidement encerclé par des boutiques puis des maisons qui en obstruaient l'accès. Les boutiques furent détruites et le cimetière entouré par un mur de protection.²⁵

La plupart des églises de la capitale renaissante sont des fondations franciscaines ou dominicaines. Saint François a exercé une grande influence spirituelle dès le XVI^e siècle. Ainsi, de nombreux moribonds ont souhaité revêtir l'habit de saint François car il avait reçu des indulgences de plusieurs papes. Depuis Nicolas IV, le saint jouissait d'une grande popularité : on le considérait comme le « second Christ incarné ». Il est également doté de facultés d'intercesseur pour les âmes du Purgatoire ; enfin, la dévotion de l'Immaculée Conception est liée à l'ordre des franciscains. Saint François est également apprécié pour son humilité, qualité à laquelle tous veulent s'identifier au seuil de la mort. Ainsi, riches et pauvres requièrent une messe de requiem avec diacre, sous-diacre, prévoient des offrandes de pain, de vin, de cire. À la fin du XVIII^e siècle, cinquante pour cent de la noblesse de Mexico choisit le monastère de saint François. Du reste, la plupart des chapelles érigées autour de

²⁴ C'est là que les franciscains enseignent le catéchisme.

²⁵ María de los Angeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 2001, pp. 65-66.

l'atrium sont des fondations de particuliers et de confréries.²⁶ Le marquis de Santiago Calimaya possède même un sépulcre familial dans la sacristie dont la famille est patronne.

Le second choix des testateurs se porte sur le couvent de Santo Domingo car la dévotion du Rosaire est liée à cet ordre. La noblesse y possède des sépulcres, tels le septième comte de Santiago Calimaya et les comtes de Medina y Torres qui ont élu sépulture dans la chapelle du Rosaire. L'autel principal de l'église de Santo Domingo n'est cependant pas réservé aux religieux ; à l'instar de la cathédrale de Mexico, les sépultures rendent compte de la hiérarchie mortuaire établie dans la ville au premier siècle de l'administration coloniale. Le vice-roi Luis de Velasco I (1550-1564) a été enterré sous les marches de l'autel principal (document 3). À gauche de l'autel –côté nord- se trouve la chapelle de Diego de Ibarra²⁷, trésorier du roi, et à droite -côté sud- celle de don Luis de Castilla, parent de Cortés, second personnage de la ville, qui a dirigé la procession lors des funérailles royales de Charles Quint le 30 novembre 1559.²⁸ Les marches de l'autel ouvrent sur le « chœur principal » qui fait fonction de chapelle –*capilla mayor*. Sur le flanc nord (gauche) de la chapelle se trouvent plusieurs sépultures : à l'Est, soit du côté de l'autel, celles d'Angel de Villasañe -dont il est précisé qu'elle n'a ni pierre tombale ni indication d'aucune sorte-²⁹ et de Luis Suárez de Peralta³⁰ et à l'Ouest celle de Manuel de Villegas, « signalée par une petite niche creusée dans le mur ». ³¹ Le flanc sud (droit) de la *capilla mayor* quant à lui est réservé aux « enterrements de la nation « biscaïenne » (Bilbao) et « montagnarde » (région de Santander, Golfe de Gascogne)³², soit toute la région comprise au nord-ouest de l'Espagne. Au-delà du chœur, le sol de l'église était divisé en lots rectangulaires, perpendiculaires à la nef ; chacun correspondait à une dalle sous laquelle on enterrait les cadavres des membres d'une famille qui avait acheté un emplacement au sein de l'église. Après la décomposition du cadavre, les squelettes étaient transférés dans l'ossuaire, situé en règle générale à l'entrée de l'église, du côté nord.

²⁶ Les chapelles des familles Servitas, Aránzazu et Burgos par exemple. Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México, Instituto Mora, 2000, pp. 252-258, et plan 6.2 p. 253.

²⁷ Il s'agit peut-être d'Hortuño de Ibarra, trésorier du roi, *contador*.

²⁸ D'après Cervantes de Salazar, Luis de Castilla aurait porté la cotte de l'empereur sur un coussin de brocard. Cervantes de Salazar, *Título imperial de la gran ciudad de México*, por Antonio Espinosa, 1560, Reimpreso en 1886 por don Joaquín García Icazbalceta dans sa *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, pp. 97-121.

²⁹ *No tiene piedra ni señal*. Voir le document 3.

³⁰ Peut-être s'agit-il de l'encomendero de Tamazulapa, dans la Mixteca Alta.

³¹ *Entierro de Manuel de Villegas señalado con un arquillo en la pared*. Document 3.

³² *Entierros de la nación Viscaína y Montañesa*. Document 3.

À Mexico -sauf dans des circonstances exceptionnelles comme les années de surmortalité d'origine épidémique- les mourants n'ont jamais manifesté le souhait de quitter la ville ; ils avaient trop besoin de leurs églises et de leurs images pour les protéger et de leurs familles pour les vénérer. On assurait le salut de l'âme en conservant les restes mortuaires le plus près possible du lieu où se réalisait chaque jour le sacrement de l'eucharistie. Les péninsulaires, fussent-ils Andalous, Castellans, Bisciaïens ou *Montañeses* (document 3) n'ont guère exprimé la volonté de faire rapatrier leur corps. C'est dire combien cette Église des Indes, dont on pouvait regretter le déficit de sainteté, n'avait rien à envier à celle de la mère patrie : elle assurait à ses membres, aussi bien aux Américains qu'aux américanisés le repos éternel en terre consacrée. Ainsi, de 1700 à 1750, les Andalous de Zacatecas n'expriment jamais le vœu de se faire rapatrier en Espagne ; ils souhaitent être enterrés sur place, plutôt dans leurs églises paroissiales et dans les couvents de saint Dominique et saint François. La cérémonie comporte la plupart du temps une messe de *cuero presente* : le cadavre est placé sur un catafalque, au centre du transept, les pieds tournés vers le tabernacle, entouré de quatre cierges aux angles : ainsi le corps participe une dernière fois à l'eucharistie avant d'être inhumé.³³

Les testaments des Cordouans disséminés dans toute l'Amérique espagnole expriment un sentiment religieux où affects péninsulaires et affects indigènes s'entremêlent. Dans leur terre d'origine, les Cordouans font des dons aux pauvres et patronnent des œuvres sociales, à l'instar du riche marchand Pedro de Requema, qui finance les religieuses de la confrérie de la Concepción chargées de marier les jeunes orphelines. Dans leur patrie, du Guatemala jusqu'à la province de Copacabana, les Cordouans vénèrent la Vierge de Copacabana. En raison de leur fort enracinement aux Indes, ils choisissent les couvents³⁴, les ordres religieux et les églises comme lieux de sépulture. Pour le XVIII^e siècle, García Abasolo remarque la même propension cordouanne à revêtir l'habit de saint François, symbole du détachement des biens matériels. L'inclination pour la spiritualité franciscaine serait le miroir d'une conception très cordouanne de comprendre la vie, de « rejeter l'autoritarisme et le centralisme ». L'autre aspect de la spiritualité cordouanne est son corporatisme : l'intensité de la vie associative des confréries religieuses groupées derrière le culte de l'Immaculée Conception (dans le sillage

³³ Maria Justina Sarabia Viejo, « Andaluces en Zacatecas (México), 1700-1750. Sus devociones y ritos ante la muerte », in *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna, Actas del Segundo encuentro iberoamericano de religiosidad y costumbres populares*, Almonte – El Rocío, 23 a 25 de noviembre de 2001, Universidad de Huelva y Centro de Estudios Rocieros, pp. 209-226.

³⁴ Les couvents les plus demandés sont ceux de San Francisco, Santo Domingo, mais aussi San Agustín, La Merced et San Juan.

des franciscains) et du Rosaire (sur la voie dominicaine) aurait permis d'élever un rempart contre l'isolement géographique.³⁵

Les caractères jusque-là évoqués donnent à penser que le Mexique ne se différencie guère de l'Espagne, et en particulier de l'Andalousie, où les sépultures sont ouvertes essentiellement dans les églises jusqu'au début du XIX^e siècle. Les fouilles archéologiques qui se réalisent actuellement dans l'église du Salvador à Séville livrent une quantité incroyable d'enterrements, primaires, secondaires, et d'ossuaires³⁶ ; on sait de la cathédrale de Tolède qu'elle est un vaste cimetière. Pourtant, Mexico diffère des villes de Castille car elle est, avant Madrid, *capital y corte* ; à ce titre elle rend hommage aux rois et reines défunts et organise des funérailles royales. Ainsi, le tumulus funéraire de Charles Quint fut érigé en 1559 dans l'atrium de San Francisco et la chapelle de San José de los Naturales de ce même couvent³⁷ ; vingt jours avant les obsèques, le vice-roi déclara le deuil puis tous les monastères firent sonner le glas par alternance. C'est également la ville qui organise le service funèbre pour son vice-roi. Sur les 63 vice-rois qu'a eus la Nouvelle-Espagne, quatorze sont enterrés à Mexico dont Luis de Velasco : le « père de la patrie », décédé le 31 juillet 1564, a été enseveli sous l'autel principal de Santo Domingo (document 3). Le cadavre du vice-roi était porté par quatre évêques ; ce chiffre est porté à huit au XVIII^e siècle.³⁸ Fait significatif : les réformateurs Matías et Bernardo de Galvez, ainsi que Bucareli, fervents défenseurs de la modernité, sont enterrés en dehors du tracé urbain.³⁹ Pourtant, si les sépultures des premiers semblent être parfaitement en harmonie avec les idées hygiénistes qu'ils prônaient, Bucareli donne l'impression de s'être réellement créolisé. Tout d'abord, il porta son choix sur la collégiale de la Vierge de Guadalupe. Dans son testament, le vice-roi précisa qu'il [« choisissait], pour lieu de sa sépulture, l'endroit le plus proche de la porte [de la collégiale de Guadalupe], par où j'entrais et d'où je priais et je recommande mon âme à cette image si

³⁵ Antonio García Abasolo, *La vida y la muerte en Indias. Cordobeses en América (siglos XVI – XVIII)*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1992, pp. 131-169.

³⁶ Dans le cadre des travaux de restauration de l'église du Salvador, entrepris depuis la fin de l'année 2003, de nombreuses sépultures anonymes, encastrées sous les dalles de la nef, ont été mises au jour et ont donné lieu à la conduite de fouilles de sauvetage. Les archéologues ont en outre remarqué que de nombreuses sépultures chrétiennes se trouvent à proximité de sépultures musulmanes, dans des espaces visiblement partagés par les deux religions (communication de José Jesús Hernández Palomo, EEH-CSIC, Séville).

³⁷ Tumulus dessiné et érigé par Claudio Arciniaga, architecte et maître d'œuvre. Sa réalisation dura trois mois.

³⁸ Au XVIII^e siècle et au-delà, les églises-monastères de la ville accueillent encore les dépouilles des vice-rois : Pedro de Castro y Figueroa, en 1741 et Agustín de Ahumada y Villalón, en 1760, ont été inhumés à Santo Domingo, la cathédrale a accueilli les restes mortuaires d'Alonso Núñez de Haro, archevêque de Mexico, décédé en 1800 puis du dernier vice-roi Juan O'Donojú, en 1821.

³⁹ Matías de Galvez (en 1784) et son fils Bernardo de Galvez (en 1786) sont enterrés dans l'église de San Fernando ; le vice-roi Antonio María de Bucareli y Ursúa, décédé en 1779, est enterré dans la collégiale de la Guadalupe.

sacrée, que j'ai vénérée et que je vénère ».⁴⁰ Ensuite, ce personnage des Lumières restait fortement attaché à la tradition baroque des ordres. Au seuil de la mort, complètement exténué par la pleurésie qui l'assailait, raillant l'avis des médecins qui l'entouraient, il réalisa l'exploit de descendre de son lit pour s'allonger sur une natte, afin de mourir comme un « humble religieux ».⁴¹ C'est ainsi qu'il déposa son âme aux mains de Dieu, offrant par ce geste une place importante à la *Recomendatio animae*.

La mort du vice-roi était consignée dans un acte enregistré devant l'Audience. La vacance du poste était annoncée par 100 tintements de cloches dans la cathédrale auxquelles répondaient les autres cloches de la ville : au même instant, on tirait trois coups de canon puis un autre toutes les demi-heures. On répétait le tir dès le lendemain à quatre heures du matin, puis toutes les demi-heures, jusqu'à ce que le corps soit enterré. Les contemporains ont décrit les funérailles du vice-roi par le menu détail. Le corps du vice-roi était généralement embaumé ; on le revêtait avec son uniforme et les insignes de son rang.⁴² Le cadavre était placé dans un beau cercueil au milieu d'une pièce transformée en chapelle ardente. Le corps du vice-roi était conduit au monastère de Santo Domingo dans la salle *De Profundis*, dont les murs et le sol étaient recouverts de tissus noirs ; le tumulus funéraire était ensuite placé face au corps et entouré de grands cierges de cire ; des autels érigés dans la salle permettaient de dire des messes.⁴³ Les messes étaient dites par les membres du cabildo, les curés des paroisses et les communautés religieuses. Quatre pages ainsi que deux chapelains et des religieux des ordres de saint François, saint Dominique et saint Augustin, veillaient le mort. Souvent, pour respecter les volontés ultimes du défunt, sa langue, son cœur et ses yeux étaient répartis dans diverses églises afin d'y être conservés. L'enterrement avait lieu trois jours après ; un corps d'artillerie suivi par une compagnie de grenadiers ouvraient le cortège ; ce dernier se refermait sur la milice urbaine et une compagnie de Dragons, les deux extrémités de la procession unissant les forces de la Couronne (*corte*) à celles du cabildo de la municipalité (*capital y cabeza*). Tous les villages y assistaient ainsi que les ordres religieux, les tiers

⁴⁰ « ...escogiendo para lugar de mi entierro el más inmediato a la puerta, por donde acostumbraba yo entrar a rezar y a encomendarme a tan sagrada imagen, que he venerado y venero ». Artemio de Valle-Arizpe, *Virreyes y virreinas de la Nueva España. Tradiciones, leyendas y sucesos del México virreinal*, México, Editorial Porrúa, 2000, p. 197.

⁴¹ « a pesar de esta oposición [el virrey] se empeñó tanto en hacer su voluntad, que pasó con ella sobre la prohibición de los protomédicos, y apenas se le tendió en el petate fenecieron sus días en un instante, se le salió el alma del cuerpo, hizo suave tránsito de la vida que tenía a la que aguardaba ». *Idem*, p. 198. Bucareli est décédé le 9 avril 1779.

⁴² Luis González Obregón, *México Viejo*, México, Editorial Patria, 1945, cap. XLIII « El funeral de los virreyes », pp. 427-434.

⁴³ Artemio de Valle-Arizpe, *Virreyes y virreinas ... op. cit.*, pp. 150-151.

ordres, les croix paroissiales, le clergé, les congrégations, la curie ecclésiastique, les confréries religieuses, les chapelains du chœur, les curés, le cabildo de la ville, suivi du cortège des docteurs de l'université, de la haute noblesse, du tribunal des comptes et des membres de l'Audience.

La noblesse de Mexico s'est largement inspirée de ce modèle processionnel pour mettre en scène ses adieux à la ville. Dans le livre qu'elle a consacré à ce thème, Verónica Zárate Toscano montre bien que la ville de Mexico demeure largement baroque. Même dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, 65 % de la noblesse titrée souhaitent être ensevelis dans l'habit de saint François.⁴⁴ Les processions retiennent davantage l'attention. En effet, suite à la veillée nocturne au domicile du défunt, le mort est sorti dans l'espace public de la rue. Le cadavre, placé sur des planches de bois couvertes de tissu, est transporté du domicile jusqu'à l'église au chant du *De profundis* ; le glas ne cesse que lorsque le corps est enseveli. Les processions étaient plus ou moins ostentatoires. S'agissant de la noblesse, la cire ne manquait jamais, la profusion de cierges étant nécessaire à la résurrection des justes. Selon le rang des nobles, les processions pouvaient regrouper une centaine de confrères issus des congrégations et des *hermandades*, ainsi que les religieux franciscains et augustins, les collèges, les communautés religieuses, les quartiers indigènes, l'Audience et autres tribunaux, parfois même l'archevêque et la garde du vice-roi. Les cortèges funéraires pouvaient paralyser véritablement une partie de la ville. Ainsi, le parcours entre le palais du vice-roi et San Cosme se déroulait entre sept heures et dix heures trente du matin, la distance parcourue étant de trois kilomètres. La reconstruction hypothétique des parcours de quelques cortèges funèbres révèle la volonté des nobles d'être portés en procession à travers la ville afin que celle-ci leur rende un dernier hommage. La route la plus compliquée est le cortège funèbre de la marquise de Salvatierra dont le corps fut porté, le 29 janvier 1783, de son domicile à l'église saint Augustin (au sud de la ville) puis à la collégiale de la Guadalupe, en dehors de la ville, au nord.⁴⁵

Mais la mort à Mexico n'est pas de toute noblesse vêtue, loin de là. La ville revêt une éblouissante robe de cimetières : ceux des églises mais aussi des hôpitaux. En 1736, l'année

⁴⁴ Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México*, México, El Colegio de México e Instituto Mora, 2000, pp. 225-255 et graphique 6.1 p. 251.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 247 et plan 6.1 p. 246.

où le *matlazahuatl* s'abat sur la ville, toutes les églises⁴⁶, même la cathédrale, se saturent de sépultures ; les six hôpitaux⁴⁷ de la ville n'ayant plus de place à offrir dans leurs cimetières, la ville ouvre des *camposantos* dans la ville et en périphérie.⁴⁸ La municipalité accueille les déshérités à l'instar de l'Hôpital royal des Indiens recueillant les plus démunis. Cette fondation royale, créée en 1556, a pour mission de secourir les Indiens de Nouvelle-Espagne ; ils viennent de tout le royaume pour y être soignés et, dans de nombreux cas, ils y meurent. L'hôpital possède son propre cimetière. Il est construit à l'ouest de l'hôpital, sur un terrain où a été fondée l'église de saint Nicolas où se rendent les Indiens pour prier (document 4). En 1762, alors que l'épidémie de typhus exanthématique est prolongée par des varioles, le cimetière de l'hôpital se sature ; aussi, l'aire consacrée aux sépultures est-elle considérablement agrandie (document 5)⁴⁹. Une galerie en bois est même construite dans le cimetière lui-même afin de recevoir un total de 8 361 malades et moribonds.⁵⁰ Les familles des défunts ont un accès direct au cimetière par la rue qui longe l'hôpital ; ils se rendent dans la petite chapelle (construite près du canal) pour prier, déposer leurs offrandes. La croix élevée au centre du *campo santo* exprime le caractère sacré de l'endroit. Durant la fête des morts, ce lieu est fréquenté par des milliers d'Indiens qui y ont des proches. Les *Ilustrados*, en particulier Hipólito de Villaroel, voyaient d'un très mauvais œil ce qu'ils considéraient être des abus commis durant les célébrations religieuses et en particulier lors de la fête des morts. Le jour et la nuit du 2 novembre, constate Villaroel, sous le portique des marchands -Portal de Mercaderes-, là où l'on place des offrandes aux morts, une multitude se rassemble ; se frotte, se tripote⁵¹ ; on s'offre des figures de curés, de clercs et autres personnages faits en pâte de maïs et en sucre.⁵² Toutes ces fêtes sont autant de désordres et de chaos, pas seulement celles des quartiers populaires ou bien celles qui sont exclusives des Indiens. Ce chaos est un goût partagé par toute la population.

⁴⁶ Les églises sont celles de San Miguel, Santa Catarina, Santa Veracruz, San José, Santiago Tlatelolco, Santa María, San Pablo, San Sebastián, Santa Cruz Acatlán, Santa Cruz Coltzinco, Mistecos, Santo Domingo, Nuestra señora de la Merced. Luis González Obregón, *México viejo, op. cit.*, p. 525.

⁴⁷ Les hôpitaux sont l'Hôpital Royal (Hospital Real de Naturales), Jesús Nazareno, San Juan de Dios, San Hipólito, Espíritu Santo et Nuestra Señora de Belén.

⁴⁸ Il s'agit des *camposantos* de San Juan de Letrán, Candelaria, Xiutenco, San Antonio Abad et San Lázaro, ce dernier expressément conçu pour les personnes infectées.

⁴⁹ Archivo General de Indias (A.G.I.), Mapas y Planos, México, 225 A et 225 B.

⁵⁰ Luis González Obregón, *México viejo, op. cit.*, pp. 79-80.

⁵¹ « pellizcos y manoseos ».

⁵² Hipólito de Villaroel, *México por dentro y fuera bajo el gobierno de los virreyes o sea enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público* (1784), México, Porrúa, ed. 1937, pp. 184-191.

La fête des morts se tenait dans le cimetière de l'hôpital royal des Indiens ; hommes, femmes et enfants venaient partager leurs offrandes avec leurs morts. Aux abords du cimetière, en particulier dans la rue Victoria qui donne accès au cimetière, ils installaient des petits débits de boisson et de nourriture, mettant ainsi en évidence la relation complexe que gardait la vie et la mort dans les croyances des Indiens, des sang-mêlé, des métis et des pauvres. Les *Ilustrados* étaient horrifiés par la promiscuité affichée entre vivants et morts, par ces morts que l'on « forçait à boire », tant ils étaient eux-mêmes dépourvus de rites leur permettant d'affronter la réalité de la mort, voire même d'oublier son existence. Ils décrivent la fête des morts comme propice à la débauche et aux beuveries. Le scandale fut tel que le 1^{er} octobre 1766 la salle du crime de l'Audience de Mexico interdit l'accès au cimetière et rappela qu'il n'était pas permis de vendre des boissons alcoolisées après neuf heures du soir.⁵³ Les fêtes des morts durent quitter la ville. Dans le cimetière de l'hôpital, des mesures bien plus drastiques furent prises : l'accès en fut interdit dès 1773, alors que tous les Indiens de Nouvelle-Espagne avaient au moins un parent qui y était enterré.⁵⁴ Cette mesure fut d'une « violence inouïe »⁵⁵ dans cette décennie où la mortalité d'origine épidémique fut considérable. Pour signifier leur mécontentement, des milliers de familles, séparées de leurs morts, cessèrent de verser l'aumône à l'hôpital puis, en 1777, une pétition réclama l'ouverture du cimetière pour le jour des morts. Malgré tout, en 1779, le vice-roi –Bucareli- répondit que les « beuveries et indécences » avaient lieu jusque dans le cimetière et qu'il était préférable que les Indiens prient leurs morts dans l'église de l'hôpital.

Ainsi, la conception religieuse, abstraite des *Ilustrados* parvint à imposer une orthodoxie en matière de rituels mortuaires. En séparant les morts des vivants ils étaient convaincus d'avoir mis « de l'ordre » dans le chaos urbain et d'avoir prouvé que leur foi rationnelle avait enrayeré les pratiques hétérodoxes dues à la crédulité du peuple. La modernité s'affirma davantage sous le comte de Revillagigedo, vice-roi de 1789 à 1794, principal artisan du nouveau visage de la ville. Il réussit à éliminer les « comédies de géants et de Tarasques lors du Corpus » ainsi que les « représentations irrespectueuses de la Passion » durant la semaine sainte, décrites comme de véritables « mascarades d'ivrognes déguisés en prostituées avec des habits de Madeleines ». Un plan de la ville de Mexico, dressé en 1788,

⁵³ Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia de México, fonds Hospital Real de Naturales, vol. 81, exp. 8 et vol. 61, exp. 6.

⁵⁴ En 1770, 4 529 malades y entrent et 448 y meurent ; en 1776, ces chiffres s'élèvent respectivement à 3 227 et 426 et en 1779, on dénombre 4 198 malades et 950 morts. Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos ? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 157-158.

⁵⁵ *Idem*.

indique les croix dites Cruz de los Tontos (Croix des Sots) et Cruz de la Cachaza (Croix du Flegme). Situées en face du palais du vice-roi, elles servaient encore de lieu où l'on déposait les cadavres des pauvres pour demander des aumônes et pouvoir les enterrer.⁵⁶ Nul doute que ce spectacle disparut sous Revillagigedo. Son « infatigable gouvernement » obligea la plèbe à se comporter déceimment, « à s'habiller, car leur nudité était un opprobre de honte pour la capitale de Nouvelle-Espagne ».⁵⁷

Pourquoi les descriptions de la ville livrent-elles un tel spectacle de dérèglements, de turbulences? Est-ce que, loin de la mère patrie, les « mœurs se corrompent »? Ou bien est-ce plutôt le gouvernement qui resserre son contrôle, l'État qui n'accepte plus le laisser-aller? Sous la contrainte et la pression des politiques hygiénistes tardives, sous les règnes de Charles III (1759-1788) et surtout de Charles IV (1788-1808), on a commencé à associer la mort à la pourriture, à la saleté, à la contamination, à la propagation des maladies, et à véritablement penser à dissocier les vivants des morts. Jusque là, la notion de pourriture, de contagion tenait davantage aux *pestilencias* ; on prenait soin d'éloigner du sein de la ville les corps contaminés comme l'indique la création de l'hôpital des lazaristes par exemple, à l'est de la ville. Il faut pourtant relativiser ce phénomène car l'éloignement des vivants atteints par la contagion n'implique pas l'exclusion de leurs dépouilles. Ainsi, en 1736 on enterre les cadavres atteints du *matlazahuatl* dans des « champs consacrés » en partie dans la ville, comme celui de San Antonio Abad. Un autre exemple est celui du cimetière de Santa Paula, créé pour enterrer les défunts de l'hôpital San Andrés. Il s'agit là du premier cimetière véritablement extra-urbain. Fondé en 1784 par l'archevêque de Mexico don Alonso Nuñez de Haro, puis consacré en 1786, il fut déclaré « cimetière général » sous le nom de Santa Paula le 19 novembre 1836 ; il faut alors possible d'y enterrer tout individu originaire de la république mexicaine (document 6). Ainsi, en matière de cimetière, le nouvel état a mené à terme le projet hygiéniste des *Ilustrados* tels Gaspar de Jovellanos, Benito Bails ou Miguel de Azero y Aldovera, qui n'hésitaient pas à s'attaquer à la « mauvaise et préjudiciable » coutume de s'asseoir à l'intérieur de l'église sur les restes putrides de tous les fidèles défunts.⁵⁸

⁵⁶ Luis González Obregón, *Las calles de México. Leyendas y sucesidos. Vida y costumbre de otros tiempos*, México, Editorial Porrúa, 2003 (1^{ère} éd. 1922), p. 75.

⁵⁷ « [Durante la Semana Santa] eran verdaderas moji gangas de borrachos disfrazados de sayones y de prostitutas con trajes de Magdalenas, en fin aquel incansable [Revillagigedo] gobernante obligó a la plebe a vestirse, pues su desnudez era un oprobio de vergüenza para la capital de la Nueva España ». Luis González Obregón, *Las calles de México, op. cit.*, p. 129.

⁵⁸ Gaspar María de Jovellanos, *Reflexiones sobre la legislación de España en cuanto al uso de las sepulturas, que presentó á la Academia de la Historia el año de 1781*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 46, 1924, pp. 477-479 ; Benito Bails, *Pruebas de ser contrario a la práctica de todas las naciones ... y perjudicial a*

Mais l'extériorisation des cadavres ne régla pas pour autant les nuisances et les risques de contagion. En 1821, la junta municipale sanitaire proposa d'ouvrir un nouveau cimetière à Santa María la Redonda, au nord-ouest de la ville parce que le quartier était pratiquement désert et situé à l'extérieur de la *traza*.⁵⁹ Ce cimetière serait réservé à l'enterrement des cadavres issus des hôpitaux de San Juan de Dios et de San Hipólito (plus à l'ouest). Mais les pères des hôpitaux refusèrent de transporter les cadavres et expliquèrent qu'ils enterraient leurs morts dans les fossés qu'ils avaient creusés autour de l'hôpital. La question de la sacralisation de la terre des défunts se trouve au centre de cette querelle ; pour les religieux, la sacralisation tient au lien étroit établi entre l'église de l'hôpital et le lieu de l'inhumation. Les morts appartenant à l'hôpital, leurs cadavres doivent rejoindre la communauté collective et anonyme de cet espace sacralisé. Le second argument des religieux tient aux « émoluments des enterrements ». Sur chaque enterrement à 14 réaux, les religieux en versaient huit (soit un peso) à l'hôpital et conservaient le reste pour les fossoyeurs et pour eux-mêmes. Ces revenus semblent avoir contribué au fonctionnement de l'hôpital.

Les politiques hygiénistes avaient du mal à s'imposer. Les cadavres hantaient certains fonctionnaires royaux, tel le vice-roi Felix Berenguer de Marquina qui en 1802 essaya de trouver des solutions au transfert et au « recyclage » des terres sépulcrales évacuées de l'église métropolitaine du Sagrario puis transportées jusqu'au cimetière de San Lázaro.⁶⁰ Selon une pratique ancienne, attestée au Moyen-Age, on labourait la « terre cimetériale » et on procédait à des remuements d'ossements périodiques. Ces procédures rituelles avaient pour finalité de former une ancestralité, ; c'est-à-dire de faire entrer les défunts dans le monde des ancêtres.⁶¹ Au Sagrario de la cathédrale de Mexico, il s'agissait d'extraire la terre cimetériale pour aplanir le terrain avant de paver le sol. La terre devait être transportée jusqu'au cimetière de San Lázaro, en terre consacrée. Le vice-roi lamentait que le transfert se fasse sans escorte, car des fragments de cadavres étaient emportés dans les monticules de terres, à travers la ville,

la salud de los vivos enterrar los difuntos en las iglesias y poblados, Madrid, 1785 ; Miguel de Azero y Aldovera, *Tratado de los funerales y de las sepulturas*, Madrid, 1786.

⁵⁹ « La parroquia de Santa María surge a propósito para ello, así por su extensión cuanto porque lo despoblado del barrio se conforma bien con el objeto indicado ... para sepultar cadáveres de los hospitales de San Juan de Dios y San Hipólito. Archivo General de la Nación, Mexico (ci-après A.G.N.), Bienes Nacionales, leg. 715, exp. 28.

⁶⁰ « ...le vice-roi don Felix Berenguer de Marquina, sobre la extracción de la tierra putrida de los sepulcros del sagrario de esta Santa Yglesia Metropolitana conduciéndola al campo raso de San Lázaro sin resguardo alguno, ni hacer la debida separación de los muchos fragmentos de cadáveres humanos que mezclados con la misma tierra se hallan tirados en el propio campo y desparramados en aquellas inmediaciones, como acredita la certificación ... ». A.G.N., Ayuntamientos, vol. 1, exp. 1, ff. 1r-v.

⁶¹ Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, collection historique, 2005, pp. 127-128.

sous le regard effaré des juges de la ville qui redoutaient que « l'inhalation de tant d'exhalations putrides » ne finissent par infecter la ville tout entière. Berenguer de Marquina en fit part au roi ; dans sa lettre, il insiste pour que l'on cesse d'extraire de la terre à l'emplacement des sépultures et en particulier dans les cours-cimetières.⁶² Les autorités de la ville craignaient que la peste s'abatte sur la ville ; les représentants du Sagrario pour leur part expliquaient que le sol du bâtiment ne pouvait être refait à neuf que si la terre putride en était extraite. On fit alors pour le mieux, tentant de séparer la terre des ossements et transportant le tout, dans des sacs fermés, jusqu'à San Lázaro.⁶³ Toutefois, la Junte de police de la ville fut tenue de surveiller les charrettes qui extrayaient la terre jusqu'au lieu où la terre était déposée. Le rapport de la police fait état « de monticules de terre mélangés à des fragments de sépultures, des morceaux d'étoffes, de bois, des cheveux et des crânes, des tibias et autres os humains... »⁶⁴. Sur place, à San Lázaro, les consignes de séparation des ossements et de la terre n'étaient pas respectées. La présence d'un régiment de la couronne ne semblait guère perturber les habitudes : la terre de sépulture était déchargée pêle-mêle dans des fosses creusées à toute hâte derrière l'hôpital. La surveillance de la police dura plusieurs jours : au cours de leur enquête, ils rencontrèrent un jeune homme qui leur indiqua un endroit du terrain où ressortaient des chevelures entières, puis des Indiens qui venaient à San Lázaro pour prendre de la terre dont ils « fabriquaient de la « poudre ». ⁶⁵

En somme, toute la terre extraite du Sagrario était apportée à San Lázaro dans un terrain vague et n'était pas triée, si bien que les restes humains ne bénéficiaient pas d'une seconde sépulture dans le cimetière de l'hôpital, ainsi que le vice-roi l'avait souhaité. Le rapport de police insiste sur le problème du transfert des restes jusqu'à l'hôpital et associe les

⁶² « [l'alcalde dit qu'il faut] evitar el daño que a la salud pueden causar tantas exalaciones pudridas de los montones que se forman en el atrio del mismo sagrario y que después se trasladan al paraje referido en tiempo en que reinan los vientos por aquella parte y se encaminan a la ciudad ha resultado que el vecindario a pretendido que de esto tienen origen las enfermedades y aun muertes repentinas de estos últimos días. El cuidado de la salud de los vasallos de Su Majestad es una de mis primeras obligaciones y cumpliendo con ella ruego y encargo a Vuestra Majestad tome pronta y estrecha providencia para que inmediatamente se cierren las posas o sepulcros y cesse la indicada extracción de tierras ... que se haga en la estación más oportuna. » ». *Idem.*, f. 6v.

⁶³ « Estamos en la mira de que diariamente sólo se extrahiga de los sepulcros una corta cantidad de tierra y que inmediatamente se saque en costales fuera de la ciudad, separándose los huesos para conducirlos al campo santo ». *Idem.*, f. 12r.

⁶⁴ «[à la porte du Sagrario se trouvent] « dos montones de tierra ... y a poca distancia otro montón más mediano de tierra ... extraída de los sepulcros. [Hay] muchos fragmentos que entre ella vimos mezclados de pedazos de mortaja, girones de trapos, maderas de cascas desechas, cabellos, craneos, canillas y otros diversos huesos de cadáveres humanos... », *Idem.*, ff. 15r-v.

⁶⁵ « Descargan la tierra en una zanja [...] un hombre mozo calzado, con sombrero blanco, cubierto de un sarape berde, amarillo y de otros colores ...inclinándose á la tierra extrajó de entre ella una trenza de pelo algo castaño en alto dijo ser de mujer la que hechó al montón y bolviéndose a inclinar extrajó otra trenza más crecida de pelo negro de hombre », *Idem.*, ff. 15v-16r.

« miasmes » qui émanent des cadavres aux infections d'origine épidémique.⁶⁶ La lecture des rapports ne laisse aucun doute sur le but recherché par les autorités du royaume : les cadavres doivent être éloignés car ils sont la personnification de la peste, l'ennemie de la prospérité urbaine. Les mouvements insurrectionnels de l'indépendance stoppèrent les efforts de la municipalité dans ce domaine mais en 1821, sous le gouvernement du dernier vice-roi de Ferdinand VII, Juan O'Donojú, une circulaire parvint à toutes les paroisses de la ville. Elle déterminait « la manière d'enterrer les cadavres ».⁶⁷ Les sépultures devaient être creusées sur le champ, pour éviter la peste, « la putréfaction des cadavres contaminant tout à l'entour ».⁶⁸ Des rumeurs accusaient les curés de laisser des cadavres sans sépulture pendant des jours, au cimetière de San Lázaro. Le vicaire général de l'archevêché somma les prêtres d'appliquer la circulaire sur le champ. Pour toute défense, les religieux expliquèrent que le cimetière était saturé, car on enterrait les cadavres par empilement. Ils regrettaient « le manque de place », évoquant ainsi les enterrements superficiels qui laissent affleurer une partie des cadavres, ainsi que des causes topographiques « le terrain qui se gorge d'eau et qui empêche de creuser des sépultures profondes ».⁶⁹ Ils en profitèrent pour fustiger la politique de la ville qui ne respectait pas les ordres royaux ni les dispositions ecclésiastiques en matière de sépultures, et laissaient enterrer les fidèles défunts tels les « vils esclaves des Romains », tout comme les Indiens, à l'extérieur des murs de la ville.⁷⁰ Des cochons venaient manger les morts, déclaraient-ils. Le mal en revenait à « ce champ profane, que l'on appelle cimetière ». La querelle pour la communauté des morts était loin d'être terminée. Aux yeux du bas clergé, le soubresauts de l'Indépendance avaient ravivé le spectre de la Rome païenne. La ville abandonnait ses morts au champ profane, perdait la raison à vouloir se construire en vilipendant ses ancêtres. Ces déclarations manifestent les espoirs du clergé de sauver la capitale d'un royaume moribond.

⁶⁶ « la tierra mezclada de trapos, huesos y fragmentos de cadáveres humanos .. cuyos vapores que despiden encaminándolos a la ciudad los aires de la época presente, no es difícil que ocasionen un contagio al público, siendo el principal objeto de esta junta solicitar por todos los medios posibles la salud de los habitantes ». Plus loin, l'auteur du rapport évoque les « tierras sepulcrales putridas e impregnadas de miasmas contagiosos capaces de infestar a los que concurren en aquella yglesia y producir de sorpresa una epidemia ». *Idem*, ff. 34r-v.

⁶⁷ A.G.N., Ayuntamientos, vol. 2, exp. 12, ff. 159r-174v.

⁶⁸ « la putrefacción de los cadáveres contaminan a todo el vecindario », *Idem*, f. 164v.

⁶⁹ « [se entierran superficialmente] por defecto del terreno en que abundan la agua, no se pueden profundar los sepulcros ... ». *Idem*, f. 167v.

⁷⁰ « y todos [los daños] se evitarían fabricando los campos santos conforme á las disposiciones de la yglesia y á las leyes, cédulas, y ordenes, en los cuales no se sepultarían los fieles difuntos con mas vilipendio que los viles esclavos de los romanos y como los de los indios fuera de los muros de la ciudad para ser pasto de las aves y de las tierras ». *Ibidem*, f. 168r.

Il ne fait aucun doute que l'archaïsme des rituels mortuaires se prolonge au-delà même de la guerre d'Indépendance, tant l'Église est parvenue à contrôler les pratiques funéraires⁷¹ et à imposer le processus de collectivisation des morts, créant ainsi l'ancestralité de l'Église de Nouvelle-Espagne. La première église militante était parvenue à créer une mort idéalisée, exprimée à travers les Vanités, le mépris des choses terrestres et l'assurance d'obtenir les *aeterna*. Elle accentuait le caractère morbide de la mort, allant jusqu'à recourir à l'obscénité, la mort ne se contentant plus de venir bousculer le vivant comme dans les danses macabres, mais cherchant à avoir des relations sexuelles avec lui pour hâter le processus de décomposition. Le XVII^e siècle baroque va exalter la thématique des cadavres. Putréfaction, pourriture et vers, réalité abjecte de la mort, tout ce qui contribue à aider l'homme à se détacher de la vie, va connaître son point culminant, aussi bien dans les catéchismes, les sermons que dans la peinture. Il faut avoir présents à l'esprit les deux tableaux que Valdés Leal réalisa vers 1671, *Hiéroglyphe du temps* et *Hiéroglyphe de la Mort*, en réponse à la commande des frères de la charité de Séville pour décorer l'église de leur hôpital.⁷² Ces œuvres sont conçues par associations symboliques dans un dessein de pédagogie visuelle ; elles constituent un « sermon iconographique » où le spectateur comprend que le salut de son âme dépend de sa charité personnelle. Le macabre est ici instrumentalisé dans une perspective de conversion et de méditation.⁷³

Cette disposition d'esprit, cette relation que les individus tissent avec la mort, persiste au XVIII^e siècle : en 1794, les processions de Semaine Sainte à Mexico continuent d'inclure un *Paso de la Muerte*, allégorie sculptée de la mort, portée à dos d'hommes. Le clergé et les créoles y trouvent leur compte, alors que le haut clergé cherche à enrayer le culte –excessif– des saints et celui du Triomphe de la Mort. Gagné aux idées des Lumières le haut clergé va tenter de déconstruire l'idéal franciscain du renoncement ainsi que la pratique de l'ouverture de sépultures dans les églises. Du reste, ce n'est pas un hasard si la sécularisation des paroisses s'accélère dans les années 1750. Les fidèles serviteurs du despotisme éclairé, épaulés par les autorités municipales, cherchent à mettre de l'ordre, à « policer la ville »⁷⁴, à

⁷¹ La différence est grande avec le Pérou par exemple où les corps sont déterrés pour être inhumés à la manière inca, enveloppés dans des linges puis exposés dans des grottes, les corps se desséchant au contact de l'air.

⁷² Pierre Civil, « Le squelette et le cadavre : aspects iconographiques de la peur de la mort en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles », in Augustin Redondo, *La peur de la mort en Espagne au siècle d'Or. Littérature et iconographie*, Paris, Travaux du Centre de Recherches sur l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècle (CRES), VIII, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, pp. 33-51. Les deux tableaux sont reproduits aux pages 46-47 de l'article.

⁷³ *Idem*, pp. 48-51.

⁷⁴ Arnaud EXBALIN, *Policer la ville au siècle des Lumières. Discours, règlements et pratiques policières dans la ville de Mexico (fin XVII^e – début XIX^e siècle)*, Mémoire de DEA, Université Lumière - Lyon 2, septembre 2004, pp. 26-30.

faire de Mexico la vitrine de l'Espagne en prenant pour modèle Madrid -pour la propreté-, Paris -pour le tracé des rues- et Londres -pour les interdictions de s'enivrer avant d'avoir déjeuné. Ensemble, ils vont tenter d'éliminer les bigarrures et obtenir une ville bien réglée, propre, une ville des Lumières. Ce faisant, ils vont dicter une série de normes en matière d'orthodoxie urbaine ; leurs discours et leurs écrits cherchent à convaincre leurs ouailles du bien-fondé de séparer le vêtu du nu, le pur de l'impur, le propre du sale, les bonnes odeurs -celles des vivants- des mauvaises -celles des morts. Pour donner davantage de force aux propos rationalistes des *Ilustrados*, les médecins vont multiplier les discours et les ouvrages sur les questions de santé publique, insistant sur les risques de contagion causés par la proximité des cadavres dans les églises et sur la nécessité de construire des cimetières publics soumis au contrôle des autorités urbaines.

En somme, à la fin du XVIII^e siècle, sous l'effet conjugué de la volonté royale et des autorités en place, on chercha à séparer la vie de la mort, en reléguant les cimetières à l'extérieur du tracé urbain. Pour y parvenir, une voie intermédiaire, appliquée essentiellement en périodes de fortes épidémies, a été choisie : celle de la séparation des « bons » morts des pestiférés, dont les cadavres demeuraient près des hôpitaux où ils avaient été soignés. La crainte des contemporains tenait au risque de contagion qui pouvait survenir dans les lieux où les cadavres étaient ensevelis, sous les dalles des églises, à quelques centimètres des vivants, dans les cours des églises, à la fois salles de catéchismes et cimetières. Mais les attitudes traditionnelles, archaïques et baroques face à la mort ont survécu à la politique hygiéniste parce que les *vecinos* de Mexico n'entendaient pas se séparer si brutalement des leurs. En favorisant le rapprochement entre les activités des vivants et la mémoire des morts, l'Église avait en effet réussi à imprimer dans les consciences une image des morts de la ville, celle de la communauté des ancêtres identifiée à la communauté des croyants, articulant de fait l'essentiel des pratiques sociales au sacré. Les lumières ont sans doute vaincu les utopies des mendiants mais elles ont surtout permis aux forgerons de la future république mexicaine de réaliser une véritable mutation idéologique et symbolique en faisant du culte civique le fondement de la vénération des héros de la nation, tout comme les religieux avaient fait du culte de morts l'une des pierres angulaires de leur combat pour une Église mexicaine.

Nadine Béligand
Octobre 2005

Université Lumière – Lyon 2, UMR CNRS 5190 LARHRA – équipe Resea.

Document 1 : Plan iconographique de la ville de Mexico, 1793. A.G.I. (Séville), Mapas y Planos, México, 444. Le tracé urbain –traza- est formé de blocs de couleur rouge. L'auteur a indiqué quelques églises : Santa Cruz, San Sebastián, El Carmen, Santa María, San Hipólito et la Vera Cruz.

Document 2 : Paroisse de Santa Cruz y Soledad de Mexico, construite en 1780. A.G.I., Mapas y Planos, México, 362 (46 cm x 63 cm). La cour de l'église est pavée ; elle est fermée sur trois côtés par un mur. Deux portes latérales facilitent l'accès des fidèles. Le mur antérieur, rehaussé de colonnes, indique l'entrée du cimetière.

Document 3 : Église de Santo Domingo de Mexico, 8 juin 1590. A.G.I., Mapas y Planos, México, 562.
Plan et vue intérieure de la chapelle principale. Les enterrements signalés sont les suivants : sous l'autel, l'enterrement du vice-roi don Luis de Velasco ; à gauche des marches de l'autel, la chapelle de Diego de Ibarra puis celle de don Luis de Castilla. Dans la partie gauche de la croisée devant un autel, est signalé l'enterrement d'Angel de Villasañe puis une niche creusée dans le mur indique la sépulture de Luis Suárez de Peralta. Enfin, une niche dans le mur signale la sépulture de Manuel de Villegas. Dans la partie droite de la croisée sont indiqués les enterrements de la « nación vizcayna y montañesa ». Le texte explique que dans cette chapelle collatérale ou bras du transept il n'y a « ni armes, ni plaque ni signalisation particulière ».

Document 4 : Église de l'Hôpital Royal des Indiens en 1744. A.G.I., Mapas y Planos, México, 150. [47 x 37 cm]. Plan dressé en 1744 lorsque l'Audience discuta la possibilité de restaurer l'église ou bien de la détruire. Le vice-roi renonça à sa destruction car cette église servait « à dire des messes et des suffrages pour les âmes des Indiens défunts ». Ce dossier est dans A.G.I., México, 779.

Sur ce plan, l'accès au cimetière est signalé du côté sud-est ; on lit *sementerio* .

Document 5 : Hôpital royal des Indiens. Plan du rez-de-chaussée dressé le 16 octobre 1764 par un dénommé Rodríguez pour le compte du vice-roi marquis de Croix. A.G.I., Mapas y Planos, México, 225 A [42 x 32 cm].

Document 6 : Intérieur du cimetière de Santa Paula, aujourd'hui disparu. Gravure publiée dans Luis González Obregón, *México viejo*, México, Editorial Patria, 1945, p. 524.