

Membre de l'université Paris Lumières

# Ana María Henao Albarracín

## La mort en Colombie

*Représentations, discours et attitudes 1851-1899*

Thèse présentée et soutenue publiquement le 29/01/2021  
en vue de l'obtention du doctorat de Histoire contemporaine de l'Université Paris  
Nanterre  
sous la direction de M. Pierre Ragon (Université Paris Nanterre)  
**Jury** \* :

Rapporteuse :	Adriana María Alzate	Professeure, Université del Rosario
Rapporteur :	Emmanuel Fureix	Professeur, Université Paris-Est Créteil
Membre du jury :	Claire Fredj	MCF, Université Paris Nanterre
Membre du jury :	Pierre Ragon	Professeur, Université Paris Nanterre
Membre du jury :	Isabelle Renaudet	Professeure, Université Aix Marseille

\* Vous pouvez rajouter ou enlever des lignes au tableau, ou modifier les fonctions (remplacer Membre du jury par Rapporteur-e par exemple).  
N'oubliez pas de supprimer ces deux lignes de texte à la fin de votre rédaction.

*A Antonio Henao*

## REMERCIEMENTS

Mes remerciements se dirigent particulièrement vers mon directeur de thèse, Pierre Ragon. Pour l'engagement dont il a fait preuve dans mon travail, pour son éternelle disponibilité face à mes interrogations, pour avoir dédié des journées entières aux relectures de mes textes, pour sa patience et pour m'avoir apporté son soutien. Enfin, pour m'avoir fait confiance malgré la distance, les problèmes personnels et le fait que je travaille à plein temps en Colombie.

Je remercie également les collègues et amis qui, dans différents moments de mon parcours, m'ont aidé dans l'élaboration de mes réflexions et de mes analyses: Camilo Useche, Hansel Mera, Viviana Arce, Adrián Alzate, Aura Hurtado, Juan David Murillo, Isabella Santamaría, Sofía Lara, Maira Beltrán, Abel Martínez, Darío Zuleta, Mauro Vega, Beatríz Castro y Gilberto Loaiza. Je remercie aussi à ceux qui ont relu et corrigé des parties de cette thèse : Andrea Zúñiga, Juan Felipe González y Maud Nys. De même, à mes collègues en France qui, sans me connaître, ont participé à la relecture et aux corrections de certains chapitres : M. Adrien d'Esclaibes et Mme. Mathilde Louarn.

Je remercie infiniment mes amis pour m'avoir accompagné et supporté au cours de différentes étapes de ce processus, faisant plus légère mon chemin : Marta Isabel Pereira, Ivan Vargas, Ana Lucía Tello y Maribel Zapata.

Enfin, je tiens à remercier ma famille : mon père, Antonio Henao, avec qui j'ai vraiment parlé de la mort, de cette mort prochaine d'un être cher que nous voulons toujours soit une bonne mort. Pour sa force et sa grande humeur jusqu'au bout, je le dis sincèrement : « merci papa ». Un grand merci à ma mère María Hogla Albarracín. Sans sa présence et son amour, cette thèse n'aurait jamais vu le jour.

## RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS

Cette thèse est consacrée à l'analyse d'un ensemble de représentations, de discours et d'attitudes qui concernent la mort en Colombie entre 1851 et 1899. Ce travail privilégie une lecture des transformations qui ont eu lieu tout au long de la deuxième moitié du XIXe siècle alors qu'un processus de sécularisation est engagé dans tout le pays. L'objectif principal de cette recherche est de saisir la manière dont le rapport à la mort, en tant que fait biologique et culturel, permet d'analyser la relation entre le sacré et le profane, entre le religieux et le civil, dans un contexte conflictuel. Les différents discours sur la mort, l'au-delà et les relations entre les vivants et les morts, se mettent en place dans les domaines politique et religieux, s'imbriquent dans l'espace public, et sur le plan temporel et spirituel. Parmi les dimensions prises en compte, citons : le souvenir des morts sur le plan politique ; la bonne mort chrétienne ; la communication spiritiste ; ainsi que la mort et le cadavre comme objets du savoir scientifique.

Mort, mémoire, représentations, religion, spiritisme, cimetière, hygiène, anatomie, Colombie, XIXe siècle.

## ABSTRACT AND KEYWORDS

This thesis is devoted to the analysis of a set of representations, discourses, and attitudes towards death in Colombia between 1851 and 1899. This work privileges a reading of the transformations that had place during the second half of the nineteenth century when a secularization process took place throughout the country. The main objective of this research is to account for the way in which the relationship with death, both as a biological and cultural fact, allows the analysis of the relationships between the sacred and the profane, the religious and the civil, in a conflictive context. Different discourses on death, the afterlife, and the relationship between the dead and the living, are established in the political and religious domain, and are overlapped in public space, and over the time and spiritual planes. Among the dimensions taken into account are : the memory of the dead in the political sphere, the good Christian death, spiritist communication, as well as death and the corpse as objects of scientific knowledge.

Death, memory, representations, religion, spiritism, cemetery, hygiene, anatomy, Colombia, 19th century.

## TABLE DE MATIÈRES

REMERCIEMENTS	3
TABLE DES FIGURES	8
LISTE DES ACRONYMES	10
<b>INTRODUCTION</b>	<b>11</b>
CADRE CONCEPTUEL	15
ESPACE ET LIMITES CHRONOLOGIQUES	22
LA REDÉCOUVERTE DE LA MORT : PERSPECTIVES SOCIALES ET CULTURELLES AUTOUR DE LA MORT.	25
MODERNITÉ ET CHANGEMENT DES ATTITUDES FACE À LA MORT : ÉTAT DE LA QUESTION	29
ÉTAT DE LA QUESTION EN COLOMBIE	36
MÉTHODOLOGIE EMPLOYÉE ET SOURCES MOBILISÉES POUR NOTRE ANALYSE	39
PLAN DE LA THÈSE	42
<b>PREMIÈRE PARTIE</b>	<b>44</b>
<b>CHAPITRE 1</b>	<b>45</b>
<b>MORT ET MÉMOIRE</b>	<b>45</b>
1.1 ANTÉCÉDENTS DE LA MÉMORIALISATION : LES MORTS POUR LA PATRIE	47
1.2 LES FUNÉRAILLES <i>POST MORTEM</i> DE BOLÍVAR - L'EXHUMATION D'UN HÉROS	54
1.3 LA MORT DE SANTANDER ET LA TRIBUNE AU CIMETIÈRE	59
1.4 HISTOIRE CONTROVERSÉE	65
1.5 LE MYTHE DU PATRIOTE EXEMPLAIRE : LES RESTES MORTELS DU COLONEL NEIRA (GUERRE DES SUPRÊMES)	66
1.6 LES MORTS AU COMBAT ET LE PATRIOTISME CHRÉTIEN	73
1.7 LE MARTYRE	79
1.7.1 <i>Le martyr contre la tyrannie</i>	81
1.7.2 <i>Martyrs de la foi</i>	82
1.8 LIBÉRAUX RADICAUX DANS L'OPPOSITION	89
1.9 REVENDICATION CONSERVATRICE DU MARTYR : TRANSFERT DES RESTES DU GÉNÉRAL VÍCTOR CARDOSO	100
1.10 <i>LA RÉGÉNÉRACIÓN</i> : SUCRE ET BOLÍVAR	102
1.11 <i>LA RÉGÉNÉRACIÓN</i> ET LE CENTENAIRE DE 1910	104
<b>CHAPITRE 2</b>	<b>109</b>
<b>MORT ET RELIGION</b>	<b>109</b>
2.1 LA CHARITÉ ET L'ENGAGEMENT DE L'ÉGLISE AUPRÈS DES MALADES ET DES MOURANTS	111
2.2 LA PRÉPARATION AU BIEN MOURIR CHRÉTIEN	117
2.3 UN PASSAGE PRIVILÉGIÉ : LES CONFRÉRIES DE LA BONNE MORT	124
2.4 LA MORT EXEMPLAIRE : SAINTS, PRÊTRES, NONNES ET RELIGIEUX	139
2.5 RÉTRACTATIONS À L'HEURE DE LA MORT	146
2.6 ENTRE LE CIEL ET L'ENFER, LE PURGATOIRE	149
2.7 LES REVENANTS DE <i>LA CARIDAD</i>	165
2.8 LE PURGATOIRE ET L'ENFER DANS LA DOCTRINE CATHOLIQUE : L'APPARITION DU PÈRE LÉON SARDI	168
2.9 RITUEL DES ENFANTS MORTS : <i>LES PETITS ANGES</i>	173
2.10 LE SUICIDE : DU ROMANTICISME À LA CONDAMNATION	179
2.11 ABSOUDRE LE CRIMINEL. LA PEINE DE MORT ET LE PARDON CHRÉTIEN	188
<b>CHAPITRE 3</b>	<b>196</b>
<b>LA COMMUNICATION AVEC LES ESPRITS ET LA TRANSGRESSION DES PRESCRIPTIONS DU CATHOLICISME CONCERNANT LA VIE ET LA MORT</b>	<b>196</b>
3.1 LE SPIRITISME DANS LE CONTEXTE COLOMBIEN	197
3.2 LE SPIRITISME EN TANT QUE RELIGION AUTHENTIQUE	201
3.3 L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME ET <i>LES REVENANTS</i>	205
3.4 UNE IDÉE LIBÉRATRICE DE LA MORT	211
3.5 LE PROGRÈS SPIRITUEL CONTRE LES IDÉES DE LA CONDAMNATION ÉTERNELLE	214
3.6 UN SOCIALISME ÉGALITAIRE BASÉ SUR LA RÉINCARNATION	222
3.7 APPARITIONS : UNE CONSOLATION PÉDAGOGIQUE	228

<b>DEUXIÈME PARTIE</b>	<b>232</b>
<b>CHAPITRE 4</b>	<b>233</b>
<b>LA SCIENCE MÉDICALE, LA MORT ET LE CORPS MORT : UN SIÈCLE D'HISTOIRE</b>	<b>233</b>
4.1 LA CLINIQUE ET L'ANATOMIE PATHOLOGIQUE : UN NOUVEAU REGARD SUR LE CADAVRE	234
4.2 LA PRATIQUE ANATOMIQUE ET L'ESPACE DE L'AMPHITHÉÂTRE	255
4.3 LES AMPHITHÉÂTRES AU MICROSCOPE DE LA SALUBRITÉ PUBLIQUE	264
4.4 MANQUE D'APPROVISIONNEMENT DES AMPHITHÉÂTRES - INSTRUMENTS	267
4.5 DES CADAVRES POUR LES ÉTUDES ANATOMIQUES	270
4.5.1 <i>Des patients non réclamés</i>	270
4.5.2 <i>Les condamnés à mort non réclamés</i>	275
4.6 EXPOSITION DU CORPS MORT À DES FINS SCIENTIFIQUES	276
4.7 LA MÉTHODE DÉDUCTIVE, LE "CORPS DU DÉLIT" ET L'ÉTUDE DE LA MÉDECINE LÉGALE	278
4.8 MORT APPARENTE	289
<b>CHAPITRE 5</b>	<b>292</b>
<b>LE CIMETIÈRE : DE L'AUTORITÉ RELIGIEUSE À L'AUTORITÉ CIVILE</b>	<b>292</b>
5.1 L'ÉLOIGNEMENT DE LA MORT ET SA MÉDICALISATION	293
5.2 LE CAS DE L'AMÉRIQUE ET DE LA NOUVELLE GRENADE	299
5.3 CIMETIÈRES <i>EXTRAMUROS</i>	302
5.4 LA RÉSISTANCE FACE À LA MÉDICALISATION DE LA MORT	307
5.5 L'AUTORITÉ DU DISCOURS HYGIÉNISTE ET MÉDICAL	317
5.6 LE CIMETIÈRE, UN ESPACE SACRÉ	325
5.7 AUTORITÉ CIVILE CONTRE AUTORITÉ ECCLÉSIASTIQUE	341
5.8 LES PLAINTES DES HABITANTS	354
5.9 UNE QUESTION QUI PERSISTE : OÙ ENTERRER LES MORTS CONTAGIEUX ?	357
<b>CONCLUSION</b>	<b>360</b>
<b>SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>370</b>
<b>SOURCES MANUSCRITES</b>	<b>370</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>383</b>

## TABLE DES FIGURES

Figure 1 : carte de la région andine, prise de DELPAR, Helen, Red against blue: the liberal party in Colombian politics 1863-1899

Figure 2 : Luis García Hevia, *Muerte del general Santander*, huile sur toile, 1841, Museo Nacional de Colombia, Bogotá D.C, Catálogo general del Museo de Bogotá, 1917.

Figure 3 : Invitation aux funérailles de Juan José Neira BNC, *hoja suelta*, 1841.

Figure 4 : Emiliano Villa, *La muerte del justo*, huile sur toile, Colección del Banco de la República Museo de Arte Miguel Urrutia, Bogotá, 1893.

Figure 5 : Emiliano Villa, *La muerte del réprobo*, huile sur toile, Colección del Banco de la República Museo de Arte Miguel Urrutia, Bogotá 1893

Figure 6 : Gregorio Vásquez. *Muerte de San José*. Óleo sobre tela, siglo XVII. Iglesia San Francisco, Bogotá.

Figure 7 : Oreste Monacelli, *La mort de saint Joseph*, chapelle de San José dans l'Église de Saint Ignace 1897.

Figure 8 : Santiago Páramo, *La fin du monde*, 1898. Fresque murale, Chapelle de San José. en BENJAMIN Villegas, *Santiago páramo y la capilla de San José*, 94

Figure 9 : Gregorio Vásquez. *El Juicio Final*, huile sur toile, XVII<sup>e</sup> siècle, Église San Francisco, Bogotá. Source : PIZANO Roberto, *Gregorio Vásquez de Arce y Cevallos*, Bogotá, editorial Siglo Dieciséis, 1986.

Figure 10 : Santiago Páramo, *Le Jugement final*, Fresque sur stuc, 1898, Chapelle de San José, in Benjamín Villegas, *Santiago páramo y la capilla de San José*, p.74.

Figure 11 : *Mère Catalina Teresa de Santo Domingo*, Victorino de García, Banco de la República, Bogotá, 1786.

Figure 12 : Anonyme, *Muy Reveranda Madre Rosalía de las Mercedes*, Huile sur toile, 1859. Bogotá, Couvent Santa Inés.

Figure 13 : Manuel de Sepúlveda, *Virgen del Rosario y Purgatorio*, huile sur toile in GÓMEZ Hurtado Álvaro y Gil-Tovar, Francisco. *Arte virreinal en Bogotá*. Bogotá: Villegas editores, 1987.

Figure 14 : Anonyme. Église d'El Retiro, Antioquia. Huile sur toile, XIX<sup>e</sup> siècle.

Figure 15 : Máximo Domingo Merizalde, huile sur toile, Museo de Arte Religiosos Basílica de Chiquinquirá, 1861. Source: *El Estado del arte: pintura en tiempos de desarmotización*, exposición temporal: Instituto Caro y Cuervo, 2017

Figure 16 : Bords du rio Magdalena. Le bal du petit ange, Francois Désiré Roulin, 1823, Colección de Arte del Banco de la República, Bogotá.

Figure 17 : Benjamín de la Calle, N.N, 1898 Biblioteca Pública Piloto, Medellín

Figure 18 : Fotografía Rodríguez, *Niña Castrillón*, 1892, Biblioteca Pública Piloto de Medellín.

Figure 19 : Luis Melitón Rodríguez, *El Ángel de la Esperanza*, photographie, négative sur verre, 18x13cm, Medellín, 1909, Archivo Fotográfico Biblioteca Pública Piloto.

Figure 20 : Exécution de David López à Pereira, 1890

Figure 21 : Horacio M. Rodríguez, Alfonso Mejía, photographie, négative sur verre, 6x9cm, Medellín, 1900, Archivo Fotográfico Biblioteca Pública Piloto.

Figure 22 : Horacio M. Rodríguez Sofía Toro, photographie, négative sur verre, 6x9cm, Medellín, 1895, Archivo Fotográfico Biblioteca Pública Piloto.

Figure 23 : MARTÍNEZ Martín, *Anatomía completa del Hombre*, Madrid, Imprenta de viuda de Josehp de Ortega, 1757.

Figure 24 : MARTÍNEZ Martín, *Anatomía completa del Hombre*, Madrid, Imprenta de viuda de Josehp de Ortega, 1757.

Figure 25 : Cette gravure publiée dans le *Papel Periódico Ilustrado*, le 15 octobre 1883, est basée sur une photographie prise dans les installations du *Conjunto Hospitalario San Juan Dios* à la fin du XIXe siècle.

Figure 26 : Cette gravure publiée dans le *Papel Periódico Ilustrado*, le 15 octobre 1883, est basée sur une photographie prise dans les installations du *Conjunto Hospitalario San Juan Dios* à la fin du XIXe siècle.

Figura 27 : Melintón Rodríguez, classe d'anatomie dans une maison de la rue "del calzoncillo", 1892, Archivo Biblioteca Pública Piloto de Medellín.

Figura 28 : Melintón Rodríguez, classe d'anatomie de l'école de médecine dans le cimetière de San Lorenzo, 1892, Archivo Biblioteca Pública Piloto de Medellín.

Figure 29: Liste des malades que ont été admis pour soins à l'Hôpital *San Juan de Dios* de Santafé de Bogotá entre janvier et décembre. *El correo curioso*, Santafé de Bogotá, n 6, 24 de marzo de 1801, p 1

## LISTE DES ACRONYMES

AGN : Archives Générales de la Nation, *Archivo General de la Nación*

AHC : Archive Historique de la Ville de Cali, *Archivo Histórico de Cali*.

AHM : Archive Historique de la Ville de Medellín, *Archivo Histórico de Medellín*.

AHUR : Archive Historique de l'Université del Rosario, *Archivo Histórico de la Universidad del Rosario*..

AHEAP : Archive Historique des Églises de l'Archidiocèse de Popayán, *Archivo Histórico Eclesiástico de la Arquidiócesis de Popayán*.

ARQM : Archive Historique de l'Archidiocèse de Medellín, *Archivo Arquidiocesano de Medellín*.

ACHCDP : Archive des Sœurs Dominicaines de Charité de la Présentation de Tours - Sœurs de la Présentation de la Charité, *Archivo de la Congregación Hermanas de la Caridad Dominicanas de la Presentación*.

ACH-UN : Archive Centrale Historique de l'Université National de la Colombie, *Archivo Central Histórico de la Universidad Nacional de Colombia*.

BNC : Bibliothèque Nationale de la Colombie, *Biblioteca Nacional de Colombia*.

BLAA : Bibliothèque Luis Angel Arango, *Biblioteca Luis Angel Arango*.

## INTRODUCTION

Dans cette étude nous entendons explorer les discours, les représentations et les attitudes face à la mort à un moment où la Colombie connaît de profonds changements sociaux, s'engageant notamment dans un processus de sécularisation qui a profondément transformé le pays au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette recherche porte tant sur la manière dont la mort est conçue comme phénomène biologique ou physiologique, que sur la mort envisagée comme un fait culturel et historique chargé de multiples significations et objets de discours particuliers qui socialisent sa représentation. Ces caractéristiques, de manière générale, s'observent au sein de toutes les cultures, qui toutes développent des "cultures de la mort", à partir du moment où elles organisent des rituels de deuil et articulent le monde des vivants et celui des morts<sup>1</sup>. En effet, toute société élabore sa propre conception de la mort et charge de contenus particuliers les mots, les gestes, les images ou les textes destinés à construire et faire partager un discours commun qui, au fil du temps, se perpétue, s'estompe ou se transforme en fonction des contextes historiques changeants dans lesquels ils s'inscrivent.

En ce sens, la présente étude envisage la mort comme un objet de discours qui nourrissent certaines attitudes et certaines représentations, dans un contexte de sécularisation qui reconfigure la relation existant entre le sacré et le profane, entre le religieux et le laïc. Cette analyse du rapport à la mort est aussi une manière d'aborder plus clairement l'histoire de conflits plus larges où interviennent de multiples acteurs qui adoptent des conceptions antagonistes sur la relation entre les vivants et les morts, comme sur la gestion du cadavre. C'est ainsi que, d'une part, dans la sphère publique du débat politique, certains morts furent mis en scènes afin de légitimer les projets identitaires et de Nation, en même temps que les morts en général faisaient l'objet de discours sécularisés, perceptibles dans certains aspects de la vie urbaine et du savoir scientifique. D'autre part, leur relation avec les vivants dépendait de représentations et de discours où ce lien, et l'idée même que l'on se faisait de la mort, se trouvaient au cœur d'un débat où l'on contestait à l'Église son pouvoir hégémonique.

La forte "christianisation" de la mort, aussi bien dans sa conception que dans les espaces qui lui étaient consacrés et les pratiques funéraires qui lui étaient associées, se

---

<sup>1</sup> THOMAS, Louis-Vincent, *La muerte: Una lectura cultural*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991, p. 115.

trouvait contestée par un mouvement de sécularisation où d'autres conceptions, rationalités et dispositions entraient en jeu, s'inscrivant en rupture avec les fondements du catholicisme. Ainsi, l'étude d'un ensemble institutionnel et politique et celle des phénomènes culturels et sociaux concernant la question de la mort s'éclairent réciproquement. D'un côté, le contexte de la sécularisation est privilégié pour analyser le rapport à la mort, à la fois comme fait biologique et comme fait culturel ; mais à l'inverse, nous pensons que l'étude du changement du rapport à la mort sur les plan temporel et spirituel permet d'éclairer le processus de sécularisation lui-même.

Dans le cas colombien, il s'agit d'un processus de sécularisation et de modernisation assez tardif, qui s'ouvre au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque le parti libéral colombien, inspiré par certaines valeurs empruntées aux Lumières, entreprend de placer le pays sur la voie de la « modernité » et du « progrès ». La réforme religieuse promue par les libéraux visait à obtenir la sécularisation de l'État au premier sens du terme, c'est-à-dire à faire émerger une administration publique indépendante de l'Église et de la hiérarchie ecclésiastique. Il s'agissait d'affaiblir l'institution ecclésiastique en tant qu'acteur social et de former un citoyen libéré de l'influence du clergé. Cependant, ce projet se heurta à la résistance culturelle d'une population attachée à certaines valeurs traditionnelles, ainsi qu'à l'opposition du clergé et de certaines forces politiques. La réaction de l'Église face aux actions des libéraux qui s'attaquaient à ses anciens privilèges, fut d'adopter les principes de ce que Ricardo Arias a appelé le « catholicisme intégral » dans le but, espérait-elle, de « rechristianiser » la société en lui imposant les valeurs du catholicisme<sup>2</sup>. Cette tâche devait être largement favorisée, à la fin du siècle, par le triomphe du gouvernement de la *Regeneración*, qui mit un terme à la politique laïque des gouvernements radicaux et reconnut l'utilité morale et sociale du catholicisme, reconsidérant au passage les relations qu'il convenait d'établir entre l'Église et l'État.

Tout l'enjeu est de parvenir à déterminer comment la gestion matérielle de la mort et des morts ainsi que la relation aux morts en furent affectées alors que les formes traditionnelles de l'autorité dépérissaient, que l'articulation des sphères du sacré et du profane était renégociée et que les relations de l'Église avec la société évoluaient. C'est ainsi que dans cette approche, nous mettons l'accent sur la mort en tant que produit historico-culturel, auquel

---

<sup>2</sup> ARIAS, Ricardo, *El Episcopado Colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá, Ediciones Uniandes, Instituto Colombiano de Antropología e historia, 2003, p. 19.

sont attachées un certain nombre de significations et de discours, susceptibles de se transformer dans certaines situations spécifiques.

Bien entendu, la question ainsi posée est trop abrupte et elle ne pourrait amener qu'à une réponse caricaturale. En effet, il nous faut tenir compte du fait que dans le champ des représentations de la mort, il existe différents discours très perceptibles pour la société colombienne pendant la période choisie pour cette recherche : le discours religieux, le discours médical et le discours politique. Il faut préciser que ces différentes sphères s'interpénètrent, coexistent et entrent en conflit, engendrant des tensions qui s'expriment tout aussi bien sur le plan de la vie civile que dans le domaine de la spiritualité

D'un côté, le discours religieux met l'accent sur la « bonne mort chrétienne » et les exercices susceptibles de favoriser le salut, puisque la mort est conçue comme un long voyage vers la vie éternelle. On se préparait à la mort tout au long de sa vie et cette préparation était spirituelle. Il y avait trois destinations possibles pour l'âme du défunt : l'enfer pour les méchants et les pécheurs ; le paradis pour les « justes » ; et le purgatoire pour tous ceux qui avaient besoin d'expiation des péchés qui pouvaient l'être. Cette conception de l'au-delà commande l'existence d'une série de liens entre les morts et les vivants qui garantissent aux premiers l'accès aux indulgences qui sont nécessaires au salut de leur âme. Cette économie des « fins dernières » et les formes de piété qu'elle génère donnaient à l'Église les moyens de combattre les doctrines concurrentes et les conceptions de la mort qui mettaient en question son pouvoir hégémonique. Un tel dispositif s'intégrait parfaitement au projet du catholicisme intégral qui organisait la défense des valeurs catholiques et de la « morale chrétienne », en s'appuyant sur l'« inertie culturelle » d'une population attachée à ces valeurs et à la piété populaire. Sur le plan spirituel, le contrôle qu'exerçait les clercs se heurtait à l'influence de la libre pensée et à des phénomènes tels que le spiritisme, qui offrait une alternative à la médiation que l'Église prétendait monopoliser dans les relations entre le monde des vivants et celui des morts. Simultanément tant la libre pensée que le spiritisme combattaient des notions telles que celles de damnation éternelle et de purgatoire.

Dans la vie civile, les convictions religieuses et la piété furent reléguées au sein de l'espace privé tandis que le lieu de sépulture - le cimetière – intégrait la sphère publique dans laquelle les rites funéraires des grands hommes étaient institués comme des commémorations profanes organisées en fonction de l'impact pédagogique qu'ils pouvaient avoir. Dans une

société politiquement très divisée, ces manifestations revêtaient une importance particulière, les funérailles assurant toujours la transmission d'un message patriotique lié à une certaine identité politique associée à une conception spécifique de nation.

Mais par ailleurs, il nous est impossible d'ignorer le succès grandissant de nouvelles valeurs, qui, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, nourrissaient un discours revalorisant la vie humaine et désignant l'accès aux soins et la défense de la vie comme des priorités. La pensée éclairée et le discours scientifique se rejoignaient pour réclamer la médicalisation de la mort et les médecins de profession intervenaient désormais dans les politiques de santé publique définies pour les villes lorsqu'il s'agissait d'éloigner la mort et de contrôler les lieux d'inhumation. De fait, les progrès de la connaissance médicale ont alors modifié le regard porté sur le corps qui est devenu un objet dont l'analyse permettait une meilleure compréhension de la maladie et de la mort par l'identification de chaînes de causalité. Parmi tous les efforts destinés à améliorer la connaissance du corps humain, la dissection du cadavre et l'analyse anatomique devinrent fondamentales pour le développement d'un savoir empirique, complémentaire des connaissances théoriques, au sein des écoles de médecine naissantes. Ainsi, la formation anatomique s'inscrit-elle dans ce processus de professionnalisation et de légitimation du discours médical au sein d'une société qui était encore peu "médicalisée" dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

En Colombie, de la fin du XIX<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle, un projet de modernisation et de réforme de la société chercha à introduire de manière systématique la pratique de l'hygiène et la professionnalisation des soins médicaux. Parallèlement aux discours politiques du XIX<sup>e</sup> siècle, fédéralistes, centralistes ou visant à la séparation de l'Église et de l'État, d'autres discours sont apparus visant à l'amélioration morale, éthique, éducative et sanitaire de la « race colombienne ». Comme résultat de ces conceptions du progrès et de la civilisation, les élites conservatrices et libérales se sont efforcé, dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, d'établir des politiques de santé destinées à améliorer les conditions de vie de la population. Même si généralement des conditions de vie insalubres perdurèrent jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, la mise en œuvre du « modèle hygiéniste » adopté en 1886 constitua un grand défi pour les gouvernements du siècle qui s'ouvrait. Avec le soutien des institutions et des sociétés consacrées à la science et à la médecine, commença alors la tâche difficile d'imposer les règles de l'hygiène médicale à une société qui dans sa grande majorité restait attachée à la

médecine traditionnelle, aux guérisseurs, aux prières et aux suppliques propres à la religiosité populaire<sup>3</sup>.

En même temps que l'on entreprenait de guider la nation sur la voie du « Progrès » et de la « Civilisation », on combattait les habitudes et les coutumes de la majorité de la population afin d'améliorer la salubrité, mais aussi de « civiliser » et de transformer le peuple en agent du progrès. Il est clair que ce nouveau discours n'a pas entraîné une transformation globale des masses dans leur entier, et que les progrès furent toujours partiels. Cependant on considère qu'en ce qui concerne la santé publique et l'hygiène promues par les organismes officiels, on parvint à mettre en place un nouveau discours sur la mort. En effet, redéfinissant les frontières de l'humain dans la phase terminale de la vie, le développement de la pratique de la médecine moderne provoqua certainement des modifications structurelles tant dans la manière dont on gérait les fins de vie que dans la conception anthropologique de la mort.

## CADRE CONCEPTUEL

Le type d'étude que nous effectuons nous amène inévitablement à nous interroger sur la relation complexe entre la religion et la société, deux notions abstraites qui se conjuguent de manière variable dans l'histoire. D'après René Rémond, tel qu'il était compris au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le terme « religion » suppose la croyance en un Dieu personnel, une forme de salut, et l'enseignement d'un dogme partagé au sein de communautés stables et des institutions organisées<sup>4</sup>. C'est ce phénomène social que l'on prétend approcher, en reconnaissant qu'il s'agit d'une porte d'entrée spécialement intéressante pour l'analyse de la société colombienne. En d'autres termes, à la suite de ce qu'affirme R. Rémond toute conviction religieuse a une dimension sociale<sup>5</sup>. Nous pourrions dire qu'il en va de même pour la base institutionnelle la plus importante de ce phénomène en Colombie jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle : l'Église Catholique. Comme tout « acteur social », l'Église est liée à un projet de mise en ordre de la Société, ainsi qu'à la légitimation de sa culture et de ses traditions. Par conséquent, le catholicisme doit être compris comme un projet qui puise sa force dans des

---

<sup>3</sup> Il est important de préciser que le discours hygiéniste fut tenu tant par les conservateurs que par les libéraux. Les valeurs conservatrices et catholiques n'étaient pas en contradiction avec la science médicale, qui s'est même professionnalisée pendant la *Regeneración*. Voir LANCHEROS RUÍZ Aida Carolina (éd.), « En busca del progreso: 1860-1909 » in *En busca del progreso 1860-1909*, Aida Carolina Lancheros Ruíz (éd.), Bogotá, Universidad Nacional, Revista Semana, 2010, vol. 2/, p.71.

<sup>4</sup> RÉMOND René, *Religion and Society in Modern Europe*, London, Blackwell Publishers, p.2.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 4.

croyances et dans des convictions ayant des fondements sociaux et des formes institutionnelles à qui il donne des formes idéalisées<sup>6</sup>.

On ne peut donc ignorer que la religion et l'Église eurent une dimension collective pendant de nombreux siècles, ce qui suppose qu'elles aient entretenu un type spécifique de relation avec la société. Bien entendu, il faut faire la différence entre le sentiment religieux du peuple et la nature des relations entre l'Église et l'État. En outre, R. Rémond nous invite à ne pas considérer que les sphères politique et religieuse sont engagées dans une confrontation directe. Il convient en revanche, selon lui, d'envisager un jeu à trois, entre l'État, la Religion et la Société Civile. En outre, les relations juridiques entre les États et les églises, et les interactions entre la religion et la société Civile, ne sont pas entièrement indépendantes les unes des autres puisqu'une partie de la population peut adhérer à certaines mesures gouvernementales ou que ces dernières peuvent avoir un impact sur la religion pratiquée au sein de la société civile. Les relations de l'État et de la société civile avec la religion ne connaissent pas non plus des évolutions nécessairement synchrones mais elles peuvent suivre des chemins opposés. C'est ainsi que les relations peuvent être difficiles entre les autorités politiques et les autorités-religieuses alors que la population demeure dans sa grande majorité attachée à la religion<sup>7</sup>.

En reprenant cette question pour le cas précis de la Colombie, on doit tenir compte du fait que la religion, jusqu'à nos jours, continue d'exercer une influence sur le comportement de la population, bien que l'Église Catholique ne dispose plus du même pouvoir. Il faut cependant demeurer prudent sur la question de la prétendue domination de l'Église catholique sur la société colombienne, et de l'ampleur du travail qu'elle aurait accompli sur les structures sociales et culturelles du pays. Comme nous en avertit Renán Silva, cette affirmation constitue une hypothèse propre aux analyses qui attribuent le déclin de l'Église à la récente sécularisation et à la modernisation du pays, tout en donnant foi à la thèse selon laquelle l'identité culturelle des colombiens serait largement imprégnée des valeurs du catholicisme. Il importe de se rappeler que « la réussite du projet civilisateur de l'Église n'a pas été moins

---

<sup>6</sup> SILVA Rénan, « Reseña de “El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)” de Ricardo Arias », in *Historia Crítica*, n° 28, 2005, p. 0.

<sup>7</sup> R. Rémond, *Religion and Society in Modern Europe*, *op. cit.*, p. 6.

limitée que celui de l'affirmation du pouvoir de l'État sur la société colombienne »<sup>8</sup>. Bien que cette dernière ait été largement confessionnalisée, nous ne pouvons ignorer que l'autonomie de la société civile peut avoir des origines plus anciennes. Nous n'irons pas jusqu'à présumer une séparation de la religion et de la société, mais il nous faudra prendre en compte les changements qui affectent certaines pratiques, la décomposition de formes traditionnelles d'autorité et la redéfinition des relations entre le sacré et le profane, qui ont affecté le cadre général des relations entre l'Église et la société.

Le terme sécularisation concerne tout le champ des relations entre la religion, la société civile et le monde politique. Entendue en tant que processus, la sécularisation permet d'expliquer une bonne partie des transformations sociales introduites par la modernité, telles que les changements concernant le rapport de l'individu au religieux, ainsi que le rôle de l'État en tant que régulateur de ladite relation<sup>9</sup>. En d'autres termes, nous traiterons des transformations de la liberté de conscience et de la liberté de pensée, deux libertés individuelles qui ont à voir avec la question du religieux. Cette construction de sphères spécialisées a conduit à la modernisation des relations entre la Société, l'État et le religieux<sup>10</sup>.

La notion de sécularisation est indissociable de celle de modernité, une notion qui, à son tour, dans le champ de l'histoire politique, est liée à la naissance de la politique moderne dont le sujet et le centre est l'individu et le citoyen<sup>11</sup>. À cette approche, s'ajoutent d'autres considérations issues du domaine de la sociologie de la religion, qui a introduit la notion de "modernité religieuse" et qui explore le lien personnel de l'individu avec la religion dans la société moderne. Cette dernière notion nous a permis de reconsidérer le processus de sécularisation à partir d'une approche historique complexe, en particulier pour les pays de

---

<sup>8</sup> La véritable question serait donc : « ¿de quelle manière et avec quel profondeur ils ont été catholiques les Colombiens? » R. Silva, « Reseña de "El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)" de Ricardo Arias », art cit.

<sup>9</sup> CÁRDENAS Elisa, « Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina » in *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2007, p. 197-211.

<sup>10</sup> Nous revenons ici à la sécularisation en tant que concept large, en réponse aux avertissements de Tschannen sur l'importance de la prendre comme paradigme, ce qui permet de réfléchir à la question religieuse dans le monde moderne sur une base commune. Voir TSCHANNEN Olivier, « La réévaluation de la théorie de la sécularisation par la perspective comparatiste Europe Latine-Amérique Latine » in *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine - Amérique latine*, s.l., s.n., 2001.

<sup>11</sup> E. Cárdenas, « Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina », art cit, p. 202.

culture latine, puisqu'elle permet d'identifier des voies différenciées de "sortie de la religion" pour les divers domaines culturels<sup>12</sup>.

C'est Sol Sorrano qui repense la polysémie du concept de sécularisation. S'il s'agit d'un « processus de construction de la souveraineté fondé sur la volonté des citoyens », cela implique un réajustement de la position de l'Église. C'est un processus lié à la source de la légitimité dans un système représentatif, dans lequel le religieux est mis à l'écart et la participation citoyenne renforcée à l'intérieur du cadre institutionnel et juridique défini. Cependant, précise Sol Sorrano, le niveau politico-institutionnel a des dimensions sociales et culturelles qui rendent le concept plus complexe<sup>13</sup>. L'auteur prévient également que la différenciation entre les sphères laïque et religieuse n'implique pas nécessairement un recul de cette dernière dimension, mais plutôt sa privatisation.

La commémoration profane des morts dans un lieu devenu public, tel que le cimetière, constitue l'une des expressions de cette sécularisation. La politisation du deuil public, comme le souligne Emmanuel Fureix, n'aurait pas été possible sans l'apparition de nouvelles sensibilités à l'égard des morts consécutives à une «rupture anthropologique majeure»<sup>14</sup>. Celle-ci se caractérise par une perception transformée de la mort de l'autre où le respect dû au cadavre et l'importance croissante de la mémoire individuelle cultivée autour de la tombe jouent un rôle essentiel. Ces nouvelles conditions permirent, d'après Emmanuel Fureix, un usage sociopolitique du deuil, en faisant du rite de passage l'expression d'une opinion publique et en exploitant son potentiel de pédagogie sociale et civique<sup>15</sup>.

Dans cette perspective, l'étude de l'« instrumentalisation » de la mémoire autour des commémorations des morts devra être menée. Maurice Halbwachs défend l'idée selon laquelle la mémoire collective est un processus de construction sélectif, qui mobilise les mémoires partagées d'un passé perçu dans les contextes sociaux du présent<sup>16</sup>. Depuis sont apparues de nouvelles approches, comme celles de François Hartog et Reinhart Koselleck, qui problématisent les formes d'articulation entre le passé, le présent et le futur. Ce dernier

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>13</sup> SERRANO Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2008, p.20.

<sup>14</sup> FUREIX Emmanuel, *La France des larmes : Deuils politiques à l'âge romantique*, Seyssel, Champ Vallon Editions, 2009, p.43.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>16</sup> HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1952.

auteur présente deux méta-catégories éclairantes pour la compréhension du temps dans l'histoire, ce sont l'« espace d'expérience » et l'« horizon d'attente ». D'une part, l'expérience comprise comme un passé-présent, dont les événements peuvent être incorporés et mémorisés. D'autre part, l'attente comme ce futur fait présent, qui n'est pas encore vécu - « ce-qui-n'est-pas-encore » -, mais qui guide l'action<sup>17</sup>.

Dans le cadre de ce travail de thèse, le recours à l'approche de Foucault, selon laquelle les objets familiers du monde social ne sont pas des choses indépendantes du discours mais sont comprises à partir d'éléments d'énonciation qui les rendent visibles, nous paraît essentiel. À cet égard, Foucault affirme que le discours est « un ensemble d'énoncés en tant qu'ils relèvent de la même formation discursive [...] il est constitué d'un nombre limité d'énoncés pour lesquels on peut définir un ensemble de conditions d'existence »<sup>18</sup>.

De cette manière, les pratiques discursives sont celles qui élaborent des faits qui, comme la maladie ou la mort, deviennent des objets d'attention. De plus, il est important de considérer, à partir de ces approches, que le discours n'est pas compris comme une simple pratique linguistique mais qu'il constitue un assemblage complexe d'objets, d'activités et de préceptes épistémologiques :

« quand ce discours devient à son tour objet de langage, on ne l'interroge pas comme s'il disait quelque chose sans le dire, comme s'il était un langage retenu sur lui-même et une parole close [...] on lui demande comment il fonctionne : quelles représentations il désigne, quels éléments il découpe et prélève, comment il analyse et compose, quel jeu de substitutions lui permet d'assurer son rôle de représentation »<sup>19</sup>.

L'ordre discursif s'imbrique alors dans les pratiques, dans la mesure où il constitue un moyen d'accéder au monde et d'intervenir dans le monde. Ainsi, en ce qui concerne spécifiquement la mort, nous pourrions dire que le discours sur la mort n'est pas seulement composé de ce qui est dit ou écrit à son sujet, mais aussi de l'ensemble des pratiques, activités et cadres qui la composent.

---

<sup>17</sup> KOSELLECK Reinhart, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2000, p.11.

<sup>18</sup> FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, p.127.

<sup>19</sup> FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p.93-94.

On pourrait dire la même chose des manières spécifiques dont le monde est représenté, lesquelles déterminent largement les manières d'agir sur lui. Suivant l'épistémologie moderne, lorsque nous parlons de représentation, nous reconnaissons que la connaissance, bien qu'elle soit née de l'expérience, des sens, n'exclut pas l'existence de formes *a priori* dans la nature humaine qui sont responsables de l'organisation des données empiriques. En d'autres termes, la représentation renvoie à la manière dont les données éparses de l'expérience sont organisées en fonction d'une certaine sensibilité, la compréhension de catégories déterminées et la prise en compte de quelques idées qui aident à ordonner le monde empirique<sup>20</sup>. Ainsi, le sens de la représentation est à l'origine de la problématique selon laquelle le monde est vu depuis une certaine perspective. Ensuite, l'histoire culturelle se charge d'articuler les représentations et les pratiques avec les divisions propres au monde social qui, à la fois, sont incorporées et produites par des pensées et des comportements<sup>21</sup>. A ces avancées s'ajoutent celles issues des remarquables études sur la logique de Port-Royal celles dues aux travaux des spécialistes de l'image tels que Louis Marin.

Lorsqu'on parle de représentation, pour reprendre la démonstration de Louis Marin, on parle de présenter à nouveau dans le temps ou « au lieu de » dans l'espace ; c'est-à-dire que, la représentation suppose le remplacement du modèle et l'apport d'un supplément au modèle. Ainsi, comme le dirait Louis Marin le «re» de représentation n'est rien de plus qu'un exercice de duplication et de substitution. Reprenant Platon, il affirme que, dans ce processus, le modèle gagne pragmatiquement dans l'ordre des effets émotifs et sensoriels<sup>22</sup>.

Les anciennes définitions du Dictionnaire universel de Furetière (1727) précisent les différentes acceptions du mot « représentation ». « Représenter » signifie, d'une part, substituer à une entité absente une autre entité qui est présente, une substitution qui se trouve être régulée par une économie mimétique : c'est la similarité postulée entre l'entité présente et l'absente qui permet la substitution. Mais il existe une autre signification en fonction de laquelle « représenter » signifie « montrer », « souligner », « présenter » : en un mot, « mettre en présence ». L'acte de présenter est l'acte d'affirmer l'identité de ce qui est représenté<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> MENDIOLA Alfonso, « Las Representaciones como temas de estudio de la historia. Una aproximación desde Louis Marin » in *Producciones de sentido 2: algunos conceptos de la historia cultural: antología*, Barcelona, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 343-367.

<sup>21</sup> CHARTIER Roger, *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005., p.x.

<sup>22</sup> MARIN Louis, *On representation*, California, Stanford University Press, 2001, p.353.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 352.

En bref, si la représentation suppose, dans une de ses acceptions, la présentation de l'absent, c'est cette définition qui nous intéresse lorsqu'il s'agit d'analyser ce qui se joue autour de la mort. La mort est bien entendu un fait réel, bien que sur le plan de la perception, l'expérience vécue et son impact sur l'imagination ne peuvent être appréhendés. La mort biologique produit le cadavre, lequel résulte d'une métamorphose du corps vivant qui passe par plusieurs étapes (refroidissement, rigidité, lividité et putréfaction) et qui est honoré jusqu'à ce qu'il soit séparé du monde des vivants. De là vient que la mort est ressentie comme un processus qui aboutit à une rupture : celle qui sépare le défunt dont la vie a cessé, de son entourage qui est en deuil et qui accomplit une série de rituels afin d'admettre la mort de l'être cher. Toutes les sociétés humaines ont perçu l'importance qu'il y avait à fournir à leurs membres un cadre qui leur permît de penser et d'accompagner l'agonie et le décès. Toutes leur ont donc fourni un ensemble de croyances et de rituels. Les rites funéraires visent avant tout à permettre aux vivants de surmonter l'angoisse provoquée par la mort. En effet, la mort d'un individu n'est pas seulement un phénomène biologique ; c'est aussi un événement social qui affecte tous ceux et toutes celles qui étaient en relation avec lui. L'expérience de la mort de l'autre qui passe de la présence à l'absence crée une tension qui, même de nos jours, justifie le recours à des images qui à l'instar des reliques remplacent le corps perdu ou simplement permettent de fixer le souvenir.

Toute société se positionne face à la mort, elle fixe les usages des mots, des gestes, des images ou des récits qui s'y réfèrent. Elle en fixe une certaine compréhension qui, avec le temps, se perpétue, s'estompe ou se transforme en fonction des contextes historiques où elle s'inscrit. Comme l'affirme Pierre Chaunu, « la mort, naturelle ou accidentelle, est indissociable de la vie ». Par conséquent, la représentation mentale de la mort se substitue à la mort elle-même, non seulement au sens premier qui implique que l'on trouve une « image » susceptible de se substituer à la personne disparue et de raviver son souvenir, mais aussi dans un sens symbolique que l'on donne à ce fait<sup>24</sup>.

Ce sont les religions qui prennent en charge cet événement qu'est la mort, sans doute parce que ce sont elles qui souvent s'occupent des morts et des moribonds. Dans beaucoup de sociétés occidentales, y compris la société colombienne, ce sont les croyances chrétiennes qui,

---

<sup>24</sup> CHAUNU Pierre, « Mourir à Paris (XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles) », in , n° 1, 1976, p. 29-50.

largement diffusées, ont configuré le discours dominant sur la mort. Du coup, la transformation qu'entraîne la sécularisation des gestes, des conduites et des croyances, transforme pareillement les attitudes face à la mort et sa représentation, lorsque s'affrontent convergent les représentations religieuses et les pouvoirs institutionnels laïcs pour la formation de la conscience individuelle et collective.

## ESPACE ET LIMITES CHRONOLOGIQUES

Cette étude prend comme espace de référence la région andine de la Colombie qui, pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, concentra la majeure partie de la population, constitua le cœur économique du pays et les principaux axes de la vie politique et économique du pays. Cette région est organisée autour d'un réseau de centres urbains dominants tels que Bogotá, Medellín, Popayán et Cali et c'est là que se joue la vie politique du pays.

À ce stade, la recherche s'inscrit aussi dans le cadre chronologique que constitue la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, nous ne nous priverons pas, en fonction des questions que nous serons amenée à aborder qui peuvent être inscrites dans des temporalités plus longues, à nous référer à des périodes antérieures, y compris la fin de la période coloniale ou le début de la période républicaine.

La seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle a été retenue comme le temps de la sécularisation du pays., Précisons tout de suite, que ce processus n'a été ni continu ni total et qu'il n'a pas provoqué de rupture définitive provoquant de quelconques « démystification », « déritualisation » ou « désacralisation » de la mort. Néanmoins, des forces "modernisatrices" sont constamment à l'œuvre, qui transformeront concrètement la vie des Colombiens, impulsant un mouvement qui se poursuit durant les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>.

Nonobstant, la présente étude adopte comme limite chronologique l'année 1851, après l'intensification des réformes hostiles aux ordres religieux qui visent aussi à limiter leurs propriétés et leurs privilèges. Le principe de l'expulsion des jésuites fut adopté et les membres de la Compagnie de Jésus se virent refuser l'entrée sur le territoire national, y compris ceux

---

<sup>25</sup> Dans une partie de la définition donnée par Carlos Medina, sur la compréhension de la sécularisation comme l'excision et le conflit entre l'esprit et le temps ; deuxièmement, comme le triomphe du temps et du monde par rapport à la religion ; troisièmement, comme la transformation du sacré en laïc ou séculier. MEDINA RODRÍGUEZ Luis Carlos, « Historia de la secularización », in *Revista Grafta*, n° 1, 2003, p. 9-18.

qui étaient nés en Nouvelle-Grenade<sup>26</sup>. De même, la juridiction ecclésiastique fut supprimée et les tribunaux civils purent juger les ecclésiastiques selon la procédure ordinaire. De même, il était prévu que les curés soient élus par les conseils municipaux qui devaient les choisir parmi les candidats présentés par le diocèse. En 1851 encore, se déclencha la première guerre à caractère religieux de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle du fait de l'opposition du parti conservateur et du clergé aux réformes progressistes du gouvernement libéral. Cette guerre fut alors présentée et vécue comme une croisade religieuse et ce type de récits a ensuite profondément marqué la vie politique nationale de l'époque<sup>27</sup>. De plus, victorieux au terme de cette guerre, les libéraux ont ensuite pu contrôler le gouvernement pendant de nombreuses années.

La limite chronologique *ante quem* que nous avons retenue est le déclenchement de la guerre des Mille Jours et la déclaration de l'état de siège national en octobre 1899. Si les contemporains de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle furent conscients d'avoir vécu une période de contradictions et de divisions profondes, les différents conflits armés au cours desquels s'opposèrent les libéraux et les conservateurs n'ont pas affecté tous les départements de la même manière. Tout en pouvant être considérée comme l'aboutissement des conflits antérieurs, la guerre des Mille Jours est aussi le premier affrontement du XX<sup>e</sup> siècle en raison de l'impact qu'elle a eu sur la dynamique partisane qui suivit et parce qu'elle a posé la question de la démocratisation de la vie politique comme idéal républicain<sup>28</sup>.

La Guerre des Mille Jours ne fut pas seulement la plus désastreuse en termes de dommages pour l'économie et la population, il s'agit d'une guerre nationale avec des implications internationales<sup>29</sup>. Lors des conflits antérieurs, comme la guerre de 1876, les dispositions régissant les hostilités étaient couvertes par la "loi du peuple". En effet, la Constitution de 1863 avait établi certaines règles qui encadraient les conflits entre les États

---

<sup>26</sup> Article 7 de la loi du 9 mai 1851 sur les communautés religieuses GONZALEZ Ramon, *Leyes I Decretos Expedidos por el Congreso Constitucional de La Nueva Granada en El Año de 1850*, Bogotá, Imprenta Del Neo-Granadino, 1850, vol. 14/, p.17.

<sup>27</sup> JURADO JURADO Juan Carlos, « Reinventar la nación a partir de la fe católica. De la religión, el clero y la política en la guerra civil de 1851 », in *Historia y Sociedad*, n° 15, juillet 2008, p. 43-88.

<sup>28</sup> SÁNCHEZ Gonzalo et AGUILERA Mario (éd.), *Memoria de un país en guerra: los mil días 1899-1902*, Bogotá, Planeta - IEPRI, 2001, p.20.

<sup>29</sup> La guerre des Mille Jours a impliqué la mobilisation de troupes et la préparation d'incursions armées depuis le Venezuela et l'Équateur, ainsi que des raids de dirigeants rebelles dans différents pays d'Amérique centrale. PORRAS Belisario, *Memorias de las campañas del Istmo*, Panamá, Imprenta Nacional, 1922. L'une des conséquences géopolitiques les plus importantes fut la perte du Panama. FISCHER Thomas, « De la guerra de los Mil Días a la pérdida de Panamá » in *Memoria de un país en guerra: los Mil Días 1899-1902*, Bogotá, Planeta - IEPRI, 2001.

souverains confédérés et le gouvernement fédéral observait une stricte neutralité. Le rétablissement de la peine de mort par la Constitution de 1886, le retour à un pouvoir très centralisé et l'introduction de la « guerre à mort », rendirent vaines toutes les tentatives de régulation du conflit et ne purent empêcher le développement d'une guérilla dont les actions s'étendirent géographiquement à tout le pays<sup>30</sup>.

Le conflit fut très violent et provoqua des hécatombes sans précédent dont l'analyse anthropologique reste à faire :

« La bataille a pris fin et était terminée à cinq heures de l'après-midi, le village était calme. Le lendemain, nous avons fait le tour du champ de bataille (...) Les morts ont été empilés les uns sur les autres, pour brûler les corps. Quelle chose horrible. Une odeur nauséabonde s'était répandue dans toute la ville et même à l'hôpital : plusieurs jours plus tard, nous avons trouvé de nombreux morts dévorés par les corbeaux»<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> GUERRERO APRÁEZ Víctor, « Hacia una aproximación comparativa de las Guerras Civiles de 1876-77 y los Mil Días », in *Papel Político*, n° 2, vol. 18, juillet 2013, p. 549-583.

<sup>31</sup> Récit des Sœurs Dominicaines de la Charité de Tours sur la bataille de la "Puerta del Sol" en 1899, où elles assuraient le service d'ambulance. (Dossier de l'ambulance - Archives de la Congrégation des Sœurs de la Charité dominicaine de la Présentation) dans CASTRO CARVAJAL Beatriz, *La relación entre la Iglesia Católica y el Estado colombiano en la asistencia social c.1870-1960*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2014, p.111.



Figure 1 : carte de la région andine. Prise de DELPAR, Helen, Red against blue: the liberal party in Colombian politics 1863-1899

## LA REDECOUVERTE DE LA MORT : PERSPECTIVES SOCIALES ET CULTURELLES AUTOUR DE LA MORT.

La Mort est un objet extraordinairement complexe que plusieurs disciplines s'efforcent d'appréhender mais leurs approches sont si diverses qu'il en devient insaisissable. La mort touche tout ce qui s'inscrit dans le temps<sup>32</sup> et est susceptible d'en subir les effets, parfois jusqu'à l'effacement. C'est un phénomène biologique inévitable qui suppose l'arrêt complet des fonctions vitales mais à cette certitude s'oppose l'incertitude de l'événement, toujours imprévisible. C'est aussi un passage inscrit dans une certaine durée, un processus où seule la médecine identifie l'instant précis qui sépare l'avant de l'après. D'un autre point de

<sup>32</sup> LOUIS-VINCENT Thomas, *La Mort : que sais-je ?*, s.l., Universitaires de France, 1988, p.7.

vue, que certains défendent, on meurt toujours progressivement et la mort est un processus consubstantiel à la vie elle-même :

« Ainsi, distingue-t-on, à côté de la mort *ipsa* ou mort proprement dite qui met officiellement un terme à la vie et aboutit au cadavre, la mort en deçà qui coexiste avec les processus vitaux depuis la formation de l'œuf jusqu'aux premières phases de l'agonie et la mort au-delà de la mort, quand celle-ci cesse d'être un terme pour devenir une espérance (imaginaire) mais aussi parce que la thanatomorphose se poursuit après le décès (donnée concrète)»<sup>33</sup>.

Ainsi, même pour les biologistes et les médecins, la mort n'est pas un fait simple et aisé à circonscrire. Comme fait social<sup>34</sup>, le processus qui aboutit à la mort concerne tout autant le mourant que ceux qui lui survivent.. Si la mort de l'individu est une donnée factuelle qui le concerne en premier lieu, le rapport à la mort est aussi médiatisé à travers la pluralité des relations sociales qu'il a tissées. Pour cette raison, la mort apparaît tout à la fois comme un fait biologique et comme un fait culturel «par la conception qu'on s'en donne, l'origine qu'on lui impute, les attitudes qu'elle génère, les croyances le plus souvent apaisantes qu'elle suscite afin de s'en défendre »<sup>35</sup>. Toutes les cultures se prononcent sur la mort et c'est en fonction d'elle que l'on confère son sens à la vie :

«Toute société se voudrait immortelle et ce qu'on appelle culture n'est rien d'autre qu'un ensemble organisé de croyances et de rites, afin de mieux lutter contre le pouvoir dissolvant de la mort individuelle et collective»<sup>36</sup>.

Même si la mort fait partie de la vie et constitue un phénomène naturel, la société soutient l'idée de pérennité car le conflit entre la vie et la mort, les morts et les vivants qui menace l'ordre normal de la vie est éternel. La mort échappe à la conscience des hommes mais en même temps elle est imaginée et peut être représentée comme provenant de puissances extérieures, comme une autre naissance, comme un sommeil ou peut faire l'objet de toutes sortes de spéculation sur la survie ou la renaissance. On peut donc suivre

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>34</sup> L-V. Thomas en paraphrasant Mauss, affirme que la mort constitue à tous égards un fait social total, incluant tout l'homme impliqué dans son environnement physique, biologique, humain. LOUIS-VINCENT THOMAS, *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, p.19.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> LOUIS-VINCENT THOMAS, *Mort et Pouvoir*, Paris, Éditions Payot, 2010, p.10.

Jankélévitch lorsqu'il dit de la mort qu' «elle est inclassable, qu'elle est l'événement dépareillé par excellence, unique en son genre, [une] monstruosité solitaire ; elle est sans rapport avec tous les autres événements, qui, tous, s'inscrivent dans le temps»<sup>37</sup>.

Edgar Morin affirme que la sépulture, c'est-à-dire le souci des morts et de la mort, est une réalité humaine à tel point que les pratiques concernant les morts et leurs traces, sont la géographie la plus spécifiquement humaine<sup>38</sup>.

En même temps, Jean Delumeau assure que l'homme est « celui qui enterre ses morts, mais c'est également celui qui anticipe sa mort. De tous les êtres animés, il est le seul qui anticipe, longtemps à l'avance, sa fin. "l'homme, c'est l'être qui a peur" (...) Nous avons peur et nous aurons toujours peur de la mort »<sup>39</sup>

C'est la peur de la perte de l'individualité et la décomposition du cadavre qui engendrent la peur de la mort, un sentiment traumatique. C'est la raison pour laquelle il y a aussi une obsession de l'immortalité : « parce que le traumatisme de la mort rend plus réelle la conscience de la mort, et plus réel l'appel à l'immortalité »<sup>40</sup>. Quand le groupe social affirme sa prééminence sur l'individu, l'horreur de la mort dépend du lien que l'individu entretient avec le groupe auquel il appartient. Mais, en général, c'est l'homme social, celui qui connaît la mort des autres qui imagine et réfléchit à la mort, c'est lui qui prépare les sépultures, parce qu'il n'a rien à dire sur sa propre mort, bien qu'il soit travaillé par l'angoisse de l'affronter<sup>41</sup>.

La mort génère un ensemble complexe de croyances, d'émotions et d'actes qui aident à la supporter. On peut distinguer deux moments : celui de « l'avant » qui consiste en un ensemble d'attitudes face à la vieillesse, aux soins du mourant, aux représentations d'un au-delà symboliquement exprimé dans un corpus de croyances ; celui d'un « après », consistant en un ensemble de rites funéraires, des pratiques de deuil et parfois dans le culte des morts.

---

<sup>37</sup> JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La Mort*, Paris, Ed. Flammarion, 1970.

<sup>38</sup> En parlant de la sépulture comme «la donnée première, fondamentale, universelle de la mort humaine», Edgar Morin cite les géographes : «la géographie religieuse, c'est-à-dire essentiellement les pratiques concernant les morts, se trouve être la géographie la plus spécifiquement humaine» voir MORIN Edgar, *L'homme et la mort*, Paris, éditions du Seuil, 1970, p.31-32.

<sup>39</sup> KHAYAT, David, *Le Pouvoir Médicale et la Mort*, Paris, Le Bord de l'eau éditions, 2001, p.80-81.

<sup>40</sup> E. Morin, *L'homme et la Mort*, Op.Cit., p. 44

<sup>41</sup> ZIEGLER, Jean, *Les vivants et la mort*, Paris, éditions du Seuil, 1975, p.10

Cela est dû à ce que la mort d'un être humain, pour être un événement familial qui fait naître une émotion intense, est un phénomène qui engendre en ensemble de croyances et s'exprime dans un langage particulier qui est précisément l'objet que les sciences sociales interrogent. L'expression de sentiments, la notion de l'« après », les soins apportés au mourant et au défunt, le deuil des survivants, sont autant d'expressions d'une signification déterminée qui font l'objet d'une représentation collective, pour suivre l'analyse de Robert Hertz. Et elle est collective parce que, comme on l'a vu, la mort ne met pas seulement fin à l'existence physique du corps individuel, mais elle affecte aussi cette conscience collective où l'être social de l'individu était inscrit<sup>42</sup>. La mort d'un membre de la société constitue une menace pour l'ordre social : « quand un homme meurt, la société ne perd pas seulement une unité ; elle est atteinte dans le principe même de sa vie, dans sa foi en elle-même »<sup>43</sup>. C'est-à-dire que la mort est rejetée en même temps que commence tout un processus qui sépare la personne morte et la réintègre dans un au-delà, ou dans une société invisible, où elle rentre après avoir changé d'état. « Cette transition d'un groupe à un autre, réel ou imaginaire, suppose toujours un renouvellement profond de l'individu, qui se marque par des rites tels que l'imposition d'un nom nouveau, le changement des vêtements ou du genre de vie »<sup>44</sup>.

On ne peut pas assigner la mort à un territoire spécifique, il est possible de la trouver partout en tant que processus, au cours de l'existence et au cœur du discours, dans l'art, la philosophie, la religion, la politique, etc. La mort est l'un des principaux thèmes du mythe, de la religion, de la science et de la magie, elle est un objet de frayeur et de curiosité<sup>45</sup>.

Il y a donc une relation très proche entre la vie et la mort en raison de leur complémentarité. Les vivants organisent leur vie à partir d'une vision culturelle de la mort, qui pour sa part détermine leurs comportements, leurs peurs, leurs espoirs, leurs valeurs et beaucoup de réponses significatives qu'ils apportent au cours de leur vie quotidienne. Par conséquent, la vie elle-même n'est possible qu'avec la mort en arrière-plan de :

« C'est la mort qui donne la vie. Car la mort m'impose la conscience de l'infinitude de mon existence. Elle confère à chacun de mes actes une incomparable dignité et à chaque

---

<sup>42</sup> HERTZ Robert, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in *L'Année sociologique*, vol. 10, 1907, p. 123.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>45</sup> T. Louis-Vincent, *Mort et Pouvoir*, *op. cit.*, p. 8.

instant qui passe son unicité. Dans la durée floue, elle me singularise. Sans elle, je ne serais, au sens précis du terme, personne »<sup>46</sup>

C'est sur la culture que repose la tâche de trouver une signification à la vie et à la mort, comme il lui revient de déterminer la relation entre les vivants et les morts. En outre, c'est le contexte socioculturel, y compris les institutions sociales, qui devront fixer le cadre où s'inscriront les attitudes et les peurs individuelles. C'est-à-dire que la mort est une idée socialement construite qui peut être assimilée par les individus à travers les enseignements de la religion, les langages, les arts et les rites funéraires, tout ce qui construit une explication cohérente de ce phénomène<sup>47</sup>. Mais si l'image et les représentations que les hommes se font de la mort sont nécessairement d'origine sociale, elles sont aussi « investies, travaillées, pétries par l'expérience d'âge, de classe, de région, de climat, de culture, de lutte et d'utopie »<sup>48</sup>.

## MODERNITE ET CHANGEMENT DES ATTITUDES FACE A LA MORT : ETAT DE LA QUESTION

Aujourd'hui de nombreux travaux sont consacrés à la mort après une période de désintérêt qui a duré jusqu'aux années soixante. Tout comme sur la sexualité, on ne disait rien sur la mort, c'est ce que rappelle Geoffrey Gorer dans son article « The Pornography of Death », où il montre que la mort était considérée comme un objet quasi-obscénité et pour cette raison mis à l'écart. En travaillant sur l'historiographie de la question, Michel Vovelle, dans un article intitulé « La redécouverte de la mort »<sup>49</sup> (1979), a mis en évidence le progressif gonflement, à partir des années 50, du nombre des publications consacrées à la mort dans le monde occidental. , Cela représente l'abandon d'un tabou posé sur un sujet négligé tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais les travaux de Gorer, tout comme ceux provenant de différentes disciplines comme la psychologie, la sociologie ou l'histoire, disent aussi comment au même moment l'attitude de nos sociétés changeaient par rapport à la mort : la multiplication des travaux sur la mort dans les milieux académiques est intervenue au cours du XX<sup>e</sup> siècle, au moment où l'on a commencé à rejeter les morts en dehors de l'espace public et à faire silence autour de la mort.

---

<sup>46</sup> C'est ainsi que l'exprime Ziegler après huit ans de travail avec les Yawalorixa au Congo ZIEGLER Jean, *Les vivants et la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p.10.

<sup>47</sup> KEARL Michael, *Endings: A sociology of death and dying*, New York, Oxford University Press, 1989, p.22.

<sup>48</sup> J. Ziegler, *Les vivants et la mort*, op. cit, p. 27.

<sup>49</sup> VOVELLE Michel, « La Redécouverte de la mort », in *Etudes Corses*, n° 12-13, 1979, p. 27-42.

Les premiers travaux choisirent de faire porter l'étude sur la signification de la mort dans la vie quotidienne, ainsi que sur les sensibilités ou les émotions des mourants et de leur entourage. En psychologie, les travaux de Herman Feifel –*The meaning of death*<sup>50</sup>- et d'Elisabeth Kubler-Ross –*On Death and Dying*<sup>51</sup>- ont contribué au développement de l'étude de la mort dans le monde académique américain. Feifel s'est fait l'écho de la thèse de Gorer sur le tabou de la mort au sein de nos sociétés et il a exploré les diverses significations de la mort et leur importance dans le comportement humain. Enfin, Kubler-Ross a réalisé une analyse des différents stades psychologiques par lesquels passaient les mourants ainsi que de leurs émotions avant l'acceptation de la mort.

La conviction selon laquelle on chercherait désormais à refouler tout ce qui a trait à la mort est partagée par toute la littérature portant sur ce sujet. C'est là un point de départ presque axiomatique pour beaucoup des auteurs de ces travaux et ceux qui les suivent : la société occidentale contemporaine n'a pas seulement peur de la mort mais, devant l'impossibilité de l'assumer, elle la cache aussi puisqu'il s'agit d'un objet devenu désagréable et scandaleux. Dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, d'autres travaux ont aussi attiré l'attention du public américain sur ce sujet, c'est le cas des études de Jessica Mitford sur l'émergence de l'industrie funéraire aux États Unis –*The American Way of Death*<sup>52</sup>- et ceux des sociologues Barney Glaser and Anselm Strauss - *Awareness of dying*<sup>53</sup>-. Dans ces enquêtes, les auteurs analysent la signification de la mort à l'hôpital et l'interaction entre les patients, les membres de l'équipe médicale et la famille. Peu après, le lauréat du prix Pulitzer de l'essai, l'anthropologue culturel Ernest Becker publia un livre (1974) où il défendait l'idée selon laquelle il existe un mécanisme de défense symbolique contre la connaissance de notre propre mort<sup>54</sup>.

Différentes traditions disciplinaires se sont affrontées sur la question de la mort, raison pour laquelle faire l'inventaire de toutes les productions en la matière est un exercice très difficile. Toute cette littérature, –et les différentes orientations qu'elle prend -, est à la base des études ultérieures portant sur les aspects légaux, médicaux, sociaux, religieux et

---

<sup>50</sup> FEIFEL Herman, *The meaning of death*, New York, Black Division, McGraw-Hill, 1959.

<sup>51</sup> KUBLER-ROSS Elisabeth, *On Death and Dying*, New York, Macmillan, 1969.

<sup>52</sup> MITFORD Jessica, *The American Way of Death*, New York, Simon and Schuster, 1963.

<sup>53</sup> GLASER Barney et STRAUSS Anselm, *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine, 1965.

<sup>54</sup> BECKER Ernest, *The denial of death*, New York, Free Press, 1973.

historiques de la mort. Plusieurs parmi ces travaux confirment la thèse de la dissimulation de ce phénomène dans la société contemporaine et ils attirent l'attention sur la labilité des attitudes adoptées face à la mort.

Comme on peut l'observer, aux États-Unis s'est opérée une redécouverte de la question de la mort grâce aux récents travaux des spécialistes – médecins, psychologues et sociologues -, qui s'efforcent de comprendre les attitudes et les discours contemporains face à la mort, tout comme les manières de l'appriivoiser ou de la refuser. Ce sont des études qui portent un diagnostic sur les évolutions contemporaines. On y trouve notamment des thèses portant sur la mort aujourd'hui, son isolement et sa privatisation dans l'espace bureaucratisé et médicalisé de l'hôpital<sup>55</sup>.

Par ailleurs, en Europe, la tradition ouverte par Philippe Ariès a été largement suivie. Domine donc une approche historique en où la mort est abordée dans le cadre de l'étude des sociétés, de leurs croyances et de leurs rites sur le long terme. Roger Chartier présente ces deux tendances de la manière suivante : « l'une (...) s'efforce de repérer et de comprendre les attitudes de maintenant, l'autre (...) rend la mort présente, non en parlant de la nôtre, mais en situant dans l'étude des sociétés les pensées qu'elle a suscitées, ou les gestes qui l'ont accompagnée »<sup>56</sup>.

Si l'une insiste sur les stratégies actuellement déployées pour apprivoiser la mort, différentes de celles de nos ancêtres, l'autre donne des éléments pour l'étude des transformations des gestes et des attitudes des sociétés du passé. Au point d'arrivée, il apparaît que l'homme occidental d'aujourd'hui a adopté une façon différente d'affronter la mort. Pour Philippe Ariès, de nos jours, la mort est interdite, elle se trouve repoussée au-delà de la rive de la vie sociale. Pour arriver à ce constat, Philippe Ariès a construit une analyse historique de longue durée pour étudier les attitudes occidentales face à la mort et ses changements graduels, et c'est ainsi qu'il montre la manière dont nous sommes passés d'une proximité entretenue avec la mort, à sa séparation du reste de l'expérience quotidienne. différents changements interviennent: certains concernent les croyances religieuses qui

---

<sup>55</sup> Quelques exemples : BLAUNER Robert, « Death and Social Structure », in *Psychiatry*, n° 29, 1966, p. 378-394. BENOLIEL Jeanne, « Death counseling and human development : Issues and intricacies », in *Death Education*, n° 4, vol. 4, 1981, p. 337-353. G. DE VRIES Raymond, « Birth and Death: Social Construction at the Poles of Existence », in *Social Forces*, n° 4, vol. 59, 1981, p. 1074-1093.

<sup>56</sup> CHARTIER Roger, "La Mort Aujourd'hui" in *Cahiers de Saint-Maximin*, Marseille, Éditions Rivages, 1982, p. 9

refluent ; d'autres, la culture matérielle, le développement de la médecine, l'allongement de l'espérance de vie et le développement de l'individualisme<sup>57</sup>.

C'est le modèle d'Ariès né en France qui a été exploité par les historiens des mentalités, lesquels pendant les décennies 1960-1970 ont enrichi l'histoire régionale de la France. Selon Roger Chartier, l'ensemble des études sur la mort forme l'ensemble « à la fois le plus massif et le plus cohérent à l'intérieur du champ de l'histoire dite des mentalités »<sup>58</sup>. Au sein de cette histoire des mentalités, les travaux les plus représentatifs sont ceux de François Lebrun (1971), Michel Vovelle (1973) et Pierre Chaunu (1978). Cette histoire de la mort est la fille de l'histoire de mentalités, née du croisement de la démographie historique, de l'histoire sociale et de ces nouveaux territoires investis par les historiens, que sont l'ethnologie et la sociologie religieuse. Ainsi l'histoire de la mort a-t-elle hérité de ces méthodes et de ces systèmes explicatifs parfois problématiques. Roger Chartier (1982) en a déjà fait le constat, considérant que l'histoire de la mort soulève le problème de l'histoire des représentations et des pratiques collectives, c'est-à-dire, de l'histoire culturelle en général. L'étude sérielle des archives notariales ou de l'iconographie sur la très longue durée fut la principale démarche mise en œuvre dans l'étude des attitudes et des représentations des hommes face à la mort.

L'enquête de Pierre Chaunu (1978) - *La mort à Paris, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> siècles* - rend compte du passage d'« une mort chrétienne », sereine, proche, familiale, qui autorise un soulagement des émotions, à une « mort moderne » à partir des années 1740-1750, lorsque se produit la « désocialisation » de la mort à Paris. En suivant l'évolution de l'eschatologie chrétienne et des discours perceptibles à travers les testaments, on peut voir les décalages et les ruptures qui se produisent au sein de la doctrine religieuse, des croyances dans l'au-delà et des gestes funéraires. À son tour, dans son livre, *La Mort en Anjou au XVIII<sup>e</sup> siècle*, François Lebrun part d'une recherche démographique plus stricte et de nature quantitative, avant de passer à l'étude culturelle des mentalités collectives dans le cadre d'une province. Partant de l'étude des registres paroissiaux, François Lebrun montre la baisse de la mortalité, le progressif accroissement de l'espérance de vie et l'impact de ces changements sur le sentiment de la mort.

---

<sup>57</sup> L'augmentation de l'individualisme c'est aussi considéré une des causes principaux du changement sur le livre de GITTINGS Clare, *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*, London, Routledge, 1984.

<sup>58</sup> R. Chartier, "La Mort Aujourd'hui", *art. cit.*, p. 114.

Michel Vovelle développe beaucoup de ces analyses. Il analyse l'évolution des représentations religieuses et des rites de passage à partir d'une étude sérielle des tableaux des églises<sup>59</sup> puis des clauses des testaments<sup>60</sup>. Pour Michel Vovelle comme pour Pierre Chaunu, les séries testamentaires permettent de faire une histoire quantitative qui restitue bien la conscience commune de leurs auteurs, ainsi que l'évolution des gestes à travers l'élection du lieu de sépulture, les demandes de messes pour le repos de l'âme, les invocations à la Vierge ou encore les legs des testateurs aux membres du clergé, etc.

En 1983, Michel Vovelle élargit son enquête l'espace et le temps avec son livre *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Il insiste sur la nécessité de décrypter les signes, car le dernier passage est toujours entouré de tabous, mais aussi de créations imaginaires et de systèmes explicatifs qui renvoient à un autre ordre. Pour y parvenir, il appréhende l'histoire de la mort comme un tout, en adoptant successivement deux démarches : l'une est verticale, de bas en haut, et Michel Vovelle passe alors de l'étude de l'agonie individuelle à l'analyse des représentations de l'au-delà et de la démographie historique à l'histoire des idées ; l'autre est une histoire déployée dans le temps long, régressive par la force des choses, remontant du connu, la mort contemporaine, au moins connu, la mort traditionnelle<sup>61</sup>. C'est ainsi que se présente son enquête. Il s'agit d'une démarche qui prend en compte trois préoccupations : la mort « subie » qui considère le taux de mortalité et d'espérance de vie et leurs paramètres sociaux ; la mort « vécue » c'est-à-dire le dernier passage, les gestes et les rites permettant de l'appivoiser ; et les discours organisés autour de la mort. C'est ainsi qu'il décrypte les significations, toujours déformées et cachées derrière les comportements magiques ou les systèmes explicatifs religieux. C'est aussi de cette manière qu'il fait apparaître le fait que « les rapports des hommes à la mort ont changé, la manière dont elle les frappe aussi »<sup>62</sup>.

En essayant de restituer la conscience des acteurs, leurs conduites et leur sentiments, l'histoire de la mort a parcouru des terrains parfois très difficiles :

---

<sup>59</sup> VOVELLE Michel et VOVELLE Gaby, *La Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XV<sup>e</sup> au*, Paris, A. Colin, 1970.

<sup>60</sup> VOVELLE Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Seuil, 1978.

<sup>61</sup> VOVELLE Michel, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p. 8

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 7.

« L'histoire «des attitudes devant la mort» était conçue soit comme l'étude des superstructure « idéologiques» ou « mentales» d'infrastructures sociales ou démographiques sous-jacentes, soit comme le révélateur privilégié d'évolutions collectives de longue durée, de mutations des représentations ou d'éléments constitutifs d'une identité régionale »<sup>63</sup>.

La deuxième génération des historiens qui ont travaillé sur la mort a, au contraire, poursuivi des recherches moins ambitieuses, sur des questions plus précises et sur des temporalités plus courtes. Il s'agit d'une histoire plus qualitative, qui met l'accent sur la critique des sources mises en œuvre. C'est le cas des travaux de Régis Bertrand, qui a développé une large enquête sur les cimetières urbains provençaux, en s'interrogeant sur la manière dont certaines pratiques à l'égard des morts, et leur inscription dans un espace public, disent leur statut social et leur présence parmi les vivants. Il étudie également ce qu'il appelle la « transition funéraire » qui finit par mettre en place, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, un paysage funéraire nouveau, accompagnée de nouveaux rituels de commémorations des morts sans véritable équivalents de par le passé. La thèse de Régis Bertrand confirme celle de Michel Vovelle sur la déchristianisation des consciences au cours de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle en Provence, avant la Révolution. En effet, Régis Bertrand constate le déclin ou l'affaiblissement des croyances et des pratiques religieuses individuelles et collectives chrétiennes. Pareillement, Madeleine Laserre<sup>64</sup> et Danielle Tartakowski ont également mené une analyse systématique des cimetières urbains comme espace de démonstration et de représentation. L'étude de Michel Lauwers sur la *Naissance du cimetière* dans l'Occident médiéval attire l'attention sur « un double processus de spiritualisation et de spatialisation des liens sociaux » dans lequel les cimetières ont joué un rôle important<sup>65</sup>.

D'autres travaux ont enrichi l'étude de la mort en mettant l'accent, cette fois, sur les représentations des « fins dernières », sur les convictions religieuses de l'au-delà - le purgatoire, le ciel et l'enfer - et la relation entre les vivants et les morts. C'est le cas de Jean-Claude Schmitt qui a travaillé sur « les apparitions des revenants » en démontrant que l'Église fit un large écho aux récits de revenants avec l'intention de favoriser la promotion de la liturgie des morts, le développement de la piété, afin d'attirer aussi des donations pieuses et,

---

<sup>63</sup> BERTRAND Régis, *Mort et Mémoire: Provence, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Marseille, La Thune, 2011, p. 10.

<sup>64</sup> LASSERE Madeleine, *Villes et cimetières de France, de l'Ancien Régime à nos jours. Le territoire des morts*, Paris, Le Harmattan, 1997.

<sup>65</sup> LAUWERS Michel, *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, éditions Flammarion, 2005.

de manière plus générale, de favoriser l'emprise de l'Église sur la société chrétienne<sup>66</sup>. Les études pionnières sur le purgatoire médiéval de Jacques Le Goff et de Jacques Chiffolleau ont enrichi la compréhension de ce « troisième lieu » dans l'ordre de la théologie, de la spiritualité et des pratiques sociales et culturelles. Plus récemment, Guillaume Cuchet a repris la question des représentations de l'au-delà, spécialement celle du purgatoire, afin de comprendre son ultime relance dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> Siècle. Ce succès du purgatoire a favorisé l'investissement dévotionnel ou la piété envers les âmes du purgatoire, à une période où l'on assistait, de manière plus large, à un renouveau du « culte des morts »<sup>67</sup>.

À la fin des années 1990 et au cours de la première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle, les recherches sur le corps et la médecine ont rapproché l'histoire de la mort de celle de la médecine, des contagions, de la définition clinique de la mort et de la médicalisation des derniers moments. Rafael Mandressi a concentré son attention sur la naissance du regard de l'anatomiste qui, à partir de la Renaissance, a changé la vision portée sur le cadavre, devenu un objet d'enquête et d'observation. Les travaux de Claudio Milanesi, Bruno Bertherat et Anne Carol ont abouti à la publication d'ouvrages qui se situent à la croisée de l'histoire des sciences et de l'histoire culturelle et sociale. Anne Carol présente une analyse de la progression du discours médical élaboré autour de la mort, rendant compte des nouveaux territoires gagnés par les médecins tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Revendiquant leur expertise sur la mort, les médecins jouèrent de plus en plus un rôle actif face à la douleur, dans les hôpitaux, au chevet des moribonds et autour de la question du *bien mourir*<sup>68</sup>.

Dans un autre domaine, d'autres études portent sur la relation étroite entre l'histoire politique et celle des rites funéraires. L'étude d'Ernst H. Kantorowicz, qui a lancé le débat sur le cérémonial mortuaire de la mort du roi fut pionnière dans ce domaine. Ernst Kantorowicz analyse la question de la mort du roi à partir de l'existence de la fiction juridique des deux corps du roi, développée au cours du XVI<sup>e</sup> siècle : le corps physique, mortel et le corps immortel propre à la royauté<sup>69</sup>. De son côté, Avner Ben Amos rend compte de la fonction des funérailles d'État dans la France post-révolutionnaire jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, en tant que manifestation d'une expression politique qui peut être soit intégratrice soit clivante. L'étude

---

<sup>66</sup> SCHMITT Jean-Claude, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>67</sup> CUCHET Guillaume, *Le Crépuscule du Purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005.

<sup>68</sup> CAROL Anne, *Les Médecins et la mort XIXe-XXe siècle*, Paris, Éditions Flammarion, 2004.

<sup>69</sup> KANTOROWICZ Ernst, *Los dos cuerpos del Rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Taurus, 1985.

ultérieure d'Emmanuel Fureix, sur les deuils politiques à l'âge romantique, constitue également un remarquable témoignage porté sur les sensibilités révélées par les funérailles, les modalités de l'héroïsation et les expressions de la compassion chaque fois que la mémoire des événements et celle des individus se rejoignent dans l'émotion du moment présent pour imaginer l'avenir. Le rite de passage théâtralisé est pour l'historien un extraordinaire laboratoire, où les émotions politiques expriment le conflit des idées et des sentiments autour d'un héritage révolutionnaire éclaté entre de multiples mémoires<sup>70</sup>.

Il convient enfin de mentionner les recherches qui ont porté sur « l'écriture de la mort », comme celles de Nicole Loraux et d'Armando Petrucci. C'est à l'écriture comme support de la mémoire des morts que s'est intéressé A. Petrucci qui a travaillé sur l'épigraphie funéraire et les publications destinées à commémorer la mort de parents et des membres de différents groupes spécifiques qui cherchaient l'auto-célébration<sup>71</sup>. Pour leur part, les travaux de Nicole Loraux portent essentiellement sur le genre discursif de l'oraison funèbre et cette auteure a montré le rôle central que ce discours jouait dans la construction de l'identité des Athéniens. L'enracinement de l'oraison funèbre dans la pratique politico-militaire, où l'innovation n'exclut pas la célébration répétitive de la gloire de la cité athénienne, montre bien sa valeur et sa fonction civique<sup>72</sup>.

## ÉTAT DE LA QUESTION EN COLOMBIE

En Colombie, les historiens étudiant la mort l'ont essentiellement envisagée du point de vue de l'histoire religieuse, une fois établi le rôle complexe que l'institution ecclésiastique avait joué dans l'histoire du pays<sup>73</sup>. Il convient de rappeler que la Nouvelle Histoire de la Colombie a été influencée par l'histoire des mentalités et l'histoire culturelle. Dans un second temps l'historiographie a élargi l'étude du fait religieux à des approches plus variées allant de l'histoire institutionnelle, politique, sociale, économique ou intellectuelle jusqu'aux aspects de la vie quotidienne. Ainsi, au cours des quatre dernières décennies intérêt prononcé s'est

---

<sup>70</sup> FUREIX Emmanuel, *La France des larmes : Deuils politiques à l'âge romantique*, Seyssel, Champ Vallon Editions, 2009, 501 p. 17.

<sup>71</sup> PETRUCCI Armando, *Escrituras últimas: ideología de la muerte y estrategias de lo escrito en el mundo occidental*, Buenos Aires, Ampersand, 2013.

<sup>72</sup> LORAUX Nicole, *La Invención de Atenas: Historia de la oración fúnebre en la « ciudad clásica »*, Madrid, Katzeditores, 2012.

<sup>73</sup> CORTÉS José David, « Balance bibliográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX », in *Historia y Sociedad*, n° 18, juin 2010, p. 163-190.

affirmé pour les thèmes les plus variés de l'histoire religieuse<sup>74</sup>. Cette évolution a permis le développement de nouvelles approches de l'histoire de la mort qui a intégré les apports d'autres disciplines telles que l'anthropologie et l'archéologie.

La réflexion sur les lieux de sépulture en contexte colonial puis républicain, est alors née en s'attachant tout d'abord à l'étude des dispositions adoptées en matière de salubrité urbaine au temps des gouvernements éclairés de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'attention s'est notamment focalisée sur les mesures destinées à déplacer les cimetières en dehors des villes, et à éviter les enterrements dans les églises et les couvents. Les travaux de Silvia Cogollos et Martín Eduardo Vargas Poo<sup>75</sup>, et plus tard ceux d'Adriana María Alzate Echeverri<sup>76</sup> sur l'aménagement d'un cimetière à l'extérieur de Santafé de Bogotá sont parmi les plus significatifs. Ces recherches ont mis en évidence le contraste entre les nouvelles dispositions prises par la Monarchie bourbonnienne et la piété baroque, fortement ancrée, d'hommes et de femmes qui considéraient comme essentielle la proximité entre les morts et les vivants et la sacralité attribuée à des lieux tels que les Églises. Dans le cas de Medellín, Gloria Mercedes Arango a élargi le cadre chronologique de ces travaux et montré que les rituels funéraires ont constitué l'espace privilégié de la reproduction symbolique de la société. Elle a également produit une étude ultérieure sur les confréries d'Antioquia, où elle a abordé divers aspects des pratiques funéraires et des sociabilités mises en place autour du service des morts<sup>77</sup>.

Quant aux représentations de la mort, cette question a fait l'objet de quelques enquêtes monographiques d'historiens, - des recherches de premier cycle, - qui ont envisagé les discours et les pratiques en vigueur à la fin de la période coloniale<sup>78</sup>. D'autres chercheurs, comme María Constanza Toquica Clavijo, ont abordé de manière plus spécifique la relation avec le ciel, le purgatoire et l'enfer, ou la question de la damnation et du salut dans le cas de la ville de Santafé à l'époque coloniale. Dans cette étude, les pratiques de la piété et des

---

<sup>74</sup> BIDEAIN Ana María, « De la historia eclesiástica la historia de las religiones », in *Historia Crítica*, n° 12, juillet 1996.

<sup>75</sup> COGOLLOS AMAYA Silvia et VARGAS POO Marín Eduardo, « Las discusiones en torno a la construcción y utilidad de los “dormitorios” para los muertos (Santafé, finales del siglo XVIII) » in *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá D. C., Editorial Ariel, 1996.

<sup>76</sup> ALZATE ECHEVERRI Adriana María, *Sociedad y Orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1760-1810*, Bogotá D. C., Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 2007.

<sup>77</sup> ARANGO Gloria Mercedes, « Las cofradías, las asociaciones católicas y sus formas de sociabilidad, Antioquia, Siglo XIX », in *Revista de Extensión Cultural*, n° 34-35, , p. 94-104.

<sup>78</sup> PÉREZ PINZÓN Luis Rubén, *Pensar la muerte: Miedos e imaginario en la provincia de Girón Siglo XVIII*, Universidad Industrial de Santander, 2000, (dactyl.).et GAVIRIA MESA Carlos Augusto, *Los imaginarios de la muerte en la ciudad de Popayán (1780-1820)*, Universidad del Cauca, 2013, (dactyl.).

exigences de la morale chrétienne quant au salut des âmes sont placées au centre de l'analyse<sup>79</sup>. Rafael Eduardo Tamayo Franco, pour sa part, a abordé les discours de l'eschatologie catholique élaborés en Colombie entre la signature du Concordat et le Concile de Vatican II. Cet auteur met l'accent sur les ressorts mobilisés par les autorités ecclésiastiques afin de modeler les imaginaires religieux et politiques qui convenaient à la consolidation d'une société catholique placée sous l'autorité d'un gouvernement central<sup>80</sup>. De son côté, en insistant sur les mécanismes mis en place par l'Église Catholique afin de légitimer les croyances sur la mort et le salut, Gloria Jovita Díaz Cárdenas a étudié le cas de la capitale de la Nouvelle Grenade au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>81</sup>.

Parmi les recherches qui se sont développées au cours de la dernière décennie, il convient de signaler l'article de Pablo Rodríguez Jiménez sur la vénération des cœurs des héros de l'Indépendance, considérés comme des reliques destinées à fixer le sentiment patriotique et à favoriser le rassemblement au sein de la république naissante. On doit de même mentionner la recherche de Darío Arturo Zuleta Gómez sur la Congrégation de la Bonne Mort à Bogotá, où il rend compte des pratiques mise en œuvre au sein de cette association catholique au début du XX<sup>e</sup> siècle. Enfin, des auteurs comme Gloria Mercedes Arango, Carmen Adriana Ferreira Esparza et Ana Luz Rodríguez González ont concentré leurs analyses sur les testaments et la transmission des héritages. Elles ont enquêté sur un grand nombre de sujets allant des pratiques sacramentelles jusqu'aux legs, fondations d'œuvres pieuses et donations associées au salut de l'âme. En se focalisant sur le moment de l'indépendance Ana Luz Rodríguez a envisagé les attitudes face aux derniers instants de la vie, en fonction de l'appartenance des individus aux camps royaliste ou patriotique<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> TOQUICA CLAVIJO María Constanza, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII.*, s.l., Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Museo Iglesia Santa Clara.

<sup>80</sup> TAMAYO FRANCO Rafael, « Características y utilización de la noción escatológica del purgatorio en Colombia », in *Historia y Sociedad*, n° 32, juin 2017, p. 259-284.

<sup>81</sup> DIAZ CÁRDENAS Gloria Jovita, *Testamentos, muerte y salvación. Una aproximación histórica a la representación de la muerte en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá D. C., Universidad Minuto de Dios.

<sup>82</sup> Dans ce bilan nous avons privilégié les travaux faits du point de vue de l'histoire. Néanmoins il y a d'autres avancées en ce qui concerne les expressions et les pratiques religieuses qui ont eu lieu plus récemment provenant de l'anthropologie et qui rendent compte des pratiques populaires dans des contextes urbains avec des caractéristiques magiques et religieuses très saillantes. Certains de ces travaux sont ceux de José R. Morales Manchego, Eugenia Villa Posse, Gloria Inés Peláez Quiceno y Anne-Marie Losonczy.

## METHODOLOGIE EMPLOYEE ET SOURCES MOBILISEES POUR NOTRE ANALYSE

Cette recherche envisage la question de la mort dans un contexte historique caractérisé par l'existence de fortes tensions politiques, religieuses et sociales et elle prend en compte de multiples acteurs institutionnels et sociaux, ce qui rend l'approche plus complexe. Le défi que nous nous sommes efforcée de relever consiste à identifier la manière dont les évolutions politiques et les conflits entre les animateurs de la vie politique ont modifié la relation entre les vivants et les morts. Il nous a également semblé important de prendre en compte le traitement même de la mort biologique, qui a des répercussions sur les plans temporel et spirituel. Cela implique en outre que nous approfondissions notre connaissance d'une série de concepts, d'attitudes et de représentations qui s'inscrivent dans le cadre mental et discursif édifié autour d'un des éléments les plus révélateurs du système culturel, la mort.

L'Église catholique ayant longtemps joué un rôle fondamental en tant qu'intermédiaire incontournable lors du « dernier passage », il est essentiel de connaître ce qu'étaient la représentation de la mort et de l'au-delà dans le discours chrétien, puisqu'il fournissait le cadre dans lequel s'inscrivaient les émotions des hommes et des femmes. J'ai ainsi pu identifier quelques livres de prières ou des textes de prières ayant circulé en Colombie à partir des catalogues des librairies de l'époque. Ce sont ces textes qui dessinent les contours de la bonne mort chrétienne, popularisent l'imaginaire créé autour du destin des âmes dans l'au-delà et diffusent les exercices spirituels nécessaires au salut. En outre, dans la mesure où l'Église a pu s'intégrer dans la sphère publique de l'État moderne et jouer un rôle au sein de la société civile, la presse catholique a été prise en compte comme espace de publicité, de débat politique et d'expression d'une certaine opinion publique. De fait, la presse catholique de l'époque a permis de rendre compte des débats qui ont porté sur des sujets spécifiques tels que les cimetières, alors même qu'elle défendait la vision chrétienne de la mort et se mobilisait au service de l'Église dans sa lutte contre l'État.

D'autre part, des sources d'une grande richesse mais peu accessibles – entre autres à cause de la mauvaise organisation des fonds – sont constituées par les archives de l'archidiocèse. Elles permettent de retrouver de nombreuses informations sur les lois, les accords, les résolutions et les règlements ecclésiastiques portant sur divers sujets, tels que, là encore, les cimetières. Mentionnons également la correspondance envoyée et celle reçue, à

travers lesquelles il est possible d'aborder les pratiques associatives de dévotion, ainsi que d'entrevoir la vie des villages où les prêtres catholiques avaient une grande influence.

Le cimetière est l'un des espaces que nous avons privilégiés afin d'étudier les débats et les conflits alors que la Colombie s'engageait sur la voie de la sécularisation. J'ai donc voulu analyser non seulement les aspects administratifs et politiques de la mise en terre des cadavres, mais aussi la manière dont furent vécus les réajustements entre le dogme religieux, le principe juridique de la propriété et la médicalisation de la mort. Certaines des sources susmentionnées peuvent nous permettre d'éclairer ces débats, ainsi que la manière dont le pouvoir ecclésiastique a défendu sa conception du profane et du sacré. Par ailleurs, les rapports et les dispositions des municipalités, les archives de la santé publique et les rapports médicaux ont constitué un ensemble de sources important, certaines étant accessibles à travers des documents imprimés ou encore dans les revues des sociétés médicales.

Ce processus de médicalisation est partiellement lié aux progrès de la science médicale concernant la maladie et la mort, qui a permis de renouveler le regard porté sur le cadavre. L'importance de l'étude anatomique pour l'observation et l'expérimentation faite sur le corps ressort de l'analyse des programmes d'enseignement, des concours publics et des discours prononcés dans le cadre des écoles de médecine. De manière concomitante se produisait une sécularisation de l'espace hospitalier où se situaient les salles de cours d'anatomie pratique ou les amphithéâtres affectés à ce type d'enseignement. Pour cette recherche, nous avons consulté le nouveau siège des Archives historiques de l'Université nationale qui centralisent la documentation historique de la Faculté de médecine. Dans d'autres cas, les archives des académies de médecine demeurent dispersées et ne disposent que d'inventaires rudimentaires.

Des espaces tels que les hôpitaux et les cimetières sont des lieux privilégiés pour étudier l'hybridation dans les discours et les dispositions prises des initiatives laïques et ecclésiastiques. Ces derniers lieux ont été utilisés pour édifier et cultiver l'exemplarité des grands hommes à travers le développement de nouvelles formes de commémoration profane<sup>83</sup>. Nous nous intéresserons également à cette nouvelle relation aux morts, née en même temps que la République, que se sont disputée des mémoires divisées.

---

<sup>83</sup> R. Bertrand, *Mort et Mémoire. Provence, XVIIIe-XXe siècles, op. cit.*, p.17.

Pour comprendre cette fonction pédagogique des morts, nous avons également pris en compte les communiqués de presse, les éloges funéraires et les prières publiques, entendues comme des instruments de la pédagogie politique du moment. Ils sont riches d'informations biographiques sur les personnages, on y retrouve les dispositions prises par les autorités, les honneurs rendus par les amis et même les cérémonies rendues en l'honneur du défunt, les prières et les discours prononcés depuis les tribunes dressées dans les cimetières. Ce sont des publications a posteriori qui construisent un répertoire de récits, de symboles et de rituels à travers lesquels la vie, le travail et la mort du personnage peuvent être restitués. À travers ces documents, on cherchait à affirmer des identités collectives, à promouvoir la cohésion des communautés, à sauvegarder la continuité des groupes et à mobiliser autour d'eux socialement et politiquement en fonction des objectifs poursuivis.

Finalement, nous explorerons dans ce travail le phénomène du spiritisme qui propage un discours alternatif et libérateur vis-à-vis du pouvoir ecclésiastique autour de la conception de la mort et de l'au-delà. Sur cette question, nous avons consulté des publications telles que « *La Nueva Idea* » et la « *Parte Moral del Evangélico explicado por los espíritus perfectos* »<sup>84</sup> qui ont fait connaître les fondements de la philosophie spirite, les traductions des auteurs les plus importants tels que Kardec et Flammarion, les critiques qu'ils avaient faites de l'Église, ainsi que les révélations des esprits. Les lettres pastorales des évêques de Medellín et d'Antioquia, des documents imprimés, nous ont permis de connaître les réactions de l'Église.

En raison de la complexité du problème de recherche, nous ne prétendons pas avoir donné une image complète de chaque phénomène étudié. L'exercice effectué cherche plutôt à ouvrir différents champs d'exploration dans un contexte spécifique et une chronologie qui nous permettra d'étudier les interactions (contacts, connexions, exclusions et dénis) entre les différents discours et les représentations de la mort dans notre pays. De cette manière, nous considérons l'étude de la mort comme une porte d'entrée privilégiée nous permettant d'approcher le processus de restructuration des sphères séculière et religieuse au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un processus conflictuel et violent.

---

<sup>84</sup> La partie morale de l'Évangile expliquée par les esprits parfaits.

## PLAN DE LA THÈSE

Le présent travail est organisé en deux parties. Dans la première nous analyserons divers aspects de la relation entre les vivants et les morts durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en Colombie, au moment où différentes attitudes et croyances se mettent en place dans les sphères politique et religieuse. Sans perdre de vue le caractère conflictuel du contexte marqué par des affrontements entre les différents partis, où la question religieuse occupe une place centrale, nous chercherons à montrer comment ces tensions commandent la production de mémoires et la mobilisation de notions variées autour des questions de la vie, de la mort et de l'au-delà. Le premier chapitre sera consacré à la mort et au souvenir des morts dans leur dimension politique. Considérant le besoin, qui s'était déjà manifesté au sein de la jeune République, de créer un sentiment commun d'appartenance à la patrie et de définir une identité nationale, nous discuterons du rôle joué par les récits construits autour de la mort des personnages publics. En ce sens, il nous sera indispensable de revenir sur la naissance des catégories de patriote, de martyr et de héros, ainsi que sur leur actualisation au milieu des disputes politiques de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est la raison pour laquelle à partir de quelques exemples, nous chercherons à montrer le pouvoir des morts et le rôle que les vivants leur attribuent car dans la culture politique de l'époque, ils sont présentés comme des modèles destinés à renforcer les identités partisans et nationale, à diffuser des valeurs et des idéaux déterminés, à transmettre des messages politiques et à assurer la transmission des cultures. En d'autres termes, on explorera ici les utilisations politiques de la mort et l'instrumentalisation des morts au cours des affrontements politiques afin de légitimer certaines visions spécifiques de la nation.

Le deuxième chapitre part d'un constat, celui d l'existence d'un modèle de la bonne mort chrétienne qui s'est développé sur le long terme, alors que parallèlement l'Église affirmait sa vocation à soigner les malades et les moribonds. À partir d'une analyse des disputes politiques au cours desquelles la place hégémonique de l'Église se trouve contestée, nous chercherons à montrer la manière dont la vision chrétienne de la mort fut mobilisée tandis qu'étaient promues des formes de piété liées aux morts. De ce fait, on analysera dans ce chapitre –le rôle de notions telles que le salut, la condamnation éternelle et le purgatoire ainsi que la manière dont l'Église défendit son rôle d'intermédiaire dans la relation entre les vivants et les morts.

Le troisième chapitre concerne le spiritisme puisqu'il s'agit d'un mouvement qui conteste à l'Église son rôle d'intermédiaire exclusif dans la relation entre les vivants et les morts, tout en offrant de nouvelles conceptions de l'âme et de l'au-delà. Sans faire abstraction du contexte que l'on a mentionné, le spiritisme apparaît comme un exemple de ces courants d'idées qui ont essayé de promouvoir une nouvelle attitude face à la vie et à la mort en développant une conception de l'au-delà libérée du contrôle de l'Église. Il s'agissait d'une pratique qui se développait dans le sillage des tensions occasionnées par le développement d'un mouvement anticatholique qui se manifestait dans d'autres domaines de la vie publique.

La seconde partie est consacrée à l'impact qu'a eu le développement du savoir médical sur la santé et sur la mort, une évolution qui a directement joué sur le choix des lieux d'enterrement et l'objectivation du cadavre comme objet de recherche et d'enseignement. Ces deux chapitres présentent deux facettes de cette connaissance scientifique en plein essor dont le discours va occuper une place prépondérante en ce qui concerne la santé publique et la recherche développée pour l'allongement de la vie. Dans le chapitre IV on analyse l'importance qu'a acquis la dissection anatomique dans la formation du savoir médical. Le nouveau regard sur le cadavre allait de pair avec le progrès de la science et le progrès des connaissances ; en effet, du point de vue empirique, on y trouvait les causes de la mort et de la maladie. C'est la raison pour laquelle on aborde ici tout ce qui touche à l'évolution de la science anatomique dans un contexte de légitimation et de professionnalisation du savoir médical, sans ignorer les usages de la méthode déductive au sein de la médecine légale. L'analyse de tout ce qui précède prendra en compte le fait que toute cette évolution implique à son tour la configuration d'espaces tels que l'amphithéâtre, l'utilisation de cadavres à des fins scientifiques et l'introduction d'un personnel médical professionnel dans les hôpitaux. Finalement, dans le chapitre V, nous analyserons la question des cimetières à un moment où l'on tente d'organiser la ville selon une logique rationnelle qui privilégie la gestion scientifique de la maladie et l'allongement de la vie au nom du bénéfice que la population peut en tirer. De cette manière, on aborde la question de l'émergence d'une autorité médicale qui joue un rôle décisif dans le contrôle des cadavres et de leurs lieux d'inhumation. Enfin, on souligne certains aspects liés à la reconfiguration du sacré dans ces espaces, leur devenir au milieu des affrontements politiques qui font que l'Église en perd le contrôle, et les tensions que cela génère entre les autorités civile et ecclésiastique.

## PREMIÈRE PARTIE

## CHAPITRE 1

### MORT ET MÉMOIRE

*“La muerte, arrancando al hombre del mundo de los vivos, pone entre el que se va y los que se quedan el abismo anchísimo que separa lo temporal de lo eterno, y produce efectos análogos a los de la distancia a través del tiempo y del espacio. De uno al otro hemisferio del globo, no alcanzan a percibirse sino las figuras de unos pocos hombres eminentes, pero desnudas de pormenores, esfumadas, solas con sus virtudes y sus méritos. Lo que hace la distancia lo consigue también el tiempo, y mejor que entrambos, la muerte”*

*Oración Fúnebre del Excelentísimo Señor Doctor Rafael Núñez,  
Bogotá, Imp. Antonio M. Silvestre, 1894, p.3*

La mémoire des défunts constitue une des voies essentielles par laquelle une relation entre les vivants et les morts est établie. Nous parlons ici d'une mémoire construite à partir des différents souvenirs individuels qui se trouvent mobilisés dans les discours, les éloges, les biographies, les oraisons et les éloges funèbres<sup>85</sup>. La mémoire mobilisée pour récupérer l'image des morts exemplaires pour les vivants nourrit tout à la fois le souvenir, individuel et affectif, et la commémoration collective<sup>86</sup>. De plus, les émotions exprimées lors des funérailles font partie de pratiques politiques où la vie et la mort sont organisées selon certains idéaux. Cette mémoire des morts est délibérément forgée dans la recherche d'une image héroïque ou martyrologique remémorant d'éminentes qualités personnelles ou des moments importants.

La perte qui affecte une population est suivie d'une conduite de deuil affichée dans les grandes célébrations funèbres autour desquelles une communauté se rassemble. De ce fait, dans ces dernières, l'expression privée et l'expression publique se croisent<sup>87</sup>. De même, on est face à un croisement entre la problématique de la mémoire et celle de l'identité, tant collective qu'individuelle, dans le sens où ces célébrations font souvent partie de la recherche d'une revendication identitaire<sup>88</sup>.

Par ailleurs, la mémoire des individus et celle des événements sont intimement liées à la fois avec la commotion du moment présent et avec l'avenir imaginé ou « l'horizon d'attente », pour reprendre l'expression de Koselleck. Dans un contexte conflictuel, comme celui qui caractérise la Colombie durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les morts produisent aussi bien du consensus que des divisions. Pour reprendre les mots d'Emmanuel Fureix « les morts divisent autant qu'ils unissent »<sup>89</sup>, alors que le passé joue un rôle important dans un présent conflictuel. C'est ainsi que le culte des morts exprimé dans les funérailles, les

---

<sup>85</sup> On fait la distinction entre mémoire individuelle et mémoire collective suggérée par Koselleck, dans laquelle les expériences primaires et individuelles sont propres et se différencient de la mémoire des institutions et des entités comme les nations, les Etats, les Eglises, parmi lesquelles certaines forgent une mémoire en recourant aux symboles, textes, images, rites, pratiques, lieux et monuments. ANDREW BARASH Jeffrey, « Articulations temporelles de la mémoire et de l'histoire : une interprétation de la mémoire collective à partir de l'œuvre de Reinhart Koselleck », in *Revue germanique internationale*, n° 25, 15 juin 2017, pp. 109-118.

<sup>86</sup> On prend en compte l'idée d'Antoine Destemberg et de Benjamin Moulet selon laquelle la mémoire est un enjeu social et une des voies essentielles de la relation entre le monde des vivants et celui des morts dans DESTEMBERG Antoine et MOULET Benjamin, « La mort », in *Hypothèses*, n° 1, vol. 10, 2007, pp. 81-91.

<sup>87</sup> Selon la contribution de Paul Ricoeur, la notion d'objet perdu de Freud trouve une application dans le traumatisme de l'identité et les blessures de la mémoire collective. RICOEUR Paul, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2003, 736 p. 95.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>89</sup> FUREIX Emmanuel, *La France des larmes : Deuils politiques à l'âge romantique*, Seyssel, Champ Vallon Editions, 2009, p.13.

éloges et les discours permet d'analyser les conflits, les tensions, les sensibilités et les efforts de réconciliation d'une société menacée par la guerre civile.

### 1.1 ANTECEDENTS DE LA MÉMORIALISATION : LES MORTS POUR LA PATRIE

Tout de suite après la défense de l'indépendance et de la liberté d'un Etat en construction, la création d'un sentiment homogène d'appartenance à la *Patrie*<sup>90</sup> apparut comme une nécessité pressante. La difficulté de consolider une identité nationale consensuelle afin de faire face aux différences sociales, ethniques, politiques, culturelles et régionales exigeait que l'on s'efforçât de doter les républiques naissantes de valeurs et de repères communs. Dans ce contexte, les célébrations, les symboles, les rituels, les images et les productions narratives cherchèrent à cerner cet héritage historique commun qui allait servir d'outil pour porter les nouvelles valeurs et nouveaux imaginaires.

Parmi ces scénarios ludiques et symboliques, les funérailles et la pompe funèbre devinrent très rapidement des espaces propices à la pédagogie républicaine et patriotique fondée sur la mobilisation de la mémoire des certains personnages illustres destinés à asservir de « composants mythiques de l'imaginaire politique »<sup>91</sup>. Les obsèques étaient non seulement la dernière exposition publique de l'individu dans une communauté, mais aussi l'occasion de façonner une relation entre les vivants et les morts et d'assurer la continuité de la relation entre les ancêtres politiques et les générations futures<sup>92</sup>. De cette façon, trois composantes essentielles furent articulées: le grand homme, la république et la postérité. Perpétuer la mémoire d'un grand homme dans la mémoire éternelle de la communauté fut une fonction de la République qui devait mobiliser à travers ce moi idéal les valeurs et les normes de la patrie.

Initialement, les personnages ayant participé à la guerre d'indépendance permirent de construire le mythe du patriote et du héros républicain dont la glorification et l'idéalisation dépendaient du courage et de l'héroïsme. La vertu par excellence du patriote de la guerre d'indépendance était le dévouement envers cette nouvelle nation qui émergeait, poussé

---

<sup>90</sup> Comme le souligne Bernardo Tovar, peu de temps avant l'indépendance, le concept de patrie commença à désigner la terre de sa naissance. Cependant, avec le processus d'indépendance, une nouvelle expérience de la patrie politique « gouvernée par ses enfants, propriétaires et souverains de leur destin » apparaît. TOVAR ZAMBRANO Bernardo, « Porque los muertos mandan: el imaginario patriótico de la historia colombiana » in *Pensar el Pasado*, Carlos Miguel Ortiz Sarmiento et Bernardo Tovar Zambrano (éd.), Bogotá, Departamento de Historia Universidad Nacional y Archivo General de la Nación, 1997.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>92</sup> D'où l'expression chargée de sens, « parce que les morts commandent » reprise par Bernardo Tovar.

jusqu'au sacrifice de soi pour sa liberté et sa défense. La mémoire de tous ces morts devint une composante fondamentale de l'identification de la patrie libre et de l'État national, d'où l'urgence de l'institutionnalisation de leur reconnaissance.

Dès le Congrès de Cúcuta en 1821, on établit que les honneurs devaient être rendus à la mémoire des morts pour la patrie, en distinguant trois situations : la mort sur le champ de bataille, la mort sur l'échafaud et la mort naturelle<sup>93</sup>. La première de ces morts constituait le plus grand honneur, surtout s'il s'agissait de patriotes victorieux, tandis que la seconde était typique des martyrs qui périrent pour servir leur cause et défendre leurs opinions.

En outre, cette législation prévoyait des considérations et des récompenses pour les veuves, les orphelins et les parents. Le but ultime était de défendre de l'oubli la mémoire des soldats qui avaient combattu sur le « champ d'honneur et de gloire », une référence directe à l'espace des combats de la guerre d'indépendance. Ils méritaient tous une « place éminente » dans « les annales de la République » du fait de leur mort héroïque, surtout s'ils avaient vaincu dans la bataille et suscité l'admiration des foules lors des réceptions, des entrées triomphales et des hommages rendus aux patriotes victorieux<sup>94</sup>. De la même manière, on reconnaissait les condamnés à mort comme d'« illustres martyrs de la liberté de la patrie ». Enfin, ceux qui étaient morts au service de la République méritaient également la reconnaissance éternelle de leurs concitoyens. Compte tenu de ce qui précède et d'après Bernardo Tovar Zambrano, ce décret constitua la première étape de la construction d'un imaginaire national auquel les images et le culte des héros étaient intégrés<sup>95</sup>.

Le 27 juin 1825, la cérémonie funèbre dédiée aux soldats morts sur les champs de Junín et d'Ayacucho, fut célébrée dans la Cathédrale Métropolitaine de Bogotá. Le sermon qui y fut prononcé faisait l'éloge de leurs vertus militaires puisque, reprenant expressément la tradition grecque selon laquelle « les Athéniens ne reconnaissent aucun autre mérite digne de louanges funéraires que la valeur militaire »<sup>96</sup>. De fait, dans sa prière Juan Fernández

---

<sup>93</sup> Congreso de Cúcuta de 1821 *Constitución y leyes*. Bogotá : Biblioteca del Banco Popular. 1971, pág. 272, cité par B. Tovar Zambrano, « Porque los muertos mandan : el imaginario patriótico de la historia colombiana », art cit, p. 134.

<sup>94</sup> B. Tovar Zambrano, « Porque los muertos mandan : el imaginario patriótico de la historia colombiana », art cit, p. 135.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>96</sup> *Oración que en los funerales dispuestos en la ley de 11 de febrero por los valientes soldados de Colombia que murieron en los campos de Junín y de Ayacucho, pronunció el 27 de junio en la Catedral*

Sotomayor rappelle que ce sont les Athéniens qui ont enrichi l'art oratoire par cette forme d'oraison funèbre. Par ailleurs, il ne manque pas de faire allusion à la célèbre oraison funèbre de Périclès en l'honneur des citoyens morts au combat à la guerre de Samos et à la tradition d'applaudir pour leur triomphe les braves guerriers comme un cadeau symbolisant la reconnaissance publique. Il fait ensuite allusion à l'éloge funèbre prononcé à Rome en hommage aux héros tombés sur les champs de bataille, et plus particulièrement celui offert à Brutus qui fut suivi d'un deuil des femmes romaines qui dura toute une année. Au regard de ce qui précède, il y avait une intention déclarée de créer un continuum avec ces traditions républicaines dans lesquelles l'éloge du courage militaire prenait tout son sens dans la défense de la liberté « contre les tentatives fréquentes des tyrans »<sup>97</sup>.

À cette tradition républicaine vint s'ajouter la tradition biblique, comme en témoigne l'histoire de Judas Maccabée qui ordonna des sacrifices pour tous ceux qui avaient péri au cours du combat contre Gorgias et Thimotée, et qui étaient morts pieusement en s'engageant contre la tyrannie. Enfin, pour faire le lien avec le cas de la République de Colombie, les actions de grâce pour ceux qui avaient si noblement et si courageusement souffert pour la cause de leur pays au Pérou, furent reprises dans le même esprit. Dans ce cas particulier, le Saint-Esprit « était chargé de proclamer " « combien il est glorieux de mourir dans la guerre pour détruire les tyrans et combien il est saint et sain de prier pour les défenseurs de la patrie qui ont péri au combat »<sup>98</sup>.

En faisant un parallèle entre l'histoire de Judas Maccabée en lutte contre Gorgias et Thimotée, et celle de Saul contre les Ammonites, l'orateur fait l'éloge des sacrifices endurés pour la cause de la liberté du peuple étant entendu qu' «il vaut mieux mourir dans la guerre que survivre à l'affliction de son peuple»<sup>99</sup>.

Il profite également de l'occasion pour lancer un appel à l'unité et demande «à tout Américain de faire cause commune contre toute nation qui les opprime également»<sup>100</sup>. Évoquant plus précisément les batailles qui se sont déroulées au Pérou, le prêtre affirme dans sa prière ce qui suit : «la victoire n'est pas due au nombre des hommes, mais à cette forteresse

---

*Metropolitana de Bogotá el doctor Juan Fernández de Sotomayor canónigo doctoral de la misma catedral y rector del Colegio de Nuestra Señora del Rosario, s.l., Imprenta de la República, por N. Lora, 1825, p.3.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 7.

qui ne peut venir que du ciel, et cela a toujours été donné à ceux qui se battent pour la justice». Des prières sont demandées pour l'âme des Colombiens morts au combat car «Ils ne peuvent pas jouir de la grâce qui leur est réservée, tant qu'ils n'expient pas les fautes légères pour lesquelles la purification par le sang qu'ils ont versé ne suffit pas»<sup>101</sup>.

La liste des *pères fondateurs de la patrie* commence par la figure du *Libertador* et est suivie par celle de Santander. Les funérailles de ces deux hommes publics jouèrent un rôle politique très important dans la création d'une *mythologie héroïque* de l'indépendance, avec le clair projet de susciter la concorde et de tenter d'apaiser les esprits partisans. En d'autres termes, ces événements font partie de scénarios dans lesquels les mots, les symboles et les rituels rendent intelligible la réalité de la république, en lui donnant la possibilité de construire l'archétype du citoyen patriote. Ce sont également deux leaders politiques qui ont généré une première division qui intervint vers 1826, lorsque Bolívar, au milieu de rapports inquiétants, tenta d'imposer en Colombie la constitution autoritaire et quasi-monarchique qu'il avait imposée en Bolivie. La dictature bolivarienne généra tout aussi bien l'approbation que le rejet, et les principales figures du libéralisme embryonnaire opposées au régime se rassemblèrent alors autour de Santander. Plus tard, au milieu du XIXe siècle, les idées des anciens partisans de Bolívar et des partisans de Santander, ont été progressivement regroupées sous deux partis politiques différents : conservateur et libéral (1848).

Les funérailles de Bolívar et de Santander se transformèrent en un rituel officiel célébré dans les différentes villes de la République. Ces cérémonies étaient chargées de résoudre les difficultés des successions des nouveaux dirigeants qui incarnaient le corps immortel de la République. Pendant la période coloniale, un rituel officiel analogue avait lieu lors des funérailles royales qui garantissaient la continuité de l'institution monarchique et la succession royale<sup>102</sup>. Ernst Kantorowicz a analysé la manière dont la transition était résolue à l'époque monarchique, formulant une théorie qui s'applique également à la République de la Nouvelle-Grenade après le décès des pères fondateurs de la république. Suivant cette thèse, ce

---

<sup>101</sup> “Ellos no pueden gozar de la gracia que les está reservada, mientras no espíen las ligeras faltas a cuya purificación no ha podido bastar la sangre que han derramado” *Ibid.*, p. 12.

<sup>102</sup> Il est inévitable ici de faire un rapprochement avec les cérémonies organisées en Nouvelle-Grenade autour du corps du roi qui étaient en vigueur jusqu'à Ferdinand VII. Une fois les jours de deuil et d'affliction pour la mort du roi terminés, l'intronisation ou la succession de l'héritier était célébrée, et inaugurée par la proclamation de la devise « Le roi est mort, vive le roi », garantissant la continuité de l'institution monarchique. La proclamation du nouveau roi et le serment qui était alors prononcé constituaient un rituel public et ouvert, indispensable à la matérialisation du monarque, même en cas d'absence physique.

problème était résolu grâce à l'existence de la fiction juridique des deux corps du roi, une théorie de la royauté qui fut pleinement développée au cours du XVI<sup>e</sup> siècle et servit à organiser les cérémonies royales. Selon Kantorowitz, il existe deux corps du roi : l'un est son corps physique, mortel, que le roi possède en tant qu'être humain ; et l'autre est le corps immortel, immunisé contre les maladies et la faiblesse, le corps parfait de la royauté. Cette disposition visait à expliquer que le corps naturel du roi meurt, mais que son corps politique et juridique ne meurt pas avec lui, car il représente la royauté dont le nouveau roi sera revêtu<sup>103</sup>. Dans le cas de la république, ces deux principes de représentation que Kantorowicz mobilise - la représentation comme médiation et la représentation comme exposition - sont clairement perceptibles dans la maladie, l'agonie et la mort des premiers chefs de la République.

Il existe un corps physique qui arrive en fin de vie et dont les soins médicaux sont décrits en détail et révélés au public. La dimension politique du personnage est contenue dans l'institution qu'il représente, la République, dont la continuité est construite sur son héritage. Comme le dirait Kantorowicz, il y a un corps physique qui est celui de tout mortel, celui que l'on voit tomber malade et mourir, et l'autre, le corps invisible qui ne meurt jamais, qui est celui qui garantit la continuité du corps de la République et son unité. Il s'agit clairement d'une construction qui se poursuit dans le temps en s'appuyant sur les funérailles qui avaient lieu après chacune des exhumations qui allaient suivre, ainsi que sur le récit visuel et écrit qui prit forme tout au long de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et dont le point culminant fut le premier centenaire de l'indépendance.

La dimension médicale et clinique du corps du héros national, qui était aussi le père du pays ainsi que ses derniers moments étaient rendus publics. Cette dimension montrait précisément la fin de la vie physique dans ses détails, avec la progression de la maladie et du dysfonctionnement des organes. D'autre part, il y a la dimension politique qui découle de cette corporéité et qui fut reconstruite et représentée dans les honneurs, les discours et les prières funèbres rendus à sa mémoire.

En 1831, quelques exemplaires des "Bulletins" sur la maladie du *Libertador* avaient déjà circulé. Ils furent réunis et à nouveau publiés en 1866 avec l'intention de faire connaître

---

<sup>103</sup> KANTOROWICZ, Ernst. *Los dos cuerpos del Rey : un estudio de teología política medieval*. Madrid, Taurus, 1985.

les conditions de la mort du « Grand Capitaine de l'Amérique du Sud »<sup>104</sup>. En effet, 33 « bulletins » sur la maladie de Bolívar et d'autres documents avait été compilés, tels que: le rapport d'autopsie du cadavre, des détails sur la relation entre le médecin et le *Libertador*, le récit des derniers honneurs qui lui avaient été rendus, le testament et la lettre du *Libertador* aux Colombiens, les messages de certains commandants au moment de sa mort, les funérailles célébrées à Carthagène et des considérations sur le transfert du corps au Venezuela. Comme il est dit dans une lettre envoyée par Miguel Vengoechea au docteur Révérend quelques années après la mort du *Libertador*, celui-ci prit une importance telle qu'on pourrait dire qu'« il est apparu plus grand dans son génie et dans son rare détachement, et tout ce qui touche à son histoire éveille vivement l'intérêt du public »<sup>105</sup>.

Entre autres choses, il soulignait le fait qu'avec la disparition de Bolívar «on avait vu mourir le héros et le grand patriote de l'Amérique du Sud », qui avait consacré sa fortune et son existence à l'indépendance et à l'organisation de plusieurs républiques. Compte tenu de ce qui précède, la mort du héros intéresse aussi en tant qu'exercice pour les « sérieuses méditations du philosophe et du politicien américain » dans la mesure où on « le voit mourir, (...) dans une modeste maison de campagne, pauvre, persécuté et accompagné seulement de quelques amis et fidèles serviteurs ». Il convient de préciser que dans tous les écrits rassemblés à ce sujet, transparait le sentiment qu'on n'a pas assez fait assez pour honorer sa mémoire<sup>106</sup>.

Le récit sur la maladie décrit les expressions du visage, l'humeur, les symptômes et les remèdes fournis. Par ailleurs, il attire l'attention sur le tempérament du patient et sur des aspects plus en relation avec « son esprit ». Ainsi, par exemple, le médecin soutient que « les expressions les plus fréquentes du patient indiquent des souffrances morales »<sup>107</sup>. De même, il soutient dans le rapport d'autopsie que, bien que des causes physiques expliquent sa mort, « force est d'avouer que les affections morales vivantes et poignantes, comme celles qui ont constamment affligé l'âme du Général, fortement ont contribué à donner à la maladie un

---

<sup>104</sup> REVEREND Alejandro Próspero, *La última Enfermedad. Los últimos momentos y los funerales de Simón Bolívar libertador de Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela y fundador de Bolivia*, Paris, Imprenta Hispano-Americana de Cosson y Comp., 1866.

<sup>105</sup> «Bolívar ha aparecido más grande en su genio y en su raro desprendimiento, y todo lo que se relaciona con su historia despierta vivamente la atención pública» *Ibid.*, p.5.

<sup>106</sup> «Ver morir al héroe (...) en una modesta casa de campo, pobre, perseguido y acompañado solamente por unos pocos amigos y servidores fieles, es un espectáculo bien digno de las serias meditaciones del filósofo y del político americano» *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 7.

dénouement rapide ... »<sup>108</sup>. Par ailleurs, il indique que parmi les diverses affections dont il souffrait, il convient de mentionner les ennuis causés par ses ennemis. Les rapports d'autopsie et d'embaumement ensuite pratiqués par son médecin personnel sont également l'occasion de rappeler le rôle de ces contrariétés qui eurent peut-être des conséquences sur la santé du *Libertador*. Le même rapport précise qu'« exposé aux outrages de ceux dont les avantages les avaient rendus ingrats », le *Libertador*, qui a sacrifié sa vie pour donner une patrie à beaucoup de nations d'Amérique du Sud, a donné la pénible impression de manquer de ressources lorsqu'il s'est agi d'habiller sa dépouille<sup>109</sup>.

Tout ce qui concerne la mort de Bolívar donne l'impression qu'il avait été traité injustement par ceux qui l'avaient accusé d'aspirer à la tyrannie au détriment de ses concitoyens »<sup>110</sup>. Les funérailles eurent d'abord lieu à Santa Marta le 20 décembre, où le corps fut exposé pendant trois jours au poste de douane après embaumement. Une procession eut lieu jusqu'à la cathédrale, précédée du commandement militaire, et suivie des paroisses et du conseil ecclésiastique. Lors du défilé, à la suite du cercueil marchaient le commandant des armes de la place et une compagnie, ainsi que des officiers, des magistrats et des citoyens de Santa Marta. La pompe des funérailles était décrite avec de somptueux détails, tout comme le cénotaphe dressé dans l'Église. Les funérailles furent célébrées dans la cathédrale avant que le corps ne fût transféré au Venezuela<sup>111</sup>.

Lors des funérailles ensuite célébrées à Carthagène le 17 janvier, on avait élevé dans l'église cathédrale un monument magnifique doté d'un fort potentiel symbolique :

« Il était composé d'un obélisque haut de 45 pieds, exécuté avec un goût singulier. (...) en son centre figurait le portrait du *Libertador* (...) soutenu par la Liberté et l'Indépendance, représentées par des statues placées sur des chaînes brisées, la Couronne et le Lion d'Espagne (...). Aux extrémités, vers la base, deux statues, l'une représentant l'Amérique et l'autre la Religion, et toutes deux en larmes tenaient deux trépieds avec des torches allumées »<sup>112</sup>.

---

<sup>108</sup> “...pero también debe confesarse que afecciones morales vivas y punzantes como debían ser las que afligían continuamente el alma del General, contribuyeron poderosamente a imprimir en la enfermedad un carácter de rapidez en su desarrollo” *Ibid.*, p. 21-22.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 45-64.

<sup>112</sup> “Este se componía de un obelisco de cuarenta y cinco pies de altura, ejecutado con singular gusto (...) en su centro se veía el retrato del LIBERTADOR muy bien ejecutado, sostenido por la *libertad* y la *independencia*, representadas por estatuas situadas sobre cadenas despedazadas, la Corona y el Leon de España

« Fondateur de la République », « père de la liberté », toutes ces appellations nous ramènent à cette « époque mythique » où Bolívar dictait le destin de la nation. Dans sa proclamation, Rafael Urdaneta, le chef de l'exécutif, évoqua les « passions contemporaines » des Colombiens et la nécessité de secourir la Patrie pour la faire revivre afin que « les efforts inouïs que cet homme éclairé avait déployés pour obtenir l'indépendance et la liberté de notre terre ne soient pas sans lendemain ». L'orateur en profita alors pour lancer un appel au « rassemblement fraternel » et à l'union andin d'éviter l'anarchie.

Les derniers mots que Bolívar adressa aux Colombiens sont également présentés comme la preuve de son sacrifice pour la gloire du pays, lequel était plongé dans l'anarchie, raison pour laquelle selon Rafael Urdaneta « vous devez tous travailler pour le bien inestimable de l'Union »<sup>113</sup>. Mais pour Bolívar le devoir du citoyen vertueux était de se sacrifier pour la patrie: cette idée fut utilisée non seulement pour justifier l'octroi de pouvoirs dictatoriaux mais aussi pour faire de la mort de soi le point culminant de l'idée républicaine du sacrifice civique. Selon ses propres mots, Bolívar s'était offert pour le salut de la patrie se proclamant martyr, victime de la persécution de ses opposants : « Mes derniers vœux sont pour le bonheur de la patrie. Si ma mort contribue à arrêter les luttes partisans et à consolider l'Union, je descendrai tranquillement dans la tombe »<sup>114</sup>.

## 1.2 LES FUNERAILLES *POST MORTEM* DE BOLIVAR - L'EXHUMATION D'UN HEROS

Douze ans plus tard, en 1842, lorsque ses restes furent transférés au Venezuela, les hommages rendus au *Libertador* furent encore plus éclatants et la sépulture plus monumentale. L'exhumation et l'adieu aux dépouilles mortelles du *Libertador* se déroulèrent en la présence de commissaires étrangers venus sur des navires de guerre, des autorités locales et étrangères, des organes collégiaux de la ville, du personnel de la garnison, des consuls et des principaux citoyens. Ceux-ci ont également accompagné la dépouille dans le cortège soigneusement ordonné qui la conduisit jusqu'au port.

---

(...) Al as extremidades, hacia la base, dos estatuas, la una representando *América*, y la otra la *Religión*, y ambas en actitud llorosa sostenían dos trípodes con antorchas encendidas” *Ibid.*, p. 48.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>114</sup> “Mis últimos votos son por la felicidad de la Patria: si mi muerte contribuye para que cesen los partidos y se consolide la Unión, yo bajaré tranquilo al sepulcro” *Ibid.*, p. 43.

Comme l'affirme Carolina Guerrero, à propos des honneurs post mortem célébrés en 1842 et 1876, ces funérailles répondaient à une crise de l'Etat, due à l'impossibilité de trouver un successeur digne du grand ancêtre. Aussi marquèrent-elles «l'acceptation résignée de la mort d'un leader irremplaçable susceptible de dicter son destin à la république»<sup>115</sup>. Dans un scénario politique marqué par l'existence de factions et l'absence de consensus, l'époque mythique était renvoyée au passé. Après une décennie au cours de laquelle le Venezuela s'était divisé sur la figure du *Libertador*, en 1842, le Sénat le déclara « Père de la Patrie ». Le rapatriement de ses restes permit la célébration de funérailles magnifiques à l'église San Francisco de Caracas. On déploya un véritable théâtre cérémoniel selon le compte-rendu détaillé de la célébration, auquel furent conviés le président, les ministres, les sénateurs, les maires, le corps diplomatique, les ordres religieux, les corporations économiques et les notables.

La construction des loges, la décoration, la construction du monument avec le portrait de Bolívar posé sur l'autel, sont des détails qui trahissent la magnificence et la solennité de la célébration. Après ces funérailles, en 1876, le transfert des restes du *Libertador* au Panthéon National constitua un autre événement d'importance. Il affermit l'hommage rendu à la figure de Bolívar, considéré comme le père de la nation. Ces restes furent exhumés le 20 novembre de l'année 1876. L'ouverture de la tombe, dans l'église cathédrale de Santa Marta, fut effectuée en présence des commissaires néo-grenadins et vénézuéliens, des officiers et commandants de trois navires de guerre étrangers - français, anglais et néerlandais -, des autorités et des fonctionnaires, ainsi que d'autres résidents de la ville, y compris des femmes de la bonne société. Les médecins Alejandro Próspero Révérend et Manuel Ujueta, qui avaient antérieurement préparé le corps du défunt, étaient également présents et chargés de certifier l'authenticité du cadavre auprès du gouverneur. A l'occasion de cet événement, un compte-rendu de l'exhumation fut rédigé et une urne cinéraire posée au-dessus d'un catafalque contenait les restes de la dépouille du *Libertador*.

Bien que l'exaltation ou la vénération des restes des personnes, que ce soit leurs restes physiques ou des objets avec lesquels ils ont été en contact, jouit d'une longue tradition dans l'histoire, on peut parler d'une nouvelle «invention des reliques» autour d'une forme de

---

<sup>115</sup> GUERRERO Carolina, « Los Funerales de Simón Bolívar: Fundación de un mito en la construcción del patriotismo republicano, 1830-1842 y 1876 » in *Los Funerales Republicanos en América del Sur: Tradición, Ritual y Nación 1832-1896.*, Santiago de Chile, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, 2006.

religion civique qui bâtissait son propre panthéon de héros<sup>116</sup>. Comme on le sait, les reliques sont des vestiges - corps, cendres, ossements - vénérés qui ont appartenu à des personnes que l'on exalte et elles conservent le pouvoir, le prestige, la sainteté ou la valeur des hommes ou des femmes à qui elles renvoient. C'est le cas des reliques des saints ou des martyrs dans la religion chrétienne, lesquelles ont nourri la dévotion des fidèles<sup>117</sup>. En effet, revenant sur les honneurs publics rendus à Bolívar lors de l'exhumation et du transfert de son corps, il est précisé que « les gens qui entouraient la tombe se précipitaient pour récupérer les pièces de la boîte de plomb que le gouverneur leur distribuait, pour les garder comme une relique du Père absent de la Patrie »<sup>118</sup>.

En définitive, l'exhumation du corps de Bolívar en 1842, suivie de son transfert à Caracas, conformément à sa volonté manifestée dans son testament, fut le début du culte des reliques du héros de la patrie, une sorte de religion républicaine qui s'organisait autour de ses dépouilles mortelles. N'oublions pas qu'entre toutes les parties du corps, le cœur focalisait l'imaginaire patriotique. Pablo Rodríguez nous rappelle que le cœur de Bolívar fut enterré séparément dans une urne. Lors du transfert de ses restes, le général Joaquín Posada Gutiérrez demanda qu'on l'offrît à la Colombie, où il fut conservé dans la cathédrale de Santa Marta jusqu'à ce qu'à la fin des années 1860, lors de la guerre civile opposant Tomas Cipriano de Mosquera et Mariano Ospina Rodríguez, elle ne soit victime d'un incendie<sup>119</sup>.

Depuis le Moyen Âge, le cœur avait une grande importance au sein de l'iconographie chrétienne. Il était alors associé à la passion du Christ. Mais au XIX<sup>e</sup> siècle, il devint également un symbole patriotique<sup>120</sup>. D'après Pablo Rodríguez, cette tradition médiévale et

---

<sup>116</sup> La pratique de la conservation et de l'utilisation de ce que nous appelons des reliques est très ancienne, Ces reliques sont considérées comme porteuses de la puissance, de la sainteté ou du courage des hommes et des femmes dont elles proviennent. Elles bénéficient du prestige ou de la protection du titulaire et deviennent des objets de culte. Nous connaissons clairement cette pratique, entre autres, en raison du culte des saints promu par le christianisme dont les reliques permettaient d'obtenir les bénédictions divines. D'où leur importance au Moyen Âge et l'importance du trafic des reliques. FUREIX Emmanuel, « Du culte des morts au combat politique : Paris, 1814-1840 », in *Frontières*, n° 1, vol. 19, 2006, p. 15-20.

<sup>117</sup> Vázquez Mantecón, María del Carmen, *Las reliquias y sus héroes [artículo]*, <http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc30/356.html>, consulté le 10 février 2020.

<sup>118</sup> A.P. Révérend, *La última Enfermedad. Los últimos momentos y los funerales de Simón Bolívar libertador de Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela y fundador de Bolivia*, op. cit., p. 59.

<sup>119</sup> RODRÍGUEZ JIMÉNEZ Pablo, « Cuerpos, honras fúnebres y corazones en la formación de la República colombiana », in *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 2, vol. 38, 1 juillet 2011, p. 155-179.

<sup>120</sup> Jaime Humberto Borja explore cette mystique du cœur dans la littérature et la peinture de la Nouvelle-Grenade, liée à l'expérience de l'amour mystique et de sa relation avec le corps, quelque chose qui au XVII<sup>e</sup> siècle évoluera vers la métaphore du Sacré-Cœur. BORJA Jaime Humberto, « Purgatorios y juicios finales : las

coloniale de la vénération des reliques et des restes humains fut récupérée à des fins patriotiques et républicaines. Cependant, parmi toutes les parties du corps, le cœur avait la préférence car il était considéré comme le dépositaire de vertus telles que la bravoure, l'honneur, la noblesse et le sacrifice<sup>121</sup>. Dans le cas de Bolívar, il s'agissait du cœur brûlant du patriote, le cœur paternel du fondateur de trois nations. En accord avec Emmanuel Fureix, s'il existe bien « une mémoire métonymique des défunts » qui se sert des fragments du corps pour nourrir le souvenir, ce « fétichisme funéraire » contribua à l'essor d'un culte public lorsque qu'il s'agissait de « martyrs » politiques<sup>122</sup>.

Parmi les proclamations et les prières qui se sont multipliées dans les différentes villes du pays à l'occasion des funérailles, celle d'Antonio María Gutierrez à Medellín se distingue par l'éventail des idées et des sentiments qui sont mobilisés autour de la figure de Bolívar et de la construction de ce héros national. Il s'agit d'une réimpression de l'oraison funèbre prononcée dans l'église paroissiale de Medellín par Antonio María Gutiérrez, secrétaire de l'Evêque du Diocèse Fray Mariano Garnica pendant les obsèques solennelles du *Libertador* (1831)<sup>123</sup>.

Dans la lettre écrite par Víctor Gómez qui demande un soutien pour la réimpression de cette oraison, Bolívar est comparé à Napoléon, à Washington, à Charlemagne, à César, à Hannibal et à Alexandre-le-Grand. Il soutient en outre que Bolívar est « le plus grand homme de l'Amérique du Sud et du monde entier » en se plaignant en même temps de l'absence d'honneurs et d'hommages rendus à son nom bien qu'il les méritât<sup>124</sup>.

La comparaison entre Napoléon et Bolívar fut reprise par Juan Vicente González dans un écrit inclus dans la réimpression de cette prière. Ce qui nous intéresse dans cette comparaison, c'est qu'elle assure que « dans Napoléon le génie est l'enfant exclusif de son esprit, froid et implacable comme le destin ; chez Bolívar il provient à la fois de sa tête et

---

devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada », in *Historia Crítica*, novembre 2009, « Edición Especial ».

<sup>121</sup> P. Rodríguez Jiménez, « Cuerpos, honras fúnebres y corazones en la formación de la República colombiana », art cit.

<sup>122</sup> E. Fureix, *La France des larmes*, op. cit., p. 55.

<sup>123</sup> *Oración Fúnebre pronunciada en las Solemnes Exequias que el amor y la gratitud nacional consagraron a la memoria del Eminentísimo Señor Libertador de Colombia, Perú y Bolivia el 21 de febrero del año de 1831 en la iglesia parroquial de la villa de Medellín, capital del Departamento de Antioquia, en cumplimiento de las órdenes del Gobierno Supremo de la República.*, Medellín, Imprenta del Estado, 1870.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. II.

de son cœur, brûlant comme le soleil de sa patrie, riche comme les champs qu'il illumine»<sup>125</sup>. Le résultat pour l'un fut qu'il parvint à constituer « un empire universel, [à s'entourer de] rois feudataires, [à réduire le monde en] esclavage ». L'autre au contraire institua «trois républiques, [établit] le pouvoir constitutionnel, la liberté, l'admirable travail du sentiment». Pour résumer, on a d'une part le génie du créateur d'empire, d'autre part, le cœur et le sentiment de celui qui fit triompher la liberté. Dans cette comparaison, on suppose que Napoléon est le guerrier « assoiffé de commandement » tandis que Bolívar est « une âme dédaigneuse des couronnes, qui tire la liberté de sa poitrine »<sup>126</sup>.

En comparant les exploits des deux personnages, on parle de l'avantage qu'a eu Napoléon, « à la tête de la nation la plus belliqueuse du monde » et soutenu par une grande armée, sur Bolívar qui « ne combat que des armées aguerries quasiment seul ». L'un est « sur le trône, entouré d'un peuple aristocratique et monarchique", tandis que l'autre «établit dans un pays d'habitudes monarchiques...une République ». Sans Bolívar il n'y aurait que « le chaos de la conquête, la destruction des Indiens, trois siècles de servitude » et malgré tout cela sa figure n'a pas encore l'éclat qu'elle devrait avoir<sup>127</sup>.

Le sermon funèbre de Fray Mariano Garnica cherchait précisément à unir les fidèles dans la douleur et les larmes versées pour le chef militaire, pour le « bienfaiteur », le « mortel le plus protégé du ciel » alors que les pleurs appellent à « remplir d'une manière ou d'une autre les devoirs sacro-saints de gratitude et de reconnaissance », qui en sont toutes deux le résultat. Au bout du compte, cette prière, comme c'est le cas des monuments analysés par Reinhart Koselleck, a pour intention d'actualiser le « sens de sa mort » et de permettre aux survivants de fonder leur identité sur le souvenir conservé qui constitue en même temps une dette à l'égard de cette vie perdue<sup>128</sup>. Ainsi, par exemple, on y trouve une allusion à l'armée indépendantiste placée sous le commandement de Bolívar qui libéra un vaste espace depuis l'Orénoque jusqu'aux Andes avec l'aide d'hommes tels que Páez, Sucre et Urdaneta, et au fait que son leader n'en fut pas moins persécuté et calomnié. Une personne qui rejetait « le théâtre de ses gloires » avec modération et prudence, qui avait « un cœur sans ambition ni vengeance

---

<sup>125</sup> “Pero en Napoleón el genio es hijo exclusivo de su cabeza, fría e inexorable como el destino; en Bolívar lo es de su cabeza y su corazón, ardiente como el sol de su patria, rico como los campos que alumbra” *Ibid.*, p.III.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>128</sup> Voir sur ce point KOSELLECK Reinhart, « Les monuments aux morts comme fondateurs de l'identité des survivants », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1998, p. 33-61.

» était souvent traitée avec insolence <sup>129</sup>. Cette culpabilité fut mise au service d'une démonstration de patriotisme qui rassemble les hommes et les factions politiques dans la même douleur :

« Répondons notre douleur au moment opportun : versons plus de larmes que les Hébreux persécutés et proscrits sur les marges de la puissante Babylone, et qu'il ne se passe pas un jour sans que nous arrosions avec eux la tombe de notre Père. Pleurez d'inconsolables chagrins, courageux et valeureux, et ne laissez pas faner les lauriers acquis à son ombre »<sup>130</sup>.

Quoi qu'il en soit, en raison des gestes ou des mots invoqués, et pas seulement lors des funérailles de Bolivar mais en général de celles des héros de la patrie au XIX<sup>e</sup> siècle, ce sermon fournit à l'orateur l'occasion répétée d'appeler au rassemblement :

« Faites que dans la tombe de notre *Libertador* nous enterrions toutes nos dissensions, et appelez à ce que dorénavant il n'y ait plus chez les Colombiens qu'une profession de foi religieuse et politique : une seule opinion pour la liberté et l'indépendance; un seul cœur et une seule âme »<sup>131</sup>.

### 1.3 LA MORT DE SANTANDER ET LA TRIBUNE AU CIMETIERE

Le 6 mai 1840 les Néo-grenadins pleurent à nouveau la mort de l'un des premiers héros de l'indépendance et leur premier président constitutionnel de Nouvelle-Grenade. L'autre père de la patrie : le général Santander. Après avoir été autopsié et embaumé, son cadavre fut exposé dans le couvent de la communauté franciscaine pendant cinq jours jusqu'au moment de la cérémonie funèbre. Il demeura ensuite dans la chapelle du collège San Bartolomé, d'où il fut conduit jusqu'à la cathédrale. À cette occasion, étaient présents le président, le vice-président, le corps diplomatique, les députations des chambres, les communautés, les employeurs, un grand nombre de citoyens, et le convoi militaire. Avec la même solennité, le corps fut transporté jusqu'au cimetière au par un cortège qui passa par des

---

<sup>129</sup> *Oración Fúnebre pronunciada en las Solemnes Exequias que el amor y la gratitud nacional consagraron a la memoria del Eminentísimo Señor Libertador de Colombia, Perú y Bolivia el 21 de febrero del año de 1831 en la iglesia parroquial de la villa de Medellín, capital del Departamento de Antioquia, en cumplimiento de las órdenes del Gobierno Supremo de la República., op. cit., p. 30.*

<sup>130</sup> «dilátese enhorabuena nuestro dolor: derramemos más lágrimas que los hebreos perseguidos y proscritos a las márgenes del caudaloso Babilonia, y no se pase un solo día, sin regar con ellas el sepulcro de nuestro padre. Llorad con llanto inconsolable militares valientes y esforzados, y no dejéis marchitar los laureles adquiridos a su sombra...» *Ibid.*, p. 4-5.

<sup>131</sup> «Haced que en la tumba de nuestro Libertador sepultemos todas nuestras disensiones, y que en lo sucesivo no haya entre los colombianos sino una profesión de fe religiosa y política: una sola opinión por la libertad y por la independencia: un solo corazón y una sola alma» *Ibid.*, p. 23.

rues tendues de voiles noir. Rompant avec la tradition qui consistait à solliciter comme demeure éternelle un lieu placé à l'ombre protectrice des églises, des chapelles ou des temples, Santander avait demandé à être enterré au cimetière public. Il fut l'un des premiers hommes publics dont le corps fut enseveli au cimetière. Les détails de cet événement nous permettent de comprendre la nouvelle relation entre le discours et la pratique des funérailles au cimetière public. Commençons par le dispositif mis en place à l'entrée du cimetière choisi comme le lieu où devaient être prononcées les allocutions :

« À l'entrée du cimetière, le lieu où le cadavre devait recevoir les derniers honneurs avait été préparé au pied de la grande croix de fer. D'un côté, une tribune tendue de noir avait été érigée pour les citoyens qui voulaient faire l'éloge funèbre du général »<sup>132</sup>.

José Duque Gómez, le recteur de l'université, ouvrit la cérémonie par un discours où il rappelait les exploits de Santander durant la guerre d'indépendance. Il rappela son engagement « au service des droits du citoyen et des libertés publiques » face aux « erreurs du grand homme », c'est-à-dire Bolívar. A ce propos, la construction mythique du héros était clairement devenue un champ de bataille symbolique, où plusieurs récits s'opposaient, tant sur la figure de Bolívar que sur celle de Santander, qui avaient tous deux fait acte de trahison, envers la patrie pour le premier, et envers Bolívar pour le second. Toutefois, on communita dans la déploration de sa mort et lança un appel à la réconciliation afin d'assurer la stabilité de la République.

Ce discours visait à assurer la gloire du défunt Santander, un autre père de la patrie qui avait fait partie de cette « congrégation brillante des hommes d'État, des amis des libertés publiques et des généreux protecteurs de la science et des arts ». Si ses nombreuses vertus étaient évoquées, ce qui primait c'était l'éloge rendu au militaire et au politique, « les qualités brillantes déployées en tant que responsable du gouvernement de la patrie », l'évocation de ses victoires, en dépit de son succès et de sa modestie<sup>133</sup>. Dans cet ordre d'idées, sa principale caractéristique était son esprit légaliste, ce pour quoi il « nous a recommandé de périr avant d'enfreindre les lois ». On salua tout particulièrement son engagement pour la liberté, les principes libéraux et l'honneur et, plus généralement, pour les institutions républicaines de la

---

<sup>132</sup> «A la entrada del cementerio se había preparado, al pie de la gran cruz de hierro, el lugar en que debía recibir el cadáver los últimos honores. A un lado se había levantado una tribuna enlutada, para los ciudadanos que quisiesen hacer el elogio fúnebre del jeneral” *Honores fúnebres tributados al Jeneral Francisco de P. Santander :: Obras generales*, <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/1329>, 1840, consulté le 17 février 2020.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 6.

Nouvelle-Grenade. Ces discours furent prononcés par le recteur de l'université, le vice-recteur du collège San Bartolomé, le colonel José María Gaitán, député.

Une fois de plus, l'union se fit devant la tombe dans le regret du disparu et l'affirmation des bonnes intentions où chacun s'engageait à renoncer à ses ressentiments. Ainsi, passa-t-on rapidement de la douleur du chagrin, à l'aspiration au rassemblement : au départ, il fut dit que « tout le monde versait des larmes de douleur, et que tous exaltaient obstinément ses grandes actions, comme l'héritage de cette république. L'un est la voix, l'autre le regret, entre sanglots et gémissements... »<sup>134</sup>. On exposa ensuite les garanties nécessaires pour la préservation de son œuvre et de son message afin de rétablir l'harmonie et l'ordre de la République : « l'observance et la préservation de l'ordre, de la constitution et des lois »<sup>135</sup>.

Les funérailles furent organisées dans différentes villes. À Carthagène, par exemple, les obsèques célébrées le 27 juillet dans l'Église cathédrale se déroulèrent devant un catafalque de vingt-sept pieds de haut dont les angles contenaient des inscriptions ou des trophées militaires. Le catafalque contenait une urne cinéraire sur laquelle on trouvait un chapeau militaire, une canne et une épée. À droite de l'urne, une statue était placée représentant la Patrie, et à gauche une autre représentait la Religion<sup>136</sup>. Même dans le cas de Santander, qui avait décidé que son corps devait être enterré au cimetière public, renonçant à la tradition religieuse de l'enterrement dans les églises, la dimension religieuse demeurait inséparable de la signification politique.

En 1915, quelques années après le centenaire de l'indépendance, une publication ultérieure revint sur les derniers jours du général. Rappelons que la plupart des oraisons et des éloges funèbres ou encore des témoignages évoquant la maladie des personnages publics, ne furent publiés que dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle voire plus tard, à l'occasion du centenaire. Dans le cas de Santander, lors du 75<sup>e</sup> anniversaire de sa mort en 1915, Jesús María

---

<sup>134</sup> “(...) todos derraman lagrimas de dolor, i todos exaltan à porfia sus grandes hechos, como el patrimonio de esta República. Una es la voz, uno el pesar, i entre sollozos i lamentos (...)” *Ibid.*, p. 8.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 10.

Henao lut une étude sur ses derniers jours. Il rappela avec nostalgie l'époque où Bolívar, Santander et Sucre s'étaient battus pour la même cause<sup>137</sup>.

Le général Santander avait dicté ses adieux au médecin José Feliz Merizalde en assumant pleinement son rôle de grand homme et le sens de son départ. D'après ses propres mots, il fallait demeurer

« unis dans la sincérité avec laquelle la mort garantit les dernières paroles des grands hommes, de ces hommes amenés à ce moment terrible où leurs actes vont appartenir à l'histoire et dont l'âme entend déjà les concerts des séraphins et se trouve prête à voler assez loin du monde vers ces régions où Espoir, fille de la Vertu et de la Mort, les invite »<sup>138</sup>.

L'adieu d'un homme public était lui aussi souvent un adieu public, adressé à ses compatriotes, où il rappelait la manière dont il avait accompli ses devoirs, demandant l'indulgence pour ses erreurs et ses fautes, et se lavant des crimes qui lui étaient reprochés. Mais l'adieu public énoncé par le mourant n'excluait pas un adieu plus privé et familial qui avait lieu à la tête du lit de l'agonisant : « tout autour de lui évoquait l'image d'un sentiment téméraire violemment réprimé, mais trahi par une larme »<sup>139</sup>. C'était le moment intime du rapport à la mort, inspiré par la sensibilité romantique et post-romantique du couple dont le lien affectif est rompu par la mort<sup>140</sup>. La scène représentant les femmes de la famille, bouleversées et livrées à leur douleur, précédait le dénouement final lorsque le lit était entouré par les hommes, à savoir les amis, les médecins et les religieux. Divers ecclésiastiques, des ordres séculier et régulier, étaient également souvent présents. Compte tenu de ce qui précède, on peut affirmer que dans le cas de ces personnages publics l'agonie et le rituel de la mort n'était pas l'affaire exclusive du groupe familial, mais celle d'un groupe élargi.

---

<sup>137</sup> HENAO Jesús María, *Los últimos días del General Santander*, Bogotá, Escuela Tipográfica Salesiana, M.DCCCXV, pp.63-64.

<sup>138</sup> “(...) unidos a la sinceridad conque garantiza la muerte las últimas expresiones de los hombres grandes, de esos hombres traídos a aquel instante terrible en que sus hechos van a pertenecer a la historia, y cuya alma ya oye los conciertos de serafines y se halla dispuesta a volar lejos del mundo hacia aquellas regiones donde los convida la esperanza hija de la virtud y de la muerte” *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>140</sup> Ce nouveau rituel de la mort familiale dans la société bourgeoise du XIX<sup>e</sup> siècle fait partie des analyses de Vovelle sur le cercle de famille, les attitudes et le rapport humain à la mort. VOVELLE Michel, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, s.l., Éditions Gallimard et Panthéon Books, 1983, p.610.



Figure 2 : Luis García Hevia, *Muerte del general Santander*, huile sur toile, 1841, Museo Nacional de Colombia, Bogotá D.C, Catálogo general del Museo de Bogotá, 1917.

Cinq ans après la mort de Santander, son médecin de famille et ami, le Dr Merizalde, publia dans un journal de Bogota les derniers mots du général prononcé lors d'une agonie qui dura vingt-quatre heures Il y soulignait l'importance des derniers mots de « ces hommes qui avaient occupé une position élevée dans la société » parce qu'ils exprimaient ce qu'ils cherchaient à transmettre à la postérité. On est face à une « mort spectacle » qui comporte une dimension pédagogique et pastorale au sein d'un cérémoniel collectivement partagé par toute une société. Comme dans le cas de Bolívar, le récit de la mort, des derniers mots du grand homme, devient un moment fort, dramatisé que l'on décrit en détail<sup>141</sup>.

On constate une véritable articulation entre la science médicale et l'accompagnement spirituel qui permet au Dr Merizalde d'offrir au général le soutien nécessaire. Le médecin chargé d'examiner les symptômes et leur intensité était aussi celui qui annonçait l'approche de la mort. La scène devient assez théâtrale et les moments de léthargie alternent avec ceux d'expressions désespérées, où le mourant réclame la protection, la miséricorde et la consolation. Dans ce contexte, dès l'annonce de l'approche de la mort, commence une mise en

<sup>141</sup> La mort publique, celle du grand cérémonial a une tradition ancienne qui remonte selon Vovelle à l'âge baroque. *Ibid.*, p. 321.

spectacle, assumée et dramatisée alors que l'agonisant connaît les affres de l'angoisse. Il embrasse l'image de la Vierge des Douleurs et prend dans ses mains le reliquaire de la Vierge de la Merci. Des dévotions et des pratiques religieuses s'affichent alors, tout comme celle du désir d'obtenir « l'absolution comme un frère qui porte la ceinture », raison pour laquelle, au demeurant, il tient la ceinture de saint Augustin entre ses mains.

La fatigue et les tourments exprimés trouvent un réconfort auprès des religieux qui popularisent des réflexions basées sur des considérations portant sur les tourments de Jésus-Christ. Les éléments religieux, le crucifix et les images de Notre-Dame des Douleurs et de Miséricorde accompagnent ces tourments et sont souvent demandés par le mourant. En ce qui concerne le masque mortuaire, le *Mercurio de Bogotá* publia ce qui suit :

« On a tenté de mouler plusieurs masques en plâtre, mais on ne sait pas si certains seront bons ; si à la fin l'un d'entre eux est bien exécuté, il présentera un aspect très différent du visage connu, en raison de la défiguration que le visage a subie. La tête du cadavre, bien que défigurée, présente tous les traits les plus caractéristiques de son caractère, ou plutôt les plus prononcés qui s'étaient manifestés au cours de sa vie, notamment ceux de la partie supérieure, qui donnent une image intéressante de sa noble configuration »<sup>142</sup>.

N'oublions pas que, selon Fureix, le masque mortuaire est une expression du « fantôme conservatoire de l'âge romantique », qui immortalise le grand passage et permet la création d'une relique fidèlement reconstituée qui dans plusieurs cas, fut utilisée pour faire le portrait du grand homme<sup>143</sup>. En outre, la réalisation du masque mortuaire de Santander constituait aussi une lecture phrénologique<sup>144</sup> de sa personnalité car il révélait ses qualités intimes à partir d'un supposé rendu des traits de son caractère façonnés dans le plâtre.

Ultérieurement, en 1850, ses restes furent exhumés et enterrés dans sa maison à côté de l'ancienne place San Francisco. En dépit de l'inhumation initiale, effectuée dans un cimetière public, une décision qu'il avait lui-même prise afin de décourager l'enterrement dans les églises, son corps fut plusieurs fois changé de lieu de sépulture. En 1866, il fut transféré dans le mausolée de sa sœur Josefa Santander de Briceño au cimetière central. Mais

---

<sup>142</sup> J.M. Henao, *Los últimos días del General Santander*, op. cit., p. 71.

<sup>143</sup> E. Fureix, *La France des larmes*, op. cit., p. 58.

<sup>144</sup> *Ibid.* Les lectures phrénologiques des crânes était une pratique répandue au XIX<sup>e</sup> siècle en France, où ils dépassaient la physiognomonie pour révéler les qualités intimes à partir des moulages.

son corps fut encore exhumé à l'occasion de la célébration du premier centenaire de sa naissance.

#### 1.4 HISTOIRE CONTROVERSEE

L'image mythique du patriote, de celui qui est prêt à mourir pour sa patrie et pour une cause juste, donnait un sens à la formation de la nation, au-delà même de la guerre d'indépendance ; cette figure resurgit au cours des différentes guerres civiles du XIX<sup>e</sup> siècle. A côté de la figure du patriote, les discours politiques mobilisaient le plus souvent celle du héros et du martyr lors des funérailles.

Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, la consolidation du récit historique retravailla ces mythes héroïques. En principe, cette histoire articulait ces figures sur la base d'une vision négative et en opposition à l'ère coloniale et à la domination espagnole, comme on le voit dans l'histoire de José Manuel Restrepo, Joaquín Acosta et José Antonio Plaza. Une fois achevée la guerre d'indépendance plusieurs récits furent élaborés des victoires et des défaites et de la vie des héros de ce processus d'émancipation. C'est ainsi que *l'Histoire de la révolution de la République de Colombie en Amérique Méridionale* de José Manuel Restrepo, publiée en 1827, joua un rôle important dans la construction du mythe des héros fondateurs de la République, et en particulier de celui du père de la patrie et chef de l'armée patriote, Bolívar. Mais il est vrai que des récits concurrents mettaient l'accent sur les événements survenus dans d'autres régions<sup>145</sup>.

Par la suite, l'histoire rédigée par José Manuel Groot (1869-1870) inaugura une période de réconciliation avec l'Espagne et de défense de l'Église. Cette politique fut reprise à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec les dirigeants colombiens de la *Régénération* et atteignit son apogée lors de la quatrième célébration du centenaire de la conquête où l'imaginaire patriotique réussit à intégrer «à la notion de patrie et à l'histoire nationale, les composants de la religion, de la langue, des coutumes et de la race comme héritages espagnols »<sup>146</sup>. En général, pendant

---

<sup>145</sup> Román Romero signale dans les textes de Juan José Nieto, José Pascual Afanador y B. Bermúdez un discours alternatif à celui de Restrepo. ROMÁN ROMERO Raúl et NIÑO DE VILLEROS Vanessa, « Los relatos de la independencia: La invención de los héroes y de una memoria histórica en la primera mitad del siglo XIX colombiano », in *Cuadernos de historia (Santiago)*, n° 43, décembre 2015, p. 7-30. *Poner de nuevo la cita porque se borró referencia anterior*

<sup>146</sup> B. Tovar Zambrano, « Porque los muertos mandan : el imaginario patriótico de la historia colombiana », art cit, p. 155.

la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les récits sur l'indépendance avaient représenté un enjeu capital et conflictuel pour les politiques. Par exemple, des personnages comme Manuel María Madieto, intellectuel de la côte caraïbe de la Colombie, aidèrent à grandir la figure de Bolívar. Au même moment, la mémoire de ce héros entraînait en conflit avec les intérêts des partis politiques en formation, lesquels entendaient promouvoir des projets pour la fondation de la nationalité, la république et l'État Colombien<sup>147</sup>.

### 1.5 LE MYTHE DU PATRIOTE EXEMPLAIRE : LES RESTES MORTELS DU COLONEL NEIRA (GUERRE DES SUPREMES)

La guerre civile de 1839-1842, mieux connue sous le nom de *Guerre des Suprêmes* - *Guerra de los Supremos* -, eut un impact majeur sur le système politique du pays et mit en lumière la question cruciale de la division sur la question religieuse. La religion était alors devenue un facteur de mobilisation politique et armée où l'élite civile était divisée sur le rôle que l'Église catholique devait jouer dans le processus de formation de l'État-nation. Une division qui fut accentuée par les réformes "modernisatrices" des libéraux et dont le moment de confrontation le plus intense sera celui des gouvernements de José Hilario López et Rafael Reyes.

Les honneurs rendus à la dépouille mortelle du colonel Juan José Neira à Bogotá, un des combattants de la guerre d'indépendance et de la *Guerre des Suprêmes*, illustrent une nouvelle mobilisation du mythe du patriote héroïque qui se sacrifie pour la patrie. Neira mourut en janvier 1841 des suites d'une blessure reçue lors de la défense de Bogotá pendant la bataille de Buenavista, dans un affrontement contre les agitateurs.

Le 10 novembre 1841, le gouvernement suprême, ou gouvernement constitutionnel de la Nouvelle-Grenade, demanda aux gouverneurs de célébrer solennellement des funérailles pour « l'âme des braves qui avaient péri sur les champs de bataille de Buenavista, Aratoca, Riosucio et Tescua ». Ces nouveaux espaces font partie de la rhétorique du mythe du patriote et des actions glorieuses qui leur sont associés, dans une tentative visant à aplanir les aspérités causées par les différences et les conflits civils du moment.

---

<sup>147</sup> R. Román Romero et V. Niño De Villeros, « Los relatos de la independencia », art cit, p. 30.

Un groupe de citoyens organisa les obsèques du colonel Neira en établissant un programme détaillé et codifié qui tenait compte des acteurs, du décor et de la pompe. Les séquences décisives du « rite de passage »<sup>148</sup> étaient préalablement organisées : exposition publique au siège du gouvernement, transfert à la cathédrale, culte religieux et transfert au cimetière. Les ornements de la cathédrale augmentaient la magnificence de l'acte, avec de lugubres tentures, des rubans et des guirlandes. Les colonnes du temple étaient également ornées d'inscriptions et de messages faisant référence au soldat, au héros, au patriote, martyr vivant de l'indépendance et de la liberté, dont les exploits militaires étaient essentiels pour le salut de la République. La procession au cimetière réunissait des hommes politiques, militaires et diplomatiques, des corporations, des citoyens de toutes les classes et des étrangers.

Dans l'atrium du cimetière, les invités les plus distingués prononcèrent leurs discours dans lesquels ils célébraient les vertus publiques et privées du grand homme. Ils recréèrent l'image archétypale de l'homme de guerre, évoquèrent sa contribution à la formation de la République de Nouvelle-Grenade et sa participation à la bataille de Buenavista qui l'avait élevé au rang de « sauveur de la patrie » et d'« ange gardien de Bogotá »<sup>149</sup>. Au même moment, les attaques contre les ennemis de la liberté de la République et du gouvernement légitime persistaient : les funérailles remplirent donc véritablement une fonction politique à des fins pédagogiques dans un contexte conflictuel. L'exemple du héros permit finalement au chef militaire d'appeler au combat contre les « pervers » qui déchiraient la République<sup>150</sup>.

José María Aiguillon prononça son *Discours funèbre* dans la Sainte Église-Cathédrale Métropolitaine au cours de ces funérailles. Il le dédia à « nos Libérateurs » et à nos « Défenseurs qui, avec un indicible courage ont donné leur vie pour renforcer la Constitution, les lois de la Nation, la dignité du gouvernement légitime du pays, et les droits imprescriptibles des Néo-grenadins »<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> VAN GENNEP Arnold, *Los Ritos de Paso*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p.25. Les détails sur les funérailles de Neira à Bogotá sont extraits de *Relación de los honores tributados por los habitantes de Bogotá a los restos mortales del coronel Juan José Neira*, s.l., Imp. de J. A. Cualla.

<sup>149</sup> *Relación de los honores tributados por los habitantes de Bogotá a los restos mortales del coronel Juan José Neira*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>151</sup> « (...) por las almas de los ínclitos defensores que con valor inimitable rindieron su vida por sostener la Constitución, las leyes patrias, la dignidad del Gobierno Legítimo de la nación, y los derechos imprescriptibles de los granadinos » *Discurso Fúnebre pronunciado por el Dr. José María Aiguillon, el día 10 de noviembre de 1841*, Imp. de J. A. Cualla., Bogotá, s.n., 1842. Parmi ces libérateurs, on peut citer « Nariños, Alvarez, Lozanos, Garcías Hevia, Carboneles, Arrublas, Morales, Villavicencios, Garcías Rovira, BOLÍVAR, Sucres, Neiras,

L'oraison devait être lue en la Sainte Église Métropolitaine en fin de matinée. Elle portait sur le point suivant : « mieux vaut mourir à la guerre que de voir l'extermination de notre nation et sanctuaire », le même que celui des Libérateurs d'Israël<sup>152</sup>. On remarque en premier lieu que Juan José Neira, le champion de Buenavista, y est considéré comme étant « la pierre angulaire du rétablissement constitutionnel », la « victime républicaine d'un complot libéricide », qui s'était immolé sur le champ de bataille transformé en un autel où devaient se dérouler de grands événements permettant d'atteindre l'« honneur, la gloire et la liberté » Neira est comparé à Hannibal, Pompée et Brutus.

L'orateur, José María Aiguillon appelait à témoigner de la gratitude due aux libérateurs par des « signes et des figures de démonstration », qu'ils soient comme « comme ceux des Grecs, ou sous la forme d'un deuil rigoureux et de la réclusion comme faisaient les Égyptiens ». Et les larmes constituaient toujours la plus grande démonstration possible : « que soient versées des larmes sur les tombes de ces illustres guerriers » pendant que dans le même temps, il incitait à écrire « la biographie de ces être dont les marques de fidélité doivent être gravés en lettres d'or dans l'histoire »<sup>153</sup>.

Ce discours avait été commandé par le gouvernement en 1840 et il fut imprimé et publié un an plus tard, dans une période de crise politique. En effet, l'élite ne parvenait pas à contrôler les forces sociales libérées par l'indépendance, ce qui déclencha une crise dans les provinces crise qui elle-même provoqua des guerres civiles comme la guerre des Suprêmes. Parmi toutes les factions en présence, l'opposition la plus forte à l'administration de Márquez fut celle du général José María Obando. Après avoir été accusé de l'assassinat de Sucre, il réussit à triompher dans les provinces du Cauca, renforçant le mouvement rebelle dans le sud-ouest du pays en tant que tête de file des « chefs suprêmes du Cauca ». La position de ces derniers était visiblement hostile au gouvernement central et ils cherchaient à former un Etat indépendant.

Dans son introduction, Aiguillon fait référence à ce contexte et aux difficultés qu'il rencontre à faire son discours en ces termes : « ... en raison du sujet sensible dans lequel

---

Mutis, Pachecos, Martínez Bueno, et des milliers qui ont versé leur sang sur les échafauds des féroces tyrans péninsulaires...” p.8.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 10.

interviennent deux partis ; l'un juste et l'autre téméraire, qui ne pourront jamais se mettre d'accord sur les sujets politiques »<sup>154</sup>.

Commande du pouvoir exécutif, ce discours prenait aussi un caractère religieux, comme le montre le récit suivant où la défense de la religion est intimement liée à celle et de la patrie : « Le Saint-Esprit qui s'exprime par la bouche de l'invincible Judas Maccabées dit que prier pour ceux qui sont morts au combat en défendant leur patrie est une sainte mission qui permet de les libérer de leurs péchés ». Plus loin, il développe cette idée selon laquelle « il est très agréable à Dieu que les sacrifices et autres œuvres de piété chrétienne soient faits par l'Église militante pour les âmes de ceux qui se sont sacrifiés pour ne pas voir la profanation du lieu saint et pour la bienséance du sanctuaire »<sup>155</sup>. De fait, la religion concède le titre de héros militaire sous certaines conditions : il s'agit seulement de « ceux qui, fidèles à Dieu, ont tenu leurs promesses, en soutenant la patrie et ses droits, ceux qui ont voulu mourir avec l'honneur des fidèles défenseurs, plutôt que de souffrir la sombre tache de la perfidie ». Il s'agit donc de ceux qui avaient assuré et défendu « la majesté de la loi, l'autorité du magistrat, les droits de la nation et la sécurité populaire », entre autres car le magistrat tient le lieu, dans l'ordre civil, du souverain pontife dans l'ordre ecclésiastique.

L'adhésion à la Religion et à la patrie conduisent à faire une dure critique du matérialisme et du « spécieux principe d'utilité » qui causaient les mêmes ravages que « le dictionnaire infernal de l'Encyclopédie au temps funeste de Robespierre, Marat, Carrier, Fouquier-Tinville, Philippe-Egalité et autres célèbres monstres de l'humanité [...] dans la malheureuse France »<sup>156</sup>.

On applaudit dans cette oraison des magistrats comme Ramón Rebolledo et Francisco Martínez Bueno. Il faut également citer la dédicace d'un éloge à Neira le « libérateur de

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>155</sup> “es muy agradable a Dios los ruegos sacrificios y demás obras de piedad cristiana que se dirijen por la iglesia militante por las almas de aquellos que se sacrificaron por no ver la abominación del lugar santo y por el decoro del Santuario” *Ibid.*, p. 11.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 15. Le discours funèbre réalisé par Fr. Eduardo Vasquez pendant les obsèques de Neira à l'église des Dominicains en 1841 attaque de la même manière l'«esprit philosophique» pour son aspect anticatholique: «... l'esprit du siècle, ou mieux encore, le venin mortifère avec lequel Hobbes, Voltaire, Spinoza et d'autres ont empoisonné les sciences des connaissances, a vraiment été une calamité sacrée pour le genre humain, et bien plus encore pour l'Eglise de Jésus-Christ » dans *Discurso fúnebre que en las exequias tributadas a la inmortal memoria del benemérito patriota coronel Juan José Neira pronunció en la Iglesia de Predicadores el R. P Lector Fr. Eduardo Vasquez religioso de aquella orden, el 8 de febrero de 1841*, Bogotá, Imprenta de J. A. Cualla, p.11.

Bogotá », qui fut soutenu par Dieu sur le champ de bataille, pour avoir défendu une cause juste, l'ordre, la capitale et son gouvernement :

« le Dieu de Moïse, de Josué, d'Esther et de Judith, a voulu publiquement se manifester sur le glorieux champ de bataille de Buenavista «le Dieu de Neira», pour proclamer ses vertus, l'investir du même courage que David, donner des forces à son bras comme à celui de Judith, et faire de lui l'instrument de ses vengeances comme Mardochée, pour venger les outrages que l'on commettait contre un peuple innocent qui avait déjà invoqué Son Saint Nom »<sup>157</sup>.

Neira, qui avait participé au mouvement indépendantiste, avait été blessé en 1841, pendant la bataille de Buenavista alors qu'il défendait le gouvernement de José Ignacio de Márquez et la ville contre les troupes fédéralistes.

Aiguillon parle de la récompense qu'ont déjà reçue les libérateurs, à travers « les éloges civiques, les cris et les acclamations populaires, les joyeux coups de canon, les saluts bien ordonnés des fusils, les fêtes et les réjouissances publiques, les discours nécrologiques, les tombes recouvertes de fleurs et ornées de palmes et de guirlandes »<sup>158</sup>. Cependant, tout cela n'était pas suffisant pour sauver leurs âmes devant Dieu, raison pour laquelle Aiguillon appelle à verser des larmes et à élever vers le ciel les prières et faire les pieux exercices, réaffirmant ainsi le dogme catholique de l'existence du purgatoire comme lieu de purification des âmes<sup>159</sup>. Seuls les exercices de la piété chrétienne aident au salut des âmes qui y sont retenues, et c'est exactement de cela dont parle cet appel : que l'on honore la dette envers les valeureux guerriers par le biais de « prières, sacrifices, jeûnes et de tous les actes de piété » que l'Église autorise.

---

<sup>157</sup> “El mismo Dios de Moises, de Josué, de Ester y de Judit, quiso públicamente manifestarse en el campo glorioso de Buenavista EL DIOS DE NEIRA, declararle sus juicios, investirle del valor mismo que á David, fortificarle su brazo como á Judit, y hacerlo el instrumento de sus venganzas como á Mardoqueo, para escarmentar los ultrajes que se le hacían a un pueblo inocente que ha había invocado su santo nombre” *Discurso Fúnebre pronunciado por el Dr. José María Aiguillon, el día 10 de noviembre de 1841, op. cit.*, p. 18.

<sup>158</sup> “(...) las coronas cívicas, los gritos y aclamaciones populares, los estallidos alegres del cañón, los saludos bien ordenados de la fucilería, las fiestas y regocijos públicos, los discursos necrológicos, los sepulcros regados de flores y orlados de palmas y guirnaldas”, *Ibid.*, p.19

<sup>159</sup> « Je ne peux croire que le Dieu que nous adorons, et face à l'auguste présence duquel nous nous tenons, permette que dans cette nation, et encore moins dans cet auditoire il y ait des incrédules, des hérétiques, des matérialistes, ou des philosophes corrompus qui veuillent annuler l'existence du purgatoire ou l'envelopper de doutes ». On précisera par la suite « l'existence du purgatoire et les graves châtements qu'y subissent les âmes en attendant les prières et sacrifices des vivants ». *Ibid.*, p. 20.

Mais il poursuit en insinuant qu'il est nécessaire de réaliser ce type d'œuvres de piété pour ces libérateurs, non seulement parce que l'existence du purgatoire est une réalité, mais aussi parce que nombre d'entre eux avaient adopté à leur mesure certains des principes de la « régénération philosophique de la France »<sup>160</sup>, dont le matérialisme et l'impiété. Cela explique la citation de Bossuet pour qui la religion chrétienne est le baume qui aide à cicatriser les blessures du corps social. La deuxième partie de ce *Discours funèbre* constitue une défense de la religion chrétienne menacée par les décisions prises par le gouvernement fédéral en 1840 et 1841, « ce qui n'a été rien d'autre qu'une décision prise contre Dieu et Ses Saintes lois, contre la Constitution de l'État et contre le Gouvernement légitime de la nation, contre ses fonds et ses propriétés, contre l'ordre et la paix, contre l'union et la tranquillité, contre le commerce et l'agriculture, ce canal beau et fécond du bonheur populaire »<sup>161</sup>.

En reliant les morts de la Guerre des Suprêmes aux pères de la nation, Aiguillon établissait clairement une identité et une continuité symboliques entre les actes de ces deux groupes qui donnaient toute leur légitimité aux Suprêmes<sup>162</sup>. Grâce à cette opération rhétorique, il transforma des sujets historiques en êtres mythiques, en empruntant leurs atours aux héros de la patrie afin de réinterpréter un événement historique contemporain, et de glorifier les nouveaux combats<sup>163</sup>. De cette façon, il renforçait leur identification avec les ancêtres, avec les héros originaux, et mettait en lumière certaines valeurs et certaines règles du pays et de la nation<sup>164</sup>. Comme l'exprime Bernardo Tovar au sujet des festivités civiques, un tel procédé permettait de mettre le discours patriotique au service des nécessités du moment : « dans la jouissance de la victoire primitive rappelée, il y eut une participation de la communauté qui permit de renouveler ou de rétablir l'équilibre et la cohésion de la société »<sup>165</sup>. Le discours de José María Aiguillon finit par réunir dans une union fraternelle les Néo-grenadins rassemblés dans une même foi chrétienne, dans « la paix ainsi que dans l'union

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>161</sup> « (...) lo que no ha sido otra cosa que pronunciamiento contra Dios y contra su ley sacrosanta, contra la Constitución del Estado y contra el Gobierno lejítimo de la nación, contra sus fondos y propiedades, contra el orden y la paz, contra la unión y la tranquilidad, contra el comercio y la agricultura ese canal hermoso y fecundo de toda la felicidad popular (...) » *Ibid.*, p. 25-26.

<sup>162</sup> N'oublions pas que de Neira avait participé aux deux guerres : celle de l'Indépendance et celle des Suprêmes.

<sup>163</sup> Cette référence à ce que dit Marx le dix-huit brumaire au sujet de Louis-Napoléon Bonaparte : « La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants » MARX, Karl. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Les Éditions Sociales, 1969, p.13.

<sup>164</sup> *Discurso Fúnebre pronunciado por el Dr. José María Aiguillon, el día 10 de noviembre de 1841, op. cit.*, p. 39.

<sup>165</sup> B. Tovar Zambrano, « Porque los muertos mandan : el imaginario patriótico de la historia colombiana », art cit, p. 147.

politique et religieuse ». La tombe de Neira fut couverte de symboles et d'emblèmes, proprement archétypaux, qui faisaient revivre la représentation du patriote mourant sur le champ de bataille. Le cénotaphe était décoré avec « les trophées de la mort et ceux de la guerre » qui reposaient sur « les terribles épées et les lances » du guerrier et sur les côtés étaient des colonnes ioniques qui portaient la Justice et la Force, les vertus par excellence du patriote, tandis que d'autres avaient été disposées sur les bases des colonnes du temple. Ce sont les vertus qui assurent l'immortalité par le biais de la mémoire que les générations futures en conservent.

De surcroît, la personne de Neira est donnée comme une figure de la morale chrétienne ; n'ayant commis aucune offense contre Dieu et étant exempt de tout soupçon d'« irrégion ou libertinage », pieux, dévot, il avait rempli ses devoirs religieux. Telle est l'image finale qu'il laisse de toute sa vie et de ses derniers instants ; celle

« d'un corps robuste, qui paraît avoir été formé pour abriter le courage, exténué par les fatigues de la campagne, couvert d'honorables cicatrices, couvert du sang qui jaillit encore des blessures infligées à Paipa et Buenavista, exhale le dernier souffle, avec cette force et cette sérénité propre au héros chrétien »<sup>166</sup>.

Mais on exalte encore le courage suprême : « le patriotisme ». Là où existe le patriotisme, en résumé, règnent l'ordre, la paix, la bonne foi, la prospérité, là il n'y a pas de rébellion, on tient ses promesses, le travail est une valeur sacrée et on respecte les autorités ecclésiastiques et civiles ; enfin, les législateurs consultent « les oracles de la sagesse et de la prudence ».

De même, on trouve formulé explicitement le récit du martyr rédempteur, de la souffrance incarnée par celui qui fait face à l'injustice, mais qui obtient la rédemption en même temps que la mort : « loin de perdre courage en raison des fortes douleurs de la plaie

---

<sup>166</sup> “Aquel cuerpo gallardo, que parece haber sido formado para trono del valor, estenuado por las fatigas de la campaña, cubierto de honrosas cicatrices, manando todavía sangre las heridas recibidas en Paipa i Buenavista, exhala el último aliento, con aquella fortaleza i serenidad propias de un héroe cristiano” *Discurso fúnebre que en las exequias tributadas a la inmortal memoria del benemérito patriota coronel Juan José Neira pronunció en la Iglesia de Predicadores el R. P Lector Fr. Eduardo Vasquez religioso de aquella orden, el 8 de febrero de 1841, op. cit., p. 5.*

qui martyrise son corps, un gracieux sourire annonce le noble plaisir qu'expérimente son âme pour avoir donné à la patrie un nouveau sacrifice de son sang »<sup>167</sup>.

« L'immortel colonel Juan José Neira fut grand de son vivant, plus grand dans sa mort, et plus grand encore couché dans sa tombe »<sup>168</sup>. Les larmes versées pour le martyr ainsi que les acclamations postérieures du peuple perpétuèrent sa mémoire et firent renaître la République qu'il avait défendue.



Figura 3 : Invitation aux funérailles de Juan José Neira, BNC, feuille séparée, 1841.

## 1.6 LES MORTS AU COMBAT ET LE PATRIOTISME CHRÉTIEN

L'absence de consensus politique et patriotique sur un idéal d'ordre républicain qui se cherchait, eut un effet perceptible sur la bataille pour la mémoire, qui se fondait sur l'interprétation d'un passé récent. Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les réformes

<sup>167</sup> “Lejos de acobardarle las agudas dolencias de la llaga que martiriza su cuerpo, una graciosa sonrisa anuncia el noble placer que experimenta su alma, por haber añadido á la patria un nuevo sacrificio de su sangre” *Ibid.*, p. 9.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 7.

libérales concernant les libertés individuelles et la religion n'avaient pas seulement suscité la farouche opposition de certains secteurs du clergé et du parti conservateur, mais elles avaient également divisé le parti libéral lui-même. Des Mémoires, des éloges funèbres, des prières et des notes de presse sur la mort de personnages politiques et ecclésiastiques permettaient de réinventer la nation et son histoire récente à partir de postures idéologiques divergentes. Les morts du passé dont chacun ne représentait que partiellement la nation, devinrent une source de légitimation et d'inspiration pour certains projets politiques. A travers ces personnages qui n'appartiennent pas à un temps révolu, on perçoit et interprète le présent. Comme le signale Halbwachs, de même que le présent conditionne l'interprétation du passé, ce dernier lui offre un prisme à travers lequel on perçoit le présent<sup>169</sup>. De même, selon ce même auteur, la mémoire collective fournit au groupe un récit qui lui permet de se différencier des autres. Ainsi, trouve-t-on une mémoire déchirée entre d'un côté un parti conservateur et une Église qui semblaient sur la défensive et de l'autre côté un parti libéral qui cherchait à légitimer ses projets par les honneurs rendus à ses dirigeants.

On continua à célébrer la mort des patriotes et en certaines occasions, elle fut utilisée comme une arme contre les "sectes destructrices" qui menaçaient l'intégrité de la patrie. Prenons l'exemple de la couverture par la presse catholique de la mort de Daniel Florence O'Leary à Bogotá en 1854. Daniel Florencio O'Leary, avait été envoyé dans la région par la Couronne d'Angleterre, il avait accédé au grade général de brigade et était devenu aide de camp de Bolívar. A ce titre, il avait « affronté les dangers et participé à la guerre d'indépendance », avant de servir la jeune république en tant que diplomate. Sa mort fut présentée comme « est une nouvelle calamité avec laquelle la Providence voulait affliger la Nouvelle-Grenade ». D'autant plus qu'il était Irlandais de confession catholique. La peine que l'on ressentait pour sa mort « était proportionnelle aux dangers que les sectes destructrices et schismatiques faisaient alors peser sur le pays »<sup>170</sup>. C'est là une référence à la menace que représentait pour ce Journal la diffusion du protestantisme. Aussi invitait-il les réformateurs de la Nouvelle-Grenade « à prendre en considération l'exemple de cette mort catholique ». La Chambre des représentants déplora la mort de ce soldat et envoya des représentants à ses funérailles.

---

<sup>169</sup> HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1952, p.105. Pareillement, Eviatar Zerubavel parle d'une mise en relation -*mnemonic bridge*- entre du passé et du présent.

<sup>170</sup> , in *El Catolicismo*, 26 févr. 1854 p.

L'Église aussi commémorait ses morts. Ainsi, par exemple, la mort le 8 mai 1853 du Supérieur général de la Compagnie de Jésus à Rome, le Révérend Père Jan Philip Roothaan, fut l'occasion de rendre hommage au travail des jésuites en Nouvelle-Grenade. En août de la même année, des cérémonies solennelles eurent lieu à San Carlos pour son âme et les funérailles de trois jésuites morts en Nouvelle-Grenade : les Révérends Pères. Pablo Torroella, R. P. Jose Telles et R. P. Jose Lainez. Cet acte destiné à honorer la mémoire de ces religieux se tint à un moment particulier. Les raisons d'exprimer

« sa gratitude et sa vénération [pour ces hommes] étaient à la mesure de la diffamation dont avait été victime la Compagnie de Jésus expulsée de cette terre et il convenait d'exciter le zèle des fidèles catholiques de Bogotá pour qu'ils les célèbrent religieusement et d'une manière digne de la charité chrétienne et des sentiments d'un peuple catholique »<sup>171</sup>.

Les funérailles se déroulèrent avec toute la majesté du culte catholique et les voûtes du temple de Saint-Charles firent résonner ce jour-là « les douloureux accents de David et de Job avec lesquels l'Église demande à Dieu de soulager la douleur que l'âme du pécheur a mérité ». Un catafalque recouvert d'un baldaquin noir fut érigé, couronné par un ange soufflant dans une trompette et tenant à la main les couronnes de l'immortalité ; deux statues représentaient la Charité et Espoir sous lesquelles se trouvaient les portraits des pères Torroella et Lainez, leurs reliques, leurs bonnets et leurs vêtements sacerdotaux. Le tout était accompagné de l'image de Jésus crucifié et de cierges qui entouraient le catafalque. Avant le début des funérailles, les communautés de fidèles de la capitale, précédés de leurs prélats, chantèrent un répons solennel que suivit une messe de requiem avec chœur chantée par le Dr Antonio Herrán. À la fin de la messe, un discours funèbre fut prononcé, dans lequel on exalta la capacité du soldat de la Compagnie de Jésus à semer « les graines de la connaissance et de la vertu » et à immortaliser l'héroïsme de ses soldats, qui ne peut être comparée à celle des législateurs et des gouvernements qui s'avère être « un obstacle désastreux à la diffusion de la vérité »<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> “Todos estos motivos, además de los muchos de gratitud i veneración que se han aumentado en proporción del vilipendio con que se expulsó a la Compañía de Jesus de nuestro suelo, excitaron el zelo de los fieles católicos de Bogotá para complementar las funciones religiosas que han precedido de una manera digna de la caridad cristiana i de los sentimientos jenerosos de un pueblo católico” *El Catolicismo*, Trimestre 1º Segunda época, Número 99 pág. 70.

<sup>172</sup> “*Gobiernos de la tierra ! Vosotros habéis sido un obstáculo funesto para la difusión de la verdad: con justa razón os apellidan vuestros mismos publicistas, un mal, aunque un mal necesario*” *Ibid.*

Le discours rend hommage à chacun des défunts de la Compagnie de Jésus et s'étend particulièrement sur ceux qui sont morts en Nouvelle-Grenade. Tels gisaient dans l'oubli quand à Torroella « la société a rendu un abondant tribut de larmes ». Lainez, considéré comme un « martyr de la charité » était arrivé au Caquetá avec l'intention d'évangéliser les Indiens, et il y avait trouvé la mort. Le prédicateur se fait le porte-parole du peuple néo-grenadin qui adresse à ces hommes de la Compagnie de Jésus un message de reconnaissance pour leur mérite, leur vertu et leur héroïsme. Enfin, il fait référence au contexte politique du moment :

« Oh, la République vous ouvrira peut-être un jour les portes qui vous sont maintenant fermées par une politique antisociale et barbare, le moment viendra où les restes vénérés seront ressuscités et avec vos ennemis vous comparâtes devant le formidable tribunal : alors vous brandirez la palme de la victoire qu'un monde corrompu vous dispute actuellement : alors pour toujours une couronne de gloire immortelle ceindra vos tempes »<sup>173</sup>.

À peu près à la même époque, paraissait l'éloge funèbre du Dr José María F. Lince, l'un des « libres penseurs » qui avait affronté les jésuites du Collège d'Antioquia. Dans le rappel de sa vie, l'orateur n'en rappelait pas moins sa foi pour préciser non seulement qu'il était mort en chrétien catholique, mais aussi que « Dieu s'empressait de récompenser les justes ». Il était présenté comme un « martyr de la liberté » qui avait appris aux jeunes à aimer Dieu et leur pays. On utilisait la référence à la religion afin de légitimer les appels à l'ordre et à la constitutionnalité. De même, Cet éloge était un appel à surmonter les passions et à éviter « d'insulter la mémoire » :

«avant toute chose, il faut être juste, mes frères, car la justice est le premier devoir de l'homme sur terre, et en présence de la mort, aux portes de l'éternité, les passions doivent être réduites au silence et seules les défaillances impartiales et justes de la raison doivent être entendues »<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> “ ¡Oh! La República quizás un día les abrirá las puertas que ahora les tiene cerradas una política antisocial i bárbara (...) i juntamente con vuestros enemigos os presentareis delante del tribunal tremendo : entonces empuñares la palma de la victoria que un mundo corrompido os disputa al presente : entonces una corona de gloria inmortal, ceñirá vuestras sienas para siempre” *Ibíd.* Pág. 74-75

<sup>174</sup> “ante todas las cosas, es preciso ser justos, hermanos míos, porque la justicia es el primer deber del hombre sobre la tierra, i en presencia de la muerte, a las puertas de la eternidad, deben callar las pasiones i no oírse más que los imparciales i justos fallos de la razón” *Elojio funebre del Dr. José María F. Lince, pronunciado en la Iglesia Parroquial de la ciudad de Rionegro, el 19 de septiembre de 1853*, Medellín, Imprenta de Jacobo F. Lince, 1853, p.9.

Parmi les actions les plus remarquables de De Lince, on peut citer son combat, en tant que membre de la Chambre en 1849, pour l'abolition de la peine de mort pour les crimes politiques :

« Mon cœur bat avec gratitude et reconnaissance pour les dignes législateurs de mon pays, en cette année où je les ai vus proclamer et reconnaître un grand principe ; car ce n'est pas, mes frères, en répandant le sang humain que les révolutions sont étouffées et empêchées, mais en donnant à chacun les garanties les plus larges et en respectant les droits individuels de tous les associés »<sup>175</sup>.

L'éloge funèbre prononcé par son ami Luis Rosendo Roldán dans l'église paroissiale de la ville de Rionegro en 1853 rapporte les services rendus à la nation en tant que « liberal résolu » car il avait défendu à la chambre provinciale la mémoire du général José María Córdova. Il s'était battu contre les envahisseurs espagnols et il avait participé aux campagnes du sud et du nord. De la même manière, il s'était associé à Bolívar pour prendre les villes de Carthagène et de Santa Marta. L'histoire de Lince était profondément liée à celle de Córdova. Tous deux s'étaient opposés à la dictature, l'un à celle de Bolívar, l'autre à celle de Mosquera. Dans une compétition électorale où s'opposaient libéraux et conservateurs, Lince avait soutenu la candidature du général Lopez contre Mosquera. En outre, Luis Rosendo Roldán fait appel à la mémoire des héros afin de plaider pour l'union et la paix : « Intercède auprès de l'Éternel pour que nos divisions et nos haines cessent, pour que la patrie des Azureros, Zea, Girardot, Córdovas et de beaucoup d'autres, (...) soit finalement une patrie digne d'eux »<sup>176</sup>.

À la fin des années 1850, la mort de Juan Nepomuceno Azurero Plata, un religieux catholique dévoué à la cause de l'Indépendance fit naître la figure du héros à la fois patriote et religieux. Son éloge funéraire, qui comportait les détails de son agonie, de sa mort et de ses funérailles, fut imprimée par Echavarría Hermanos, une imprimerie qui travaillait pour les libéraux. En outre, ses funérailles furent honorées de la présence de personnalités importantes du radicalisme libéral comme Aquileo Parra, qui prononça un discours au cimetière. Juan Nepomuceno Azurero Plata, « le génie vigilant de la révolution », devint après sa mort une

---

<sup>175</sup> “Mi pecho palpita de gratitud y de reconocimiento hacia los dignos legisladores de mi Patria, en aquel año, al verlos proclamar y reconocer un gran principio; porque no es, hermanos mío, derramando sangre humana como se sofocan y precaven las revoluciones, sino dando a todos las al más amplias garantías y respetando los derechos individuales de todos los asociados” *Ibid.*, p. 8.

<sup>176</sup> “Interceded con el Altísimo para que cesen ya nuestras divisiones i nuestros odios, para que la patria de los Azureros, de los Zea, de los Girardot, de los Córdovas i tantos otros, (...) sea en fin una Patria digna de ellos” *Ibid.*, p. 10.

figure du patriotisme et du christianisme. N'oublions pas qu'Azurero fut l'un des religieux les plus dévoués à la cause indépendantiste :

« Son esprit élevé et généreux comprenait très bien que la liberté moderne est l'un des meilleurs fruits de la sainte religion de Jésus-Christ, et que sa haute dignité et sa justice reviennent à l'homme, parce qu'il est le fils de Dieu et l'héritier du ciel. Il comprenait qu'il n'y a pas de différence entre l'Évangile et la Démocratie, car la Démocratie est l'Évangile appliqué aux relations publiques des hommes »<sup>177</sup>.

Cet événement nous permet de constater la profondeur du fossé s'était creusé entre sa génération et la génération suivante, laquelle avait rompu les liens avec la tradition religieuse, effaçant une partie de l'histoire. Il ne s'agit pas seulement de la distance entre les générations mais aussi de celle qui sépare le régime politique de la religion, parce que Azurero était un prêtre dont la vision était à la fois démocratique et chrétien. Par conséquent, dans son discours prononcé au cimetière, Zelon Solano affirmait que « la démocratie est l'évangile appliqué aux relations publiques des hommes »<sup>178</sup>. Également devenu martyr de l'indépendance, Azurero fut vénéré et admiré par les générations futures qui immortalisèrent sa mémoire.

Après une agonie où étaient présents les prêtres Fulencio Franco et Frai José María Rabelo, ses funérailles suivirent le rituel habituel : cortège funèbre, démonstrations d'affliction partagée, et catafalque élevé dans l'église. Des personnalités religieuses et des citoyens distingués assistèrent aux cérémonies<sup>179</sup>.

Cette fois, on puisa dans l'histoire grecque et dans l'histoire romaine des exemples édifiants d'amour de la liberté et de défense de la patrie contre les tyrans. Azurero lui-même s'était opposé à la tyrannie une fois l'indépendance acquise. Les mots de Aquileo Parra devant le cadavre constituèrent une offrande rituelle aux autels de la patrie défendue en 1810 : « Nous le promettons ici devant votre cadavre, et nous le promettons avec d'autant plus d'enthousiasme, car nous savons que cette offrande est la plus digne de votre nom ! »<sup>180</sup>. La

---

<sup>177</sup> “pues su alto i jeneroso espíritu comprendia muy bien que la libertad moderna es un fruto óptimo de la santa religion de Jesucristo, i que al hombre le viene su exelsa dignidad i su derecho, por ser hijo de Dios i heredero del cielo. Comprendia que entre el Evanjelio i la Democracia no hai distancia alguna, porque la Democracia es el Evanjelio aplicado a las relaciones públicas de los hombres” *Juan N. Azurero Plata*, Bogotá, Imprenta de Echavarría Hermanos, 1857, p.16.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>180</sup> “lo prometemos aquí delante de vuestro cadáver, i lo prometemos contanto mayor entusiasmo, cuanto que sabemos que este juramento es la ofrenda mas digna de vuestro nombre!” *Ibid.*, p. 22..

visite de sa tombe nourrit l'enthousiasme patriotique pour la défense de la « sainte liberté » et la lutte contre la tyrannie.

## 1.7 LE MARTYRE

La confrontation entre l'État libéral et l'Église catholique romaine sur la question de la sécularisation et le recul de l'influence de l'Église au sein de la société n'impliquent pas pour autant la stricte séparation des deux sphères, religieuse et politique. C'est ce que montre le cas du martyr, qui établit une zone grise où la religion remodèle le politique, en attribuant une valeur chrétienne à la mort de tel ou tel individu. Selon Marisol López-Menéndez, la mort fournit un terrain où la religion et la politique s'imbriquent étroitement<sup>181</sup>.

Nous savons bien que la modernité est généralement considérée comme une rupture entre la sphère religieuse et le domaine politique, marquée par le recul de croyances religieuses et des superstitions au profit de la rationalité propre au monde moderne<sup>182</sup>. Ce point de vue peut être relativisé si l'on prend en considération des phénomènes tels que le martyr, une référence partagée par tous les acteurs politiques, même les plus modernes. Le recours à la figure du martyr pour magnifier la mort constitue un « opérateur symbolique efficace », pour reprendre les mots de Tina Maalouf qui investit de valeurs sacrificielles et transforme en mort sacrée une mort dont la signification est aussi politique<sup>183</sup>. Alors, le martyr redéfinit la division entre politique et religion dans la mesure où il constitue une création politique du sens donné à la mort. Le martyr, dès son origine, - et pour les Chrétiens -, a toujours été fortement lié à la défense de la foi et à l'acceptation de la mort lors des persécutions. Mais le martyr est aussi impliqué dans la création politique du sens et il est utilisé au sein de mouvements sociaux qui défendent des valeurs et des croyances particulières.

Une grande partie du conflit du XIX<sup>e</sup> siècle fut marquée par la confrontation entre les défenseurs de deux modèles différents de l'État-nation : le modèle conservateur et catholique d'une part, le modèle libéral et laïc d'autre part. Depuis le milieu du siècle, en Colombie, en

---

<sup>181</sup> LÓPEZ-MENÉNDEZ Marisol, *Miguel Pro : Martyrdom, Politics, and Society in Twentieth-Century Mexico*, s.l., Lexington Books, 2016, p. 221.

<sup>182</sup> Ce processus-ci correspond à l'idée du "Désenchantement du monde" du sociologue Max Weber et reprise par Marcel Gauchet dans GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Paris, Folio Essais, 2005.

<sup>183</sup> MAALOUF Tina, « Le martyr: du religieux au politique », in *Revue électronique internationale Sens Public*, 2008., consulté le 15 août 2019.

particulier, mais dans toute Amérique latine de manière générale, le combat engagé pour réduire ou limiter l'influence qu'exerçait l'Église sur tous les aspects de la vie fut perçu du côté catholique comme un complot contre sa survie. C'est pourquoi, la réponse ultramontaine s'organisa comme une croisade religieuse, une guerre sainte et juste, contre les infidèles libéraux<sup>184</sup>. Pareillement, dans le camp d'en-face, on parlait de « croisade laïque », une entreprise entendue comme l'effort qu'il était nécessaire de faire pour éradiquer les pratiques coloniales et les institutions qui avaient survécu à l'indépendance, parmi lesquelles l'Église, qui inquiétait de par le pouvoir temporel qu'elle avait accumulé à travers les siècles et notamment par sa mainmise sur l'éducation<sup>185</sup>. Dans ce contexte, l'usage du martyr par le parti qui s'opposait le plus à elle, c'est-à-dire le parti libéral, visait à promouvoir un nouveau type de récits utiles à sa cause et mobilisateurs

En paraphrasant Hannah Arendt, Marisol López soutient que dans le martyr il existe toujours autour de la personne disparue un groupe qui présume que son décès résulte d'une atteinte aux lois imposées par l'État ou par quelque autorité instituée<sup>186</sup>. A cet égard, le martyr est le produit d'une rencontre entre le martyr proprement dit, ses partisans et un certain environnement juridique et culturel. C'est à partir de là que sont produits des récits hagiographiques qui constituent les supports symboliques des identités sociales ou politiques<sup>187</sup>. Dans ces trames narratives, l'État est souvent l'origine d'un traitement considéré comme injuste et son intervention violente justifie que des revendications partisans lui soient opposées.

---

<sup>184</sup> Cette idée est notamment particulière dans la guerre vécue en Colombie entre 1876-1877, provoquée par l'aiguïssement de la confrontation entre le libéralisme et l'Église catholique associée au conservatisme. Comme l'affirme Luis Javier Ortiz, "la guerre a eu un sens élevé de croisade religieuse - guerre sainte et juste contre l'infidèle libéral - et de croisade laïque - guerre légitime et juste contre la tutelle de l'Église sur la vie des citoyens-" dans ORTIZ MESA Luis Javier, « Los radicales y la guerra civil de 1876-1877 » in *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá D. C., Universidad Nacional de Colombia, 2006.

<sup>185</sup> Pendant la période Mosquera (1863-1864), l'anticléricalisme était fervent, puis, comme le dit Luis Javier Ortiz, "pendant la période 1863-1878, les radicaux ont fait des efforts importants pour transformer un pays quasi-colonial, conservateur, intolérant et catholique en une nation républicaine, laïque, tolérante et moderne" *Ibid.*, p. 221. En ce qui concerne le pouvoir de l'Église, l'inquiétude est constante, comme l'indique le journal *La Opinión* dirigé par les radicaux Camacho Roldán et José María Samper, dont le premier numéro parle de "la lutte pour défaire "l'alliance monstrueuse entre le pouvoir temporel... et le pouvoir spirituel" dans JIMENO SANTOYO Myriam, « Los límites de la libertad: ideología, política y violencia en los radicales » in *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá D. C., Universidad Nacional de Colombia, 2006.

<sup>186</sup> LÓPEZ MENÉNDEZ Marisol, « La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio », in *Intersticios Sociales*, n° 10, 2015.

<sup>187</sup> *Ibid.*

### 1.7.1 Le martyr contre la tyrannie

La situation au XIX<sup>e</sup> siècle, notamment du fait de la dictature de José María Melo favorisa le retour des récits mettant en scène la lutte héroïque menée contre la tyrannie. Le coup d'État de 1854 mené par le général Melo, commandant de la garnison de Bogotá, reçut le soutien des troupes sous son commandement et des artisans de Bogotá. L'armée se sentait menacée par les mesures visant à la suppression de l'armée permanente et de leur côté, les artisans réclamaient des mesures protectionnistes. Face aux réformes libérales et à la montée du libre-échange, ces secteurs sociaux s'allièrent pour faire valoir leurs revendications et s'opposer à la faction *Gólgota* du parti libéral. Ce coup d'État des artisans et des militaires mit en lumière un processus croissant de participation politique des secteurs populaires qui allait finir par générer une peur du peuple dans la faction libérale radicale<sup>188</sup>. Dans cette séquence historique, les morts qui résultaient des troubles étaient considérés comme des patriotes morts pour la liberté.

Ainsi, par exemple, lorsque *El Catolicismo* annonça la mort du général Camilo Mendoza Camacho le 4 décembre 1854 il reprit cette logique : «Oh destin fatal, mais oh gloire immortelle, pouvoir mourir en martyr de la patrie en obéissance de l'ordre moral»<sup>189</sup>. Une fois grièvement blessé par balle, le héros s'écria :

« Je suis né pour mourir pour la liberté de ma patrie, et c'est pour cela que je suis venu : les tourments ne m'affligent pas ; je veux mourir, et je meurs heureux de donner la liberté au sol qui m'a vu naître. Hélas ! Je veux mourir, j'espère mon plus grand triomphe ! Mes enfants, j'espère que la douleur de ma blessure préservera la sécurité de ma patrie»<sup>190</sup>.

La mémoire du martyr ne peut pas mourir et la justice infinie récompensera le mérite, le courage et la vertu. Camilo Mendoza Camacho avait toujours été le défenseur des libertés publiques et de la dignité nationale. En outre, chaque mort d'un soldat fait revivre celle de tous ceux qui, avant lui, ont versé leur sang au combat : « les ruisseaux de sang de Rojas Pinzon, de Olarte, de Caro, Cisneros, Gutierrez, Rovira, et de tant d'autres fidèles citoyens, et

---

<sup>188</sup> LOAIZA CANO Gilberto, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2011, p.73.

<sup>189</sup> “oh fatal destino, pero oh inmortal gloria, mientras en el orden moral lo sea el morir mártir por la patria!” dans *El Catolicismo*, 21 janvier 1855, p.413

<sup>190</sup> “para morir por la libertad de mi patria nací, i a eso he venido: no me aflijen los tormentos; yo quiero morir, i muero contento por dar libertad al suelo que me vio nacer. Ai! Yo quiero morir, espero mi mejor triunfo! Hijos míos, ojalá que el dolor de mi herida mantenga la seguridad de mi patria” *Ibid.*, p.413

de soldats fidèles à la loi qui, avec un courage et une abnégation incomparable, ont versé leur précieux sang »<sup>191</sup>. Il en va de même de la mort du lieutenant-colonel de la Garde Nationale, second chef du Bataillon de Salamina, Antonio María Londoño, qui dans le combat de Bosa « pour la défense de la constitution et des lois de la République » s’efforça de calmer les soulèvements en faveur de la dictature. Sa mort se compte au nombre des morts héroïques de ceux qui ont lutté contre le despotisme et pour « la paix et la concorde si nécessaires au progrès de la civilisation et de la morale publique »<sup>192</sup>.

Comme attendu dans une publication catholique, cette abnégation et cet esprit de sacrifice héroïque au service de la patrie sont perçus comme propres au croyant : « il savait très bien qu’un néo-grenadin qui défend les principes catholiques, défend également la liberté et la République, et qu’en mourant pour la vérité, il meurt pour le pays ». Le martyr, est-il précisé entre autres choses, n’appartient qu’« au seul le catholique, au croyant, celui qui attend quelque chose au-delà de la tombe »<sup>193</sup>. Dans ce contexte, un hommage fut rendu aux martyrs du devoir, de l’honneur et du patriotisme qui avaient combattu la dictature de Melo, comme ce fut également le cas du colonel José María Ardila<sup>194</sup>.

### 1.7.2 Martyrs de la foi

Parmi toutes les commémorations, un statut particulier est réservé aux martyrs de la foi alors que se multipliaient les réformes anti-catholiques propres au projet de nation moderne et laïque promu par le libéralisme radical<sup>195</sup>. En Colombie comme dans la plus grande partie de l’Amérique latine, les partis libéraux tentaient de réaliser la séparation de l’Église et de l’État, sur le modèle de ce qui se passait en Europe. Dès son arrivée au pouvoir avec José Hilario López, le libéralisme radical adopta un certain nombre de mesures : l’expulsion de jésuites en 1850, l’abolition des privilèges de l’Église en 1851 et l’obligation du mariage civil furent quelques-unes des premières décisions qui marquèrent cette attaque

---

<sup>191</sup> “los arroyos de sangre de Rojas Pinzon, de Olarte, de Caro, Cisneros, Gutierrez, Rovira, de tantos ciudadanos fieles, i leales soldados de la lei que, con incomparable valor i abnegación, vertieron su preciosa sangre...” *Ibid.*, p.414

<sup>192</sup> *El Catolicismo*, 13 mars 1855, p.15

<sup>193</sup> “sabía muy bien que un granadino que defiende los principios católicos, defiende también la libertad i la República, i que muriendo por la verdad se muere por la patria” (...) “solamente el católico, el creyente, aquel que espera algo más allá del sepulcro después de esta vida presente, es el único capaz de grandes acciones, el que posee solo el espíritu de abnegación sublime, de jeneroso sacrificio, que eleva al hombre hasta la gloria suprema del heroísmo recibiendo el martirio i la muerte por su Relijion por su Patria” *Ibid.* p.15-16

<sup>194</sup> Sur la mort du colonel José María Ardila, in *El Catolicismo*, abril de 1855 p.

<sup>195</sup> L’élite civile se divisait sur le rôle que devait jouer l’Église dans le processus de formation de l’État-Nation et cette division s’accentua à parti des années 1845 et jusqu’en 1886. G. Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886, op. cit.*, p. 37.

systématique de l'Église. Puis, en 1853, une nouvelle constitution nationale proclama la liberté de culte et une loi promulguée peu après sanctionna la séparation de l'Église et de l'État<sup>196</sup>.

Dès 1848, Ezequiel Rojas avait affirmé, dans un article considéré comme le premier programme du parti libéral, que les domaines politique et religieux devraient être différenciés, refusant de placer le gouvernement sous le contrôle de la religion. A cet égard, l'Église, et spécialement la Compagnie de Jésus, représentait un danger imminent pour les libertés publiques et la souveraineté nationale<sup>197</sup>. Les différentes tentatives destinées à résoudre la « question religieuse », étaient à la fois la cause des bouleversements du XIX<sup>e</sup> siècle et l'origine de la mobilisation consécutive du « catholicisme intransigeant »<sup>198</sup>. Sur ce point, Émile Poulat estime que sans marquer une évolution du catholicisme, l'intransigeance de l'Église se trouva renforcée dans ce nouveau contexte politique. En effet s'efforçant de s'opposer au tournant historique que le libéralisme tentait d'imposer, l'Église adopta une attitude offensive et se constitua en force d'opposition<sup>199</sup>. Les funérailles de ses défenseurs lui fournissaient l'occasion d'exalter ses idées et de légitimer un discours religieux d'opposition aux changements qui affectaient l'Église. C'est la raison pour laquelle, dans une société divisée et conflictuelle, les martyrs morts pour la défense de la foi lui permettait de reprendre la logique du « catholicisme intransigeant »<sup>200</sup>. C'est dans ce sens qu'on réinterpréta la mort et les funérailles de l'archevêque de Bogotá, Manuel José Mosquera. Il avait été expulsé pour avoir refusé de présenter des candidats lors de l'élection des curés de paroisse par le conseil municipal, conformément aux dispositions de la loi du 27 mai 1851.

---

<sup>196</sup> Sur cette première période de réformes libérales LONDOÑO VEGA Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.37.

<sup>197</sup> GONZÁLEZ Fernán E., *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del estado nación en Colombia (1830-1900)*, Medellín, La Carreta Editores E. U., 2006, p.40.

<sup>198</sup> Selon Jean Baubérot, le catholicisme intransigeant est né à la suite du rejet de *Rerum Novarum* en 1891, l'encyclique qui a proposé une ouverture de l'Église. Cette réponse, transposée à la réalité colombienne par Ricardo Arias, est celle qu'on verra aussi au milieu du XX<sup>e</sup> siècle face aux réformes lancées par Alfonso López Pumarejo (1934-1938, 1942-1945). ARIAS Ricardo, « Estado laico y catolicismo integral en Colombia. La reforma religiosa de López Pumarejo », in *Historia Crítica*, n° 19, 1999.

<sup>199</sup> Sur cette mise en perspective du discours, Poulat affirme : « l'Église est une institution qui pèse lourd, mais aussi un lieu social, où ne cessent de s'affronter des discours en position de concurrence et d'inégalité, où les échanges avec l'extérieur ne s'arrêtent jamais ». « Si nous nous rendons compte de que tout discours renvoie à d'autres discours, et que, dès lors, l'analyse passe par leur mise en perspective réciproque, on trouve qu'il y a un langage religieux en proie à ses dialectes, polémiquant avec d'autres langages qui ne sont pas religieux au sens conventionnel du mot, mais qui ont aussi leurs dialectes... » POULAT Émile, *Église contre bourgeoisie: Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977, p.25-39.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 173.

Les funérailles de l'archevêque, décédé en exil à Marseille le 10 décembre 1853, furent annoncées dans la presse catholique comme des honneurs rendus à un « martyr de l'Église, victime de la révolution qui détruisait sa patrie ». L'archevêque était mort en souffrant « le plus douloureux et le plus injuste des exils » sur la route qui le conduisait à Rome. C'était l'occasion d'inviter le peuple à estimer et à respecter la religion, tandis que la délégation apostolique présente à Bogotá appelait à l'unité et à la réconciliation :

« Oh! Qu'au moins la mort de l'archevêque Mosquera, arrivée sur un sol étranger, qui remplit de chagrin l'âme de tous les Grenadins, éteigne la discorde, le ressentiment, les divisions ; puisse-t-elle tous les unir autour de la croix de Jésus-Christ avec les doux liens de la douce charité »<sup>201</sup>.

En effet, l'archevêque Mosquera fut un exemple de fidélité aux dogmes de l'Église catholique. Il avait surmonté toutes les attaques de ceux qui lui faisaient la guerre, avec la conviction qu'il défendait une « cause immortelle » et que lui étaient destinées des « récompenses immortelles »<sup>202</sup>. La note écrite à Paris par Feliz Frías, confirmant la mort de l'archevêque, publiée dans *l'Univers* et aussi dans *El Catolicismo*, donnait du défunt une image d'apôtre et de martyr en raison de sa fidélité à Dieu et à l'Église et de sa résistance à la révolution et aux révolutionnaires. Sa figure se confondait avec celles des défenseurs de l'Église primitive dont le sang avait fertilisé une terre où « la vérité » avait été propagée. L'auteur fait également un parallèle avec la situation de la France où la révolution avait levé ses armes contre la et où un archevêque était également tombé dans les rues de Paris. Selon Frías il fallait voir l'influence du socialisme français derrière le mouvement antireligieux qui se développait en Amérique où il avait suivi son exemple. En conséquence, le cœur de l'archevêque avait été mortellement blessé dans ses « droits sacrés » par ses adversaires et c'est ce qui l'avait prématurément conduit à la tombe<sup>203</sup>.

C'est ainsi que la mort d'un personnage illustre devient une opportunité dont on se saisit pour administrer une leçon de vie aux survivants. De la vie et de la mort de l'archevêque de Bogotá, on tirait un double enseignement: la nécessité de la fidélité à Dieu et à l'Église, ainsi que l'obligation de la résistance face à la révolution et aux révolutionnaires auxquels on

---

<sup>201</sup> “Oh! Que al menos la muerte de Monseñor Mosquera, accida en suelo extranjero, llenando de pesar el alma de todos los granadinos, extinga las discordias, los resentimientos, las divisiones, i los una felizmente con los suaves vínculos de la dulce caridad de Jesucristo alrededor de su Cruz” *El Catolicimo*, No. 126, p.290

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 293-294.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 294.

ne pouvait en aucun cas se soumettre. La résistance résignée est la caractéristique propre aux martyrs de la religion, considérés comme les « vrais martyrs de la patrie »:

« Les jésuites et les évêques se résignent, mais ne se soumettent pas ; ils abandonnent la terre pour s'avancer sur le chemin du ciel ; la mort ! Mais n'abandonnez pas ; et que cette résignation et cette mort soient votre victoire »<sup>204</sup>.

On fit une analogie expresse entre les problèmes de santé de l'archevêque et les divers coups reçus par l'Église de Nouvelle-Grenade. Ceci apparaît notamment dans la presse catholique, où cette nouvelle fut l'occasion d'évoquer l'expulsion des enseignants, puis celle des jésuites, alors que la calomnie, l'infamie et toutes sortes de harcèlement avaient, disait-on, causé la maladie de l'archevêque. Le bannissement auquel l'archevêque avait été condamné était considéré comme l'équivalent de l'exclusion de l'Église catholique du champ des questions politiques et sociales. En effet, avec le nouveau gouvernement, émergeait une réalité nouvelle où, au nom de la liberté, les lois et les institutions catholiques étaient marginalisées. Le socialisme était désigné comme la source de l'agression qui avait permis « l'arrivée de la doctrine anticatholique, la négation de tous les droits et de toute la vérité (...) la corruption des coutumes et la perversion des idées »<sup>205</sup>.

Dans l'exil, c'est l'archevêque qui, victime de l'interdiction, personnifiait l'unité catholique et était en mesure d'émouvoir et d'inspirer des remords à tous ceux dont on cherchait à obtenir la compassion: «Pour proclamer et exalter l'unité catholique, il fallait la personnifier en une apparition capable de se déplacer, et de résumer en sa personne ses triomphes miraculeux dans le temps et dans l'espace : voilà le grand archevêque, victime de l'interdiction »<sup>206</sup>. Et cela se conçoit d'autant mieux que dans le christianisme le martyr ouvre la voie à la glorification selon un modèle qui renvoi à l'expiation volontaire du Christ sur la croix. Rappelons en effet que dans le domaine religieux, l'expiation volontaire et le pardon du crime occupent une place centrale. Tout comme le dieu qui a sauvé le monde est mort sur la croix, l'archevêque meurt en chrétien qui s'est sacrifié pour l'Église. De cette façon, tous les enfants de cette Église en éprouve le remord.

---

<sup>204</sup> “los jesuitas i los Obispos se resignan, pero no se someten ; abandonan la patria de la tierra para encaminarse a la del cielo; muerte, pero no se rinden; i esa resignación i esa muerte son su victoria” *Ibid.*, p. 296.

<sup>205</sup> “la doctrina anti-católica, la negación de todo derecho i de toda verdad, la barbarie, por fin, hija de la corrupción de las costumbres, i de la perversion de las ideas” *Ibid.*, p. 295.

<sup>206</sup> “para proclamar i exaltar la unidad católica, era menester personificarla en una aparición capaz de conmovér, i que compendiasse en sí misma sus milagrosos triunfos sobre el tiempo i el espacio : pues bien, he aquí que viene el grande Arzobispo, víctima de la proscripción...” *El Catolicismo*, 26 de février 1854, p.327.

Les funérailles eurent lieu en France le 14 décembre, organisées par l'évêque de Marseille qui avait ordonné qu'elles fussent célébrées avec la «plus grande pompe et de manière très solennelle ». Il avait convié à la cérémonie la communauté des Capucins et des Minimes, ainsi que le clergé des dix-huit paroisses de la ville, les chanoines de la cathédrale, ainsi qu'aux membres du clergé, les professeurs et les membres du chœur. Le cercueil recouvert des insignes pontificaux fut amené dans une voiture magnifiquement décorée et l'évêque en personne ouvrit la procession avant de célébrer les funérailles.

En Nouvelle-Grenade les funérailles furent tout d'abord célébrées dans la cathédrale le 6 février puis elles le furent dans les différents temples de la ville : San Victorino, Las Nieves et dans le monastère des Religieux. Le deuil fut mis en scène dans un espace enrichi de nouveaux éléments de décor, tel que le somptueux catafalque élevé au centre sous le dôme « comme un vœu d'espoir et de recueillement religieux (...) ». Ce monument en bois et en marbre comprenait trois parties principales : un socle qui formait deux grandes marches en marbre de différentes couleurs, un piédestal corinthien, et posé sur une pièce architecturale, la coupe cinéraire que les Grecs utilisaient pour déposer les cendres de leurs grands hommes. Aux quatre coins du premier étage, quatre lampes à gaz blanc brûlaient comme « une lumière de purification » au sommet de hauts candélabres. Au pied du piédestal, au deuxième étage, sur un coussin de velours incarnat, étaient placés les insignes épiscopaux : à gauche le bâton, à droite la croix archiépiscopale, au milieu la précieuse mitre. Finalement, la lumière qui brûlait au bord de la tombe ouvrait un espace pour « regarder l'éternité », selon l'auteur de la description<sup>207</sup>.

La presse catholique colombienne fit du défunt archevêque un apôtre et un martyr. Elle compara ses souffrances à celle de tous les confesseurs qui avaient souffert sous la loi des païens<sup>208</sup>. À cette occasion, les écrits et les prières répandirent cet exemple de fidélité à Dieu et à l'Église et de résistance à la révolution et aux révolutionnaires<sup>209</sup>. On insista aussi sur le fait que l'archevêque représentait un « modèle de l'unité dans la vraie Église ».

---

<sup>207</sup> *El Catolicismo*, No. 138, p. 390.

<sup>208</sup> *El Catolicismo*, 19 février 1854, p.311.

<sup>209</sup> La note écrite à Paris par Feliz Frías confirmant la mort de l'archevêque, appelait les prélats à obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, et à exiger le respect de l'autorité ecclésiastique et de la loi spirituelle : “obedecerán a Dios antes que a los hombres, i afrontarán toda persecución con frente inalterable, sumisos a las autoridades i a las leyes civiles, pero reclamando con decisión invencible, el mismo respeto a favor de la autoridad eclesiástica i de la lei espiritual” *El Catolicismo*, No.126, p. 295.

Le corps fut conservé avec du chlorure de sodium dans une boîte en plomb bien scellée, pour qu'il puisse être transféré à Paris puis à Bogotá. Le cœur, stocké dans une boîte en métal, fut livré à son frère jumeau qui l'apporta à Bogota. Ce cœur dut attendre le 10 septembre 1868, date à laquelle une cérémonie solennelle se déroula avec le concours du clergé séculier et régulier, des fidèles et des évêques de Santa Marta, Panama, Pampelune et Medellín, qui l'installa de façon permanente dans la cathédrale de Bogotá. Par un décret promulgué le 29 avril 1858, le Sénat et la Chambre des représentants de Nouvelle-Grenade rendirent les honneurs à la mémoire de M. Manuel José Mosquera.

Une fois confirmée l'arrivée des reliques du prélat en Nouvelle-Grenade, le gouverneur du diocèse de Carthagène et le vicaire du chapitre de Santa Marta eurent pour mission de rendre les honneurs funèbres à la dépouille mortelle partout où elle passait. En outre, une commission ecclésiastique dut se rendre jusqu'à Honda afin de la prendre en charge et de la conduire « avec honneur et vénération » jusqu'à la capitale. Une fois arrivée, elle fut conduite jusqu'à la paroisse de San Victorino par les clercs réguliers et séculiers. Le lendemain, on transporta la dépouille jusqu'à la cathédrale où les derniers honneurs lui furent rendus.

La tradition de séparer le cœur et les entrailles afin de les enterrer séparément a des racines très anciennes dans les milieux royaux et aristocratiques<sup>210</sup>. Le cœur de l'archevêque Mosquera, quant à lui, conserva un statut de relique et fut solennellement authentifié avant d'être transporté dans l'église métropolitaine de Santafé de Bogotá où il fut définitivement déposé dans un monument commandé à cet effet.

«Le Docteur Ordóñez, avec la coopération du docteur Dueros, professeur de l'École de Médecine de Marseille, ayant procédé à l'autopsie du corps du vénérable archevêque, a placé son coeur dans un verre en cristal, avec la préparation antiseptique de rigueur, et apporté celui-ci à Paris, il est resté depuis lors religieusement déposé dans la sacristie de l'église de la maison principale de la Compagnie de Jésus, et désormais il repose dans un récipient plus résistant, en plomb, hermétiquement fermé, afin d'être transporté jusqu'à l'Église Métropolitaine de Santafé de Bogotá, où il sera définitivement installé dans le monument que D. Manuel María Mosquera avait lui-même préparé pour cet usage. Le corps du vénérable Archvêque, par une grâce spéciale accordée par sa

---

<sup>210</sup> E. Fureix, *La France des larmes, op. cit.*, p.51.

Majesté, l'Empereur des Français, Napoléon III, fut enterré le 5 novembre dernier dans un des caveaux de la cathédrale Notre Dame de Paris »<sup>211</sup>.

La célébration des funérailles de l'archevêque au moment même où se déployait le premier cycle des réformes libérales et l'installation de ses restes alors que le général Mosquera avait ouvert une nouvelle phase de réformes dont la cible principale n'était autre que l'Église, n'était évidemment pas pas le fait du hasard. Après la victoire libérale lors de la guerre civile de 1859-1861, Tomas Cipriano de Mosquera revint non seulement pour chasser les Jésuites (réadmis lors de l'interrègne conservateur), mais également pour décider de la suppression légale de tous les autres ordres religieux, de la confiscation de la plus grande partie des biens du clergé, de la mise sous tutelle des cultes – ou du moins du droit de l'État de mettre l'Église sous tutelle-<sup>212</sup>. La nouvelle constitution des États-Unis de Colombie, adoptée en mai 1863, ne s'ouvrit pas par la formule habituelle “Au nom de Dieu”, mais elle institua la liberté des cultes, interdit la nomination de membres du clergé à des postes fédéraux ainsi que leur intervention en politique, et interdit l'achat et la possession de biens immobiliers par l'Église. Cet exemple de libéralisme radical du XIX<sup>e</sup> siècle, en vigueur pendant 20 ans, explique la posture intransigeante que la hiérarchie ecclésiastique colombienne adopta ensuite avec le soutien de Rome et sa condamnation du libéralisme.

Dans ce contexte, tout un discours mobilisa la mort de l'archevêque pour en faire un étendard de la lutte et de la résistance au service de la religion. Une foi militante alimenta alors un discours messianique tandis que cette mort fournit au clergé l'occasion d'ajouter à ses motivations religieuses des arguments moraux et politiques. Ces sortes de réactions, qui s'étaient déjà manifestées dans le feu des conflits, allaient ensuite être intégrées à plan mémoriel. Cette mort allait permettre de donner de la visibilité à un ensemble de croyances appuyées sur des notions d'ordre, de justice, d'oppression et d'autorité, dont on entendait faire la pierre angulaire d'un projet de société. La mort se politisait et à travers elle, on exprimait

---

<sup>211</sup> “Habiendo hecho el mismo doctor Ordóñez, con la cooperación del doctor Duros, profesor de la escuela de medicina de Marsella, la autopsia del cuerpo del venerable arzobispo, colocó su corazón en un vaso de cristal, con la debida preparación antiséptica, y traído este a París ha permanecido, desde entonces religiosamente depositado en la sacristía de la iglesia de la casa principal de la Compañía de Jesús, y ahora se ha puesto en más sólido envase de plomo herméticamente cerrada, para transportarlo a la iglesia metropolitana de Santafé de Bogotá, donde ha de ser definitivamente depositado entre el monumento que a este intento ha de construir en París el expresado D. Manuel María Mosquera. El cuerpo del venerable Arzobispo, por merced especial de su Magestad, el Emperador de los franceses, Napoleón III, ha sido sepultado del 5 de noviembre último, en una de las bóvedas de la catedral de Nuestra Señora de París” dans “Autenticación del corazón del ilustrísimo señor Mosquera” *La Voz del Catolicismo*, 25 mars 1865.

<sup>212</sup> D. Bushnell, *Ensayos de Historia Política de Colombia, siglos XIX y XX*, op. cit., p. 126.

le droit à la résistance, et à la défense des lois spirituelles, placées au-dessus des lois civiles. L'archevêque n'avait-il pas personnellement désavoué une Loi que l'Église considérait comme injuste<sup>213</sup>.

## 1.8 LIBERAUX RADICAUX DANS L'OPPOSITION

La Charte de 1863 conduisit le Fédéralisme à un point extrême qu'à la même époque, seuls les États-Unis de Colombie avaient atteint en Amérique Latine. Ce modèle se caractérisait par l'établissement d'États autonomes qui retenaient tous les pouvoirs non expressément assignés au gouvernement central et de surcroît il restreignait significativement les fonctions de ce dernier. La chambre Haute du Congrès, plus connue comme le Sénat des Plénipotentiaires, fonctionnait avant tout à la manière d'une convention de représentants d'États autonomes seuls dépositaires de la gestion de l'ordre public sur leurs territoires et détenteurs de leurs propres forces armées<sup>214</sup>. La Charte Constitutionnelle d'alors avait pour trait dominant l'ample reconnaissance des droits et des libertés individuelles: elle abolissait complètement la peine de mort, garantissait les droits à la propriété, la liberté de pensée, celle de la presse, du choix de son domicile, de son travail, de l'enseignement et d'association (non armée)<sup>215</sup>. Cependant, le problème politique fondamental résidait dans la fragilité de l'ordre public, altéré par les constantes perturbations qui finirent par caractériser la période de la Fédération. Au niveau des États, l'atmosphère tumultueuse générée par les factions politiques régionales qui conspiraient les unes contre les autres au point parfois de déclencher des guerres civiles, ne pouvait être contrôlée par un gouvernement central aux pouvoirs très limités si on considère ses compétences constitutionnelles et très fragile<sup>216</sup>.

Ce difficile maintien de l'ordre public contribua indiscutablement au discrédit du régime libéral et certaines de ses mesures furent ensuite identifiées comme la cause de l'instabilité. Selon Miguel A. Caro, l'époque radicale avait conduit à ce qu'on comprît par libéralisme : « ce système politique qui en ne distinguant pas dans l'ordre moral et dogmatique le bien du mal, le vrai du faux, concédait au bien et au mal, à la vérité et à l'erreur, la même

---

<sup>213</sup> De fait, face à l'affirmation d'un Néo-Grenadin, à propos du cas Mosquera, selon laquelle la constitution et les lois de la patrie prévalent sur la volonté d'un prélat, le Père Rafael M. Alvarado répond: "Según la lógica del articulista todo lo que se hace en virtud de una lei, es bueno; pero debiera saber que no toda lei es justa: que hay leyes inicuas i todo lo que en su nombre se ejecuta es inicuo i son reos de iniquidad tanto los autores de la lei, como los que obligan a que sean cumplidas" *El Catolicismo*, 26 mars 1854, p.357.

<sup>214</sup> D. Bushnell, *Ensayos de Historia Política de Colombia, siglos XIX y XX, op. cit.*, p. 128.

<sup>215</sup> MELO Jorge Orlando, « Del federalismo a la constitución de 1886 » in *Nueva Historia de Colombia: Historia Política 1886-1946*, Bogotá, Planeta, 1989.

<sup>216</sup> D. Bushnell, *Ensayos de Historia Política de Colombia, siglos XIX y XX, op. cit.*, p. 129.

valeur »<sup>217</sup>. L'état de guerre civile permanente, le règne de l'impunité et l'intranquillité généralisée étaient le fruit d'une organisation institutionnelle défectueuse, dont les libéraux étaient tenus pour responsables. L'ambitieuse réforme politique ensuite mise en œuvre par Núñez lorsqu'il fut au pouvoir releva le défi qui consistait à redonner la priorité à l'ordre national, celui-ci étant en effet synonyme de paix, et donc de la prospérité et de bonheur pour tous.

Plus qu'une fin en soi, l'ordre occupe une fonction sociale spécifique, puisque sans lui on ne peut construire une société capable s'assurer à tous la sécurité, la tranquillité, et la paix nécessaires à la construction de la communauté nationale. En d'autres termes, le retour à l'ordre constituait le préalable à la construction de la nation et de tout bien social, y compris le progrès et le développement matériel<sup>218</sup>. La Constitution de 1886, dont les principales dispositions restèrent en vigueur pendant plus d'un siècle accorda une place centrale à la question de l'ordre public. Ce texte était fortement imprégné d'un nationalisme marqué par le souci intransigeant du maintien de l'ordre. Pour ce faire, Rafael Núñez a socialisé sa proposition : une *régénération administrative fondamentale* qu'a été accompagnée d'un effort parallèle pour renforcer l'autorité et transformer le monde qui valorise les Colombiens, là où le discours de la guerre et de la révolution avait été légitimé<sup>219</sup>.

La réforme constitutionnelle s'appuyaient sur les principes que Núñez avaient défendu depuis la naissance du mouvement régénérateur : souveraineté nationale, république unitaire, compétences militaires et législative concentrées à la tête de l'État; instruction publique gratuite sous le contrôle de l'Église ; liberté pour tous les cultes qui ne sont pas contraires à la morale chrétienne; liberté de la presse en temps de paix ; pouvoir électoral et judiciaire indépendant; renforcement d'un pouvoir exécutif central capable de bloquer des projets de loi, et pouvoir accordé au Président de nommer et de révoquer librement les agents du pouvoir exécutif.

---

<sup>217</sup> "aquel sistema político que por no distinguir en el orden moral y dogmático lo bueno de lo malo, lo verdadero de lo falso, concede al bien y al mal, a la verdad y al error, unos mismos derechos sociales" CARO Miguel Antonio, « Libertad de imprenta » in *Estudios constitucionales y jurídicos (segunda serie)*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986.

<sup>218</sup> POSADA CARBÓ Eduardo, *El desafío de las ideas : ensayos de historia intelectual y política en Colombia*, Medellín, EAFIT, 2003, p.107.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 111.

Alors qu'il était désormais rejeté dans l'opposition, le parti libéral connut également en son sein un passage de relai entre deux générations : le moment était venu d'assurer la transmission des legs politiques de ses anciens chefs. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle les funérailles des leaders libéraux, hommages rendus aux défunts, exprimaient un idéal républicain tout en mettant en lumière les divisions qui s'accroissaient au sein du parti. En 1880, l'adieu au libéral radical Manuel Murillo Toro intervint à un moment où cette aile du libéralisme laissait la direction du parti à la tendance plus modérée qu'incarrait Rafael Reyes. Alors apparurent au grand jour les divisions internes du parti.

En même temps qu'elle célébrait la mémoire du défunt, cette somptueuse cérémonie fut l'occasion d'une mise en scène des valeurs du libéralisme. Après une veillée funèbre de 24 heures organisée dans la chambre mortuaire, plus de mille personnes escortèrent le corps jusqu'à la chapelle ardente disposée dans la salle du Sénat. Les États fédérés étaient représentés par des cartes qu'ornaient des fleurs et un buste du personnage reposait sur un colonne salomonique. D'anciens combattants de l'indépendance, d'honorables magistrats, la presse, les enseignants aussi bien que des différentes loges maçonniques rendirent successivement hommage au corps exposé. Tout ceci, et plus généralement les différents moments des funérailles, témoignent du déploiement tant de l'idéologie que de « la culture politique » radicales. On reprend ici le terme utilisé par Myriam Jimeno Santoyo, lequel fait référence non seulement aux aspects intellectuels mais aussi à un schéma culturel plus large qui concerne les associations affectives, les croyances, les motivations, les intérêts et les réactions émotionnelles de chaque groupe. Dans le cas des funérailles des radicaux, cette culture était évidemment portée par la maçonnerie qui cultivait des liens de sociabilité particuliers et par la constante présence du corps enseignant et des étudiants. Dans le cortège funèbre qui se rendit au cimetière central, modifiant l'ordre traditionnel qui plaçait devant le chef de l'État et celui de l'Église, les directeurs, les professeurs et les étudiants de l'Université du Rosario, marchèrent en tête. Puis venaient les généraux, le président, les secrétaires du gouvernement et les magistrats, le Maire et les employés publics. Suivaient enfin les membres de l'enseignement public. N'oublions pas que très souvent les libéraux radicaux combinaient leur engagement politique avec d'autres activités, notamment l'enseignement ou le journalisme. Par conséquent les écoles secondaires et les universités, lieux privilégiés de la pédagogie libérale, étaient devenues des bastions du libéralisme durant les années où le parti

avait dominé la vie publique (1863-1885)<sup>220</sup>. Certains s'étaient servi des loges maçonniques pour consolider et diffuser bon nombre de leurs idées. Preuve du poids de la maçonnerie dans la vie publique et politique, beaucoup de ses membres ont assisté aux funérailles. Il faut rappeler qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle des loges telle que l'*Estrella de Tequendama*, à laquelle Manuel Murillo Toro avait appartenu, étaient le berceau du libéralisme radical<sup>221</sup>.

Au cimetière, depuis une tribune dressée devant le piédestal de la Croix de Fer, le président Núñez, des membres du parti puis des représentants des loges, prononcèrent les oraisons funèbres et les discours. Les funérailles politiques des libéraux visaient tout à la fois à rendre hommage au défunt et à rappeler les luttes que ce même Murillo Toro avait incarnées. Il avait été comme le rappela Núñez, le « défenseur résolu de la liberté de conscience, de la presse, du droit d'association et même de la grâce et de l'amnistie des coupables de délits politiques »<sup>222</sup>. Ces événements offraient l'occasion d'affirmer la défense des libertés individuelles que le parti avait promues sans ambiguïtés et permettaient de proclamer d'une certaine façon l'unité du parti autour d'idées partagés. En définitive, les orateurs s'employaient dans leurs discours à raconter une histoire partagée qui gommait les aspects les plus conflictuels des débats ultérieurs.

Ces discours s'adressaient à l'ensemble des libéraux, soulignaient ce qui leur donnait leur cohésion et faisait leur grandeur au-delà de leurs divisions d'alors. Bien entendu, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle ils étaient déjà divisés entre « *gólgotas* » et « *draconicanos* », les uns libre-échangistes, les autres protectionnistes. Par la suite, le parti s'était encore divisé entre l'aile « Mosquerista », les radicaux qui considéraient « le pouvoir personnel, l'autoritarisme et le militarisme » de Mosquera comme une menace, et les indépendants, qui à la fin du siècle étaient devenus majoritaires au sein du parti et s'étaient finalement alliés au parti conservateur afin de créer le nouveau régime de la *Regeneración*<sup>223</sup>.

---

<sup>220</sup> M. Jimeno Santoyo, « Los límites de la libertad: ideología, política y violencia en los radicales », art cit, p. 174.

<sup>221</sup> L'enjeu de l'éducation était important pour le libéralisme radical. Murillo Toro adhéra à l' Escuela Republicana, fondée en 1850 comme le club politique de la jeunesse de Bogota Bogotá G. Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886, op. cit.*, p. 177.

<sup>222</sup> *Honores Fúnebres al Doctor Manuel Murillo T.*, s.l., Imprenta Zalamea Hermanos, 1881, p.11.

<sup>223</sup> L.J. Ortiz Mesa, « Los radicales y la guerra civil de 1876-1877 », art cit, p. 225-250.

Il n'est guère surprenant que dans son discours Rojas Garrido, le président de la Cour Suprême, ait évoqué les divisions du parti et qu'il se soit saisi de l'occasion pour inviter les différentes factions à la réconciliation :

« le parti libéral est un, il est indivisible comme la souveraineté du peuple qu'il représente. Le schisme est une défaite, c'est une trahison de la doctrine. Que notre dernier adieu à l'éminent Murillo soit une parole sacrée de réconciliation au sein de la famille libérale »<sup>224</sup>.

Parmi ces discours, il y eut aussi un éloge collectif prononcé par différents membres libéraux du gouvernement qui, comme les *epitáphioi* étudiés par Nicole Loraux, étaient des émanations d'une réalité qu'ils contribuaient également à construire par la mise en ordre des faits et l'autocélébration<sup>225</sup>. C'est ainsi que dans le but d'élever l'image du parti, Anibal Galindo énonce ce qui suit :

« nous avons été et nous sommes les initiateurs et les propagateurs de ces grands principes de liberté politique, civile et économique lesquels donnent leurs fondements aux sociétés humaines et doivent, un jour ou l'autre, convertir les jeunes États d'Amérique du Sud en ces nationalités qui sont le propre d'une grande race, prospère, riche et civilisée »<sup>226</sup>.

Les funérailles publiques s'offrent comme une mise en scène favorisant le renforcement de la cohésion idéologique de la communauté lors d'une opération par laquelle l'un de ses morts se trouvait relié aux vivants pour la postérité. C'est pourquoi Santiago Perez contesta dans son discours que la mort fût synonyme d'anéantissement ; il préférait la voir

---

<sup>224</sup> “El partido liberal es uno, es indivisible como la soberanía del pueblo, al cual representa. El cisma es derrota, es traición a la doctrina. Sea, pues, nuestro adiós al eminente MURILLO palabra sagrada de reconciliación entre la familia liberal” *Honores Fúnebres al Doctor Manuel Murillo T., op. cit.*, p. 14.

<sup>225</sup> Assurément, cette comparaison ne signifie pas que l'éloge funèbre remplissait cette fonction à l'égard de la société toute entière, comme c'est le cas avec l'*epitáphioi* qui pour être une émanation de la *polis* démocratique d'Athènes, renvoie à une communauté qui n'est autre que toute la ville. Nous parlons ici d'un discours dont la dimension politique est inscrite à l'intérieur d'une collectivité plus réduite, celle que forme le parti. LORAUX Nicole, *La Invención de Atenas: Historia de la oración fúnebre en la « ciudad clásica »*, Madrid, Katzeditores, 2012, p.22-44.

<sup>226</sup> “Hemos sido i somos nosotros los iniciadores i los propagadores de estos grandes principios de la libertad política, civil i económica, que siendo como los grandes sustentáculos de las sociedades humanas, deben, en períodos más o menos remotos, convertir los incipientes Estados de la América del Sur en las nacionalidades de una gran raza, próspera, rica i civilizada” *Honores Fúnebres al Doctor Manuel Murillo T., op. cit.*, p. 25.

comme « une sublimation et une apothéose » qui permettait « une purification de la mémoire »<sup>227</sup>.

Ce type d'éloge postule l'immortalité de l'héritage du défunt, mais il repose aussi sur le pouvoir mobilisateur des morts pour les vivants car leur mémoire a un pouvoir révolutionnaire. Ce pouvoir mobilisateur s'explique par le fait que la mort et ses funérailles, comme le démontrent ces discours prononcés, constituent un moment d'exaltation des sentiments, des engagements et des manifestations d'opinions politiques.

Il convient de rappeler que l'*Estrella de Tequendama* fut l'une des loges qui appaurent comme des plus liées au groupe qui promut les réformes anticléricales et modernisatrices de la première moitié du siècle. Certains des ministres du gouvernement parmi les plus importants étaient membres de cette loge au cours des « années radicales ». Elle fut créée au moment où se diffusait une « sociabilité d'élites pour les élites ». Un groupe d'hommes éduqués se constitua alors en tuteurs de la société en se s'assignant une « mission civilisatrice »<sup>228</sup>. La fraternité maçonnique faisait ses propres deuil et assumait l'aspect solennel des enterrements de ses membres, où, revêtus de leurs plus beaux habits, les Francs-Maçons intégraient les cortèges funèbres et montaient sur les tribunes dressées aux portes des cimetières. Pour ce qui est de cette loge-ci, elle était particulièrement anti-catholique et les funérailles de ses membres étaient toujours laïques. De fait, Murillo Toro lui-même, alors qu'il était Président, déclara dans un discours prononcé à la tribune du cimetière face au cadavre de Juan de Dios Riomalo : « comme vous le désiriez aussi, et comme l'intolérance cléricale nous y pousse, il convient d'établir la pratique de se passer du clergé pour bien mourir »<sup>229</sup>. La mort de Riomalo, membre de la loge et bibliothécaire de l'Université Nationale, fut l'occasion de célébrer le travail accompli pour « s'émanciper de ces coutumes du passé » selon les propres mots du président Murillo. En cette occasion, la chapelle ardente

---

<sup>227</sup> « De ninguna manera, y es precisamente en presencia del féretro donde se debe protestar contra la muerte como aniquilación. En el mundo material mismo, ¿cuál es el elemento que haya buscado o que haya podido hallar hasta ahora el camino de la nada ? » *Ibid.*, p. 17.

<sup>228</sup> Cela explique que les jeunes idéologues libéraux qui appartenaient à la loge aient également fondé un club politique tel que la *Escuela Republicana* qui servait d'intermédiaire entre la loge et l'opinion publique. G. Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886, op. cit.*, p. 172.

<sup>229</sup> “como lo deseabais igualmente, i pues que la intolerancia clerical a ello nos empuja, conviene establecer la práctica de prescindir del clero para bien morir” *Boletín Masónico, órgano de la gran lojía. De Colombia*. Bogotá, mayo de 1876, Año II, Num. 19. P.152

avait été dressée dans salle de l'Université Nationale réservée aux soutenances », celle-là même qui était considérée comme « le Temple Sacré des Sciences »<sup>230</sup>.

Les funérailles de José María Rojas Garrido, membre de la grande Convention de Rio Negro et de l'administration Mosquera, magistrat, journaliste et éducateur de renom, furent l'occasion de rappeler les luttes des radicaux. Un catafalque fut également dressé dans le hall de l'université nationale, où le corps embaumé de José María Rojas Garrido, membre des Loges *Estrella de Tequendama* et *Propagadores de la Luz*, fut exposé en septembre 1883. Le « Démosthène américain » était accompagné par les commissions de l'Université et du Collège del Rosario, et gardé par des étudiants du Collège militaire. José María Rojas Garrido, qui avait également activement défendu et participé aux réformes. Il était surnommé « l'athlète de la liberté », et avait soutenu l'abolition de l'esclavage et celle de la peine de mort, avait défendu la liberté de la presse et la mise à l'écart de l'Eglise<sup>231</sup>. Son corps fut ensuite exposé à la Chambre des représentants, puis processionnellement transporté jusqu'au cimetière. De la même manière que lors des honneurs rendus à Murillo Toro, les écoles publiques, les loges maçonniques et les corporations d'artisans participèrent à toute la cérémonie. Le cortège funèbre qui se rendit jusqu'au cimetière illustre bien cette présence, donnant à voir la représentation du corps politique dans un ordre inversé, les écoles de littérature, de philosophie, de jurisprudence et de Médecine de l'Université Nationale ainsi qu'une commission de l'Institut agricole et la communauté du *Colegio Mayor de Nuestra señora del Rosario*, défilant en tête du cortège. Puis venait le corps de José María Rojas Garrido que des représentants de la jeunesse portaient sur leurs épaules ; les loges maçonniques « Estrella de Tequendama » et « Propagadores de la luz » les suivaient ainsi que les autres francs-maçons. Le président de la République, le corps diplomatique, les magistrats de la Nation et d'autres personnalités du gouvernement venaient ensuite dans l'ordre du défilé, ainsi que les particuliers et la garde nationale.

Dans l'éloge funèbre et les différents discours qui furent prononcés, tous louaient son caractère :

« Destructeur infatigable des vieilles habitudes et des aberrations odieuses d'une société formée dans l'ombre d'un régime déjà condamné par les nouvelles coutumes et les

---

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> Selon le discours du Dr Ramon Gomez au cimetière. *Corona fúnebre en honor del señor Doctor José M. Rojas Garrido*, Bogotá, Imprenta de Echavarría Hermanos, 1884, p.46.

nouvelles idées, il a été parmi nous à la tribune, à la chaire et dans la presse, le porte-drapeau de la nouvelle doctrine et l'apôtre du droit moderne »<sup>232</sup>

Au cimetière, une tribune était dressée. Tout au début le sénat plénipotentiaire, la chambre et le président Otálora lui-même déplorèrent sa mort. Les discours prononcés en présence du cadavre rappelaient ses engagements et ses combats. On évoqua les luttes du défunt qui étaient propres à rester dans les mémoires<sup>233</sup>, aussi bien que ses vertus patriotiques, comme membre du parti et des loges maçonniques<sup>234</sup>. Les larmes versées rendaient visible l'émotion du deuil mais aussi, à travers le souvenir, l'éternelle présence du défunt: «Ses disciples ont arrosé sa tombe de fleurs et de larmes, renouvelé sur elle la promesse de reconnaissance éternelle pour son nom et le serment de fidélité à ses doctrines »<sup>235</sup>.

Les discours sont avant tout des discours politiques qui manifestent la position du parti libéral, au moment où il reçoit une nouvelle blessure. C'est pourquoi Elías Cárdenas dit ceci :

« Le parti libéral apporte depuis quelques années, jour après jour, l'une après l'autre, en cette enceinte sacrée, les restes inanimés de ses meilleurs enfants. Il semble que les vents de la mort se soient déchaînés, furieux, soufflent sur nos rangs, pour encourager – mais c'est une illusion - nos adversaires. Cependant, de si précieuses reliques ne sont que des encouragements adressés à la jeunesse des cercles libéraux, afin qu'elle conserve à la doctrine sa solidité et garde présent à l'esprit l'exemple des grands fondateurs de la République »<sup>236</sup>.

Encore une fois, un appel était lancé aux «nouvelles générations de la Nation » car, comme il est dit dans cet éloge, «c'était avant tout le deuil de la jeunesse, quelque chose comme le deuil de l'avenir». Et comme le dit le Dr José C. Romero dans son discours, l'avenir

---

<sup>232</sup> “demoledor incansable de los antiguos hábitos i odiosas aberraciones de una sociedad formada a la sombra de un régimen ya condenado por las nuevas costumbres i las nuevas ideas, fué entre nosotros en la tribuna, en la cátedra i en la prensa el abanderado de la nueva doctrina i el apóstol de la moderna lei” *Ibid.*, p. 26.

<sup>233</sup> Son engagement pour l'abolition de l'esclavage, la liberté de la presse et contre les excès de l'Eglise fut rappelé. *Ibid.*, p. 46.

<sup>234</sup> À ce propos, Emilio Hamon prononça un discours en tant que représentant de l'Association Maçonnique. *Ibid.*, p. 34.

<sup>235</sup> “(...) sus discípulos regaron de flores i lágrimas su tumba, renovaron sobre ella la promesa de la eterna gratitud para su nombre i el juramento de fidelidad a sus doctrinas (...)” *Ibid.*, p. 31.

<sup>236</sup> “El partido liberal está trayendo de pocos años para acá, día por día, uno tras otro, a este sagrado recinto, los restos inanimados de sus mejores hijos. Tal parece que los vientos de la muerte se han desencadenado, furiosos, en la estension de nuestras filas, para alentar – ya sea ilusoriamente – a nuestros adversarios. Empero, reliquias de tanta valía no son sino el alerta que recibe la juventud que se ilustra en los claustros liberales, para que no desmaye en la solidaridad de la doctrina i no cese de inspirarse en el ejemplo de estos grandes fundadores de la República” *Ibid.*, p. 52.

en question, c'était aussi l'avenir du parti qui, après la mort de Murillo et de Rojas Garrido, avait perdu deux de ses principaux dirigeants :

« Le grand parti libéral de la République cherche partout un remplaçant aux défenseurs les plus enthousiastes et les plus convaincus de ses idées et de ses principes, contre lesquels s'abat l'effrayante réaction qu'on ne peut conjurer qu'avec la foi et la loyauté de Rojas Garrido »<sup>237</sup>.

De tels discours s'adressent résolument aux jeunes gens, car c'est grâce à eux que le passé des individus peut se transformer en destin collectif. Le rappel du passé s'accompagne donc d'allusions au présent et de projections sur l'avenir. Ainsi, les éloges de ces libéraux décédés alimentent un laboratoire politique où des liens sont établis entre le « champ d'expérience » et « l'horizon d'attente » pour reprendre les concepts de Koselleck. Ils se terminent toujours par une évocation des changements à venir, la promesse d'un avenir meilleur.

Une fois écartés du gouvernement, les libéraux utilisèrent les hommages rendus aux défunts pour continuer à mener des luttes politiques et leurs funérailles constituèrent autant de manifestations subversives. Alors qu'ils étaient exclus de la vie politique officielle, les libéraux firent de leurs morts les martyrs d'une république trahie par l'État conservateur.

En tant que membre de l'aile radicale du parti, Manuel Ancízar, franc-maçon et promoteur de certaines réformes promues par le libéralisme radical, notamment celles qui touchaient au projet éducatif, était décédé un an plus tôt. Mais son cas est différent car dans un codicille ajouté à son testament il avait demandé à être inhumé directement par un acte austère et sans aucun faste. Sa perception et sa critique des cérémonies funèbres de son temps illustrent le type d'événement public qu'elles étaient devenues:

« Je considère les funérailles qui sont organisées aujourd'hui, non pas comme des actes religieux, mais comme des cérémonies théâtrales inventées par la vanité, au cours desquelles on pense à tout sauf à Dieu et au sort de l'âme du défunt, de sorte que les prières qui sont récitées ne sont rien d'autre qu'un murmure de mots prononcés de façon absurde. J'ordonne donc que mon corps soit transféré du lieu de ma mort au lieu de ma sépulture; et ce, sans faste mondain ni accompagnement public, car je ne veux pas que

---

<sup>237</sup> “El gran partido liberal de la República mirando hácia todas partes en busca de un reemplazo del mas entusiasta i del mas convencido de los defensores de sus ideas i de sus principios, sobre los cuales se ve venir una espantosa reaccion que solo con la fe i la lealtad de Rojas Garrido se podrá conjurar” *Ibid.*, p. 64.

mon nom apparaisse à l'affiche comme pour une invitation au théâtre, ni que l'on soit importuné par des cartons d'invitation »<sup>238</sup>.

Il ne s'agissait pas seulement de grands événements au cours desquels le prestige et le statut des morts étaient démontrés en grande pompe. Il s'agissait aussi de moments où un l'espace du cimetière était transformé en une tribune de glorification et d'éloge destinée à mobiliser l'opinion publique.

César Conto qui mourut en exil à cause de « l'acharnement de la *Regeneración* » était, parmi les libéraux, un tenant de la même ligne radicale. Conto était un homme politique et un poète né à Quibdó (Chocó) mais issu d'une famille de Cali. Il mena une intense carrière politique au sein du libéralisme, en assumant les fonctions de président de l'État du Cauca (1875-1877) et de dirigeant de la jeunesse libérale de ce département. À sa mort, durant son exil au Guatemala, les jeunes libéraux du Cauca rassemblèrent quelques pages pour lui rendre hommage dans un texte intitulé « Éloge Funèbre en l'honneur du Docteur César Conto, l'hommage de la jeunesse libérale du Cauca »<sup>239</sup>. Dans cette éloge, Conto n'était pas seulement considéré comme « l'apôtre de la république »<sup>240</sup> en tant que libéral convaincu, mais aussi comme un héros et un martyr. Dans ce discours, le personnage est célébré comme une figure prométhéenne ou sous l'incarnation du martyr chrétien :

« Ainsi est-il mort, loin de sa famille, dans la misère, lorsque la double chaîne de hautes montagnes que forment les vagues de la mer et la haine officielle l'a séparé de sa patrie et quand le drapeau, à l'ombre duquel il a toujours combattu, fut abaissé (...) Tressez la couronne du héros, de l'apôtre et du martyr que la postérité posera sur ses tempes »<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> “Considero los funerales que se usan no como un acto religioso, sino como funciones de aparato teatral inventadas por la vanidad, en las que en todo se piensa, menos en Dios i en la suerte futura del alma del difunto, por lo que las preces que se recitan no son más que un ruido de palabras pronunciadas distraídamente. En consecuencia ordeno que mi cuerpo sea trasladado en derechura del lugar en que haya fallecido al en que haya de ser enterrado; i eso sin pompa mundana ni acompañamiento de convidados, pues ni quiero aparecer en carteles como aviso de teatro, ni que otros sean molestados con esquelas de invitación” M. Ancízar, Codicilo, Bogotá, agosto 1880, archivo Ancízar dans LOAIZA CANO Gilberto, *Manuel Ancízar y su época: biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*, Medellín, Fondo Editorial EAFIT, 2004, p.479.

<sup>239</sup> *Corona Fúnebre en honor del Dr. César Conto. Homenaje de la juventud liberal del Cauca*, Bogotá, Imprenta de Echaverría Hermanos, 1891.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>241</sup> «Debía, pues, morir, como murió, lejos de su familia, cara á cara con la miseria, cuando lo separaba de la patria la doble cordillera de olas del mar y de odios oficiales y cuando estaba arriada la bandera á cuya sombra peleó siempre (...) Tejida la corona de héroe, apóstol y mártir con que la posteridad orlará sus sienas (...)» *Ibid.*, p. 29.

La gloire du héros qui avait remporté la bataille des Chancos pendant la guerre de *Los Supremos* dans le Sud et avait vaincu le soulèvement conservateur fut remplacée par le martyre, l'errance sur le chemin d'adversité qui lui firent gagner une « couronne d'épines » et avec elle l'immortalité et la rédemption. Sa mort, pensait-on, devait servir à rendre leur dignité à ses camarades, qui exigeaient non seulement la justice, mais revendiquaient également les combats du grand homme du parti. D'où ces mots d'Emilio Santofimio dans l'éloge qu'il prononça :

« tels sont les hommes du parti, tels sont les serviteurs dont les grands causes politiques ont besoin pour échapper à l'inaction débilante du conformisme pécheur ; tels sont les hommes que les peuples veulent pour chefs, parce qu'ils ont un caractère inaltérable et sont d'infatigables combattants »<sup>242</sup>.

La mort de César Conto « ostracisé » faisait partie, pour les libéraux, de la longue éclipse de la liberté qui s'était produite en Colombie. Ils la virent même comme une opportunité permettant de rendre leur dignité aux membres du parti. C'est pourquoi l'exaltation du personnage et de son héritage ne suffisait pas. Il fallait rappeler les combats du parti tout entier et toute son œuvre : « Les grandes causes politiques sont une sorte de religion dans laquelle la vérité est adorée sur les autels de la patrie, et les hommes supérieurs qui les dirigent sont les Lévites chargés de leur culte et de leur défense »<sup>243</sup>.

Ainsi, soutenait-on l'idée selon laquelle ce genre d'homme ne meurt pas, celle de leur éternelle présence aux côtés des générations futures qui doivent imiter ses vertus. Apparut alors la métaphore de l'arbre coupé qui donne de nouvelles pousses. La mort était donnée comme le moment de la mort de la chair mais pas de celle de l'esprit ni de son œuvre qui doit être poursuivie par ses héritiers et ses imitateurs :

« Ils ne meurent pas. Couchés dans leur tombe, ce qu'ils avaient de mortel vit à travers d'innombrables générations, et ils travaillent pour eux et avec eux. C'est ainsi que la vérité moquée triomphe, que le désir de justice se transforme en loi, que la sagesse des siècles se rassemble dans le Décalogue, et que l'affreuse douleur et les gémissements du

---

<sup>242</sup> «Así son los hombres de partido, así los servidores que las grandes causas políticas necesitan para salvarse de la inacción debilitante, de la conformidad pecaminosa ; así los hombres que los pueblos quieren, á los que hacen sus caudillos, porque á la vez que caracteres invulnerables, son batalladores sin descanso» *Ibid.*, p. 31.

<sup>243</sup> “Las grandes causas políticas son una especie de religión en que se rinde culto á la verdad en los altares de la patria, y los hombres superiores que las dirigen son los levitas encargados de su culto y de su defensa” *Ibid.*, p. 12.

poète de Hus et les adorations du Roi-berger, fils d'Isaïe, deviennent un hymne éternel »<sup>244</sup>.

La lutte contre les partis qui défendaient des principes opposés se poursuivait jusqu'au moment où la société était acquise et transformée. La mort de Conto n'est qu'une mort parmi d'autres et les défenseurs de la cause du libéralisme furent nombreux qui montrèrent l'exemple - « Mosquera, López, Murillo, Ancízar, Gutiérrez, Rojas Garrido, Salgar, Trujillo, Hernández, Sarmiento, et une centaine d'hommes illustres encore, qui n'étaient pas avares de vertus publiques »<sup>245</sup>-. Par conséquent, le cri de Conto dans la bataille des Chancos, « Nous devons réussir », était-il fréquemment repris.

La figure prométhéenne ou celle du martyr chrétien sont convoquées chaque fois qu'on évoque Conto qui « avait pour le libéralisme une véritable vocation d'apôtre et de martyr ». Mais on les trouve également dans le discours selon lequel « les grandes causes politiques sont une sorte de religion » où règnent en maîtres les sentiments de loyauté, de patriotisme, de désintéressement et d'abnégation<sup>246</sup>.

L'éloge funèbre de cette figure du libéralisme nous aide à comprendre ce que les éloges et les discours funèbres pouvaient signifier lorsque l'opposition libérale utilisait ce type de récit de manière inédite afin de proposer des modèles d'action collective.

#### 1.9 REVENDICATION CONSERVATRICE DU MARTYR : TRANSFERT DES RESTES DU GENERAL VICTOR CARDOSO

Una fois les conservateurs au pouvoir et le mouvement « régénérateur » en marche, on publia des éloges funèbres comme celui du Général Víctor Cardoso qui était mort au combat le 10 mai 1877. On se remémorait donc les citoyens morts pour la cause républicaine conservatrice de la période immédiatement antérieure à celle du libéralisme radical. Ce citoyen était donc présenté comme « mort héroïquement pour la défense de la cause morale et de la justice, avec l'objectif hautement civilisé de relever les caractères, en présentant à ses

---

<sup>244</sup> «Es que no mueren. Caído en la tumba lo que de mortales tenían, viven en generaciones inúmeras, y para ellas y con ellas laboran. Así es como la Verdad escarnecida triunfa, y el anhelo de Justicia se transforma en Derecho, y la sabiduría de los siglos viene a sintetizarse en Decálogo, y los dolores y gemidos espantables del poeta de Hus y las adoraciones del Rey-pastor, hijo de Isai, se hacen himno eterno» *Ibid.*, p. 6-7.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 12-15.

concitoyens un modèle de vertu digne d'être imité »<sup>247</sup>. L'éloge funèbre du général Víctor Cardoso réalisé par les fils et les amis de Galindo, était également dédié au prêtre Santiago Mantilla, curé de la paroisse de San Rafael dont on avait sollicité l'autorisation d'exhumer et de transférer les restes du soldat. Le corps fut porté par des colonels et des représentants du parti conservateur depuis La Cruz jusqu'à San Rafael de Galindo. Les manifestations civiques et religieuses consistèrent en cortèges qui se déployèrent dans la ville, en discours prononcés aux coins des rues<sup>248</sup>, en la visite au cimetière et en différents actes liturgiques célébrés dans l'Église avec oraison funèbre. La vie et la mort du héros furent célébrées par des tableaux commémoratifs exaltant ses hauts faits de gloire. José María Samper rappela la vie de Cardoso, son engagement au service de la cause, son combat pour « la libération de la patrie », présentés comme un « cheminement vers le martyr ». On ajoutait à ses qualités civiques et morales que tous applaudissaient, son courage exceptionnel, qui le poussa à combattre en tant que soldat lors de la bataille de la Cruz, où il « se couvrit de gloire en mourant vaincu »<sup>249</sup>.

Dans l'oraison funèbre prononcée au temple de San Rafael par le curé Santiago Mantilla, on le compara au personnage de Mattathias qui, dans l'Ancien Testament, avait défendu la cause de Dieu à Judá et à Jerusalem Cette analogie servit surtout à interpréter le contexte du moment du point de vue du parti conservateur et de l'Église Catholique :

« quand il vit qu'une fois de plus sa patrie était déchirée ; quand il vit avec toute la douleur de son cœur qu'une multitude d'hommes stupides avaient pris dans leurs mains les rênes du gouvernement républicain, et avaient menti au nom d'une feinte liberté ; quand il fut témoin du moment où ceux qui proclamaient la liberté pillaient les villes, profanaient les temples, volaient les vases sacrés, exilaient les évêques, supprimaient les

---

<sup>247</sup> “(...) muerto heroicamente en defensa de la causa de la Moral y de la Justicia, con la mira altamente civilizada de levantar los caracteres, presentando un modelo de virtud digno de la imitación de los conciudadanos” *Corona fúnebre del general Víctor Cardoso muerto en el combate de La Cruz el 10 de mayo de 1877 en defensa de la causa republicana*, Imprenta de Pizano., Bogotá, s.n., 1884, p.3.

<sup>248</sup> « En la esquina *Guasca*, plaza de la *Regeneración*, dió lectura el Sr. D. José C. Cote, al sentimental discurso, pronunciado en la *Cruz* por el Sr. general Calderón ; y en seguida dando alas al fuego del patriotismo, embalsamó la atmósfera con el perfume de las dolicadas flores que esparcía sobre las cenizas del héroe. En la esquina *Cardoso* pronunció otro discurso el inteligente joven Sr. D. Agapito R. Yáñez. En la esquina *Samper*, pronunció otro discurso el caballero Sr. D. José María Díez. En la esquina consagrada a la memoria del acrisolado y gran genio del Republicallismo y militarismo moderno, *Sebastián Ospina*, pronunció un elocuente discurso el inteligente joven seminarista, Sr. D. Raimundo Ordóñez. En la puerta del templo, el Sr. D. Julio de J. Yáñez entregó los restos del católico CARDOSO al venerable Sr. Cura párroco, y éste los recibió á nombre de la Iglesia. Ambos discursos causaron profunda sensación por la belleza de ideas y estilo histórico y filosófico. También habló allí el estimable caballero boyacense Sr. D. Renón Suárez ” . *Ibid.*, p. 7-8.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

ordres monastiques (...) alors, comme le courageux Mattathias éleva la voix au milieu de ses amis, empli du respect pour la Religion Catholique...»<sup>250</sup>

La juste guerre des conservateurs trouvait sa légitimité dans la croyance que supposait son sacrifice. Sa vertu était la même que celle des fidèles du testament, car dans un noble dessein et avec de pieuses aspirations il avait réussi à hisser l'étendard de la Régénération grâce à son martyr et désormais il entrait dans l'immortalité, comme un exemple de vertu et de patriotisme. L'exemplarité pour les vivants a une dimension laïque – savoir se sacrifier pour l'humanité et pour la patrie – autant que religieuse - tout sacrifier pour l'amour du Christ et de son Église. En ce dernier sens, « son cœur débordait, en même temps de satisfaction et de joie, parce qu'il aspirait au martyr, à l'image de de ceux dont les reliques se trouvent aujourd'hui dans les catacombes romaines »<sup>251</sup>. L'immortalité et la vie éternelle de son esprit apportaient en outre la consolation que permet la religion.

En outre, la bataille où mourut Víctor Cardoso, comme le rappela Monsieur Reñon Suarez dans son discours, fut une « lutte fratricide et sanglante » dans laquelle avait été entraîné son parti, une lutte inégale qui fit qu'elle fut vécue comme « un sacrifice sur l'autel de la défaite »<sup>252</sup>.

#### 1.10 LA REGENERACIÓN : SUCRE ET BOLIVAR

Le Comité Directeur du centenaire de l'Indépendance éleva également au « temple de l'Immortalité » le grand Maréchal d'Ayacucho, Sucre, qui avait été victime des « péchés de plusieurs générations ». C'est ce qui ressort du discours prononcé par le général M. A. Silva Gandolphi au Panthéon National le 2 février 1895, un texte ensuite publié à Caracas<sup>253</sup>. Tout en évoquant la figure de Sucre, il rappela les épisodes de la grande époque pour les comparer aux événements intervenus depuis. Puis il fit une seconde comparaison, plaçant la figure de

---

<sup>250</sup> “(...) cuando vió que su patria estaba otra vez despedazada ; cuando vió con dolor de su corazón que una multitud de hombres falaces tomaron en sus manos las riendas del Gobierno republicano y engañaron con una mentida libertad; cuando presenció que los que proclaman libertad saquearon las ciudades, profanaron los templos, robaron los vasos sagrados, desterraron Obispos, suprimieron las órdenes monásticas (...) entonces como el valiente Matatías, levantó su voz en medio de sus amigos, lleno de respeto por la Religión Católica (...)” *Ibid.*, p. 24.

<sup>251</sup> “su corazón rebotaba, al mismo tiempo, de contento y satisfacción, porque anhelaba ser mártir, imitador de aquellos cuyas reliquias se encuentran hoy bajo las catacumbas romanas” *Ibid.*, p. 39.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>253</sup> *Discurso de Orden: pronunciado por el general M. A. Silva Gandolphi en el Panteon Nacional, en honra del Gran Mariscal de Ayacucho, el 2 de febrero de 1895*, Caracas, Imprenta Colón, 1895.

Sucre aux côtés de la figure du grand caudillo de la patrie, également sanctifié par le martyr. Les deux hommes, couverts de la gloire qui avait rendu leur mémoire éternelle, étaient tous deux victimes de l'injustice et de l'ingratitude.

L'approche du Centenaire était l'occasion de se remémorer la « la grande époque », le passé glorieux de l'émancipation de l'Amérique. On ne manqua pas non plus d'évoquer les malheurs du temps d'alors, mais aussi de dessiner un futur plus prometteur : « en nous frappant la poitrine avec une profonde douleur, pleurons les malheurs de la Patrie, victime de nos propres erreurs ; et inspirés par nos traditions légendaires, faisons le vœu intime et solennel de rectifier nos erreurs...»<sup>254</sup>.

Le récit des multiples prouesses de Sucre permettait de construire l'image d'un héros en devenir de bataille en bataille « De Yaguachi et Bomboná est le digne corollaire de l'exploit prodigieux pendant lequel l'étoile de la gloire de Sucre resplendit en une rayonnante ascension vers un splendide zénith »<sup>255</sup>. Dans ce discours, on établissait un parallèle entre les succès de Sucre à Chacabuco et Maipú et ceux de Bolívar à Carabobo et Boyacá. Mais ce qui dans ce récit le montrait clairement comme un grand héros, c'était la bataille d'Ayacucho : « Ayacucho est la très glorieuse épopée qui dispute à la Rome Conquérante la palme de la prééminence qu'elle avait gagnée à Actium et à Pharsale »<sup>256</sup>.

Le discours de Gandolphi se faisait très largement l'écho des opinions qui s'étaient formées au moment de l'assassinat de Sucre, à l'instar de celle publiée par Antonio José de Irasirri dans son *Histoire critique de l'assassinat commis sur la personne du grand maréchal d'Ayacucho* (1846)<sup>257</sup>. On y peignait Sucre comme la victime de fausses imputations, tout comme beaucoup de ceux qui avaient lutté lors des guerres d'indépendance latino-américaines. De la même manière, on évoquait sa proximité avec Bolívar. Il s'était tenu jusqu'au bout aux côtés du caudillo dans le combat pour l'indépendance pour ensuite partager avec lui le discrédit dont le *Libertador* fut frappé lorsqu'on l'accusa de nourrir une soif de

---

<sup>254</sup> “(...) golpeándonos el pecho con dolor profundo, lloremos las desdichas de la Patria, víctima de nuestros propios errores; e inspirados en nuestras tradiciones legendarias, hagamos voto íntimo de realizar enmiendas y rectificaciones solemnes (...)” *Ibid.*, p. 2.

<sup>255</sup> “De Yaguachi y Bomboná es digno corolario la portentosa hazaña en que la estrella de la gloria de Sucre resplandece en radiante ascensión a espléndido zenit” *Ibid.*, p. 5.

<sup>256</sup> “Ayacucho es gloriosísima epopeya que disputa á la roma conquistadora la palma de preeminencia que había ganado en Actium y en Farsalia” *Ibid.*, p. 9.

<sup>257</sup> TRISARRI Antonio José, *Historia crítica del asesinato cometido en la persona del Gran Mariscal de Ayacucho*, Bogotá, s.n., 1846.

pouvoir démesurée. De la même manière, Bolívar apparaissait comme « ce héros si vilement calomnié et persécuté »<sup>258</sup>. Quand Sucre a été assassiné (sur le chemin de Pasto), Obando était le principal suspect de sa mort, mais l'auteur a finalement considéré que les interprétations données à cet événement étaient le résultat de la "partisanerie politique"<sup>259</sup>.

### 1.11 LA REGENERACIÓN ET LE CENTENAIRE DE 1910

La mémoire des précurseurs de la patrie fut cultivée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et l'on discutait des rôles respectifs des différents acteurs. On pourrait même affirmer que cette construction atteint un point culminant lors du centenaire de l'indépendance en 1910 lorsqu'on rendit hommage aux martyrs du mouvement d'Indépendance, ravivant leur mémoire à travers les rituels de la commémoration. C'est alors que certains héros quelque peu négligés, comme Nariño, profitant de l'élan frénétique des commémorations, se virent dresser des statues. On visitait les cimetières, frappait des monnaies et des médailles et réalisait de plaques commémoratives.

Les efforts permanents qui avaient été déployés durant des décennies aboutirent, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et tout spécialement au moment de la commémoration du centenaire, à la formulation de discours et à la publication de textes rappelant le souvenir des grands citoyens et des héros oubliés de la nation, que l'on installait maintenant sur « l'autel de la patrie »<sup>260</sup>. Comme Francis Conte l'affirme pour l'Union soviétique, le héros n'existe pas vraiment sans son « inventeur » celui qui le conçoit, le fabrique pour le présenter à un public déterminé<sup>261</sup>. À l'occasion du centenaire, on se mit à fabriquer ces héros en fonction d'un projet politique qui établissait une représentation de la nation et de son histoire - passée, présente et future – qui avait pour fonction d'apporter une légitimité au régime en place.

C'est ainsi que le *Periódico Ilustrado* était au service des stratégies de légitimation de la *regénéración*, cette publication cherchant à formuler un récit historique convenable pour lui

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p.137. Cette proximité entre les deux héros, Bolívar y Sucre, est rappelée à l'occasion du centenaire de leur mort, quand on publia pour eux un hommage commun. On publia alors l'oraison funèbre prononcée par le Docteur Daniel Jordán el 4 de junio de 1930. JORDAN Daniel, *Oraciones Patrióticas: homenaje a Bolívar y Sucre en los centenarios de sus muertes.*, Bucaramanga, Casa Editorial La Cabra, 1930.

<sup>260</sup> GAYOL Sandra, « La celebración de los grandes hombres: funerales gloriosos y carreras post mortem en Argentina », in *Quinto sol*, vol. 16, 1 décembre 2012, p. 4.

<sup>261</sup> CONTE Francis, « La fabrication des héros dans l'U.R.S.S. des années 1920-1930 », in *Revue Russe*, n° 37, 2011.

qui articulait le passé, le présent et le futur de la Nation. Ce journal répudiait clairement le proche passé, celui du radicalisme libéral, mais revendiquait l'héritage historique de l'Espagne et de l'Indépendance. De cette façon, il proposait une « reconfiguration du temps de la Nation » en associant le processus d'indépendance à un panthéon civique de héros, de modèles, de vertus et de valeurs. Parmi ces héros, la figure de Simón Bolívar fut particulièrement mise en valeur et il devint la référence fondamentale du projet de régénération<sup>262</sup>.

On multiplia les publications au moment de la célébration du Centenaire, notamment celles des éloges funèbres et des hommages adressés aux grands précurseurs. Tel est le cas de l'éloge prononcé en hommage à la mémoire des héros et des martyrs de l'indépendance de la grande Colombie qui parut en 1910 à Bogotá chez l'imprimeur Medina e hijo. Dans cette publication, on rendait hommage aux héros connus, mais aussi aux héros inconnus, aux martyrs, et aux héroïnes<sup>263</sup>. Ainsi, un rapport présentant la liste connue des héros et des martyrs qui avaient combattu sur les champs de bataille était-il complété par la liste de ceux qui étaient mort sur le gibet ou ailleurs. Dans une note adressée aux lecteurs, l'auteur affirmait que «le nombre total des inconnus et les personnes ignorées n'était pas surprenant mais terrifiant»<sup>264</sup>.

Afin de compléter la liste qui figure dans cet éloge, l'auteur avait consulté des données historiques touchant au nombre des combattants morts au cours de la guerre, connus et inconnus :

« Dans la plupart des cas, il a été nécessaire de faire une moyenne et de synthétiser les batailles, les combats ou les rencontres armées, en tenant compte de leurs caractéristiques les plus notables et en donnant le nombre approximatif de morts qui étaient intervenues lors de chaque rencontre »<sup>265</sup>.

---

<sup>262</sup> JIMÉNEZ HERNÁNDEZ Wilson Ferney, « El Papel Periódico Ilustrado y la configuración del proyecto de la Regeneración (1881-1888) », in *Historia Crítica*, n° 47, mai 2012.

<sup>263</sup> Il paraît intéressant de faire figurer ici les héroïnes qui moururent sur le champ de bataille parce qu'elles avaient formé des armées et s'étaient battu comme des soldats, avaient été fusillées, exilées ou emprisonnées pour avoir appuyé les patriotes. ANÓNIMO, *Corona Fúnebre de los próceres de la independencia*, Bogotá, Imprenta de Medina é Hijo, MCMX.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p.v.

<sup>265</sup> « (...) ha habido la necesidad de promediarlo en la mayor parte de los casos y sintetizar batallas, combates ó encuentros de armas con sus rasgos más notables, dando el número aproximado de los muertos en cada uno » *Ibid.*

La période retenue dans ce cas-là couvre les années qui vont de 1809 à 1826, bien qu'on prît en compte les patriotes qui avaient levé le drapeau de l'indépendance en Nouvelle-Grenade en 1762 et au Venezuela en 1797. Le décompte était fait pour les trois républiques qui composent « la Grande Colombie » - Equateur, Colombie et Venezuela - avec l'intention de «renouer et de renforcer les liens qui les ont toujours unis». L'auteur rappelait l'effort et le sacrifice commun de leurs héros et il se plaignait de ne pas le retrouver de son temps. Une nouvelle temporalité était proposée qui reliait directement le temps de cette histoire au présent et en faisait une tradition intemporelle chargée de transfigurer le présent et de dessiner un avenir plus prometteur.

Cette liste de héros et de martyrs constituait, comme le disait l'auteur dans son adresse au lecteur, « une pléiade d'étoiles innombrables qui devaient jeter une lumière continue et intense sur les générations futures, en les enveloppant dans une atmosphère d'une pureté d'autant plus grande que le sacrifice avait été ignoré »<sup>266</sup>. Organisé comme une liste de noms accompagnés de données très succinctes, - le nom de la bataille et le jour de la mort -, cet éloge était à la fois un hommage et un recensement militaire, qui rendait compte de l'effort consenti par toute une communauté.

Comme dans l'*epitáphios* athénien analysé par Nicole Loraux le discours gomme la singularité de ceux qui sont tombés en combattant, puisqu'il reprend la thématique générale des hommes courageux et de l'éternité garantie à leur mémoire<sup>267</sup>. La reconnaissance accordée aux morts et à leurs familles ne fut rendue possible que par la loi du 11 octobre 1821 promulguée lors du Congrès de Cúcuta et on en était encore tributaire en 1910. L'auteur, qui ne révèle pas son nom, rappelle que pour bénéficier de cette loi, les proches devaient vérifier, fournir de nombreuses informations et attestations :

« les certificats délivrés par les chefs et la déclaration des témoins oculaires, des précisions sur leurs relations avec le héros ou la victime, le nom de ce dernier ou de

---

<sup>266</sup> « una pléyade de innumeras estrellas que derramarán continua e intensa luz sobre las generaciones futuras, cerniéndose sobre ellas en una atmósfera tanto más pura cuanto más ignorado fue el sacrificio » *Ibid.*

<sup>267</sup> Anónimo, *Corona Fúnebre de los próceres de la independencia*, *op. cit.*, p. 23. Sur l'exorcisation de la mort par des récits héroïques où les individus disparaissent derrière la référence générale faites aux hommes courageux : Nicole Loraux, *La Invención de Atenas: Historia de la oración fúnebre en la « ciudad clásica »*, *op. cit.*, p. 23.

cette dernière, sa nature, l'heure de son service, ses diplômes, les combats où il était intervenu et celui où il avait perdu la vie »<sup>268</sup>.

En consultant toutes ces informations recueillies, il était possible de documenter de nombreux faits d'arme ou combats inconnus jusqu'alors, qui constituaient précisément la matière de ce livre.

À la même date, le 20 juillet 1910, Vergara y Velasco publia un prospectus intitulé « En 1910, Homenaje a los soldados de 1810. Páginas militares de la Guerra de Independencia » dans lequel il rendait compte des problèmes de l'histoire telle qu'on l'avait écrite jusqu'alors, toujours affectée par des « déformations d'optique » et les récents drames vécus, mais aussi par le parti pris d'historiens dépourvus d'esprit critique et qui n'avaient pas examiné les sources existantes. C'est pourquoi l'auteur de cet hommage déclarait qu' :

« afin de présenter notre témoignage de gratitude aux Hommes de 1810, nous avons rassemblé sur ces belles pages les noms et les faits d'armes de cette merveilleuse génération. Car, nous pouvons l'affirmer sans danger d'être démentis, nous sommes actuellement la seule personne à disposer d'un index assez acceptable de tous les volumes manuscrits qui forment les deux grandes archives nationales (Bibliothèque Nationale de Saint-Domingue). C'est une documentation qui fait plus de mille cinq cents pages consacrées à la seule dimension militaire de l'indépendance »<sup>269</sup>.

C'est ainsi que ce texte présente un tableau synoptique de la guerre d'indépendance comportant un inventaire des combats et de leurs résultats. Il présente aussi la distribution géographique des batailles et les principales campagnes, à quoi s'ajoute la liste des deux mil combattants, des soixante-trois officiers supérieurs et des quarante-cinq royalistes qui

---

<sup>268</sup> “ (...) la certificación de los Jefes y la declaración de testigos presenciales, sus relaciones con el Héroe ó Víctima, el nombre de éste, su naturaleza, el tiempo de sus servicio, el grado obtenido, los combates en que intervino y el que puso fin á su existencia” Anónimo, *Corona Fúnebre de los próceres de la independencia*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>269</sup> “ (...) a fin de presentar nuestro testimonio de gratitud á los *Hombres* de 1810, arreglamos las presentes páginas, que se engalanan con nombres y hechos de armas de aquella portentosa generación. Porque, podemos afirmarlo sin peligor de ser desmentidos, en la actualidad somos la *única* persona que posee índice medianamente aceptable de todos los volúmenes manuscritos que constituyen los dos grandes archivos nacionales (Santo Domingo; Biblioteca), en los cuales exceden de *mil quinientos* los volúmenes de documentos referentes á la faz militar de la Independencia” VERGARA Y VELASCO F. J., *En 1910 Homenaje a los soldados de 1810. Páginas militares de la Guerra de Independencia. Las battallas y los jefes de la Magna Guerra. La guerra a muerte -Los héroes de Boyacá- Nariño*, s.l., Imprenta Eléctrica, 1910, p.5.

survécurent. Finalement il rend compte des héros de Boyacá, ces « héros sans nom », ces subordonnés méconnus.

Le rappel de l'histoire nationale passe donc par l'actualisation du deuil des défunts célèbres et plus largement de tous les martyrs de l'Indépendance. À cet égard, la célébration du centenaire de l'Indépendance permit tout à la fois de leur rendre hommage et de rendre sa gloire à une Nation déchirée par les conflits qui la divisaient. À partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle le projet *régénérateur* proposa une relecture de l'histoire de la Nation et il parvint à faire naître l'idée qu'il existait une continuité historique permettant de faire émerger la conscience d'un destin national<sup>270</sup>. Pourtant, tout au long de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les hommages rendus aux morts avaient donné à voir des légitimités contradictoires lors des funérailles des défunts, chacun interprétant à sa manière et concurremment les régimes de la gloire et du martyr.

---

<sup>270</sup> W.F. Jiménez Hernández, « El Papel Periódico Ilustrado y la configuración del proyecto de la Regeneración (1881-1888) », art cit.

## CHAPITRE 2

### MORT ET RELIGION

Bien que les idées chrétiennes sur la mort et l'immortalité aient varié au cours du temps, pendant une longue période, le modèle de la mort chrétienne hérité de la fin du Moyen Âge s'est progressivement imposé. C'est pourquoi une grande partie du lexique, des signes et du répertoire sur la mort et l'au-delà furent façonnés en fonction d'une eschatologie traditionnelle qui apparaît assez tôt : l'évangile de Saint Matthieu contient toute la conception médiévale de l'au-delà, du jugement dernier et de l'enfer ; l'Apocalypse de Paul décrit un paradis et un enfer ; saint Augustin et les premiers pères ont développé la conception du salut<sup>271</sup>. À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, il existait déjà un modèle élaboré de la mort chrétienne, consolidé par la littérature sacrée et l'iconographie. En général, on peut affirmer que dans la culture et la religion chrétiennes, l'homme s'intéressait à sa propre mort et à celle de ses proches. Chacun prenait ses propres dispositions pour la bonne mort, telle qu'elle fut représentée dans l'*ars moriendi*, si diffusé entre le milieu du XV<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, qui offrit une véritable "cristallisation iconographique de la mort chrétienne"<sup>272</sup>. La bonne mort était une mort attendue, ritualisée dans sa propre maison. L'image de l'agonie était familière, publique, solennisée par un groupe entourant le lit du mourant. De nombreuses pratiques religieuses des fidèles de l'Église catholique furent imposées durant de nombreux siècles encore après la fin du Moyen Âge. Pour garantir le salut éternel, les sacrements étaient donnés, des prières étaient faites, des messes étaient organisées, de l'argent était légué pour des œuvres pieuses ou des congrégations religieuses, et des dispositions étaient prises pour les funérailles. L'Église, à travers ses catéchismes et ses remèdes, enseignait que l'âme pouvait aller en enfer, au paradis ou au purgatoire selon qu'elle était mauvaise, sainte et juste ou qu'elle devait d'abord payer pour les péchés commis durant la vie dans la terre.

La mort était devenue une étape décisive, un passage crucial que l'on ne pouvait franchir sans le secours de la religion. Ainsi, l'idée d'une bonne mort légitimait le travail des religieux qui accompagnaient les malades et les mourants en dispensant les sacrements, un travail qui s'inscrivait dans une action caritative plus large, puisque l'assistance spirituelle complétait les soins matériels.

---

<sup>271</sup> ARIES Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, vol. 1/, p.100.

<sup>272</sup> CHARTIER Roger, « Les arts de mourir, 1450-1600 », in *Annales: économies, sociétés, civilisations*, n° 1, 1976, p. 51-75.

## 2.1 LA CHARITE ET L'ENGAGEMENT DE L'EGLISE AUPRES DES MALADES ET DES MOURANTS

Aider son prochain dans les moments difficiles de la vie, répondre à l'angoisse du vivant dans la souffrance et au moment du trépas, faisaient partie des obligations du prêtre et des communautés religieuses. Apaiser la souffrance des malades en donnant un sens à la douleur et préparer les mourants à la vie éternelle faisaient partie de cette vocation tant défendue par l'Église, soutenue par ses fondements doctrinaux. Dans l'Évangile, et notamment dans l'Évangile de Saint Matthieu, le soin des malades est donné comme l'un des devoirs du chrétien, ce qui débouche, dès le Moyen Âge européen, sur d'innombrables fondations hospitalières au nom des sept œuvres de miséricorde qui s'opposent aux sept péchés capitaux<sup>273</sup>. Les fondations des temps modernes - hospices, asiles, hôpitaux- sous l'administration des communautés religieuses, étaient l'expression même de cet élan charitable qui animait l'Église. Cela est dû, entre autres, à l'importance que l'Église accorde aux soins du corps en relation directe avec le sens de la maladie et de la souffrance. L'enseignement chrétien voyait la santé en termes spirituels autant que physiologiques, de sorte que l'on pouvait lire dans le corps les symptômes de la maladie de l'âme, un rappel de sa mortalité ou une mise à l'épreuve personnelle. Le traitement spirituel qui accompagnait les soins physiques impliquait une recherche parallèle de Dieu à travers l'examen de conscience, la confession et la prière<sup>274</sup>.

En 1879, la transcription d'un article paru dans *El Siglo Futuro* à Madrid, intitulé ¡Qué dulce muerte ! (Quelle mort douce !) fut publiée dans *La Caridad*. C'était une défense claire de la vocation du service aux malades et aux mourants :

"Ils écrivent de la Nouvelle-Orléans qu'un jeune missionnaire, très gravement malade, a été appelé par un autre malade qui réclamait son ministère et qui vivait dans un autre district. Le prêtre n'a pas hésité un instant. C'était une sentence à mort pour lui ; mais il l'a acceptée avec joie, ou plutôt il a vu une chose : qu'un catholique était mourant, qui demandait les dernières consolations de la Religion, dont il allait lui-même être privé. Le jeune prêtre est parti au milieu d'une pluie incessante et a parcouru les treize lieues qui le séparaient de la maison du malade. Il est impossible de dire combien de fois il a été contraint de s'arrêter pour un voyage aussi terrible, ni comment il a chancelé. Enfin, il est arrivé heureux au chevet du malade et, ému, il a exercé les fonctions de son

---

<sup>273</sup> GUILLAUME Pierre, *Médecins, Église et Foi depuis deux siècles*, Paris, Éditions Aubier, 1990, p.17.

<sup>274</sup> HOULBROOKE Ralph, *Death, Religion and the family in England, 1480-1750*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p.80.

ministère. Quand tout a été terminé, il a senti qu'il allait mourir avant le malade et sans être assisté par un prêtre. Puis, selon une coutume fréquente dans les missions lointaines, le jeune prêtre s'a administré le Saint Viatique à lui-même, puis s'est penché et mourut à la vue du malade. Une mort aussi bonne et glorieuse n'est pas rare dans l'église naissante des États-Unis d'Amérique »<sup>275</sup>.

Le déploiement de l'initiative catholique sur le front de la charité chrétienne, si visible dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en Colombie, a fait de l'aide aux malades et aux mourants une partie des missions mises en évidence et exercées par de nombreuses congrégations caritatives. Ainsi, le devoir religieux dans le soin des malades et des démunis a été exercé dans le cadre de ce grand front qu'était l'aide aux pauvres<sup>276</sup>. Il n'est donc pas surprenant que la création d'hôpitaux ait été l'une des stratégies de l'aide institutionnelle mise en œuvre. Depuis l'époque médiévale, des hôpitaux ont été créés dans les centres urbains, d'abord pour soigner les voyageurs et ceux qui n'avaient pas d'endroit pour dormir, et plus tard pour soigner les malades. En général, ces établissements dépendaient des ressources municipales, bien qu'ils fussent souvent gérés et dirigés par des ordres religieux<sup>277</sup>. Les hôpitaux établis en Nouvelle-Grenade depuis le XVI<sup>e</sup> siècle étaient aussi largement conçus comme des lieux destinés au "remède commun des pauvres malades et à l'aide spirituelle destinée aux mourants"<sup>278</sup>. Les pauvres se rendaient dans ces lieux pour chercher de l'aide, de la nourriture ou un abri, tandis que les riches recevaient des soins médicaux dans leurs maisons et, réduits aux dernières extrémités, appelaient le prêtre.

---

<sup>275</sup> "escriben de Nueva Orleans que poco tiempo a un joven misionero, muy gravemente enfermo, fue llamado por otro enfermo que reclamaba su ministerio y vivía en otro distrito. El sacerdote no vaciló un instante. Aquello era para él una sentencia de muerte; pero la aceptó alegre, o más bien vio una cosa: que estaba muriendo un católico, el cual pedía los últimos consuelos de la Religión, de los cuales él mismo iba quedar privado. Parte el joven sacerdote en medio de una lluvia incesante y camina a pie las trece leguas que lo separaban de la casa del enfermo. Es imposible decir cuantas veces se vio obligado a detenerse en tan terrible viaje, ni cómo se tambaleaba. Llegó por fin contento a la cabecera del enfermo, y conmovido, cumplió las funciones de su ministerio. Cuando todo hubo terminado, sintió que él iba a morir antes que su enfermo y sin verse asistido de sacerdote. Entonces, según una costumbre frecuente en las remotas misiones, el joven sacerdote se administró a sí mismo el Santo Viático, y luego se inclinó y murió a vista del enfermo. Tan buena y gloriosa muerte no es rara en la naciente iglesia de los Estados Unidos de América" *La caridad*, 12 septembre de 1879, n.4.

<sup>276</sup> Gardant à l'esprit que le concept de charité est avant tout associé à l'attention portée à la pauvreté, bien qu'il s'agisse d'un concept assez complexe : "la charité est un devoir religieux, un engagement moral en quête de progrès social ; c'est une solution aux menaces de problèmes sociaux et aux désaccords, ainsi qu'un moyen d'obtenir un statut" CASTRO CARVAJAL Beatriz, *Caridad y Beneficiencia: el tratamiento de la pobreza en Colombia 1870-1930*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007, p.17.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>278</sup> Ces hôpitaux ont été établis dans les principaux centres urbains de telle sorte qu'à la fin de la période coloniale, ils existaient déjà dans les villes de Santa Marta, Cartagena, Panama, Bogotá, Medellín, Cali, Veléz, Pamplona, Tunja, Villa de Leyva, Mariquita, Mompox et Honda *Ibid.*, p. 98.

C'est ainsi que se présentaient encore les hôpitaux durant les quatre premières décennies de la République : des lieux modestes, avec peu de chambres, où les malades étaient séparés selon leur sexe et le type de maladie, et où il y avait une chambre pour les mourants. En fait, il s'agissait de lieux où l'on accueillait les pauvres malades, qui n'avaient pas d'endroit pour souffrir de la maladie ou pour mourir<sup>279</sup>. L'administration de la plupart d'entre eux, pendant la période coloniale et jusqu'au début de la République, était confiée aux *Frères de Saint Jean de Dieu*<sup>280</sup>. Bien qu'en 1834 les hôpitaux fussent devenus la propriété de l'État, les Frères ont continué à avoir le devoir de s'occuper des pauvres malades. En général, ces établissements furent confrontés aux changements administratifs de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et la plupart souffrirent d'un manque de fonds, bien que ce fussent les municipalités qui aient assuré leur soutien avec l'appui des ordres religieux et des sociétés laïques.

L'aide à domicile était une autre des stratégies de la charité chrétienne, qui était organisée et dirigée depuis le milieu du 19<sup>e</sup> siècle par des institutions et des sociétés privées, comme la *Société de Saint-Vincent de Paul*. Suivant la même conception, l'aide matérielle et l'aide spirituelle étaient apportées, dans ce cas directement à domicile, en particulier aux pauvres malade.

Il est essentiel de comprendre le rôle de l'Église, des communautés religieuses et des laïcs dans l'histoire de la vie associative au XIX<sup>e</sup> siècle, où l'héritage de pratiques associatives anciennes qui tentaient de s'adapter à la nouvelle situation se voyait disputer sa position hégémonique. Tel était le contexte dans lequel les discours, les pratiques et les dévotions liés à la bonne mort chrétienne se développaient. Selon Gilberto Loaiza, les pratiques associatives conservatrices et catholiques furent un élément important de la lutte de l'Église contre l'offensive anticléricale libérale et l'égalitarisme pratiqué par certains groupes formés par un secteur formé par les élites libérales et les artisans. D'une certaine manière, on peut parler d'une modernisation de ces associations dans le sens où elles ont mobilisé des agents pour la diffusion d'un projet catholique qui cherchait à conquérir l'opinion publique<sup>281</sup>. Ainsi, face à la volonté réformatrice qui remettait en cause les institutions catholiques, des

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>280</sup> L'ordre religieux des frères de San Juan de Dios avait déjà une longue tradition d'aide, de soins et de traitement des malades, c'est pourquoi le roi leur a confié la gestion des hôpitaux en 1630 et ils sont arrivés à Cartagena en 1635. *Ibid.*, p. 100.

<sup>281</sup> LOAIZA CANO Gilberto, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2011, p.217.

secteurs du clergé et les conservateurs ont encouragé les pratiques associatives dans le but de défendre l'idéal d'une république catholique.

La diminution du nombre des clercs dans la période qui suivit l'indépendance<sup>282</sup>, la pauvreté de l'institution dans la vie républicaine naissante et l'assaut anticlérical du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle poussèrent le catholicisme traditionnel à développer des sociétés catholiques dans tout le pays à partir de 1838. Leur établissement intervint selon le calendrier des fêtes annuelles catholiques et, à ce stade précoce, il s'agissait encore de formes d'association faibles et timides, qui essayaient d'imiter les clubs du libéralisme, comme c'était le cas dans les sociétés démocratiques. Il s'agissait avant tout de promouvoir les "sociétés populaires" masculines et les "sociétés caritatives" féminines. Avec l'expulsion des jésuites en 1851, l'Église catholique perdit le contrôle de plusieurs secteurs de la société, comme l'artisanat, et elle dut renoncer à sa mainmise sur l'éducation des élites. Après le coup d'État de Melo en 1854, et surtout au cours de la décennie de 1860, des formes d'association catholiques hiérarchiques ont été encouragées.

En s'engageant activement dans les conflits du XIX<sup>e</sup> siècle afin de conserver son pouvoir, l'Église a développé une idéologie solide qui a été rendue publique dans la presse. Elle a également reçu le soutien de politiciens et d'avocats conservateurs qui ont défendu la suprématie politique et culturelle de l'héritage catholique<sup>283</sup>. Mais le facteur le plus important était l'expansion des associations au nom de la charité chrétienne à partir de 1854. Pour l'Église la charité était un instrument permettant d'obtenir l'adhésion massive de la population mais aussi une stratégie de légitimation, permettant de garantir la formation d'agents du prosélytisme politico-religieux et d'atténuer les différences entre les classes sociales. En retour, elle a permis aux femmes de l'élite d'entretenir une relation directe avec les pauvres, d'être présentes dans la vie publique et de jouer un rôle de catéchistes. Elles ont ainsi démontré leur capacité à se mobiliser au service du militantisme catholique<sup>284</sup>.

Parmi ces associations catholiques, les plus importantes et les plus reconnues sont la *Société de Saint-Vincent de Paul* et l'*Association du Sacré-Cœur de Jésus* créées en 1857. En

---

<sup>282</sup> Vers 1810, il y avait environ 1 prêtre catholique pour 750 habitants ; et en 1825, 1 prêtre pour 1287 habitants. Cette diminution progressive du clergé a été soulignée par José Manuel Restrepo, Frank Safford et reprise par Gilberto Loaiza

<sup>283</sup> G. Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, *op. cit.*, p. 257.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 259. y p. 286

accomplissant les devoirs prescrits pour les membres de ces associations pieuses, les confrères bénéficiaient de la promesse de prières pour le repos éternel de leur âme et recevaient des indulgences plénières ou partielles.

Les congrégations religieuses se consacraient à des activités d'assistance sociale, entendue comme des protections apportées contre certains risques tels que la maladie ou l'incapacité de subvenir à ses besoins lorsque la vieillesse venait<sup>285</sup>. Comme le souligne Beatriz Castro,

« l'assistance sociale est comprise comme un ensemble très diversifié de pratiques qui font partie d'une structure commune, déterminée par l'existence de certaines catégories de la population qui manquent du nécessaire pour vivre et même pour survivre, et par la nécessité de les soutenir ».

En ce sens, l'assistance sociale couvrait un large éventail de domaines, allant de l'aide matérielle à l'aide morale et spirituelle aux personnes les plus démunies<sup>286</sup>. Bien que l'aide institutionnelle fournie par l'État colombien se fussent principalement concentrée sur la création et le renforcement des institutions de santé et de protection pour les soins aux plus nécessiteux, ce furent les congrégations religieuses catholiques qui jouèrent un rôle fondamental dans l'administration et la gestion de ces institutions.

Alors que la charité était devenue la première ligne de l'expansion du catholicisme en tant que doctrine religieuse et sociale promue comme la véritable religion des pauvres, la pratique hospitalière fut l'un des principaux fronts de cet engagement. La *Société de Saint-Vincent de Paul*, par exemple, exerçait parmi ses principales activités, selon son règlement, la visite aux pauvres et l'assistance aux malades<sup>287</sup>. Cette société ouvrit des hôpitaux dans plusieurs villes, à commencer par Bogota en 1860. L'administration des hôpitaux était confiée à un personnel féminin.

De même, la *Société de Bienfaisance et de Charité* (1855-1860), fondée par les femmes des notables de Bogotá en 1855, avait parmi ses objectifs de soutenir les hôpitaux que

---

<sup>285</sup> CASTRO CARVAJAL Beatriz, *La relación entre la Iglesia Católica y el Estado colombiano en la asistencia social c. 1870-1960*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2014, p.6.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>287</sup> G. Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, *op. cit.*, p. 266.

les prêtres dirigeaient<sup>288</sup>. Certaines initiatives privées prises sur le front de la charité reflètent également l'importance de l'assistance aux malades pauvres, comme celle de Mme Marcelina Montañez de Sanmiguel qui, en 1866, soutint les activités de son mari médecin homéopathe, membre du conseil d'administration de la Société de Saint-Vincent de Paul, afin d'organiser un "saint institut d'infirmières pour l'assistance spéciale des pauvres malades de la ville" (Bogota)<sup>289</sup>. De plus, au sein des branches de la Congrégation du Sacré-Cœur de Jésus, il y avait aussi quelques congrégations spécifiquement engagées dans le soutien des hôpitaux, telles que les Sœurs hospitalières de Honda (1858).

Plusieurs parmi les communautés religieuses féminines réalisaient des œuvres variées au titre de leur apostolat et parmi les pratiques miséricordieuses, l'assistance aux malades pauvres figurait en bonne place. Les *Sœurs Dominicaines de Charité de la Présentation de Tours* - Sœurs de la Présentation de la Charité - depuis leur création en France en 1699 par Marie Poussepin, avaient pour but la formation des enseignants, l'éducation des enfants des foyers pauvres et le soin des malades. Le premier groupe de sœurs de cette communauté arriva en Colombie en 1873, précisément pour prendre en charge l'hôpital Saint Jean de Dieu à Bogotá. De la même manière, en 1875, l'hôpital de charité de Medellin fut transféré à ces sœurs. Il est également établi qu'entre 1888 et 1915, les Sœurs de la Présentation travaillèrent dans les hôpitaux de charité d'Abejorral, Envigado, Manizales, Salamina, Girardota, Santa Fe de Antioquia, Sonson, Rionegro, Jericho, Sopetrán et Titiribi<sup>290</sup>. En fait, la Congrégation des *Sœurs de la Charité de la Présentation* était la communauté qui avait obtenu le plus de contrats dans le pays afin d'administrer ce type d'institution publique. Il est important de tenir compte de ce que dit Beatríz Castro sur les soins du corps et de l'âme de la personne malade :

« Les Sœurs avaient la responsabilité de soigner les malades, c'est-à-dire de suivre les instructions des médecins sur les traitements appropriés, de leur donner les remèdes choisis aux doses et aux heures indiquées, de nettoyer les plaies, de les soigner dans leurs affections, etc. Mais pour eux, le soin des malades ne se limitait pas au corps mais incluait aussi l'âme, comme l'a bien exprimé Jacques Léonard : « guérir, c'est convaincre, voire reconvertir ». Dans le cas des mourants, les sœurs les ont accompagnés dans une « bonne mort chrétienne »<sup>291</sup>.

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>290</sup> LONDOÑO VEGA Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.96-97.

<sup>291</sup> B. Castro Carvajal, *La relación entre la Iglesia Católica y el Estado colombiano en la asistencia social c.1870-1960*, op. cit., p. 88.

En 1880, les Sœurs de la Charité de Saint-Vincent de Paul, ou Vicentines, arrivèrent également de France avec la mission de soigner les personnes âgées et les malades dans le besoin. Elles se sont tout d'abord installées à Pasto, à Cali et dans d'autres villes du sud, et ont travaillé dans des hôpitaux<sup>292</sup>. En 1870, elles ont également été invitées à administrer le lazaret de *Agua de Dios*. En fait, les lazarets étaient soutenus par la charité chrétienne et les Sœurs de la Charité ainsi que les Salésiens en prenaient soin<sup>293</sup>.

Outre ces formes d'association, d'autres existaient dont l'histoire remonte à plusieurs siècles, bien que leur rétablissement et leur organisation aient été adaptés à ce nouveau contexte de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Contrairement aux précédents, leur rétablissement n'est pas apparu comme une ingérence dans le débat politique, bien que ces groupes fussent marqués par une nette tendance conservatrice. De fait, ils permettaient à l'Eglise d'exercer un contrôle sur la société et de promouvoir en son sein les valeurs du catholicisme, en particulier celles liées à la bonne mort chrétienne. C'est le cas de la Congrégation pour la bonne mort que nous présenterons plus tard.

## 2.2 LA PRÉPARATION AU BIEN MOURIR CHRÉTIEN

Comme nous l'enseigne la mort exemplaire de Saint Joseph, une bonne mort chrétienne impliquait toute une préparation spirituelle au cours de la vie, ce qui revenait à suivre la vie vertueuse du chrétien, car elle seule assurait la sérénité à l'heure de la mort, lorsque le moment du jugement avait lieu. Il est possible d'identifier la littérature relative à la préparation de la bonne mort chrétienne, bien qu'elle ne soit pas abondante. Les titres des livres et des manuels de dévotion se trouvent dans les catalogues des libraires et dans les collections anciennes des bibliothèques<sup>294</sup>. Certains étaient importés et d'autres étaient imprimés par des imprimeurs locaux. Tous correspondent à un modèle différent de celui de *l'ars moriendi* lequel était centré sur le moment du trépas, les exhortations, les interrogatoires,

---

<sup>292</sup> P. Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930, op. cit.*, p. 100.

<sup>293</sup> En fait, d'après Diana Obregón, avec la professionnalisation de la médecine et la prise en compte de la lèpre comme un problème médical, il y a eu une bataille pour médicaliser la lèpre et l'éloigner des communautés religieuses "El cuidado de los leprosos es un estudio de caso que ha permitido ver estas tensiones entre diferentes actores y la manera como los médicos recurrieron a la exageración para medicalizar la enfermedad y ganarle lugar a las órdenes religiosas e instituciones filantrópicas encargadas de los lazaretos" OBREGÓN TORRES Diana, *Batallas contra la lepra: Estado, medicina y Ciencia en Colombia*, Medellín, Fondo Editorial EAFIT, 2002.

<sup>294</sup> Biblioteca Nacional de Colombia y "Sala de libros raros y manuscritos" de la Biblioteca Luis Ángel Arango à Bogotá.

les prières et les observations sur la conduite à tenir que le prêtre devait faire aux mourants. Ce changement avait déjà été remarqué par Roger Chartier qui avait parlé d'une tradition "humaniste" qui s'était séparée de l'*ars moriendi* d'origine allemande, lequel avait triomphé au XV<sup>e</sup> siècle dans toute l'Europe<sup>295</sup>. La nouveauté de ces nouveaux textes consiste dans le fait qu'ils mettent largement l'accent sur une préparation à la mort qui se fait tout au long de la vie, celle-ci devant être consacrée à la méditation, la confession, la communion, la foi en Dieu et l'acceptation de la mort. Dans cette tradition, l'importance du moment précis de la mort est relativisée et l'on insiste sur la conduite à tenir tout au long de sa vie.

Les traités et les manuels qui ont été conservés s'inscrivent dans la continuité de ceux du XVIII<sup>e</sup> siècle, et beaucoup de ces derniers furent même réimprimés. Il convient de signaler en particulier le *catalogue des livres en vente dans la maison d'Hipólito Perez* à Bogota en 1863-1864 où l'on trouve, outre plusieurs catéchismes, des auteurs comme Baltasar Bosch de Centellas y Cardona et Saint Alphonse de Liguori. Du premier auteur, est mis en vente le livre *Pratiques de visite des malades et d'aide à la mort: c'est un ouvrage très utile, et nécessaire pour les paroissiens et les confesseurs*<sup>296</sup>. Cet ouvrage, dont la première édition faite à Madrid date de 1737, est toujours en circulation en 1863. Il contient une maxime qui résume la compréhension de la mort chrétienne comme le point culminant de l'apprentissage d'une vie : « *Nulla utilior scientia, quam discere mori. Disces ergo bene mori, si didiceris bene vivere* » -seul un homme sage vit pour mourir : et celui qui a su bien vivre va certainement bien mourir. Ce livre est un recueil de prières, de soliloques, d'actes de contrition, de foi, d'espoir et d'amour destinés à aider ceux qui sont dans leurs dernières souffrances et à leur apporter du réconfort.

Selon M. Vovelle, il y a un moment au temps des deux réformes où la vie devint la pensée de la mort : la "christianisation de la mort requiert elle-même l'exercice de toute une vie. La mort envahit la vie"<sup>297</sup>. Pour cet auteur, une nouvelle idée s'est imposée qui devait marquer durablement la pensée. Il s'agissait "de construire toute la vie dans la pensée de la mort". Les *Exercices spirituels de Saint Ignace à l'usage de la Compagnie de Jésus* constituent une source essentielle pour qui veut rendre compte de ces nouvelles pratiques.

---

<sup>295</sup> R. Chartier, « Les arts de mourir, 1450-1600 », art cit.

<sup>296</sup> CARDONA (M.I.) Baltasar Bosch de Centellas y, *Practicas de visitar los enfermos y ayudar a bien morir ...: es obra muy util, y necesaria para los parrocos, y confesores*, s.l., en casa de Juan Muñoz, 1737, 540 p.

<sup>297</sup> VOVELLE Michel, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, s.l., Éditions Gallimard et Pantheon Books, 1983, p.290.

Dans un cycle de quatre semaines, la première est consacrée à la méditation sur le péché et l'enfer. Les méthodes Ignaciennes ont été popularisées par des spirituals espagnols tels que frère Luis de Grenade qui a également associé à l'idée de la mort "1. La connaissance de nous-même et de nos péchés" et "2. Les misères de notre vie". Ensuite, Saint Pierre d'Alcantara mit l'accent sur le dernier passage, sur l'incertitude au moment de la mort, l'angoisse lorsqu'il faut rendre compte de ses actes et la terreur du jugement. Vovelle constate que ces Espagnols de tradition Ignacienne ont leur équivalent chez les Italiens de la contre-réforme, parmi lesquels figurent le cardinal Bellarmin et Saint Alphonse de Liguori, dont l'ouvrage *L'apparecchio alla morte* a connu 350 éditions successives. Un exemplaire de cet ouvrage figure dans sa traduction espagnole sur le catalogue des livres mis en vente par Hipólito Pérez à Bogota en 1863. Ce mouvement s'est répandu dans toute l'Europe de la Contre-Réforme et est devenu un thème important de la pastorale catholique, où la scène de la mort a été étendue pour inclure non seulement le moment de la maladie mais aussi toute la vie conçue comme un long apprentissage.

Parmi les considérations présentées par saint Alphonse Marie de Liguori dans son livre, on trouve des développements sur la brièveté de la vie, la certitude de la mort, l'incertitude de l'heure de la mort et la mort du pécheur. La sérénité de l'homme juste, dont l'âme ne connaîtra pas le tourment au moment de la mort, contraste avec les craintes et l'angoisse du pécheur :

"Celui qui meurt amoureux de Dieu ne pense pas aux douleurs qui accompagnent la mort ; au contraire, il les regarde avec une sorte de complaisance, car il considère qu'avec elles la vie s'achève et qu'il n'a plus qu'à souffrir pour Dieu, et qu'il n'a plus à lui donner de preuve de son amour : il lui offre donc un temps de vie calme et pleine d'affection, et il se console en unissant le sacrifice de sa mort à celui que Jésus-Christ a offert pour lui sur la croix à son Père éternel. Il meurt donc heureux, en s'exclamant: "Je dormirai et je me reposerai paisiblement en son sein"<sup>298</sup>.

Contrairement au juste, le mourant qui a négligé "le bien de son âme" pendant sa vie est confronté à l'angoisse face aux images qui intimident et menacent sa conscience :

---

<sup>298</sup> "El que muere amando a Dios, poco piensa en los dolores que acompañan la muerte; antes, al contrario, los mira con una especie de complacencia, pues considera que con ellos acaba la vida; y que no le queda ya más que sufrir por Dios, ni tiene que darle más pruebas de su amor: así que, le ofrece tranquilo y afectuoso el tiempo que por vivir le queda, y se consuela uniendo el sacrificio de su muerte con el que Jesucristo ofreció por el en la cruz a su eterno Padre. Y así muere felizmente, exclamando: *dormiré y descansaré pacíficamente en su seno*" DE LIGORIO Alfonso María, *Preparacion para la muerte o consideraciones sobre las verdades eternas, utiles a los fieles para meditar y a los sacerdotes para el púlpito*; Paris, librería de Garnier Hermanos, 1867, p.89.

"Au seuil de la mort, le pauvre pécheur aura plus d'une angoisse. D'une part, il sera tourmenté par des démons. A l'approche de la mort, ces ennemis redoutables déploient toutes leurs forces pour perdre les âmes qui quittent cette vie. Ils savent qu'ils n'ont que peu de temps pour les gagner, et que s'ils les perdent, ils ne pourront jamais les gagner : le diable est descendu vers vous très en colère, sachant qu'il n'a que peu de temps. Alors ce ne sera pas un seul démon qui le tentera; il y en aura un nombre infini, qui se jeteront sur lui pour le perdre: *leurs maisons seront remplies de dragons...* d'autre part le mourant sera entouré de ses péchés (...) ils le garderont sous étroite surveillance et lui diront: nous sommes ton œuvre, nous ne te quitterons pas; c'est-à-dire, (...) nous te suivrons dans l'autre vie, et avec toi nous apparaîtrons devant le Juge éternel"<sup>299</sup>.

Une autre angoisse est celle liée à l'espoir de la conversion à l'heure de la mort :

"Dieu ne fait pas d'autre menace au pécheur que celle d'une mauvaise mort : alors ils m'appelleront, et je n'entendrai pas (...) Je me moquerai de votre mort, et je me moquerai de vous (...) La vengeance est à moi, et je leur donnerai leur récompense en temps voulu, afin que leur pied glisse (...) Vous mourrez dans vos péchés (...) "<sup>300</sup>. L'angoisse suscitée par la notion d'enfer présentée par saint Alphonse de Liguori est aussi présente : "un lieu de tourment, où tous les sens et toutes les puissances des condamnés subiront leur tourment particulier, où chaque sens souffrira plus ou moins selon ce qui aura servi à offenser Dieu (...) la vue sera tourmentée par les ténèbres : la terre obscure couverte des ténèbres de la mort"<sup>301</sup>.

La pastorale de l'Église catholique, qui est devenue plus combative depuis le Concile de Trente, avec une doctrine unifiée destinée à intervenir à la fois dans la vie et dans la mort des chrétiens, était une tradition largement diffusée au sein des colonies américaines. L'inquiétude pour le destin final, convertie en peur, était capitalisée par l'Église dans les prières, les œuvres pieuses et les indulgences. La préparation à la mort devait commencer dès le plus jeune âge, afin que l'homme juste ait l'espoir d'une transition vers une vie meilleure

---

<sup>299</sup> "no una sino muchas serán las angustias del pobre pecador moribundo. Por un lado será atormentado por los demonios. Al acercarse la muerte, estos terribles enemigos despliegan todas sus fuerzas para perder las almas que dejan esta vida. Conocen que les queda poco tiempo para ganarlas, y que, si las pierden entonces, no podrán lograrlas jamás: *descendió el diablo a vosotros con grande ira, sabiendo que tiene poco tiempo*. Entonces no será uno solo el demonio que le tentará; habrá un número infinito, que se echarán sobre él para perderle: *las casas de ellos se llenarán de dragones...* por otro lado el moribundo se verá rodeado de sus pecados (...) le tendrán estrechamente cercados y le dirán: *obra tuya somos, no te dejaremos*; es decir, (...) te seguiremos en la otra vida, y contigo nos presentaremos delante del eterno Juez" *Ibid.*, p. 69-70.

<sup>300</sup> "Dios no hace al pecador otra amenaza sino la de una mala muerte: *entonces me llamarán, y no oiré (...) me reiré en vuestra muerte, y os escarneceré (...) Mía es la venganza, y yo les daré el pago a su tiempo, para que resbale su pie (...) Moriréis en vuestro pecado (...)*" *Ibid.*, p. 72.

<sup>301</sup> "lugar de tormentos, en donde todos los sentidos y todas las potencias del condenado sufrirán su suplicio separado, en donde cada sentido sufrirá más o menos según lo que haya servido para ofender a dios (...) la vista será atormentada por las tinieblas: la tierra tenebrosa y cubierta de oscuridad de muerte" *Ibid.*, p. 286.

grâce à la mort. Comme le dit Philippe Ariès, il s'agissait de "méditer sur la mort comme la méditation de toute une vie"<sup>302</sup>. Ainsi, celui qui restait loin du péché s'assurait d'une mort sereine et augmentait ses chances d'obtenir le salut éternel. Toutefois, comme dans les représentations graphiques du XVII<sup>e</sup> siècle, l'accent était mis sur la représentation du combat spirituel de l'homme sur son lit de mort, ce qui était typique du baroque "La grande assemblée de la fin des temps a lieu dans la chambre des malades. La cour céleste est là, bien sûr, mais elle n'a plus toutes les apparences d'une cour de justice"<sup>303</sup>. Cette tradition coloniale était ancrée à la fois dans le contenu et dans les formes de la peinture du XIX<sup>e</sup> siècle. Comme la représentation de la mort de saint Joseph et du jugement dernier, la représentation de la mort du juste et du pécheur devint un thème pictural très courant dès la fin du siècle. Par exemple, en 1893, le peintre originaire de l'Antioquia, Emiliano Villa peignit deux scènes d'un homme mourant sur son lit de mort, l'une représentait la mort d'un homme juste et l'autre, en opposition, celle d'un réprouvé.



Figure 4 : Emiliano Villa, *La muerte del justo*, huile sur toile, Colección del Banco de la República Museo de Arte Miguel Urrutia, Bogotá, 1893.

<sup>302</sup> À cet égard, Philippe Ariès note que dans les traités de spiritualité des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, l'essentiel n'était pas de préparer les mourants à la mort "mais d'apprendre aux vivants à méditer sur la mort". *El hombre ante la Muerte*, p. 335

<sup>303</sup> *El hombre ante la Muerte*, p. 124



Figure 5 : Emiliano Villa, *La muerte del réprobo*, huile sur toile, Colección del Banco de la República Museo de Arte Miguel Urrutia, Bogotá 1893

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle (en 1813 ?) le prêtre Marcos Antonio de Ribera à Santafé de Bogotá publia un autre texte, une neuvaine, la *Novena de San Dimas, comúnmente llamado el buen ladrón, por cuyos ruegos se solicita la verdadera conversión a Dios, y una Buena muerte*. Saint Dimas, le "saint voleur" qui, dans son agonie, se repent et confesse tous ses péchés sur le mont du Calvaire, se convertit et demande grâce afin d'obtenir "la douce promesse du royaume éternel". Les prières à Saint Dimas représentent le pécheur face à la mort et implorent la compassion du saint dans ces épreuves : "...nous vous prions, assistez ceux qui sont dans les affres de la mort avec compassion. Amen." Cependant, cette dévotion rend également compte de la peur de la mort, de la chute dans "les abîmes éternels", "parmi les mortels affolés", dans la crainte de la justice de Dieu et dans l'espérance du pardon des péchés avant le jugement éternel<sup>304</sup>.

De cette même époque date également le livre *Aceptación de la muerte. La recomendación del alma en castellano y otras oraciones máximas y consejos espirituales*,

<sup>304</sup> DE RIBERA, Marcos Antonio, *Novena de San Dimas, comúnmente llamado el buen ladrón, por cuyos ruegos se solicita la verdadera conversión a Dios, y una Buena muerte*, Santafé de Bogotá, p.13

imprimé à Valence (1837)<sup>305</sup>. C'est un petit livre de prières pour adoucir les affres inévitables de la mort. De la lecture du petit guide qui lui sert d'introduction, il ressort qu'il était destiné à être lu tous les soirs comme un exercice d'acceptation de la mort. Il était également destiné à être lu aux malades et aux mourants, quand il n'y avait pas de prêtre présent afin de les aider à connaître la bonne mort : "le lire expressément lors des dernières heures d'agonie et de détresse pour l'âme".

D'autres textes correspondent spécifiquement au culte et à la dévotion à Saint Joseph. Ils sont constamment réédités tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle :

-Visita espiritual devoto septenario en memoria, honor, culto y reverencia del gloriosísimo transito del Sr. S. José que sus devotos pueden hacer el mes de julio, o cada mes, según el fervor y devoción. Breve resumen de su nacimiento, dones, hermosura, y dichosa muerte (1830)<sup>306</sup>.

-Ejercicios que en los días diez y nueve de cada mes se celebran el honor del feliz transito del Patriarca señor San José (1839)<sup>307</sup>.

-Ejercicios en honor del Patriarca señor San Jose. Imp. Por José María Cifuentes en Bogotá (1852)<sup>308</sup>.

-Ejercicios que en los diez y nueve de cada mes se celebran en honor del feliz transito del patriarca señor San José (1852)<sup>309</sup>.

De la même façon, un Devocionario sagrado a nuestro señor San José est en vente dans le catalogue des livres de la maison Hipólito Pérez (1863-1864).

Comme nous l'avons précédemment affirmé, la bonne mort de Saint Joseph nous invite à méditer sur la mort comme exercice de vie. Ces dévotions autour de la figure de Joseph et de la mort confirment l'existence de l'idée selon laquelle une préparation à la bonne mort reposait sur certaines habitudes de vie. A travers ces manuels, une réflexion permanente sur la mort, le développement de pratiques telles que la prière - qui devrait être régulière - et l'examen de conscience étaient préconisés.

---

<sup>305</sup> *Aceptación de la muerte. La recomendación del alma en castellano y otras oraciones máximas y consejos espirituales*, Valencia, Imprenta de Jaime Martínez, 1837.

<sup>306</sup> *Visita espiritual devoto septenario en memoria, honor, culto y reverencia del gloriosísimo transito del Sr. S. José que sus devotos pueden hacer el mes de julio, o cada mes, según el fervor y devoción. Breve resumen de su nacimiento, dones, hermosura, y dichosa muerte*, Bogotá, impr. de Bruno Espinosa, 1830.

<sup>307</sup> *Ejercicios que en los días diez y nueve de cada mes se celebran el honor del feliz transito del Patriarca señor San José*, Bogotá, impr por J. A. Cualla, 1839.

<sup>308</sup> *Ejercicios en honor del Patriarca señor San Jose. Imp. Por José María Cifuentes*, Bogotá, 1852.

<sup>309</sup> *Ejercicios que en los diez y nueve de cada mes se celebran en honor del feliz transito del patriarca señor San José*, Bogotá, impreso por José María Cifuentes, 1852.

L'imaginaire autour de la bonne mort, la peur du jugement dernier et l'espérance du salut, ont animé certaines pratiques chez les fidèles rassemblés. Ainsi, les craintes face à la mort étaient à leur tour des motifs d'un bien-vivre qui impliquait la pratique de certaines vertus. De cette manière, mieux vivre pour atteindre la plénitude éternelle supposait une vie sacramentelle indispensable pour le salut de l'âme. Il faut préciser que les sacrements distribués par l'Église catholique qui ont été introduits en Amérique avec l'évangélisation, tant par le clergé régulier que par le clergé diocésain, étaient ceux que le concile de Trente - baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, extrême onction, ordre et mariage- avait confirmés. La vie chrétienne vertueuse supposait alors la foi, les bonnes œuvres, l'influence de la grâce divine, et en général, une vie qui trouvait dans l'Église catholique les garanties du salut.

En ce sens, nous constatons que la préparation traditionnelle à la mort propagée par ces dévotions partait d'un discours où la bonne mort dépendait des choix qui avaient été faits au cours de la vie. Cette doctrine traditionnelle n'excluait pas l'acceptation de la possibilité d'une « mise en règle » au dernier moment quand il était possible de se confesser et de recevoir les derniers sacrements afin de lever les principaux obstacles au salut<sup>310</sup>. D'où également, le renouveau du purgatoire lequel ouvrait une dernière possibilité de salut. L'idée du purgatoire, ce lieu intermédiaire de purification où les âmes gardent l'espérance du salut, a également été confirmée au Concile de Trente, qui confirma l'existence d'une relation étroite entre les actions des vivants et le salut de l'âme des défunts.

### 2.3 UN PASSAGE PRIVILÉGIÉ : LES CONFRÉRIES DE LA BONNE MORT

L'existence des confréries en Amérique latine remonte au XVI<sup>e</sup> siècle et beaucoup d'entre elles ont perduré jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Ces groupes s'occupaient à la fois de questions terrestres et spirituelles, car tout en se proposant de résoudre les difficultés de la vie, ils préparaient à la mort. Ils assuraient également un revenu en argent, le financement des travaux et la collecte des dons des habitants pour l'entretien du temple, le soutien du prêtre ou la réalisation d'une fête religieuse. Ainsi, ne sommes-nous pas surpris par l'existence de congrégations de la bonne mort qui cherchaient à développer des série d'actions pieuses et à

---

<sup>310</sup> À ce sujet Guillaume Cuchet affirme: "...l'époque aura surtout été caractérisée, du point de vue de l'Église catholique, par une tendance à sauver tout ce que qui pouvait l'être" CUCHET Guillaume, *Le Crépuscule du Purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005, p.40.

mener une vie sacramentelle, à prier pour les âmes des autres, mais aussi à assurer la bonne mort des chrétiens. L'individu s'y voyait recommander la pratique des vertus, la prière et la communion collective (célébrer l'Eucharistie) au cours de sa vie. La collecte des suffrages pour les morts dépassait le noyau privé et celui du cercle familial et elle constituait un objectif fondamental de ce type de congrégations religieuses spécialisées, telles que les Congrégations pour la Bonne Mort. Le terme « congrégation », comme celui de « confrérie », désignait une association de laïcs pieux qui développait une dévotion particulière pour la bonne mort en ce monde, facilitant l'accès aux sacrements de Pénitence et d'Extrême Onction, ainsi que l'accomplissement des œuvres pieuses et des messes au nom des défunts.

Cette congrégation particulière a été formée par le père Vicente Caraffa de la Compagnie de Jésus à Rome en 1648, sous le nom de "Association de Notre Seigneur Jésus-Christ mourant et de la Sainte Vierge participant à ses Douleurs". Auparavant, elle existait au début du XVII<sup>e</sup> siècle en tant qu'association informelle de paroissiens qui se réunissaient pour méditer sur la passion et la mort du Christ. Après avoir été instituée comme congrégation, elle reçut l'aval de Benoît XIV en 1729 pour s'étendre et s'établir dans les églises et chapelles des villes où la compagnie de Jésus était présente. Léon XIII accorda la faculté d'établir cette congrégation dans "toute église", "de les agréger à la Première romaine" et "de leur donner accès aux mêmes indulgences". En effet, le Manuel de la Congrégation, fait référence aux "Indulgences accordées aux confrères affiliés à la Première à Rome"<sup>311</sup>.

Pendant la période coloniale, l'existence de cette congrégation à Popayán et à Buga a été établie, conformément à la déclaration faite par Juan Manuel Pacheco dans son livre sur les Jésuites en Colombie<sup>312</sup>. Après l'expulsion des jésuites en 1850 et 1861, la congrégation disparut mais elle renaquit lors du retour de la Compagnie de Jésus à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. À Bogota, la congrégation avait pour siège la chapelle de Saint-Joseph dans l'église Saint-Ignace. À Medellín, comme le suggère Patricia Londoño, elle fut rétablie en 1886.

Comme la congrégation était coordonnée par les Jésuites, son destin dépendait de ce qui arrivait à la compagnie au cours de sa longue histoire après sa première installation en

---

<sup>311</sup> *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José establecida canónicamente en Bogotá dispuesto por el P. Teódulo Vargas, S. J.*, Sarriá-Barcelona, Escuela Tipográfica Salesiana, 1905, p.5.

<sup>312</sup> PACHECO Juan Manuel, *Los Jesuitas en Colombia*, Bogotá D. C., Editorial San Juan Eudes, 1962, p.177.

Nouvelle-Grenade. Les Jésuites, arrivés en 1604 pour s'occuper de ministères apostoliques, tels que la formation du clergé diocésain, ont créé des écoles dans différentes villes pour dispenser une formation en philosophie et en théologie. De même, ils étaient chargés de missions auprès des indigènes à Casanare, Meta et Orénoque, et ils catéchisaient les esclaves noirs à Cartagena. Avec l'expulsion de la Compagnie de Jésus d'Espagne et de ses domaines en 1767 par le roi Carlos III, suivie de sa suppression en 1773, les jésuites résidant à la Nouvelle-Grenade durent partir. C'est avec l'approbation du projet de loi présenté par Joaquín Mosquera et Vicente Borrero en 1842 que le retour de la Compagnie de Jésus fut organisé pour prendre en charge les missions, la propagation et la diffusion de la doctrine chrétienne par l'éducation et le soin spirituel. En 1850, le président José Hilario López signa un décret qui déclencha ce qui fut la deuxième expulsion des jésuites, ainsi que d'autres mesures qui adaptaient l'église au projet de sécularisation mené par les dirigeants libéraux depuis 1824. Ce projet comportait l'affirmation des droits individuels, l'élection des prêtres par les conseils municipaux, la liberté de culte, la suppression des dîmes et la suspension de la tutelle religieuse et militaire sur l'État, réformes qui furent inscrites dans la Constitution de 1853<sup>313</sup>. Du fait de la ratification de leur expulsion, par décret du 9 mai 1851, les membres de la Compagnie de Jésus durent quitter le pays, bien qu'au cours de cette même décennie - en 1857 - Mariano Ospina Rodriguez autorisa leur retour. Tomás Cipriano de Mosquera mit en œuvre une troisième expulsion, et compte tenu du maintien des libéraux au pouvoir, les Jésuites restèrent éloignés du territoire jusqu'en 1886. Il est clair que les expulsions de l'ordre qui eurent lieu au XIX<sup>e</sup> siècle s'inscrivaient dans le contexte de l'affrontement entre l'Église et l'État, de sorte que les arguments pour ou contre leur présence étaient liés au refus de l'ingérence du clergé dans les affaires politiques, à la place prestigieuse que l'Église occupait dans la société civile, aux soupçons suscités par l'alliance de la hiérarchie catholique avec le parti conservateur parmi les libéraux, et au rôle prépondérant des jésuites dans l'éducation<sup>314</sup>. Avec le président Rafael Núñez et le triomphe d'un projet de République catholique imposé et inscrit dans la Constitution en 1886, les jésuites purent demeurer de manière permanente en Colombie<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> ORTIZ MESA Luis Javier, « La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano », in *Almanack*, n° 06, 2o semestre de 2013, p. 5-25.

<sup>314</sup> Los jesuitas que llegaron en 1844 se encargaron inicialmente los colegios de misiones, y luego jugaron un rol importante en la educación de los jóvenes de clases altas de las principales ciudades. Además, se les acusó de ser auxiliares del partido conservador dentro del grupo de liberales. *Ibid.* 13.

<sup>315</sup> De acuerdo con Darío Arturo Zuleta llegaron inicialmente en 1884 a la capital los sacerdotes Ignacio Taboada, Santiago Páramo y Teódulo Vargas para atender los trabajos apostólicos. Posteriormente en 1886 se abrió el colegio de la Inmaculado y este se trasladó al Colegio San Bartolomé. Entre los jesuitas llegaron dos Españoles expulsados de España: Prudencia Aldecoa y Manuel Gil.

Présente en Colombie, la Compagnie ranima la Congrégation pour la bonne mort dans la capitale. Celle-ci renaquit dans un environnement où le clergé cherchait à promouvoir "de nouvelles dévotions, transformées en dévotions universelles par le sceau romain"<sup>316</sup>. Il convient de préciser ici que depuis les réformes inspirées des lumières, l'influence de la papauté et des communautés religieuses en Amérique décroissait au fur et à mesure que progressait la laïcisation de l'État qui s'est poursuivie avec la création du Patronage républicain sous le gouvernement de Francisco de Paula Santander. Le clergé plus traditionaliste et conservateur chercha plutôt à se soumettre aux desseins directs de la papauté et il défendait les candidatures de ceux qui légiféraient en faveur des intérêts de l'Église. Lorsque le projet d'une République catholique a triomphé en 1886 -et avec lui le projet d'un ordre national catholique qui avait déjà été préparé par l'expansion des associations catholiques dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle autour de la charité - les relations entre l'Église catholique et le Vatican ont également été réglées par le Concordat de 1887 signé juste après. Cette réorganisation de l'Église au niveau mondial, qui déboucha sur une certaine romanisation appelée « ultramontanisme », favorisa l'essor de différentes dévotions comme celle du Sacré-Cœur<sup>317</sup> et des congrégations religieuses masculines et féminines, occupèrent le vide laissé par les confréries et les soi-disant "tiers ordres", dont certains étaient en crise.

Parmi ces associations renaissantes, figure en bonne place celle de la Bonne Mort, qui centrait son action sur la consolation morale et spirituelle et la préparation continue à la mort elle-même. Bien qu'elle ait hérité d'une longue tradition, elle dut s'adapter aux exigences d'un contexte colombien de ferveur religieuse croissante alors que la lutte pour l'hégémonie faisait rage entre libéraux et conservateurs. Cette congrégation se plaçait sous la protection de Saint-Joseph, considéré comme le saint patron des mourants. La vénération envers le Seigneur de la Bonne Mort était devenue centrale dès l'époque coloniale dans de nombreuses régions du territoire. A Popayán, selon Manuel Pacheco, il y avait une congrégation de ce type dès 1689<sup>318</sup>. L'existence de l'école *San Josef de la Buena Muerte* est attestée au milieu du XVIII<sup>e</sup>

---

<sup>316</sup> De acuerdo con lo planteado por Beozzo citado por Darío Arturo Zuleta

<sup>317</sup> Selon Rodolfo R. De Roux, la dévotion au Coeur a largement favorisé une vision propre à la pensée catholique traditionnelle et ultramontaine qu'accentuait une vision manichéenne du monde : Jésus était "le prisonnier du Tabernacle", et ses fidèles devaient se réfugier à ses pieds pour réparer les péchés commis par les méchants et par les ennemis de l'Église. ROUX Rodolfo R. DE, « La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración », in *Pro-Posições*, 25 (1), janvier 2014, p. 31-54.

<sup>318</sup> J.M. Pacheco, *Los Jesuitas en Colombia*, op. cit., p. 177.

siècle dans cette même ville et une congrégation de ce nom y était encore présente en 1848<sup>319</sup>. À Buga, cette congrégation a été créée vers 1750 par le jésuite Juan Garriga<sup>320</sup> et à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (1893) la célébration d'une fête du Seigneur de la Bonne Mort est attestée. Le culte de l'image du Seigneur de la bonne mort est également présent à Bugalagrande car en 1893 l'on demande à l'archidiocèse de Popayán l'autorisation de collecter des aumônes pour son culte<sup>321</sup>. À Cali, il y a aussi des sources qui confirment l'existence d'une confrérie du Seigneur de la Bonne Mort qui se réunit dans la paroisse de San Nicolás et dont on a des nouvelles en 1855 et plus tard en 1871<sup>322</sup>. Cela signifie que dans certaines parties du territoire, malgré l'expulsion de la Compagnie de Jésus, la dévotion à saint Joseph et à la Bonne Mort a été entretenue certains des paroissiens.

Dans la région d'Antioquia, où la réaction aux réformes anticléricales avait cimenté l'adhésion à l'orthodoxie catholique et où, en général, la religiosité et les institutions ecclésiastiques étaient profondément enracinées, on assista à une prolifération d'associations pieuses, parmi lesquelles figure l'Association de la Bonne Mort. Comme le souligne Patricia Londoño, grâce à ses appuis politiques, l'église élargissait sa structure institutionnelle grâce à des associations et des communautés religieuses pieuses, très actives dans la seconde moitié du siècle à Antioquia, en particulier à partir de 1870 et jusqu'en 1930<sup>323</sup>. Avec le retour des Jésuites au pays en 1885, une série d'associations pieuses furent organisées, et l'Association de la Bonne Mort fut de celles-là (1886).

Il est donc clair qu'avec le rétablissement de la Compagnie de Jésus en Colombie, la Congrégation de la Bonne Mort fut revitalisée à Medellín et à Bogotá. Nous connaissons cette dernière grâce à l'existence du *Manuel de la Congrégation de la Bonne Mort sous le patronage de Saint Joseph canoniquement établi à Bogotá*, publié par le père Téudolo Vargas en 1905, avec l'autorisation du Vicariat général du diocèse de Barcelone qui avait vérifié qu'il était conforme au dogme catholique et aux bonnes mœurs. Le fait que le manuel ait été publié à cette date, ne signifie pas que la congrégation ne fonctionnait pas depuis sa restauration en 1884, lorsque le père Prudencio Aldecoa en prit la direction, suivi par Manuel Gil, tous deux jésuites d'origine espagnole.

---

<sup>319</sup> Archivo Arquidiócesis de Popayán, legajo 1272/2

<sup>320</sup> J.M. Pacheco, *Los Jesuitas en Colombia*, op. cit., p. 53.

<sup>321</sup> AHEAP, legajos 9287/2 et 9287/4

<sup>322</sup> AHEAP, legajos 10493/2 et 10692/154

<sup>323</sup> P. Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*, op. cit., p. 31.

Comme le précise Daria Arturo Zuleta, la Congrégation de la Bonne Mort fondée à Bogota était une association organisée autour de la prière et de la préparation à la bonne mort. Rien ne prouve qu'elle ait soutenu une économie matérielle administrée par l'église par le biais de dons, d'aumônes et de la fondation de *capellanías*, comme c'était le cas pour les congrégations d'assistance caritative<sup>324</sup>. Comme d'autres associations, ses membres se réunissaient dans l'église, en se consacrant à la prière, à la dévotion, à l'Eucharistie et à la promotion des valeurs religieuses. Dans ce cas, les dévots ne se réunissaient pas autour d'un saint en particulier mais autour d'un modèle de mort, de piété et de charité, qui était représenté par l'image de Saint Joseph. Grâce à elle, un imaginaire de la mort chrétienne était diffusé, le passage à la vie éternelle, les scénarios de purification et de même, une manière de vivre sa vie terrestre en vue d'obtenir le salut. Ce scénario, étendu entre le présent vécu et l'au-delà, impliquait des pratiques spécifiques lors des rites du dernier passage - funérailles, enterrement et deuil - mais aussi un effort pour bien vivre, qui passait par une préparation spirituelle.

Selon son manuel, la congrégation avait pour but de faire en sorte "que les fidèles fussent préparés à une mort sainte par le rappel et la méditation des vérités éternelles et de la passion du Sauveur, par la fréquentation des sacrements et la pratique des valeurs chrétiennes"<sup>325</sup>.

D'après son manuel, cette congrégation rassemblait à Bogota par un total de 3700 hommes et femmes répartis en 3 sections organisées comme suit : « la première était composée de près de mille hommes, dont beaucoup sont des hommes d'honneur de la milice, du commerce, du forum, des arts et de la justice; la seconde était composée de quinze cents dames; la troisième de douze cents femmes de la classe ouvrière, auxquelles le directeur offrait une assistance plus spirituelle»<sup>326</sup>. D'après ce que Dario Arturo Zuleta a trouvé dans les livres des procès-verbaux de la congrégation, cette division par classe parmi les femmes avait été faite sous la direction de Teúdolo Vargas. En outre, il convient de noter qu'une attention particulière était accordée au salut de l'âme des femmes en situation précaire, pour lesquelles

---

<sup>324</sup> ZULETA GÓMEZ Darío Arturo, *A buena vida buena muerte: Prácticas de la Congregación de la Buena Muerte en Bogotá (1884-1911)*, Pontificia Universidad Javeriana, 2017, p.25, (dactyl.).

<sup>325</sup> "que los fieles se aperciban a una santa muerte con el recuerdo y meditación de las verdades eternas y de la pasión del Salvador, con la frecuencia de los sacramentos y con la práctica de las virtudes cristianas" dans *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José establecida canónicamente en Bogotá dispuesto por el P. Teódulo Vargas, S. J., op. cit.*, p. 5.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 13.

on redoublait d'efforts. Dans *El Mensajero*, apparaissent des données plus détaillées sur l'augmentation du nombre de membres : au cours des deux premières années (1892-1894), la congrégation passa de 200 à 1900 membres (300 messieurs, 600 dames et 1000 bonnes). Il semble que la croissance du nombre de membres de la congrégation se poursuivit, puisqu'en 1905, on parlait de 3700 personnes et pour l'enterrement de son directeur en 1911, encore de 2000<sup>327</sup>.

La congrégation avait un conseil d'administration qui se réunissait une fois par mois et était composé d'un directeur, du président, du trésorier, du secrétaire et des gardiens avec leurs assistants. Son organisation était donc hiérarchisée et son fonctionnement contrôlé par ses membres, ce que reflètent les procès-verbaux. Ils permettent de distinguer le profil des adhérents, celui des membres actifs, le respect des engagements pris, la participation aux fêtes, aux conférences, à la communion, aux réunions ainsi que les contributions financières<sup>328</sup>. Chacun des associés remplis certaines tâches fixées par le règlement. Le directeur, nommé directement par le Père Supérieur de la Compagnie de Jésus du pays, était celui qui choisissait les gardes et les assistants. Il était chargé des fonctions religieuses, des entretiens, du recrutement des nouveaux membres dont il autorisait l'adhésion et de la résolution des problèmes de fonctionnement qui pouvaient se présenter. Pour sa part, le président devait assurer les ressources nécessaires, il présidait les fonctions et les conseils, veillait à l'ordre et au faste des festivités, et veillait au respect des employés et des membres. Entre autres postes, il y avait le trésorier qui gérait les contributions des membres et en tenait la comptabilité : chacun devait verser mensuellement 10 centime et ajouter 1 peso pour la fête de saint Joseph. Le directeur tenait une comptabilité stricte des présences, et ses rapports, portés aux procès-verbaux permettent de confirmer l'absence inquiétante de certains membres qui ne venaient ni aux réunions ni aux services du culte.

D'autre part, le manuel de la congrégation donne une idée des pratiques établies pour ses membres :

"ses membres se réunissent dans l'église ou la chapelle de la congrégation, le vendredi ou le dimanche de chaque semaine, ou au moins une fois par mois, et, le Très Saint Sacrement étant exposé, le directeur, ou un autre prêtre, fait un exposé sur la Passion de Jésus-Christ, les douleurs de la Sainte Vierge ou l'une des vérités éternelles ; on récite

---

<sup>327</sup> "Congregación de San José", *El Mensajero* [Bogotá], julio 1894, 265 D.A. Zuleta Gómez, *A buena vida buena muerte: Prácticas de la Congregación de la Buena Muerte en Bogotá (1884-1911)*, op. cit., p. 64.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 46-47.

quelques prières pour obtenir le passage heureux vers l'éternité et on prie Dieu pour tous les fidèles et surtout pour les malades, ceux dont l'esprit était perturbé, les voyageurs et les mourants. En outre, il est conseillé aux membres d'assister quotidiennement au Saint Sacrifice de la Messe, à l'examen de conscience nocturne, aux œuvres de miséricorde, et surtout de visiter les malades et d'accompagner les morts jusqu'au lieu de leur dernier repos, de pratiquer quelques exercices de mortification afin de participer aux souffrances de Jésus et de Marie, et de prier pour tous les membres, les vivants et les morts »<sup>329</sup>.

En outre, une attention particulière était accordée aux âmes des membres décédés pour lesquels l'indulgence plénière de la communion, une messe et la récitation d'un chapelet devaient être appliqués ainsi que l'inclusion de quelques prières dites à leur intention lors des actes publics. Les membres obtenaient également des indulgences et des grâces pour eux-mêmes en suivant une forme de vie exemplaire :

" les associés fervents sont tenus d'observer une plus grande pureté de vie; de tomber dans des fautes moins graves et d'éprouver davantage de remords; de se relever plus facilement une fois tombés; de marcher plus prudemment sur le chemin de la vertu; de dormir avec plus de tranquillité et de paix de conscience; de sentir en soi un plus grand nombre de faveurs célestes (...), de vivre leurs derniers moments avec plus de confiance et de quiétude ; de quitter plus rapidement le purgatoire, et pour soulager plus aisément les âmes qui y souffrent, en gagnant d'innombrables indulgences accordées par le Saint-Siège..."<sup>330</sup>.

En fait, il existait un catalogue des indulgences tel que proposé par le Saint-Siège :

"pour prier pour un mourant ou un défunt, au son d'une cloche ; pour accompagner un cadavre ou assister à ses honneurs ; pour assister à des réunions pieuses, des offices

---

<sup>329</sup> "sus socios se reúnen en la iglesia o capilla de la congregación, el viernes o domingo de cada semana, o por lo menos una vez al mes, y, expuesto al Santísimo sacramento, el director, u otro sacerdote, hace una plática sobre la pasión de Jesucristo, los dolores de la Santísima virgen o cualquiera de las verdades eternas; se recitan algunas preces en orden a obtener tránsito dichoso a la eternidad y se ruega a dios por todos los congregantes y en especial por los enfermos, atribulados, viajeros y moribundos. Fuera de esto se aconseja a los socios la asistencia diaria al santo sacrificio de la misa, el examen nocturno de conciencia, las obras de misericordia y particularmente el visitar a los enfermos y acompañar a los muertos a su última morada, practicar algunos ejercicios de mortificación para participar en los dolores de Jesús y María, y rogar por todos los socios vivos y difuntos" *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José establecida canónicamente en Bogotá dispuesto por el P. Teódulo Vargas, S. J., op. cit., p. 6.*

<sup>330</sup> "son el observar sus socios fervorosos mayor pureza de vida; caer en culpas menos graves y con más remordimiento; levantarse más fácilmente una vez caídos; andar con más cuidado por el camino de la virtud; dormir con más tranquilidad y paz de conciencia; sentir en sí mayor copia de favores celestiales (...)morir con más confianza y contento; salir más pronto del purgatorio, y aliviar más fácilmente a las almas que en él padecen, ganando innumerables indulgencias otorgadas por la Santa Sede..." *Ibid., p. 7.*

divins, des sermons ou des entretiens spirituels ; pour suivre la messe les jours ouvrables ; pour pratiquer un examen de conscience avant de se coucher ; pour visiter les prisonniers et les malades, et pour réconcilier les inimitiés (...) Les confrères pouvaient pareillement gagner toutes les indulgences de Rome où il y a un chemin de croix, en récitant sept « Notre Père » et des « Je vous salue Marie » dans l'église où la Congrégation pratique ses actes. Ceux qui reçoivent la communion après avoir fait une confession générale, même s'ils la font deux fois par an, obtiennent l'indulgence plénière en visitant l'église où ils reçoivent la communion ou celle de la congrégation"<sup>331</sup>.

Enfin, la Congrégation célébrera quatre fêtes dans le calendrier liturgique actuel : le 19 mars, jour pompeux de saint Joseph ; le vendredi saint pour la Vierge qui a souffert de la douleur de la mort de Jésus-Christ ; la fête du saint patriarche et le 2 novembre, jour du départ des fidèles. Une messe devait également être célébrée chaque mercredi de l'année dans la chapelle de Saint-Joseph.

Bien sûr, le manuel de la Congrégation rendait compte d'un idéal de pratiques que chaque fidèle adaptait à sa manière. Conformément à ce que l'on trouve dans Dario Zuleta, dans les livres des procès-verbaux des femmes de la bonne société, des tensions apparaissaient et, parfois, des comportements contredisaient l'observance fidèle des préceptes de la Congrégation de la bonne mort. La désobéissance s'est surtout manifestée par la non-participation à la messe de communion et, en général, aux réunions du conseil d'administration. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, il était évident que le nombre de personnes assistant aux réunions était inférieur à celui des absents, les excusés ne formant qu'une minorité des absents. En fait, le conseil d'administration craignait que de nombreuses femmes ne persévèrent pas ou ne manifestent pas d'intérêt pour la Congrégation, raison pour laquelle elles étaient encouragées et de plus en plus souvent contrôlées. Malgré cela, on se plaignait constamment des infractions au règlement. Il est clair que les pratiques proposées par la congrégation furent assouplies, même si cela impliquait souvent qu'on fermât les yeux sur participation à la communion générale ou acceptât de réduire l'accumulation des suffrages pour les morts. Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, la situation semblait déjà vraiment critique,

---

<sup>331</sup> “por rogar por un agonizante o difunto, al toque de campana; por acompañar un cadáver o asistir a sus honras; por asistir a reuniones piadosas, oficios divinos, sermón o plática espiritual: por oír misa en día de trabajo; por examinar la conciencia antes de acostarse; por visitar encarcelados y enfermos, y por reconciliar enemistades (...) Pueden los congregantes ganar también todas las indulgencias de Roma donde hay estación, rezando siete padrenuestros y Avemarías en la Iglesia donde la Congregación practica sus actos. Los que comulgan después de haber hecho confesión general, aunque la hagan dos veces al año, ganan indulgencia plenaria, visitando la iglesia en que comulguen o la de la congregación” *Ibid.*, p. 7-8.

lorsque l'on constata des démissions répétées des femmes et le non-paiement de leurs cotisations, ce qui se traduisait par une diminution des fonds destinés au soutien de la congrégation<sup>332</sup>.

Bien que l'Église ait pu se mobiliser par le biais de congrégations comme celle de la Bonne Mort, autour d'un discours dans lequel elle s'érigait en garante de la bonne vie et de la bonne mort, les stratégies de domination qu'elle tentait de mettre en œuvre se heurtaient aux tactiques de résistance employées par de nombreuses femmes pieuses. Suivant M. De Certeau, on pourrait dire que les pratiques non autorisées produisaient une vie souterraine qui permettait aux individus d'échapper aux espaces codifiés de la discipline et de l'autorité<sup>333</sup>.

D'un point de vue iconographique, produisant un discours visuel associé à l'idée de la Bonne Mort placée au centre de la dévotion de la congrégation, la représentation de la mort de Saint Joseph est fondamentale. Représenter la mort était une des obsessions coloniales, surtout celle des personnages qui mouraient en sainteté comme les religieuses ou les saints. La mort de sainte Thérèse, sainte Claire ou saint Joseph étaient parmi les plus popularisées. Gregorio Vásquez, le célèbre peintre du Nouveau Baroque grenadin, a peint la mort de Saint Joseph, serein, alité et entouré de ses proches.

---

<sup>332</sup> Les livres de procès-verbaux de la Congrégation qui montrent ces comportements datent de 1905, 1906, 1907 et 1908. D.A. Zuleta Gómez, *A buena vida buena muerte: Prácticas de la Congregación de la Buena Muerte en Bogotá (1884-1911)*, op. cit., p. 87.

<sup>333</sup> DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien: Arts de Faire*, Paris, Gallimard, 1990, p.25.



Figure 6 : Gregorio Vásquez, *Muerte de San José*. huile sur toile, siglo XVII, Iglesia San Francisco, Bogotá.

La scène où saint Joseph est figuré sur son lit de mort pourrait être considérée comme l'un de ces récits visuels qui ont représenté les thèmes les plus importants des dévotions publiques coloniales jusqu'au cœur du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>334</sup>. Ainsi, par exemple, nous trouvons une représentation de cette même scène réalisée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle lorsque l'ancienne sacristie de l'église Saint-Ignace fut convertie en chapelle Saint-Joseph, un lieu que les membres de la Congrégation pour la bonne mort choisirent pour leurs réunions. Saint Joseph était le saint patron que les fidèles priaient pour leur bonne mort, ce qui exigeait également une préparation à la bonne mort et la mise en œuvre d'une bonne vie. C'est le directeur Teodulo Vargas qui confia au peintre jésuite Santiago Páramo l'adaptation de la chapelle de saint Joseph dans l'église San Ignacio. Ce dernier élaborait une représentation picturale en accord avec les valeurs

---

<sup>334</sup> Comme le souligne Jaime Humberto Borja, la longue tradition chrétienne coloniale n'a pas été immédiatement transformée par les processus sociaux et politiques qui ont suivi l'indépendance, de sorte que de nombreux thèmes des récits visuels coloniaux se sont infiltrés dans la nouvelle vie républicaine où ils ont continué à être représentés. BORJA Jaime Humberto, « La tradición colonial y la pintura del siglo XIX en Colombia », in *Análisis. Revista colombiana de humanidades*, n° 79, juillet 2011, p. 69-101.

de la congrégation où un enseignement moral portant sur la vie et la mort vertueuse de saint Joseph pouvait être transmis<sup>335</sup>.

La toile de la Mort de Saint-Joseph, préparée par Santiago Páramo mais peinte sur ordre par Oreste Monacelli, occupe l'autel de la chapelle. Synonyme de la bonne mort, de la mort exemplaire, l'image de saint Joseph sur son lit de mort, montré dans une attitude de profonde sérénité, en compagnie de Jésus et de Marie, figure la représentation du Jugement dernier de l'homme juste et vertueux, qui reçoit la bénédiction du Créateur avant d'entrer dans la demeure céleste. Elle offrait un modèle de vie pour une Mort Sainte, un discours représenté et accueilli par la congrégation dont les dispositions et les pratiques cherchaient à suivre ce modèle exemplaire. L'iconographie autour de la mort de Saint Joseph, rend compte d'une mort sereine, sans souffrance, sans tentation, où la peur de la mort est évoquée par une acceptation calme et une attente joyeuse du salut, où le mourant est accompagné de ses proches et accepté par Dieu le Père. C'est pourquoi cette dévotion envers saint Joseph et la bonne mort fut promue dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, lorsque son nom commença à apparaître dans les écrits, les *ars moriendi*, les autels, les chapelles et les confréries placées sous son patronage.

---

<sup>335</sup> D'après la description qu'en font Miguel Aguilera et Eduardo Ospina dans l'hommage rendu à l'œuvre de ce peintre de Bogota, la vie vertueuse de Joseph serait représentée comme un mélange entre la figure de Joseph époux de Marie et celle de Joseph fils de Jacob. Les scènes représentées sont les suivantes : la vente de Joseph par ses frères transportés en Égypte qui fait allusion à l'exil de la Sainte Famille persécutée par Hérode ; la tentation de Joseph dans la maison de Potiphar qui représente la chasteté de saint Joseph ; l'interprétation par Joseph des rêves du Pharaon qui est associée à la connaissance de la future Rédemption de saint Joseph ; et Joseph distribuant le blé qui représente le Pain de Vie, Jésus Christ, que saint Joseph a donné à l'humanité. D.A. Zuleta Gómez, *A buena vida buena muerte: Prácticas de la Congregación de la Buena Muerte en Bogotá (1884-1911)*, op. cit., p. 37.



Figure 7 : Oreste Monacelli, *La mort de saint Joseph*, chapelle de San José dans l'Église de Saint Ignace, Bogotá, 1897.

Mais outre l'heureux passage de la mort, les peintures à l'huile de la chapelle montrent également l'importance de la force spirituelle qui domine les forces terrestres et les passions et dispense un enseignement moral sur l'importance d'une vie vertueuse pour une bonne mort. La vie de Saint Joseph est ainsi présentée en 6 scènes : le rêve de Joseph, les fiançailles, la naissance de Jésus, la fuite en Egypte, l'atelier de Nazareth et la mort.

Ces scènes sont accompagnées de 3 autres tableaux de plus grand format représentant la Fin du monde, le Jugement dernier et la Mort de Joseph, les deux premiers terminés en 1898 et le dernier en 1897. Dans le premier, au centre du tableau, les quatre cavaliers de l'Apocalypse sont présentés dans la partie supérieure, entourés des sept anges déversant, depuis les coupes qu'ils portent, la colère de Dieu ; dans la partie inférieure, on retrouve la représentation des sept péchés capitaux, à l'exception de la paresse et de l'envie<sup>336</sup>.

<sup>336</sup> Selon ce qui est évoqué dans la publication publiée par l'Université Javeriana avec Villegas Editores, cette Fin du Monde s'inspire du Jugement de celui de Julien Michel Gue *Ibid.*, p. 38.



Figure 8 : Santiago Páramo, *La fin du monde*, 1898. Fresque murale, Chapelle de San José.  
 en BENJAMIN Villegas, *Santiago páramo y la capilla de San José*, 94

Dans le tableau du Jugement dernier, Jésus-Christ est placé comme Juge dans la partie centrale supérieure accompagné des 12 apôtres ; les anges sont au centre et, dans la partie inférieure, les prédestinés apparaissent à droite de Jésus et les condamnés à gauche. La fin du monde et le jugement dernier sont deux moments débattus dans la doctrine eschatologique de la fin des temps et inclus, bien que réduits, dans les pratiques picturales néo-grenadines qui se développèrent à partir de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. En fait, ce Jugement dernier conserve la composition que l'on trouve dans les œuvres coloniales, comme il ressort d'une comparaison avec le tableau de Gregorio Vásquez. L'œuvre est divisée en deux parties : la partie supérieure est réservée à la figure centrale du Christ entourée de Saints ; et la partie inférieure, à la disposition symbolique traditionnelle qui suppose que les condamnés sont à gauche et les élus à droite.

Le drame eschatologique du Jugement dernier est inscrit dans une longue tradition iconographique et se compose généralement de deux scènes : la scène supérieure est celle du Christ de l'Apocalypse dans sa majesté ; et la scène inférieure, est celle où les justes sont séparés des condamnés, l'ensemble étant inspiré par l'Évangile de saint Matthieu. Mais de cette iconographie initiale, nous passons à la représentation d'une cour de justice, où le Christ est figuré comme un juge suprême entouré par les douze apôtres. L'importance de la justice dans le jugement final date de la fin du Moyen Âge et implique que les actes de la vie soient soumises à un jugement : "la vie humaine apparaît comme une longue procédure, où chaque action est sanctionnée pour un acte de justice ou, tout au moins, de gens de justice"<sup>337</sup>. On retrouve dans les peintures de la chapelle Saint-Joseph un récit visuel qui met en scène des thèmes significatifs des dévotions coloniales, héritières de cet Occident médiéval, qui a popularisé cette idée de la fin des temps et du jugement dernier.



Figure 9 : Gregorio Vásquez. *El Juicio Final* , huile sur toile, XVII<sup>e</sup> siècle, Église San Francisco, Bogotá. Source : PIZANO Roberto, *Gregorio Vásquez de Arce y Cevallos*, Bogotá, editorial Siglo Dieciséis, 1986.

<sup>337</sup> P. Ariès, *L'homme devant la mort*, op. cit., p. 105.



Figure 10 : Santiago Páramo, *Le Jugement final*, Fresque sur stuc, 1898, Chapelle de San José, in Benjamín Villegas, *Santiago páramo y la capilla de San José*, p.74.

## 2.4 LA MORT EXEMPLAIRE : SAINTS, PRETRES, NONNES ET RELIGIEUX

La mort exemplaire dans le monde chrétien est sans doute celle de tous les saints, à instar de celle de saint Joseph, patron de la *bonne mort*. Mais on pourrait également citer celles des religieux, curés, moines ou sœurs qui, plus que quiconque, sacrifiaient leur vie à Dieu en se consacrant au respect des préceptes de la religion et en menant une vie de vertu. Les derniers moments des Religieux ont souvent été cités en exemples dans les oraisons funèbres publiées par la presse catholique comme des exercices pédagogiques illustrant la bonne mort dont jouissait le juste. Publiées, elles faisaient partie d'une "mort spectacle" qui montrait les détails des derniers instants, dans une sorte de chronique de la bonne mort. Les vertus du chrétien sont ici mises en valeur, son existence mystique, la charité, l'abnégation, l'humilité, la piété, les bonnes œuvres et la défense de la religion. Finalement, déjà moribond, il jouissait de la tranquillité du juste qui se voyait assurer d'accéder au ciel. C'est ainsi que par

exemple on rapporta les derniers moments du Frère José Antonio Chávez, publiés dans le *Catolicismo* :

“Arrivé au moment ultime, sur son lit de mort, ses qualités brillèrent tout particulièrement, la patience inaltérable, la profonde résignation, la conformité absolue avec les volontés du Ciel, l'humilité religieuse, la prudence, la modestie, la modération...(...). Il voyait sans crainte s'approcher la mort, fin de ses tourments et début de sa joie. Sa vue fixée sur la Croix, seule espérance du mortel faisant confiance aux grandes miséricordes du Dieu de grande bonté qui, comme un Père plein d'amour, pardonne facilement les travers de la fragile nature, uni étroitement avec Jésus Christ, que de la main du délégué apostolique il vient de recevoir comme viatique (...) et parlant des indescriptibles délices de la patrie céleste, sans effort, sans frisson ni agonie, avec la quiétude du juste, il s'est doucement endormi dans le Seigneur”<sup>338</sup>

De la même manière, la mort du prêtre Luis Peinado, curé de Mompóx en 1856 montre la résignation et la tranquillité qui remplacent l'image d'une agonie tourmentée :

“Ses derniers instants furent donc à l'image de sa vie. Sur son lit de douleur, on le voyait complètement résigné et aussi affable que d'habitude. Dans son agonie mortelle, dont il n'a pas souffert dirons-nous, on put noter en lui la plus grande force et son union au Seigneur : il dirigeait ses yeux tranquilles et résignés vers l'image du Crucifié qu'il avait devant lui et qu'il cherchait du regard jusqu'aux derniers instants. On n'a jamais pu remarquer en lui le moindre signe de mécontentement alors qu'il quittait ce monde ; de telle sorte qu'avec sa mort, on put voir celle du juste”<sup>339</sup>.

Ainsi furent rapportés les décès de nombreux autres religieux, défenseurs de l'Église Catholique, qui, sacrifiant leur vie à Dieu, moururent “auréolés de gloire”, gagnant une mémoire immortelle du fait de leurs grandes œuvres, alors que leurs restes étaient traités avec tous les honneurs correspondant à leur haute dignité, à leurs mérites et à leurs vertus.

---

<sup>338</sup> “Rendido por último, en el lecho de la muerte, brillaron allí más las cualidades que lo adornaban, paciencia inalterable, profunda resignación, conformidad absoluta con las voluntades del Cielo, religiosa humildad, prudencia, modestia, moderación...(...). Él veía sin espanto acercarse la muerte, fin de sus tormentos y principio de su dicha. Puesta su vista en la Cruz, única esperanza del mortal, confiando en las grandes misericordias del Dios de suma bondad, que cual padre amoroso, perdona fácilmente los extravíos de la frágil naturaleza, unido estrechamente con Jesucristo Sacramentado, que de mano del delegado apostólico acababa de recibir por viático (...) hablando de las inefables delicias de la celestial patria, sin esfuerzo, sin estremecimiento ni agonía, con la calma del justo se durmió dulcemente en el Señor” *El Catolicismo*, 11 mars 1856, n. 199

<sup>339</sup> “Así sus últimos momentos correspondieron a su vida. En el lecho del dolor se le veía con la resignación más completa, y con la afabilidad que le era habitual. En su agonía mortal, que puede decirse no la tuvo, se le advirtió la más grande fortaleza y conformidad, -dirigiendo sí sus miradas constantes y llenas de unión a la imagen del Crucificado que tenía delante y que rebuscaba con sus miradas hasta los últimos instantes. Tampoco se le advirtió ningún ademán o gesto de desagrado por su superación de este mundo; de manera que en su muerte vimos la del justo” *El Catolicismo*, 13 mai 1856, n.208

Immortaliser leur mémoire, c'était aussi défendre l'œuvre même de l'Église, ce qui explique les allusions explicites à la résignation chrétienne face à la mort et leur consécration en tant que héros de la charité.

Le cas des religieuses mortes dans les couvents, entourées de leur communauté, témoigne de la même attitude face à la mort, attendue avec joie et résignation, au terme d'une vie de sacrifice. C'est ainsi qu'un visiteur de la tombe de Sœur Concepción au cimetière réfléchissait sur la mort des sœurs :

“Elle est passé d'un silence à un autre, de la quiétude de la vie à la quiétude de la mort. Bien peu la connaissent ; éloignée dès l'enfance, elle est entrée dans la maison de Dieu à l'âge de dix ans (...) Que faut-il savoir de la vie d'une religieuse ? Le jour vient où on recouvre sa chevelure de couronnes de fleurs, où on la pare de voiles et de beaux habits qui se transforment ensuite en une austère robe de bure, au milieu d'hymnes et de musiques joyeuses qui seront suivies de psaumes funèbres”<sup>340</sup>.

Cette mort, qui était la culmination d'une vie conventuelle marquée par le sacrifice, la mortification et la contemplation, s'inscrivait dans une tradition iconographique religieuse héritée de la colonie, qui s'était perpétuée jusqu'à la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Les tableaux de ces religieuses mortes, couchées, représentée à mi-corps, revêtues de l'habit de leur ordre et couronnées, faisaient partie des dévotions privées développées au sein de ces communautés<sup>341</sup>.

---

<sup>340</sup> “Pasó de un silencio a otro silencio, de la quietud de la vida a la quietud de la muerte. Pocos cuentan lo que ella; alejar la infancia, a los diez años de edad entró a la casa de Dios (...) ¿Qué hay que saber de la vida de una religiosa? Llega el día en que cubren con la corona de flores una cabellera que despoja la tijera, en que la adornan con los velos y las galas que se cambiarán en un tosco sayal, en medio de himnos y músicas regocijadas a que sucederán fúnebres salmodias” *La Caridad*, 2 mars 1871, n.39, p.614

<sup>341</sup> J.H. Borja, "la tradición colonial y la pintura del siglo XIX en Colombia", *art. cit.*, p.89.



Figure 11 : *Mère Catalina Teresa de Santo Domingo*, Victorino de García, Banco de la República, Bogotá, 1786.



Figure 12 : Anonyme, *Muy Reveranda Madre Rosalía de las Mercedes*, Huile sur toile, 1859. Bogotá, Couvent Santa Inés.

Telle est la représentation conventionnelle de la mort et de l'ascension de la Vierge qui marque la manière de portraiturer les femmes mortes, tant dans les espaces reliés au sacré que dans ceux attachés au profane. Dans les cloîtres, on exaltait les vertues de la Vierge, la pudeur, la charité et la pureté : elle est le printemps ; elle est parée d'une guirlande de fleurs, qui est une guirlande de vertus<sup>342</sup>. Les couvents féminins neogranadins furent les héritiers de l'art de la Contre-Réforme, et ils poursuivirent l'exaltation de la virginité, reprenant une grande partie de l'iconographie qui avait été diffusée par l'Art religieux au cours des siècles antérieurs.

<sup>342</sup> MALE Emile, *El arte religioso: del siglo XII al siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, p.117.

Les attributs mis en avant dans le culte de la Vierge sont les memes que ceux associés aux recluses des couvents dont les portraits sans vie représentent le modèle des vies exemplaires de celles qui ont renoncé aux vanités du monde afin de se consacrer au Christ. Au sein de la Société coloniale, la coutume voulait que l'on représentât les religieuses à deux moments de leur vie, celui de leur profession et celui de leur mort. Dans les deux cas, elles portaient des couronnes de fleurs, aussi bien naturelles qu'artificielles ainsi qu'une palme fleurie : "l'artiste suivait les règles de l'époque et les représentait à la fois comme des épouses du Christ et comme des martyres qui avaient combattu le monde, le démon et la chair, portant de ce fait la couronne et la palme dans une version fleurie"<sup>343</sup>.

Loin de là, à Cuzco, les portraits des abbesses figurées sur leur lit de mort furent fréquemment réalisés dans les couvents féminins où on peignait "les bonnes-soeurs d'infantes au moment où on considèrait qu'elles s'avançaient sur le chemin du Salut final"<sup>344</sup>. La collection colombienne des peintures représentant les Supérieures mortes, qui furent réalisées dans leur majorité au XIX<sup>e</sup> siècle, s'inscrit dans la tradition cuzquéenne de la Contre-Réforme. C'est ce que montre les techniques utilisées et les codes iconographiques employés. Ces peintures appartiennent à l'école néocoloniale de l'art colombien, et elles ont été réalisées sur la base de paramètres fixés par Joaquín Gutiérrez pour le portrait au XVIII<sup>e</sup> siècle, un peintre qui recherchait le contraste entre la simplification de la forme et le traitement minutieux des détails. Les portraits réalisés dans les cloîtres -la Concepción, Santa Clara, Santa Inés, El Carmen et La Enseñanza- témoignent clairement de l'existence d'un programme iconographique : les tableaux sont très semblables, il s'agit de portraits soeurs représentées à mi-corps, en position étendue ou dans un cercueil, avec une vue de près des habits qui contrastent avec le réalisme des visages et le traitement détaillé des couronnes de fleurs<sup>345</sup> ainsi que des insignes propres à l'ordre.

On doit avoir à l'esprit que, pour les Religieuses, le moment de la mort était celui de la rencontre tant espérée avec le Christ ; le moment décisif de leur vie de religieuses, celui où le

---

<sup>343</sup> Beatriz Gonzalez et Rodolfo Vallin, *Las Religiosas Muertas*, Bogotá, Collection Banco de la República, Serie: Monjas muertas, 2000, p. 6.

<sup>344</sup> Les portraits funèbres du couvent de Santa Teresa del Cuzco qui constituent une série de six peintures comprennent des peintures réalisées entre 1695 y 1820. *Ibid.*, p. 6.

<sup>345</sup> En ce qui concerne le rôle de certaines fleurs dans la symbolologie des religieuses, Nuria Salazar mentionne que: *La tradition chrétienne a basé et consolidé la représentation pictorique de la pureté dans le lys, et avec le vœux de chasteté, les religieuses ont acquis le compromis à vie d'être comme les lys.* SALAZAR Nuria, « El lenguaje de las flores en la clausura femenina » in *Monjas Coronadas: Vida Conventual femenina en Hispanoamérica*, México D.F., Direction des Publications INAH, 2003.

« mariage mystique » étaient consommées. Au moment de la mort la palme que l'on mettait dans les mains de la religieuse figurait la récompense de la chasteté préservée tout au long de la vie, le triomphe sur la mort au terme des multiples mortifications que la vie religieuse lui avait imposées. Ainsi, les portraits des soeurs couronnées mortes cherchaient à transmettre – au public dévot et simple auquel elles étaient destinées dans un objectif didactique- les leçons exemplaires de quelques-unes de ces vies vertueuses<sup>346</sup>.

Selon Alma Montero,

« L'élaboration des couronnes et des palmes fleuries n'obéissait pas uniquement à un objectif décoratif entrant dans la composition esthétique de la peinture. Des couronnes, des palmes et d'autres composantes iconographiques fondamentales mises en œuvre dans les cérémonies de couronnement, avaient une claire signification religieuse qui prétendait communiquer de manière efficace et sans équivoque sa transcendance »<sup>347</sup>.

D'autres communautés religieuses féminines, comme la congrégation religieuse française des *Sœurs de la Charité de la Présentation de la Saint-Vierge de Tours* peuvent offrir plus de détails sur ces derniers instants de la vie. Dans le livre de *Registre des actes et Délibérations*, il y a une note qui indique que “vivre selon la règle, c'est vivre pour Dieu. Les courts instants des légères tribulations produisent en nous le bénéfice immense de la gloire éternelle”<sup>348</sup>. On y trouve des actes et des notes destinées à la congrégation-mère de France, portant sur des aspects administratifs mais aussi des rapports que la communauté de Colombie lui envoyait. Entre autres choses, on annonçait de la mort des religieuses. Ces événements nous permettent de pénétrer dans le domaine de la piété privée d'un groupe de religieuses au moment de leur mort.

Les *Soeurs de la Charité de la Présentation* ouvrirent leur première mission colombienne en 1873, après la signature d'un contrat passé entre la communauté et le Conseil Général de Bienfaisance de Cundinamarca pour l'administration de l'Hôpital San Juan de Dios à Bogotá. N'oublions pas que beaucoup de ces congrégations occupèrent le vide laissé par les confréries et les “ordres tertiaires” en crise, et qu'elles se sont chargées du travail au sein des hôpitaux, des hospices pour vieillards et des orphelinats. Dans l'exercice de leurs fonctions

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, p.62.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p.62.

<sup>348</sup> ACHCDP *Registre des actes et Délibérations Sœurs de la Charité Présentation de la Saint-Vierge de Tours établies à Santa fe de Bogotá le 21 Juin 1873-1897*

caritatives, et leur mission, beaucoup de ces sœurs tombèrent malades, contaminées lors de l'une ou l'autre des épidémies qui sévissaient dans les différentes régions du pays, comme la fièvre jaune ou le typhus.

« Pendant que ces choses se passaient à Sogamoso, une novice, Sœur Genoveva, tombait malade à l'Hôpital St. Jean de Dieu à Bogotá. Atteinte du typhus, elle s'alita le 1<sup>er</sup> janvier 1883, avec la conviction de connaître une mort prochaine ; dès le quatre janvier elle demandait avec insistance la grâce de faire sa profession et de recevoir les derniers Sacrements. Elle les reçut en effet le six janvier avec une grande piété et une grande ferveur. Au moment de la communion la novice prononçait ses saints vœux, et elle reçut ensuite l'extrême-onction. Depuis ce moment, contente de nourrir, elle ne pensait plus qu'à s'entretenir doucement avec son Dieu. La maladie faisait des progrès effrayants, et après de terribles souffrances, la malade rendit l'âme à son créateur le seize janvier mil huit cent quatre-vingt-trois»<sup>349</sup>.

Il y avait un temps d'attente avant la mort imminente, qui était acceptée avec résignation et sérénité. La mort était aussi désirée avec joie, comme un idéal de mort chrétienne, puisqu'elle était le chemin qui s'ouvrait vers la vie éternelle :

“il n'y avait aucun doute, notre jeune novice avait la fièvre jaune. Elle fut la première à connaître son mal, elle fit généreusement le sacrifice de sa vie, disant à ceux qui l'entouraient qu'elle était heureuse de mourir ; le 12 décembre à cinq heures de soir elle rendait son âme à Dieu, laissant tous ceux qui l'entouraient édifiés par son calme et sa résignation”<sup>350</sup>

Sœur Cornelia est également décédée de la fièvre jaune, un plus tard au cours d'un voyage qu'elle entreprit pour porter son aide à l'hôpital de Cúcuta :

“la fièvre jaune frappait notre chère sœur Cornelia qui s'employait entièrement et de tout son cœur à soigner les malades atteints par ce terrible fléau. Les derniers jours de janvier, la fièvre jaune s'empara de notre chère sœur qui succomba après quelques jours de souffrances le 3 février 1892. Les derniers sacrements lui furent administrés et elle a fait généreusement le sacrifice de sa vie...”<sup>351</sup>

---

<sup>349</sup> ACHCDP *Registre des actes et Délibérations Sœurs de la Charité Présentation de la Saint-Vierge de Tours établies à Santa fe de Bogotá le 21 Juin 1873-1897*

<sup>350</sup> ACHCDP *Registre des actes et Délibérations Sœurs de la Charité Présentation de la Saint-Vierge de Tours établies à Santa fe de Bogotá le 21 Juin 1873-1897*

<sup>351</sup> ACHCDP *Registre des actes et Délibérations Sœurs de la Charité Présentation de la Saint-Vierge de Tours établies à Santa fe de Bogotá le 21 Juin 1873-1897*. Fol. 273

Il s'agit d'un des modèles les plus anciens de civilisation, celui de la *mort apprivoisée*, caractérisée par le fait qu'elle laisse un temps de préparation. Le christianisme apportait de surcroît à cette mort l'idée que la mort physique était en même temps l'accès à la vie éternelle, raison pour laquelle le chrétien attend sa mort avec joie car elle représente pour lui une renaissance<sup>352</sup>. Comme l'illustre celle des religieuses, il s'agissait d'une mort accompagnée, familiale, au milieu des autres sœurs qui entouraient la moribonde. À la différence de ceux qui craignaient le combat où les forces du bien et celles du mal se disputaient l'âme du mourant, ou le jugement dernier, les religieuses se préparaient pour la mort et la considéraient comme une étape pleine de promesses, pleine d'espérance, puisqu'elle leur permettait de consommer leur mariage mystique avec le Christ.

## 2.5 RETRACTATIONS A L'HEURE DE LA MORT

Dans la tradition catholique, l'accès au ciel est conditionné par un jugement particulier où sont rendus les comptes de toute la vie et où est évalué le poids des dettes qui peuvent être expiées au purgatoire. Néanmoins, la possibilité de l'expiation n'était offerte qu'au moment de la mort, à condition que l'on mourût en chrétien et en accomplissant le dernier rite de la confession avant de recevoir le sacrement de l'extrême-onction. C'est pour cette raison que le moment de la mort était aussi celui où ceux qui s'étaient éloignés de l'Église au cours de leur vie pouvaient être assaillis par le doute. L'artisan catholique Ambrosio López témoigne dans son livre *El Desengaño* des regrets ressentis par le moribond :

« Grande est l'aversion, nombreuses sont les critiques qui sont aujourd'hui portées contre les Prêtres, mais la vérité, c'est qu'au moment terrible de la mort nous n'appelons pas une casaque à galons et épaulettes, ni un homme en toge, ni qui que ce soit appartenant aux autres classes de la société ; et on ne pourra me refuser que les athées les plus scandaleux à l'heure de rendre l'âme à l'Être Suprême, ont confessé à quel point notre Religion était grande, sublime et véritable. Moi pour ma part je dis, que le Ciel ne me laissera pas sans le secours d'un ecclésiastique lorsque je serai dans les trances de la mort...»<sup>353</sup>.

---

<sup>352</sup> P. Ariès, *L'homme devant la mort*, op. cit., p. 13-14.

<sup>353</sup> «Mucho es el aborrecimiento, muchas las críticas que hoy se concitan contra los Sacerdotes, pero lo cierto es que en el momento terrible de la muerte no apelamos por una casaca con galones y charreteras, ni por un hombre de toga, ni por otro de las demás clases de la sociedad; y no se me podrá negar que los más escandalosos ateos a la hora de entregar el alma al Ser Supremo, han confesado lo grande, lo sublime y lo verdadera que es nuestra Religión. Yo por mi parte digo, que no me permita el Cielo, que en tan horrible transe me halle desamparado de un eclesiástico...» López Ambrosio, *El desengaño o confidencias de Ambrosio Lopez primer director de la sociedad de artesanos de Bogotá, denominada hoy « Sociedad democrática »*, Bogotá, Imprimerie de Espinosa, par Isidora García Ramírez, 1851, p. 33.

Dans un contexte de disputes politiques où la question religieuse était essentielle, l'Église catholique pour maintenir son statut défendait ce dernier bastion que représentait le contrôle de la fin de la vie, ce moment où seul le prêtre pouvait donner les sacrements et offrir au mourant la perspective d'une belle mort. Il n'est donc pas étonnant que la presse catholique se soit faite l'écho de ce type de rétractation ou de repentir de la part de ceux qui s'étaient opposés à l'Église et aux croyances chrétiennes. Les histoires de libres penseurs, autrefois hostiles au catholicisme qui, au moment de la mort, se repentent, étaient évidemment prisées comme des récits pédagogiques destinés à manipuler l'opinion. Dans *La Caridad*, un journal très populaire qui avait réussi à attirer des écrivains laïcs défenseurs du catholicisme, nous avons trouvé ces notes sur les malades gravement atteints qui effrayés cherchaient le secours de l'Église :

«Les libre penseurs blasphèment dans les clubs, les parlements, les académies, les réunions ; ils blasphèment dans le livre, le pamphlet, le journal ; mais quand l'heure de la mort sonne, ils chantent la palinodie, ils se fustigent, s'inclinent doucement et... se plient au joug des fourches caudines!»<sup>354</sup>.

Dans ce même journal, à la même date, on publie la nouvelle du repentir de M. Havin, directeur de *El Siglo* en Espagne, et de Cervera, député du parlement espagnol. Le châtimement des obstinés qui mouraient sans sacrement et sans donner aucun signe de remords constituait la principale menace. Face à cette situation, des anecdotes donnent en exemple ceux qui, ayant renoncé à suivre la voie indiquée par l'Église au cours de leur vie, attendent jusqu'au dernier moment pour se réconcilier avec elle. Ces conversions tardives visaient à permettre l'accès à l'absolution et aux derniers sacrements.

Pareillement, ce même journal publia une déclaration du général Mosquera en forme de rétractation signée par les témoins présents le 26 février 1872<sup>355</sup>. Dans ce document le général se repentait de ses actes et cherchait le pardon de l'Église afin d'obtenir la bénédiction de Dieu, sa miséricorde et le salut. Gravement malade, mais ayant conservé toutes ses capacités intellectuelles, le général aurait dit d'après les témoins :

---

<sup>354</sup> “los libres pensadores blasfeman en el club, en los parlamentos, en las academias, en las tertulias; blasfeman en el libro, en el panfleto, en el periódico; pero cuando llega lo hora de la muerte, cantan la palinodia, se dan cuatro golpes de pecho, se agachan dulcemente y... pasan bajo el yugo de las horcas caudinas!” *La Caridad*, 15 juillet de 1869, num. 3. p. 33.

<sup>355</sup> À cause d'un handicap physique du General Mosquera et avec l'autorisation de signer en son nom, ont signé la déclaration les témoins suivants: José J. Wallis, Cecilio Cárdenas, José M. Irigorri, Joaquín Mosquera et M. M. Mosquera. *La Caridad*, 19 décembre de 1872, n.32, p. 505.

« Je souhaite finir ma vie à la manière qui convient à celui qui professe la religion de notre Seigneur Jésus Christ, notre Créateur, notre Rédempteur et notre Miséricordieux Glorificateur. Je souhaite avec ardeur déposer mon esprit, mon âme, ma vie et mon cœur dans ses bras d'amour. Je souhaite satisfaire, dans la mesure de mes possibilités, à la justice divine, au moyen des mérites infinis de notre Seigneur et Dieu : satisfaire également l'Église Catholique, au sein de laquelle je suis né, dans laquelle je me reconnais et me confesse comme un fils ingrat, mais sincèrement repentant ; et dans cette vertu donner un grand exemple à notre société mouvementée, dans laquelle j'ai servi de si nombreuses années. (...) je demande, implore et charge mes frères Joaquín y M. M. Mosquera, sans aucune réserve de présenter en mon nom, face à Dieu et au monde, cette rétractation *générale* de toutes les erreurs que j'ai commises envers la Religion et qui ont scandalisé tant de personnes, à qui je demande ici pardon »<sup>356</sup>.

Le général Mosquera meurt en 1878, et cette déclaration ne doit pas nous faire oublier que le chef militaire du Cauca fut en 1861 le leader de la plupart des combats anticléricaux. Bien qu'il fût frère d'archevêque et qu'on doive l'associer à la tradition conservatrice et catholique des propriétaires de grands domaines (*haciendas*) du Cauca, c'est lui qui investit l'exécutif du pouvoir d'autoriser le personnel ecclésiastique à servir le culte ; il expulsa le nonce du pape et la Compagnie de Jésus ; il décréta la vente des biens de mains-mortes. Ce fut à nouveau lui qui décréta l'expulsion des évêques et de plusieurs communautés religieuses, la fermeture de couvents à Bogotá et dans l'État de Boyacá. C'est lui encore qui interdit au clergé catholique de participer à la vie politique. Autrement dit, il s'agit du chef militaire qui ouvrit un nouveau cycle de sécularisation libérale dans le pays<sup>357</sup>.

De même, publia-t-on en 1873 le récit des derniers moments du Docteur Ricardo de la Parra, raconté par le chapelain Jesús M. Mejía de Manizales qui, dans l'exercice de son ministère, fut appelé « à remplir par amour la tâche sublime de veiller au chevet des moribonds ». La note de presse nous rappelle que Parra avait nié la divinité de Jésus Christ et du christianisme lors de débats avec les conservateurs Mariano Ospina Rodríguez, Pedro

---

<sup>356</sup> “Quiero terminar mi larga vida cual conviene a quien profesa la religión de nuestro Señor Jesucristo, nuestro Criador, nuestro Redentor y nuestro misericordioso Glorificador. Quiero ardentemente entregar mi espíritu, alma, vida y corazón en sus amorosos brazos. Quiero satisfacer, en la manera que puedo, a la justicia divina, mediante los méritos infinitos del mismo Señor y Dios nuestro: satisfacer también a la Iglesia Católica, en cuyo seno nací, y de quien me reconozco y confieso hijo ingrato, pero sinceramente arrepentido; y en tal virtud dar un grande ejemplo a nuestra agitada sociedad, a la cual he servido tantos años. (...) pido, ruego y encargo a mis hermanos Joaquín y M. M. Mosquera que, sin reserva alguna, hagan en nombre mío, para delante de Dios y del mundo, retractación *general* de todos los errores en que yo he incurrido en orden a la Religión, y con escándalo de tantas personas, a quienes pido aquí perdón. *La Caridad*, 19 décembre de 1872, n.32, p. 505.

<sup>357</sup> G. Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, *op. cit.*, pp. 190-193.

Antonio Restrepo et José Ignacio Quevedo. Postérieurement, malade et en danger de mort, il affirma le contraire et demanda qu'on le laisse se confesser et se réconcilier avec Dieu. L'évêque Isaza fut chargé de recevoir cette confession face à "un auditoire de plus de mille personnes", événement à propos duquel on lit ce qui suit :

«En présence des participants, il voulait de tout son cœur se réconcilier avec son Dieu et recevoir son Fils Divin, en abjurant de la façon la plus fervente ses erreurs, et en promettant à ce Dieu de miséricorde et d'amour que s'il vivait il serait le plus zélé de ses défenseurs »<sup>358</sup>.

Après ces protestations, Parra demanda, au moment de sa mort, une figure du Christ et il la rapprocha de sa poitrine en demandant s'il avait des indulgences, question à laquelle le prêtre répondit qu'il devait répéter trois fois le nom de Jésus pour gagner l'indulgence plénière des moribonds. En serrant le Christ contre son cœur. Il dit alors: « Mon Jésus, mon amour, espoir de mon salut, protégez-moi »<sup>359</sup>.

Les disputes n'ont pas manqué à propos de la rétractation de monsieur Parra, puisqu'il n'y a pas eu de déclaration écrite et signée, on questionna sa véracité et un journal de la capitale est allé jusqu'à déclarer qu'il s'agissait d'un mensonge. Pour sa part, le *Diario de Cundinamarca* se chargea de publier deux évocations spiritistes selon lesquelles l'âme du docteur Parra persistait dans ses anciennes convictions<sup>360</sup>.

## 2.6 ENTRE LE CIEL ET L'ENFER, LE PURGATOIRE

Dans la conception catholique de la mort, il existe un endroit intermédiaire entre le ciel et l'enfer, une option face au salut ou la damnation éternelle : le purgatoire. La croyance en l'existence des âmes perdues du purgatoire impliquait celle d'un lien étroit entre les défunts et les vivants, car les seconds cherchaient à intercéder pour les premiers afin qu'ils puissent parvenir au paradis au moyen d'offrandes, des messes, de bonnes actions et des prières adressées au Christ, à la Vierge et aux saints. Il s'agissait de tout un système organisé autour des "fins dernières" qui impliquait une série de pratiques religieuses, et qui est devenu l'un des piliers principaux de la conception catholique de la mort : un « troisième lieu ».

---

<sup>358</sup> "en presencia de los concurrentes, quería con todo su corazón reconciliarse con su Dios y recibir a su Divino Hijo, protestando de la manera más ferviente de sus errores, y prometiéndole a ese Dios de misericordia y de amor que si vivía sería uno de sus más asiduos defensores" *La Caridad*, 3 juillet de 1873, n.6, p. 81.

<sup>359</sup> *Ibid.*

<sup>360</sup> *Ibid.*

L'histoire des représentations de l'au-delà s'est attardée sur l'étude du purgatoire. Ce fut Jacques Le Goff qui révéla que la force organisatrice de la croyance en l'existence du purgatoire était née et avait triomphé à partir du XII<sup>e</sup> siècle, moment où l'on établit qu'avant le jugement dernier, les âmes pouvaient séjourner en un endroit où elle purgeaient leur peine, ce qui a recomposé la vision métaphysique de l'au-delà<sup>361</sup>. Pareillement, cette reconfiguration supposait une série de solidarités concrètes entre les morts et les vivants, car ces derniers devinrent les responsables sur la terre du destin de leurs défunts. Ce qui a signifié, comme l'a indiqué Daniel Fabre, que « l'au-delà donnât prise à la mesure et à la comptabilité » puisque, selon le poids des fautes commises et l'assistance spirituelle des survivants, on pouvait accéder ou non au salut tant attendu<sup>362</sup>.

Dans le cas de la France, Guillaume Cuchet a renouvelé l'étude sur le Purgatoire pour la période qui va des années 1850 aux années 1930, période sur laquelle il a pu décrire « le crépuscule du purgatoire »<sup>363</sup>. D'après la démonstration de cet auteur, au cours des dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, il y eut une apogée tardive du purgatoire dans le discours et la pensée « des fins dernières », au sein d'une France pourtant engagée sur la voie de la sécularisation. Reprenons la définition de Philippe Boutry dans la préface de ce livre: «le Purgatoire "c'est un "système" très concret de don et de contre don, de comptabilité et de réciprocité, de sociabilité ecclésiale et de communion spirituelle, qui a soudainement sombré dans la conscience, la culture et la mentalité catholiques»<sup>364</sup>. Effectivement, la voie normale pour obtenir le salut des catholiques était le purgatoire, et les vivants avaient un devoir de charité à l'égard des âmes souffrantes qui s'y trouvaient retenues. En priant pour elles on pouvait leur obtenir des grâces matérielles et spirituelles. Les fidèles du XIX<sup>e</sup> siècle ont beaucoup prié pour les morts et les âmes du purgatoire ont joui d'une grande popularité, car on espérait d'elles qu'en retour elles intercédassent pour tous ceux qui ne les avaient pas oubliés : « au XIX<sup>e</sup> siècle, on ne se contente plus de prier *pour* les âmes du purgatoire, par crainte, devoir ou

---

<sup>361</sup> Jacques Le Goff précise que, tout au long du XII<sup>e</sup> siècle déjà circulaient tout un ensemble d'idées dans les religions antiques et le monde judéo-chrétien qui ont contribué à repenser la représentation de l'au-delà et à populariser l'idée du feu purgatoire. Néanmoins, ce ne fut qu'au XIII<sup>e</sup> siècle que cette notion fut organisée et avec elle celle de la société chrétienne en général. La scolastique joua alors un rôle fondamental dans l'instauration du Purgatoire « jusqu'au deuxième concile de Lyon (1274) qui lui donna une formulation officielle dans l'Église latine ». LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1981, pp. 319-320.

<sup>362</sup> Fabre Daniel, « Le retour des morts », in *Études Rurales*, n° 105-106, 1987, pp. 9-34.

<sup>363</sup> Guillaume Cuchet a étudié la crise du purgatoire dans le deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle après avoir identifié une apogée tardive dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. G. Cuchet, *Le Crépuscule du Purgatoire*, *op. cit.*

<sup>364</sup> *Ibid.*

charité, mais on *les* prie comme des intercesseurs à part entière. C'est ce en quoi ce siècle est d'abord celui de la dévotion *aux* âmes du purgatoire»<sup>365</sup>.

Dès sa naissance, le purgatoire eut un impact social, culturel et affectif. À la dualité opposant le ciel et l'enfer fut substitué un schéma à trois et ce « troisième élément » provoqua la réorganisation du monde d'outre-tombe. Les fondements de cet endroit intermédiaire se trouvent dans certains passages des évangiles apocryphes, et son existence fut officiellement établie par l'Église Latine à travers différents Conciles : le concile de Lyon (XIII<sup>e</sup> siècle) tout d'abord, dont les conclusions furent ensuite ratifiées lors du Concile de Trente (XVI<sup>e</sup> siècle)<sup>366</sup>. Finalement, il fut considéré comme ce lieu par où toutes les âmes (ou presque) devaient passer afin de se purger ou de se nettoyer de leurs péchés après la mort. Au temps de la contre-réforme, entre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle le début du XVIII<sup>e</sup>, le purgatoire connut un nouvel apogée. Puis, si l'on suit Guillaume Cuchet, cette croyance déclina au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> avant de connaître un nouveau succès dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle grâce à l'intervention des missionnaires, des œuvres internationales et des confréries qui voulaient profiter des privilèges spirituels associés au culte des âmes du purgatoire. Ce nouvel élan s'inscrivit dans un développement d'œuvres et de dévotions particulières au sein du catholicisme européen dirigé par Rome, principalement entre 1852 et 1915<sup>367</sup>. À ce stade, il ne s'agissait plus de justifier le purgatoire, dont la base théologique avait été posée par l'enseignement de la scolastique médiévale complétée par une série de traités contemporains produits par la Réforme catholique.

En Nouvelle-Grenade, Jaime Humberto Borja note une situation paradoxale : d'un côté le purgatoire n'était pas un thème très présent dans l'iconographie, ni dans la littérature coloniale<sup>368</sup> ; en revanche, il joua un rôle important dans la construction de la société coloniale. Partie prenante de ce qu'on appelle la mystique du cœur, le purgatoire fut cet espace de réalisation du salut visant à faire en sorte que la société fut plus sensible aux

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>366</sup> Il convient de noter que Jacques Chiffolleau a rendu compte de la première crise historique du purgatoire face au défi lancé par le protestantisme et qui sera réaffirmé plus tard par un décret du Concile de Trente en 1563. CHIFFOLEAU Jacques, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1980.

<sup>367</sup> G. Cuchet, *Le Crépuscule du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>368</sup> Ceci en comparaison à d'autres thèmes comme, par exemple, les vies des saints ou les qualités de Marie. De plus, nous signale Jaime Humberto Borja, le purgatoire et le jugement dernier étaient peu mentionnés dans les sermons, les vies exemplaires ou encore la littérature ascétique. BORJA Jaime Humberto, « Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada », in *Historia Crítica*, novembre 2009, « Edición Especial ».

prescriptions de l'Église catholique qui entendait contrôler les conduites de chacun<sup>369</sup>. En effet, il joua un rôle important dans le processus d'évangélisation des Indigènes et c'est pourquoi on faisait figurer des Indiens sur les œuvres iconographiques représentant la foule des damnés. Ainsi personnifiait-on le péché tel que l'Église le concevait et l'on combattait les croyances religieuses des Indigènes, tout en les instruisant grâce au pouvoir didactique de l'image. L'idée et les images du purgatoire diffusées durant la colonisation déclenchèrent de surcroît un sentiment d'angoisse parmi les croyants, lequel ne fut pas sans avoir des répercussions économiques. En effet, de nombreuses confréries — les Âmes Bénies du Purgatoire — ainsi que des chapellenies, qui aidaient au moyen de leurs suffrages les âmes en peine qui s'y trouvaient retenues, reposaient sur le fonctionnement du purgatoire.

De manière générale, la crainte de la mort et l'incertitude de l'au-delà modelèrent une grande partie de la vie sociale et religieuse des habitants de la Nouvelle-Grenade au cours de la période coloniale. C'est pourquoi de si nombreuses confréries assuraient l'accompagnement de leurs membres à l'heure de la mort, se chargeaient des funérailles de leurs associés et de l'organisation des fêtes religieuses. Les confréries furent reconnues par la Couronne et protégées par l'Église catholique et, une fois achevée la période révolutionnaire, elles continuèrent à animer un tissu social qui articulait les paroisses de la ville. Tout en s'occupant des besoins spirituels des individus, les confréries constituaient des espaces de sociabilité et des noyaux de solidarité, plus large que la famille. Elles étaient composées de laïcs qui dépendaient de différentes paroisses et elles étaient financées au moyen des apports de leurs membres (aumônes), mais aussi par les legs que les moribonds leur laissaient dans leur testament. Ces derniers consignaient la volonté manifeste du défunt et ils étaient établis afin d'organiser le règlement des affaires matérielles et spirituelles des défunts. Les testaments étaient considérés comme faisant partie intégrale de la préparation à la mort. Si les testaments réglaient les formes de l'héritage, ils permettaient aussi de préciser les détails des funérailles, les aumônes, les suffrages, les messes et les œuvres de la foi qui visaient à accumuler des indulgences pouvant favoriser le passage de l'âme, soulager ses peines au purgatoire et obtenir son salut.

Une autre institution qui profita de la peur de la mort fut la chapellenie – *capellanía* -. Les chapellenies étaient fondées afin de permettre à l'âme d'accéder au bénéfice de prières

---

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 84.

constantes ; elles étaient financées au moyen de legs de biens qui permettaient de constituer une rente au bénéfice de l'aumônier (*capellán* ou curé) ou de quelque autre ressource permettant d'engager des prêtres pour la célébration des messes. Ainsi, allouer de l'argent ou le revenu de propriétés afin de fonder des chapellenies, constituait un investissement au service du salut des âmes, et cela correspondait souvent à une volonté manifestée par testament. Ainsi, les chapellenies étaient-elles de purs produits de l'économie du salut développée par l'Église catholique, puisqu'elles assuraient, comme l'a montré Germán Colmenares, « un revenu perpétuel à l'âme elle-même »<sup>370</sup>. La plupart des chapellenies existantes durant les trente premières années de la République avaient été fondées au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, il y eu de nouvelles fondations de chapellenies, bien qu'elles aient été moins nombreuses, probablement en raison de l'agitation de ces années et des craintes que suscitaient les relations tumultueuses entre l'Église et l'État<sup>371</sup>. Qui plus est, en 1824 fut émis un décret qui interdisait la « spiritualisation des biens », ce qui rendait possible leur expropriation. Finalement, en 1861 avec l'arrivée des libéraux radicaux au gouvernement, la sécularisation des biens de main morte fut décrétée, ce qui libéra un grand nombre de biens fonciers sur lesquels pesaient des dettes ou des hypothèques mais qui faisaient partie des capitaux immobilisés par les chapellenies.

D'autre part, certaines pratiques dévotionnelles restaient en vigueur au début du XIX<sup>e</sup> siècle, comme par exemple celles qui se trouvaient associées au déroulement du calendrier religieux et celles qui contenaient des instructions précises sur l'obtention des indulgences concédées lors des visites faites aux églises les jours prescrits pour les prières destinées à la libération des âmes du purgatoire<sup>372</sup>. Les liens entre les vivants et les défunts étaient

---

<sup>370</sup> La chapellenie était une fondation pieuse qui avait une fonction spirituelle et mai également économique, puisqu'elle assurait au chapelain des revenus réguliers. «C'était la manière d'assurer un revenu perpétuel à l'âme elle-même, de figer le capital accumulé au cours de toute une vie, voire de celles des ascendants, au profit et pour le soulagement de l'âme et des craintes que l'on éprouve sur son lit de mort». COLMENARES Germán, « Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola », in *Cuadernos Colombianos*, n° 2, 1974, pp. 124-143.

<sup>371</sup> Concernant la permanence de ces institutions, Ana Luz Rodríguez montre que : « les confréries et les chapellenies furent très présentes durant la période coloniale et qu'elles continuèrent à marquer la vie des habitants de Santa fé au cours des premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Leur existence procurait consolation, espoir et apaisement face à l'inconnu et au monde terrifiant de l'au-delà ». RODRÍGUEZ GONZÁLEZ Ana Luz, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales: una mirada al tejido social de la independencia. Santafe 1800-1830*, Bogotá, Fundación para la promoción de la investigación y la tecnología, 1997, pp.196-166.

<sup>372</sup> Ana Luz Rodríguez présente un tableau avec un calendrier des visites aux églises pour obtenir des indulgences et pour libérer les âmes du purgatoire qui permet d'apprécier la situation à Santa Fé en 1806. D'après ce calendrier, si l'on visitait cinq églises ou autels les jours requis, on pouvait obtenir l'indulgence plénière. *Ibid.*

consolidés par les échanges qui permettaient aux vivants de soulager leur conscience grâce aux prières et aux visites faites aux temples afin d'assurer le salut des morts.

Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le purgatoire ne restait pas seulement une priorité pour l'Église : il fut aussi mobilisé comme un instrument de combat. Et ce n'était pas la première fois puisque dès sa naissance, comme Le Goff l'a montré, le purgatoire fut associé à la lutte contre les hérétiques : « le Purgatoire, comme beaucoup de croyances, n'est pas seulement né de tendances positives, de la réflexion des intellectuels et de la pression de la masse, mais aussi de pulsions négatives, de la lutte contre ceux qui n'y croyaient pas »<sup>373</sup>.

Dans le contexte colombien de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, avant l'instauration de la république catholique en 1886, l'Église élaborait un discours combatif autour de la notion de purgatoire. En 1856, le journal *El Centinela* publia des articles sur le purgatoire avec l'intention d'instruire les "ignorants impies", les "luthériens schismatiques" et les "Néo-Grenadins incrédules". Dans cette même publication on faisait référence au refus des protestants d'accepter les décisions de la Sainte Église Romaine, d'obéir au pape et d'accepter le purgatoire. On y reproduisait et citait certains canons du Concile de Trente sur le purgatoire avant de conclure que les « fidèles convaincus, (...) offrent leurs aumônes aux curés et autres prêtres, avec la saine intention qu'ils célèbrent le sacrifice, pour les âmes de leurs défunts ». Par ailleurs on reconstruisait une justification historique de la tradition de l'Église en faveur des prières pour les morts, en s'appuyant sur les textes de la Sainte Écriture expliqués par Saint Clément d'Alexandrie, Tertullien et Saint Cyprien. À propos des devoirs envers les défunts, spécialement en ce qui concerne la prière, on insistait sur la référence aux apôtres. Reprenant ce qu'ont dit Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin, on confirmait l'utilité des actions faites au nom du défunt : «...ce qui est indubitable, c'est que les prières de l'Église, le Saint Sacrifice, les aumônes, aident à leur soulagement (...)»<sup>374</sup>.

Il est clair que face au radicalisme libéral, l'Église catholique, exclue du pouvoir politique, identifia ses adversaires comme étant les libéraux, les positivistes, les franc-maçons et les Protestants. Face à eux, l'Église se raidit sans son agressivité et sans son

---

<sup>373</sup> J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, op. cit., p. 229.

<sup>374</sup> *El Centinela: periódico religioso, eclesiástico, moral y filosófico*, 27 décembre 1856, n.10.

adhésion à la ligne défendue par le Saint-Siège<sup>375</sup>. Le discours apologétique contre le protestantisme, et en général, contre la libre pensée, relevait de ce « catholicisme intransigeant » qui s'est approprié le purgatoire, notion ensuite mise en avant tant dans les politiques éducatives du clergé que dans ses combats politiques. Au cours du conflit État-Église, le caractère du pécheur face à la dépossession de l'Église du Christ, avait de graves conséquences pour le salut des âmes. La religiosité militante a désigné comme hérétiques et impies les mouvements modernistes et libéraux, tout comme leurs sympathisants. L'idée de l'au-delà, qui englobait les notions d'enfer et de purgatoire, a été instrumentalisée dans ce conflit<sup>376</sup>.

Les protestants, qui avaient nié l'existence purgatoire, ont été dénoncés par *El Centinela* de cette manière : les protestants et leurs bouffons néo-grenadins, qui ne croient à rien, et qui pour établir la vérité, font d'abord appel au *libre examen*, ont démembré la Sainte Écriture, faussé et tordu ses citations...»<sup>377</sup>.

Il convient de rappeler que la première loi sur la liberté religieuse en Colombie date du 14 mai 1855. Cette date constitue un tournant qui a permis à l'Église de légitimer son discours et de redoubler le nombre des condamnations lancées contre ceux qui questionnaient la place qu'elle revendiquait au sein la société. Ultérieurement, avec la constitution de 1863, qui ne mentionne pas le nom de Dieu dans son préambule, un article a introduit la liberté de religion parmi les droits individuels garantis par les États-Unis de Colombie dans les termes suivants: «Art.16 [est garantie] la profession libre, publique ou privé, de n'importe quelle religion pour autant qu'elle ne conduise pas à commettre des actes incompatibles avec la souveraineté nationale, ou qui aient pour but de perturber la paix publique »<sup>378</sup>.

---

<sup>375</sup> R.R. de Roux, « La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración », art cit.

<sup>376</sup> Tamayo Franco Rafael, « Características y utilización de la noción escatológica del purgatorio en Colombia », *Historia y Sociedad*, n° 32, juin 2017, pp. 259-284.

<sup>377</sup> «Los protestantes y sus payazos granadinos, que nada creen, y que para admitir alguna cosa como verdadera, ocurren primero al *libre examen*, han despedazado la Sagrada escritura, falseando y torciendo sus pasajes...» dans *El Centinela: periódico religioso, eclesiástico, moral y filosófico*. Num.10 Bogotá, 27 de Diciembre de 1856.

<sup>378</sup> Uribe Vargas Diego, *Las constituciones de Colombia, textos 1810-1876*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica - Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, vol. 2/, p.1042.

Dans ce contexte, prenant la défense du Purgatoire comme lieu d'expiation et appelant à la dévotion pour les âmes qui s'y trouvaient, en 1855, une note fut publiée dans *El Catolicismo* :

« l'idée selon laquelle il existe un endroit où l'âme peut expier ses fautes avant d'atteindre la béatitude, est l'un des dogmes les plus consolateurs du catholicisme. L'instinct populaire le confirme qui, en cultivant après sa mort l'amour du prochain, frappe à la porte de la demeure de l'immortalité, afin de demander pardon à Dieu et d'obtenir de lui le soulagement des peines que souffrent les êtres chers qui se trouvent au purgatoire »<sup>379</sup>.

En certaines circonstances, cette défense répondait à des attaques concrètes, provenant d'autres acteurs, portées contre le purgatoire et les suffrages pour le salut des âmes. Il en va ainsi de la réponse apportée à une publication du journal *El Tiempo*. Ce journal libéral, dont José María Samper (suivi de Ricardo Vanegas, Manuel Ancízar, Santiago Pérez et Manuel Murillo) fut le premier rédacteur en chef, était au service du radicalisme. Dans l'un de ses numéros parut une note railleuse concernant le Purgatoire et les suffrages pour les âmes qui s'y trouvent. On les jugeait inutiles. L'article était présenté comme la réponse apportée à la question suivante : « Comment un prêtre peut-il en chantant laver les taches des âmes du purgatoire ? » A cette note parue dans *El Tiempo*, *La Caridad* répondit dans une autre contribution inspirée par la question suivante : « Comment l'âne tire-t-il de la paille qu'il mange, le souffle qui lui permet de produire ses braiements ? »<sup>380</sup>.

Du point de vue iconographique, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la représentation du Purgatoire s'inscrivit dans la continuité des récits visuels hérités de la tradition artistique coloniale, sans grandes variations. Ainsi les images du purgatoire continuèrent-elles à mettre en scène les trois églises : « l'Église militante, ceux qui vivent dans ce monde ; l'Église purgative, ceux qui étaient sauvés mais ne contemplaient pas encore la face du Seigneur ; et l'Église triomphante, ceux qui jouissent de la vie éternelle », autour

---

<sup>379</sup> “La idea de un lugar expiatorio de las faltas de la vida humana antes de llegar a la entera posesión de Dios, es uno de los dogmas más consoladores del catolicismo, y está confirmado por el instinto popular que, conservando más allá del sepulcro, el amor a sus deudos, se lanza naturalmente con el espíritu a la mansión de la inmortalidad, para pedir a Dios perdón y alivio de las penas que sufren esos seres queridos que están en el purgatorio” dans *El Catolicismo*, 20 novembre de 1855, n.180 p. 303.

<sup>380</sup> “¿Cómo es que un sacerdote cantando puede quitar las manchas de las almas en el Purgatorio?” et “¿Cómo es que el asno saca fuerza pulmonar del tamo que se come, para producir rebuznos?” *La Caridad Correo de las aldeas libro de familia cristiana*. Año VII Bogotá, 7 de diciembre de 1871 Num. 28. p. 441

des saints intercesseurs qui aidaiient les damnés<sup>381</sup>. En outre, les purgatoires néo-grenadins s'affichaient visuellement sur trois niveaux : le dogme de la Trinité entourée de la sainte famille et de la cour céleste étaient figurés tout en haut ; saint Michel et les saints martyrs comme intercesseurs «étaient placés en position intermédiaire ; et tout en bas étaient les démons et les damnés<sup>382</sup>.



Figura 13 : Manuel de Sepúlveda, *Virgen del Rosario y Purgatorio*, huile sur toile in GÓMEZ Hurtado Álvaro y Gil-Tovar, Francisco. *Arte virreinal en Bogotá*. Bogotá: Villegas editores, 1987.

<sup>381</sup> J.H. Borja, « La tradición colonial y la pintura del siglo XIX en Colombia », art cit, p. 84.

<sup>382</sup> J.H. Borja, « Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada », art cit, p. 84.



Figure 14 : Anonyme. Église d'El Retiro, Antioquia. Huile sur toile, XIXe siècle.

La représentation du Purgatoire présente ainsi deux dogmes importants initialement combattus par la Réforme Protestante, la Trinité et le Purgatoire. Toutefois, ces images et ces discours ne faisaient plus seulement référence à la lutte contre le protestantisme mais aussi également au combat contre d'autres courants de pensée qui questionnaient le pouvoir ecclésiastique en développant des politiques de sécularisation. *El Purgatorio* de Máximo Merizalde fut réalisé à l'époque de la vente de biens de main morte de l'Église (1861). Cette œuvre se trouve aujourd'hui au Musée d'Art Religieux de Chiquinquirá.



Figure 15 : Máximo Domingo Merizalde, huile sur toile, Museo de Arte Religiosos Basílica de Chiquinquirá, 1861. Source: *El Estado del arte: pintura en tiempos de desarmotización, exposición temporal*, Instituto Caro y Cuervo, 2017.

Cette peinture présente dans sa partie inférieure une inscription qui est un appel à la prière : « un Notre Père et un Ave Maria pour cette âme »<sup>383</sup>. En effet, ce genre d'images était destiné à susciter la dévotion puisqu'elles rappelaient aux fidèles qu'ils devaient tous payer leurs péchés. Toutefois, dans la mesure où l'Église catholique détenait le monopole de l'accès au ciel et qu'elle seule transmettait le pardon divin, les croyants devaient s'ajuster à la morale et à l'éthique religieuse qu'elle exigeait et se placer en son sein afin de bénéficier des grâces divines.

Si l'art représentait plus volontiers les thèmes chers aux dévotions publiques, l'Église soutenait plus particulièrement la dévotion envers les âmes bénies du purgatoire. Il n'est donc pas étonnant que les autels qui leur étaient dédiés se soient multipliés. On y célébrait des messes et des sacrifices eucharistiques donnant accès aux indulgences plénières.

---

<sup>383</sup> GUEVARA T. María Luisa, « El Purgatorio y San Lorenzo de Máximo Merizalde a los ojos de José Manuel Groot y el arzobispo Manuel José Mosquera », *El Museo-Taller: reflexiones sobre algunas pinturas y sus pintores desatendidos*, Bogotá, Cuatro, 2020.

L'archidiocèse de Popayán recevait de nombreuses demandes de licences de la part de ceux qui souhaitaient faire consacrer des autels dédiés aux âmes du purgatoire. C'était le cas à Santa Rosa de Cabal (1848)<sup>384</sup> ; Pitalito, Limas et Timaná (1851)<sup>385</sup> ; à Yotoco et Vijes (1869)<sup>386</sup>. De même, à Cali l'autel du Saint Christ de l'Humilité (1858) accueillit la dévotion envers les âmes du purgatoire. Pareillement, en 1859 le prêtre José María Ortiz de San Antonio del Hato demanda à l'évêque d'accorder sa grâce aux dévots des âmes du purgatoire<sup>387</sup>. De leur côté, les habitants de Tunía décidèrent en 1850 de construire dans le cimetière une chapelle pour une image de la vierge du Rosaire et les âmes du purgatoire<sup>388</sup>. Enfin, en 1893, à Cerrito, on mit en place une prière du lundi pour les âmes du purgatoire<sup>389</sup>.

Non seulement la dévotion aux âmes du purgatoire a perduré, mais il semblerait qu'elle se soit renforcée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à devenir l'un des derniers refuges de la foi. Cet endroit qui est « l'antichambre provisoire du paradis », comme l'affirme Philippe Ariès, était l'espace où les vivants et les morts pouvaient communiquer de façon régulière, permettant aux derniers de conserver l'affection des premiers. Il convient de rappeler que le purgatoire était réservé aux défunts qui étaient morts en « état de grâce » mais qui, avant de monter au ciel, devaient expier les péchés qui leur avaient été pardonnés au moyen du sacrement au moment de la mort. Néanmoins, pour rejoindre au ciel l'« Église triomphante », ces âmes avaient besoin des prières des vivants afin d'obtenir les suffrages nécessaires à leur salut.

Les publications de la presse catholique en défense de la dévotion envers les âmes du purgatoire et pour sa promotion n'étaient pas les seules. Un livre de prières que Carlos López publia en 1852, *Le purgatoire ouvert à la piété des fidèles ou bref exercice quotidien de soulagement des âmes du purgatoire* (Bogotá, imprimerie de Francisco Torres Amaya), joua également un certain rôle. Au début du livret, l'auteur donne la liste des indulgences accordées par le pape Innocent VII<sup>390</sup>, puis viennent ensuite les textes de neuf prières et enfin

---

<sup>384</sup> AHEAP, Liasse 168, 1848.

<sup>385</sup> AHEAP, Liasse 2815, 1851.

<sup>386</sup> AHEAP, Liasse 2906, 1869.

<sup>387</sup> AHEAP, Liasse 138, 1859.

<sup>388</sup> AHEAP, Liasse 219, 1850.

<sup>389</sup> AHEAP, Liasse 9293, 1893.

<sup>390</sup> «Le pape Innocent VII, a concédé à ceux qui ont prié à genoux les neufs prières suivantes avec le Notre Père et l' Ave Maria, face à l'image sacrée de Notre Seigneur Jésus Christ Crucifié, pour chaque fois, quatorze comptes, cent quatre-vingt-cinq mille, cent quarante années de pardon. Et les vendredis, vingt et un comptes, trois cents quatre-vingt-dix mille, quatre cents quatre-vingt-seize années de pardon, et le vendredi saint huit indulgences plénières. Et pour ceux qui ne savent pas lire; en priant vingt fois le Notre Père obtiennent la même

un *Bref exercice pour le soulagement des âmes du purgatoire : incitation à ce Saint Exercice*, pour le secours quotidien des âmes en «peine dans les prisons du Purgatoire». Dans ce livre de prières et d'exercice, la description qui est donnée des âmes correspond à l'idée des « bonnes âmes » des êtres proches et aimés, qui attendent l'aide des vivants afin d'accéder au Salut :

« il s'agit d'âmes saintes, justes, aimées de Dieu, d'âmes qui peut-être t'appartiennent par les liens du sang, par les bénéfices reçus, ou pour quelque autre louable raison ; d'âmes qui plongées dans des peines incomparables qu'elles ne peuvent elles-mêmes alléger, mais seulement soulager au moyen d'une peine continue : il s'agit de satisfaire les désirs d'un Dieu qui les aime et les attend »<sup>391</sup>.

Outre l'exhortation à la dévotion des âmes, la prière pour le moribond fut également encouragée. C'est ainsi que le 5 janvier 1871, est publiée dans le journal *La Caridad* une note sur le *Décret de la Sainte Congrégation des Indulgences*, où l'on réaffirme combien il est important d'élever « de ferventes supplications pour implorer, en faveur de ceux qui vivent leurs derniers instants, le secours de la grâce divine, sans laquelle il est impossible d'entrer dans la vie éternelle ». Afin d'exhorter les nouveaux paroissiens à pratiquer cet « exercice de piété qu'est la prière pour les agonisants », on diffuse la résolution du Pape Pie IX qui accorde une indulgence de cent jours chaque fois qu'est prononcée la prière qui commence par *O clementissime Jesu*. De même, quiconque récite cette prière trois fois par jour pendant un mois peut obtenir l'indulgence plénière, après la confession et la communion pour peu qu'i ait visité une église ou un oratoire déterminé<sup>392</sup>.

Au cours du pontificat de Pie IX toutes les indulgences furent applicables aux défunts et les conditions de leur obtention furent allégées. Il convient de rappeler que la « comptabilité de l'au-delà », pour reprendre les mots de Jacques Chiffolleau, dépendait des indulgences obtenues, qu'elles soient plénières ou partielles. Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle se produisit une sorte d'« inflation des décomptes ». Pour obtenir les indulgences, de

---

chose. Il s'agit d'une indulgence perpétuelle, et elle est valable pour tout le monde» LÓPEZ Carlos, *El purgatorio abierto a la piedad de los fieles o sea breve ejercicio cotidiano en alivio de las almas del purgatorio*, Bogotá, Imprimerie de Francisco Torres Amaya, 1852, p. 3.

<sup>391</sup> “se trata de unas almas santas, justas, amadas de Dios, de unas almas que tal vez te pertenecen por los vínculos de la sangre, por beneficios recibidos, o por otro objeto laudable; de unas almas sumergidas en penas incomparables de las que no pueden disminuir el peso por sí mismas, sino es con el penar continuo: se trata de satisfacer los ardientes deseos de un dios que las ama y las aguarda” *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>392</sup> *La Caridad*, 5 janvier de 1871, n. 31. p. 495.

plus en plus souvent, «la confession, la communion et quelques prières» suffisaient<sup>393</sup>. Dans le catholicisme moderne, l'individualisation du jugement dernier —le jugement particulier—, changea les formes collectives de la gestion du salut et une comptabilité intériorisée, plus dévote, fit son apparition<sup>394</sup>. D'où ces appels continuels à la prière individuelle et collective.

En général, le discours catholique s'opposa avec vigueur à l'abandon des moribonds et des morts, dans un système construit autour des « fins dernières » où les vivants et les défunts restaient liés tandis que l'Église se positionnait comme intercesseur. Elle stimulait un « culte des morts », en appelant à la dévotion en leur mémoire et à la visite de leurs tombes. C'est ainsi qu'elle convoquait les paroissiens à participer le premier novembre à la grande fête de « toute la cour céleste » et, le deux de ce même mois, à la fête des défunts. Ce jour-là, les hommes et les femmes devaient porter le deuil et visiter le temple et le cimetière :

«Allons donc, au temple, pour poser sur nos fronts le signe de la rédemption ; nous nous inclinons en adoration, et nous prions pour le repos éternel de l'âme de nos morts (...) Allons aussi au cimetière ! (...) Arrêtons-nous ici devant ces caveaux souterrains et posons-nous la question de la mort. Si la philosophie a une raison d'être, elle ne sera mieux ailleurs que dans la demeure des morts »<sup>395</sup>. «Oublions les vivants et allons au cimetière, rendons-nous sur ce champ muet, sombre et glacé, ce monde de sociétés ensevelies qui attendent dans un profond repos l'heure bénite où cette poussière féconde se transformera, sous le souffle qui ressuscite, en un immense champ couvert d'épis mûrs»<sup>396</sup>.

Il est important de noter, après Guillaume Cuchet, qu'en certaines occasions ce « culte des morts » fut accompagné de la disparition d'autres pratiques de dévotion et d'obligations pieuses, et est apparue dans des espaces non-christianisés comme ce «dernier asile de la foi»<sup>397</sup>. Dans ce contexte, il s'agissait pour l'Église de réaliser une « reconquête des vivants par les morts », ce qui se traduit par un ensemble de discours destinés à rassembler les dévotions des vivants en quête du salut pour les morts. Cette reconquête passa par la nouvelle

<sup>393</sup> G. Cuchet, *Le Crépuscule du Purgatoire*, op. cit., p. 138.

<sup>394</sup> Ceci, affirme Cuchet, pourrait être interprété comme «l'expression d'une démocratisation de la vie intérieure» *Ibid.*, p. 141.

<sup>395</sup> «vamos, pues, al templo, a echar por nuestra frente la señal de la redención; nos inclinaremos adorando, y rogaremos por el descanso del alma de nuestros muertos (...) Vamos también al cementerio! (...) Detengámonos aquí ante estas bóvedas y preguntemos a la muerte. Si la filosofía tiene razón de ser, en ninguna parte estará mejor que en la mansión de los muertos» dans *La Caridad*, 28 de octubre de 1869, n. 18. p.276

<sup>396</sup> «Olvidemos los vivos y vamos al cementerio, a ese campo mudo, sombrío y helado, campo de las sociedades sepultadas que aguardan con profundo reposo la hora bendita en que ese polvo fecundo ha de transformarse, al soplo de la palabra que resucita, en inmenso campo cubierto de espigas maduras» dans *La Caridad*, 3 novembre de 1870, n. 22.

<sup>397</sup> G. Cuchet, *Le Crépuscule du Purgatoire*, op. cit., p. 31.

impulsion donnée au culte des âmes du purgatoire, qui a été exploité de façon répétitive pour la commémoration des défunts et celle de leurs âmes en peine. Il en allait de même avec les prières pour les agonisants, les visites aux temples et aux autels. L'église se dressait comme la garante, l'unique institution capable de perpétuer la mémoire de ces morts et la conservation éternelle de leur souvenir, ce qui l'amenait à apporter un soutien indéfectible à ce « commerce » que constituaient les prières des uns pour le salut des autres. En ce sens, la consolation face à l'absence s'appuyait sur la croyance en l'efficacité de l'imploration et des bonnes œuvres, une piété soutenue par l'Église catholique<sup>398</sup>. Il s'agissait d'un projet développé au sein du monde catholique tout entier. Les dévotions organisées autour du culte des morts, les prières et les suffrages pour les âmes du purgatoire telles qu'elles se développaient ailleurs dans le monde trouvaient un écho dans la presse catholique colombienne. On y évoquait les associations qui avaient été créées dans d'autres pays, on vantait la simplicité des conditions d'admission exigées, qui souvent se réduisaient au versement d'une modeste obole. Ainsi, par exemple, en 1876, un communiqué de presse est paru dans le journal en invitant à participer à la *Fondation des messes quotidiennes à perpétuité* établie à Périgueux (France) dans le monastère des Ursulines du Sacré-Coeur:

“Vivants ! N'oubliez pas les morts ! Priez, souffrez et travaillez pour eux ! Secours perpétuel des défunts : par le biais d'une croisade de prières, de pénitences et de bonnes œuvres, et surtout à travers une Fondation de messes quotidiennes et perpétuelles, accessibles à tous, même aux plus pauvres. Avec l'Approbaton de l'Illustre Miguel Dabert, Évêque de Périgueux et de Sarlat!”<sup>399</sup>

La promotion de cette fondation fut présentée de cette manière : on affirmait qu'« on ne savait pas prier, ni faire prier, même s'il s'agissait de ses propres défunts ». De plus, la portée de la charité chrétienne fut étendue, puisque parmi les œuvres catholiques on se proposait aussi de compter celle qui consistait à porter secours aux âmes abandonnées de ses proches et de ses amis qui « gémissaient dans les flammes expiatoires ». Dans ces conditions, la seule solution était « la multiplication des offrandes, autant que faire se pouvait, et du

---

<sup>398</sup> Guillaume Cuchet propose que pour le cas de la France, la dévotion aux âmes du purgatoire qui prit un nouvel élan vers 1850 correspond à une nouvelle étape de la diffusion du «culte des morts»dans la société française: «dans un pays de culture catholique majoritaire, elle représente l'une des voies et le signe indiscutable de sa démocratisation. Prier pour les morts c'est d'abord penser à eux et les différentes pratiques proposées par l'église sont vécues comme le support du souvenir et autant de moyens de communiquer avec eux » *Ibid.*, p. 33.

<sup>399</sup> “Vivos! ¡No olvidéis a los muertos! ¡Orad, sufrid y trabajad por ellos! Socorro perpetuo de los difuntos: por medio de una cruzada de oraciones, de penitencias y de buenas obras, y sobre todo por una Fundación de Misas Cotidianas a perpetuidad, puesta al alcance de todos, hasta de los mas pobres. Con Aprobación del Ilustrísimo Miguel Dabert, Obispo de Perigueux y de Sarlat!” dans *La Caridad*, , 6 novembre de 1879, n.12 p.182.

sacrifice célébré sur les autels » ; C'est ainsi que cette fondation se chargeait du secours perpétuel des défunts. Selon cette publication, cette association comptait « plus de soixante mille membres » et ses membres pouvaient bénéficier de l'aide apportée aux âmes du Purgatoire, mais ils étaient aussi assurés de bénéficier, au cours de leur vie et après leur mort, d'une partie de ces saints sacrifices. À l'heure de l'expiation, on assurait aux âmes du Purgatoire l'allègement de leurs peines et « la grâce de la conversion pour les pécheurs » en cas de mort subite ou imprévue. En outre, les membres de l'association bénéficiaient de tous les biens spirituels des grands ordres religieux et des congrégations apostoliques qui, par leurs prières, rendaient un culte perpétuel aux âmes des défunts. Aux gardiens et aux gardiennes, les grâces les plus importantes étaient promises à condition qu'ils obtiennent cinquante souscriptions : on leur réservait les intentions spéciales de deux messes pour chaque adhésion. Finalement on proclamait qu'« avec cette œuvre, tous ceux qui le souhaitaient, même les pauvres, nul ne serait oublié, nul n'avait à craindre à craindre le devenir de son âme après sa mort »<sup>400</sup>. La seule condition posée à l'entrée était le versement d'«un franc c'est-à-dire de deux *reales* » somme à laquelle, pour les colombiens, il convenait d'ajouter le coût de l'envoi postal de l'argent jusqu'en Europe. Avec le paiement de cette somme on acquérait le titre de Bienfaiteur, soit pour les vivants soit pour les parents défunts. Le capital était investi dans la fondation et dans la célébration de messes. Finalement, le livret présentait les signes distinctifs des membres de l'association, qui consistaient en un scapulaire bleu, l'« arme spéciale » [sic] et la couronne des défunts.

Sans doute le purgatoire et les damnés servaient-ils à attirer des fidèles et à assurer la fréquentation des paroisses et des chapelles où on leur demandait de dire leurs prières et d'apporter des offrandes. Le purgatoire, pour reprendre les mots de Philippe Ariès, « était devenu l'antichambre provisoire du Paradis où les vivants de la terre et les trépassés continuaient à communiquer périodiquement »<sup>401</sup>. Mais il ne permettait pas seulement d'assurer aux morts l'affection des vivants, il leur permettait aussi, dans des conditions particulières, de se manifester auprès des vivants. Dans une sorte d'investissement dévotionnel d'un « spiritisme chrétien », pour reprendre l'expression de Cuchet, les morts du purgatoire parvenaient à établir des relations avec les vivants afin de les rappeler à leur

---

<sup>400</sup> “con esta obra, para todos aquellos que lo quieran, hasta para los pobres, ya no hay olvido, ya no hay abandono que temer después de la muerte” dans *La Caridad*, 6 novembre de 1879, n.12, p.182

<sup>401</sup> Compte rendu magistral que Ariès a donné du livre de Le Goff en 1983, cité par CUCHET Guillaume, « Les morts utiles du purgatoire: concept théologique, représentations et pratiques », in *Terrain: Anthropologie & sciences humaines*, n° 62, 2014, p. 82-99.

devoir, qui était de permettre le salut des âmes. En rassemblant sur les revenants des idées d'origines diverses, on utilisa cette circulation des âmes pour alimenter le débat politique. A l'échelle locale, il arriva aussi qu'elle fût utilisée dans le contexte particulier de telle ou telle paroisse. Nous allons à la suite en donner deux exemples.

## 2.7 LES REVENANTS DE *LA CARIDAD*

Parmi les défunts qui habitaient l'au-delà catholique, dans certaines circonstances exceptionnelles, certains pouvaient se manifester. Les élus ou les condamnés pouvaient revenir pour faire œuvre pédagogique ou œuvre d'édification. Cependant, ce sont les âmes de ceux qui se trouvaient au purgatoire qui bénéficièrent de la plus grande liberté de mouvements car ce sont ces âmes qui avaient les meilleures raisons de revenir<sup>402</sup>. Autorisées par Dieu, qui se proposait alors d'atteindre certains objectifs spirituels précis, les morts pouvaient rendre visite aux vivants. Si ordinairement les histoires de ce genre pouvaient être considérées par l'Église comme païennes, en certaines occasions, elles pouvaient être utilisées à d'autres fins ; la presse catholique s'en faisait alors l'écho. En ce sens, l'Église de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> Siècle accorda parfois un certain crédit aux histoires de *revenants*. Il arriva même qu'elle amplifiât leur écho. Guillaume Cuchet estime que ce changement de politique à l'égard de la question des *revenants* provenait du fait que la piété ultramontaine était ouverte à certaines croyances traditionnelles de la religion populaire, portées par un clergé plus modeste et d'origine rural. Il invoque également le rôle d'une culture théologique marquée par un traditionalisme diffus et le poids d'un projet pastoral<sup>403</sup>. En plus, pour reprendre les termes de Jean-Claude Schmitt, « les récits de revenants favorisaient la promotion de la liturgie des morts, le développement de la piété, l'attraction des donations pieuses, le renforcement de l'emprise de l'église sur la société chrétienne »<sup>404</sup>.

Alors même que le clergé pouvait se montrer réticent, il était plus aisé de mettre l'accent sur le sort des âmes abandonnées, celles qui ne trouvaient aucun secours parmi les vivants, celles auxquelles personne ne s'intéressait. En Colombie, au début de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ces âmes délaissées<sup>405</sup> du purgatoire, étaient aussi celles de ceux qui

---

<sup>402</sup> G. Cuchet, *Le Crépuscule du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>405</sup> En esta lucha contra las perversiones del mundo moderno, diría Guillaume Cuchet, el catolicismo intransigente movilizó tres dimensiones en la Iglesia: militante, triunfante et sufrante. Une de mission triunfante fue la devoción aux "âmes délaissées". G. Cuchet, *Le Crépuscule du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 89.

étaient morts lors des guerres civiles : elles transportaient dans l'espace d'outre-tombe la mémoire des rivalités partisans. La croyance aux *revenants* fut ensuite catholicisée de telle sorte qu'elle put constituer l'un des vecteurs utilisés pour le développement de la dévotion envers les âmes du purgatoire.

Le 31 juillet 1873 une note intitulée "le jour des âmes" fut publiée dans *La Caridad*. En 1866, une « manifestation » s'était produite la veille du jour des morts. En cette occasion, un défunt s'était présenté à un ami et s'était engagé avec lui dans une discussion qui dura deux heures. Il apparut qu'il cherchait à défendre sa mémoire. L'ami évoque ainsi le moment précis de l'apparition :

"J'ai cru remarquer dans la pièce une clarté différente de celle du jour, différente aussi de celle que produit la lumière artificielle ; ensuite, il m'a semblé entrevoir une ombre qui s'asseyait sur la chaise placée en face de celle que j'occupais, et il m'a paru la reconnaître: c'était un être aimé, dont j'avais lu le nom au cimetière..."<sup>406</sup>

Lors de leur conversation, le défunt lui expliqua que les âmes ne revenaient pas, bien que ce jour-là, Dieu leur permît de revenir au monde durant quelques heures. Et puisque son ami lui avait rendu visite au cimetière et avait prié pour lui, il était venu établir un contact avec lui. Il justifia son apparition, ajoutant qu'« après la mort, Dieu permet aux morts de revenir sur terre une fois afin qu'ils puissent accomplir une promesse faite au cours de leur vie, ou achever une mission qu'ils s'étaient donnée. Nous accomplissons la nôtre aujourd'hui, car c'est notre jour, le jour des morts puis nous retournerons dans notre demeure, avec la permission de Dieu..."<sup>407</sup>

Cette déclaration est conforme à l'intention de l'Église qui est de moraliser et de discipliner le monde des morts, conformément à la thèse scolastique de la *dispensatio Dei* que Thomas d'Aquin exposa dans sa *Somme Théologique*. Il y écrivait que l'apparition d'une âme séparée" peut exceptionnellement se produire avec la permission spéciale de Dieu<sup>408</sup>.

---

<sup>406</sup> "creí notar en la pieza una claridad distinta de la del día, distinta de la que produce la luz artificial; me figuré luego entrever una sombra que tomaba asiento en la silla que había al frente de la que yo ocupaba, y me pareció reconocerla: era una persona querida, cuyo nombre había leído en el cementerio..." *La Caridad*, 31 juillet de 1873, n. 10 .

<sup>407</sup> "Después de la muerte, Dios permite una vez que los muertos vuelvan a la tierra en cumplimiento de alguna promesa de alguna promesa hecha en vida, o de alguna misión que él da. Cumplida hoy la nuestra, porque hoy es nuestro día, el día de las ánimas, volveremos a nuestra morada, después de ir a pedirle a Dios..." *Ibid.*

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 97.

Le défunt se présenta lui-même comme « le petit-fils de deux héros et le fils d'un martyr. » Il compara sa souffrance à celle des patriotes de 1816, exécutés sur l'échafaud lorsque Morillo reconquit le royaume. Il raconta toute l'histoire de la patrie depuis le déclenchement du processus d'Indépendance en introduisant dans ce récit l'histoire de sa famille, sa participation au conseil révolutionnaire, l'histoire de son grand-père qui a été un martyr fusillé, et celle de son père prisonnier en 1816. Finalement, il évoqua sa propre histoire, 45 ans après, quand « la République se divisa en deux camps, quand la guerre civile éclata et que les révolutionnaires triomphèrent, abaissant le drapeau de la Confédération, démettant le Gouvernement légitime et jetant ses défenseurs en prison<sup>409</sup>. »

L'objectif ultime de ce revenant était de révéler aux vivants sa vision de l'histoire de la République, sa situation présente et son futur. Si, en suivant le discours de Jean-Claude Schmitt, « les morts n'ont pas d'autre existence que celle que les vivants imaginent pour eux », les morts de cette seconde moitié du XIX<sup>e</sup> Siècle parlent dans un contexte précis. Dans le cas que nous évoquons ici, le « danger de la souillure » des vivants dont parle Schmitt qui résulte des errances des morts incapables de rejoindre l'au-delà, était lié aux conflits de l'époque<sup>410</sup>. Son corps avait été « abandonné dans un endroit immonde et il avait reçu les insultes infamantes d'une foule qui ne comprenait pas ce qu'elle criait ». Il fait ici allusion à une foule qui criait : « Morts aux *godos!* »<sup>411</sup>. Il avait été exécuté en même temps que deux autres prisonniers sur une place publique. Auparavant, ils avaient été traînés de par les principales rues de la ville, dans un défilé escorté par un bataillon, que dirigeait un groupe musical qui reprenait « les airs joyeux du *bambuco* »<sup>412</sup>. Dans une atmosphère de réjouissances sous les tirs de feux d'artifice qui s'élevaient dans le ciel, tous trois avaient été conduits à l'échafaud. Leur exécution intervint au cours de la guerre civile qui avait provoqué la chute du gouvernement conservateur de Mariano Ospina Rodríguez.

Avant les adieux, l'ami vivant questionna le mort sur le futur et l'avenir de la nation/ Le défunt lui répondit en disant : « Oublies-tu que le plus grand bonheur de l'homme sur terre

---

<sup>409</sup> «La República estaba dividida en dos bandos: estalló la guerra civil, los revolucionarios triunfaron, y la bandera de la Confederación fue arriada, el Gobierno legítimo disuelto, y sus defensores aprisionados» La Caridad Año IX. Bogotá 31 juillet 1873 NUM. 10

<sup>410</sup> SCHMITT Jean-Claude, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, p.15.

<sup>411</sup> Le terme *Godo* est utilisé pour faire référence aux conservateurs.

<sup>412</sup> Le *Bambuco* est une musique traditionnelle originaire des Andes colombiennes.

est d'ignorer le futur ?...oh ! Si je le savais ! Si je le devinais !”. Enfin, il lui indiqua tous les autres défunts qui étaient revenus sur terre avec lui ce jour-là :

“J’ai vu une longue procession de fantômes ; tous laissaient voir les taches de sang sur la tunique blanche qui les couvrait ; les quatre-vingt-dix-neuf fusillés de Barbacoas marchaient devant ; venaient ensuite Agualongo et ses compagnons, avec leurs regards torves et leurs sourcils froncés ou menaçants; derrière eux suivaient les Indiens *pastusos* qui laissaient glisser le nœud qui pendait à leur cou (...) Aguilar pensif, Hernández triste, Ibáñez souriant, Arboleda, le visage levé et le regard fixe, hautain, pénétrant, fermaient la marche”<sup>413</sup>.

D’autres s’avançaient également, le visage couvert comme Córdova, Jaramillo et Robledo. La procession allait rendre une petite “visite nocturne au Chef de la République et à ceux qui, oublieux des victimes et des assassins n’éprouvent dans leur cœur que du mépris pour les premiers et n’ont que des insultes pour les seconds”<sup>414</sup>.

Bref, une “visite obligée au cimetière”, qui réveilla le souvenir des êtres chers et celui d’un ami oublié qui gisait à côté de son agresseur, finit par invoquer le défunt qui apparut alors pour raconter sa propre histoire. Il s’agit de celle d’un sympathisant du parti conservateur qui subit les attaques du parti libéral victorieux. Ce met la relation entre les vivants et les morts au service des intérêts de l’Église et de ses alliés stratégiques, durement affectés par les événements récents. Dans cette histoire, le défunt se rebelle contre des vivants qui cherchent à oublier le passé et il entreprend d’en raviver le souvenir tout en donnant sa version de l’histoire récente de la république.

## 2.8 LE PURGATOIRE ET L'ENFER DANS LA DOCTRINE CATHOLIQUE : L'APPARITION DU PERE LEON SARDI

Les âmes du purgatoire, comme nous l’avons dit précédemment, pouvaient, dans des conditions exceptionnelles, et avec l’autorisation de Dieu, apparaître aux vivants. Cependant,

---

<sup>413</sup> “vi una larga procesión de fantasmas; iban todos dejando ver la sangre sobre la túnica o niebla blanca que los cubría; marchaban adelante los noventa y nueve fusilados de Barbacoas; venían en seguida Agualongo y sus compañeros, con la mirada torva y el ceño amenazante; tras ellos reconoció a los indios pastusos que dejaban arrastrar el dogal que pendía del cuello (...) cerraban la marcha Aguilar, pensativo; Hernández, triste; Ibáñez, sonriente; Arboleda, con la figura erguida y la mirada fija, altanera, penetrante”. *La Caridad* Año IX. Bogotá 31 juillet 1873 NUM. 10

<sup>414</sup> También venían otros con la cara cubierta como Córdova, Jaramillo y Robledo. La procesión iba a hacerle “una visita nocturna al jefe de la República y a los que, olvidándose de las víctimas y del victimario de alguna época, no hallan en su corazón sino desdén para las primeras e insulto para las últimas” *Ibidem*.

on trouve un cas où une âme en peine apparaît plusieurs fois. En outre, les vivants parviennent à entrer en communication avec elle par le biais d'un *médium*. C'est là une sorte de "spiritisme chrétien" où se manifestent des esprits qui sont des âmes restées au purgatoire.

En octobre 1900, un curé de paroisse, Juan de la Cruz Saavedra, rapporta à monsieur le Vicaire Général et à Monseigneur l'évêque du Diocèse de Popayán un "fait extraordinaire" qui était survenu pendant que l'on disait la neuvaine de *Nuestra Señora del Rosario*, la patronne de la paroisse de Jamundí : "un enfant appelé Alfonso Saavedra, mon frère, âgé de douze ans a rentré seul dans la Sacristie et il a vu entre la sacristie et l'arrière de l'église une tête aux cheveux blancs"<sup>415</sup>. Cette vision se répéta le lendemain à la même heure. Chaque fois qu'il l'avait, il identifiait de nouveaux éléments : "il a déjà distingué le visage d'une personne blanche et rosée, à une certaine hauteur, à proximité de la table auprès de laquelle se change le célébrant, mais il n'a pas vu de corps"<sup>416</sup>. Le troisième jour, le curé de la paroisse trouva l'enfant (son frère) en train de pleurer. Il le conduisit devant une fenêtre de la sacristie et lui dit qu'il avait vu "un prêtre à l'intérieur et appuyé contre la fenêtre de la sacristie avec une main qui l'appelle et l'autre placée sur la fenêtre"<sup>417</sup>. Sans avoir partagé la vision de l'enfant, le curé trouva un papier sous la fenêtre, comme une lettre, écrite et signée par l'ancien curé León Sardi où il était écrit : "J'ai reçu de Madame María Cruz dix pièces de quatre pesos, en paiement de quatre messes, une pour Notre Dame du Rosaire, une autre pour le Seigneur de l'Espérance, une autre encore pour saint Antoine, et une dernière pour les âmes du Purgatoire. Jamundí, Mai 5 1895. León Sardi curé"<sup>418</sup>. Lors de l'apparition suivante, l'enfant "vit le prêtre avec une croix bleue à la main et il s'aperçut que deux larmes coulaient sur ses joues ; et aussitôt, mettant la croix sur sa poitrine le prêtre dit : *haec fortitudo mea in terra*", ce qui signifie "ceci est ma force sur la terre". Constatant qu'il pouvait communiquer avec le Père à travers l'enfant, Juan de la Cruz Saavedra lui demanda ce dont il avait besoin et l'apparition évoqua une aumône de quatre mille pesos pour un habit de la Vierge dont monsieur Bartolomé Saa était en possession, ce à quoi le curé répondit "Que vous faut-il de plus mon Père, pour sortir du purgatoire ?" Celui-ci lui parla alors des quatre messes qui figuraient sur

---

<sup>415</sup> "un niño llamado Alfonso Saavedra, hermano mío, de doce años de edad entró solo a la sacristía y vio entre la sacristía de revestirse y la posterior a la iglesia una cabeza cana » AHEAP, legajo 877-13.

<sup>416</sup> "distinguió ya una cara de persona blanca y rosada a cierta altura e inmediata a la mesa de revestirse el celebrante, pero no le vio cuerpo" *Ibid.*

<sup>417</sup> "un sacerdote en el interior y arrimado a la ventana de la sacristía con una mano llamándole y la otra puesta sobre la ventana" *Ibid.*

<sup>418</sup> "he recibido de la Señora María Cruz diez de cuatro pesos de ley, estipendio de cuatro misas, una a nuestra Señora del Rosario, otra al señor de la Esperanza, otra a San Antonio, y otro en sufragio de las almas del Purgatorio. Jamundí, Mayo 5 de 1895. León Sardi presbítero" *Ibid.*

le reçu qu'ils avaient trouvé près de la fenêtre. “Qui doit ces messes ?” et “quelles sont-elles ?” demanda le curé, ce à quoi le Père Sardi répondit suivant l'ordre des messes telles qu'elles étaient indiquées sur le reçu. La description que l'enfant fit de sa vision fut confirmée par un neveu et par le sacristain qui avaient bien connu le Père et pouvaient savoir si en effet il s'agissait bien de lui :

“De grande taille, cheveux gris, presque blancs, teint rosé, une écharpe blanche au cou croisée sur une épaule, dont une extrémité lui tombait sur la poitrine, et l'autre dans le dos, une vieille soutane, un peu verte, presque ouverte depuis la poitrine jusqu'en bas. Quand la soutane s'ouvrait du fait, par exemple, d'un courant d'air, on lui voyait des pantalons de couleur grise, il ne portait pas de ceinture ou de bande à la ceinture, comme nous les prêtres, en utilisons aujourd'hui”<sup>419</sup>.

L'interrogatoire du Père Sardi, lors d'une nouvelle apparition, se poursuivit de cette manière :

“De combien de messes le Père a-t-il besoin pour son âme ? Une ? À quel Saint ? À la Vierge du Rosaire ? Quel jour ? Le samedi ? Veut-il parler à son neveu ou avec le curé ou avec une autre personne ? Ce à quoi l'apparition répondit : « Avec personne d'autre qui soit ici sauf toi (en montrant Alfonso du doigt) Pourquoi ? Il ne le permet pas. Là il indiqua le Ciel. Qui est là-haut ? Dieu. Enfin, De quoi avez-vous besoin pour sortir du purgatoire ? De payer”<sup>420</sup>.

Plus tard, le curé tenta de lui faire dire où se trouvait le Purgatoire, mais le Père Sardi lui répondit : “d'après les prophéties, aucune âme de l'autre vie en peut répondre à cette question”. Un des habitants le fit également interroger sur le meilleur style de vie qu'on devait observer. Ce à quoi il répondit : “la Charité” et à la question « Qui retire les âmes du Purgatoire ? » il répondit “la Vierge dite du “Carmen”. Et ils continuèrent ainsi à poser des questions et le défunt à répondre : “Dans quel tribunal avez-vous été jugé ? Sur le lit même où je suis mort. Quel est le dernier prêtre qui vous a aidé ? Le père González. Où est le Père

---

<sup>419</sup> “Estatura alta, cabeza cana, casi blanca, rostro rosado, una bufandita blanca al cuello cruzada sobre un hombro, cayéndole un extremo de ella al pecho, otro a la espalda, sotana vieja, un poco verde, abierta casi desde el pecho hasta abajo. Cuando se abría la sotana como con el aire y le veía los pantalones de color gris, tampoco tenía faja o banda en la cintura, como la usamos hoy los sacerdotes” *Ibid*.

<sup>420</sup> “¿cuántas misas necesita el Padre para su alma? Una ¿a qué santo? A la virgen del Rosario ¿qué día? El sábado. ¿quiere hablar con un sobrino o con el cura o con otro cualquiera? Con ningún otro de la tierra fuera de ti (señalando con el dedo a Alfonso) ¿Por qué? No lo permite. Aquí mostró para arriba. ¿quién está allá? Dios. Por último ¿Qué necesita usted para salir del purgatorio? Pagar” *Ibid*.

González ? Il est sorti du Purgatoire. Et Monseigneur Ortiz a-t-il besoin de suffrages ? Il est sorti”<sup>421</sup>

Cependant, ce qui attirera le plus l'attention c'est que le curé en exercice, qui n'avait pas connu son prédécesseur, affirma ne pas avoir connaissance ni de l'aumône dont parlait l'apparu, ni des comptes du “livre de fabrique”. Le curé Saavedra dit à ce propos “...Cela concerne la conscience de tous les villageois car ce que le Père a indiqué est connu de tous. En outre, après sa mort, le livre de la fabrique a disparu”<sup>422</sup>. Sur l'aumône de quatre mille pesos, on sut, grâce au Père Sardi, qu'elle était due par un certain Bartolomé Saavedra, qui n'était autre que le responsable de la tenue du livre de fabrique. Il fut convoqué pour être interrogé sur ce point devant témoins. Pendant ce temps, l'enfant continuait de servir comme *médium* chaque jour car, comme l'avait indiqué le Père lui-même, il ne pouvait se manifester qu'à travers les innocents. Au cours d'une neuvaine, d'autres enfants le virent à leur tour. À un moment ou à un autre le Père affirma qu'il attendait le paiement de l'aumône en affirmant que si Bartolomé Saavedra ne payait pas, c'était le Père qui allait souffrir. Il semblait donc qu'en raison de ce retard, le Père Sardi serait bientôt condamné pour l'éternité.

Finalement, le 18, lors de sa dernière apparition, eut lieu un dernier interrogatoire. On demanda au Père Sardi : “Quelle place occupe notre frère Gonzalo Saavedra au ciel ? R. huit positions derrière la Vierge ; pourquoi ? Parce qu'il est mort pauvre, en martyr et dans l'innocence ; et pour quelle autre raison ?-Parce qu'il a respecté les obligations de la Fraternité (du Carmen). Et tous ceux qui méritent la protection du gouvernement se sauvent ? R. Ceux qui ne trahissent pas”. Envers quels Saints doit-on être particulièrement dévoués ? R. A Saint Antoine, aux Saints martyrs et à la Très Sainte Vierge quelle que soit son invocation. Et cette guerre va-t-elle durer longtemps ? R. Sí les hommes ne se corrigent pas radicalement, elle va s'éterniser. Est-ce qu'il manque encore beaucoup de temps avant le Jugement Dernier ? R. Il y a déjà des signes annonciateurs ¿Lesquels ? R. L'innocence a presque disparu, les guerres se succèdent, les tremblements de terre et les inondations”<sup>423</sup>.

---

<sup>421</sup> “¿en qué tribunal fue juzgado? En la misma cama donde morí ¿Cuál fue el último sacerdote que lo auxilió? El padre González ¿dónde está el padre González? Salió del purgatorio. ¿y Monseñor Ortiz necesita suffragios? Salió” *Ibid.*

<sup>422</sup> “...y esto no obstante está en la conciencia del pueblo que es evidente lo que ha señalado el padre, y se sabe además que con su muerte se perdió el libro de fábrica” *Ibid.*

<sup>423</sup> “¿qué puesto ocupa nuestro hermano Gonzalo Saavedra en el cielo? R. Ocho puestos después de la virgen ¿por qué? -Porque murió mártir y pobre con inocencia ¿y por qué más? -Porque cumplió las obligaciones de la hermandad (del Carmen) ¿y todas las que merecen defensa del gobierno se salvan? R. Los que no le traicionan”. ¿A qué santos debemos tenerle especial devoción? R. A San Antonio, a los santos mártires y a la

En outre, le Père Sardi avoua avoir fait un enterrement ”pour le parti conservateur après la guerre de 76 sous le Ceibo de la place “avec les cérémonies de l’Église”, ce qu’il considérait comme une erreur, comme le fut également le fait de laisser l’aumône “au mains d’un buveur”. Finalement, l’enfant eut une dernière vision, celle du Père Sardi au Ciel, qui lui disait : « Je n’ai déjà plus le droit de parler sauf aux anges du ciel » et l’enfant le vit “tout entier comme de neige avec trois anges près de lui en train de chanter : « béni, béni, béni soit Dieu et beaucoup d’anges se tenaient là avec des instruments de musique”.

Cet exemple réunit les traditions catholiques et les croyances paysannes, les peurs et les idées en vigueur sur l’au-delà, le purgatoire. On retrouve aussi dans ce cas l’exemple d’une communication avec un défunt établie par un *médium*, ce qui paraît plus proche d’une pratique spiritiste. Un enfant qui, sans aucune initiation théologique et sans grandes connaissances, avait cette faculté exceptionnelle de pouvoir communiquer avec les esprits, même s’il était guidé par un frère curé. Cela souligne l’importance de la figure du prêtre catholique au sein de la société locale : l’épisode se termine en effet par la convocation à l’Église de tous les villageois qui furent appelés à transmettre leurs questions à l’apparu. La présence dans ce récit de cet enfant *médium* n’est pas le fait du hasard, les enfants sont en effet des créatures innocentes, des symboles de pureté qui peuvent donc être utilisés pour obtenir l’intervention divine<sup>424</sup>. Ce qui vient d’être dit doit être souligné car le *médium* ne se trouve pas tout à fait en dehors de l’autorité de l’église et le curé peut “administrer” la communication avec cet être qui était déjà mort, le Père Sardi. D’une certaine manière, ce que le spiritisme avait coutume d’emprunter à l’Église, ce contact exclusif avec les esprits qui lui permettait de percer les desseins divins, est dans ce cas récupéré puisque l’Église contrôle de nouveau la transmission du message par l’intermédiaire de l’enfant. Le prêtre en exercice fit de ces échanges avec l’apparu un usage très concret : il les utilisa localement pour lancer un avertissement concernant les conséquences que pouvait avoir le vol des biens et des aumônes appartenant à

---

virgen Santísima bajo cualquier advocación ¿y se prolongará mucho esta guerra? R. Sí los hombres no enmiendan de plano se prolongará más y mas ¿faltará mucho para el juicio? R. Ya hay señales próximas ¿cuáles? R. Casi no han inocencia, guerras sobre guerras, terremotos e inundaciones” *Ibid.*

<sup>424</sup> L’innocence et la pureté des enfants ont souvent été utilisées pour en faire les témoins des miracles. Leur présence était destinée à prouver le caractère divin du prodige. Dans l’enquête d’Olga Acosta sur les faits miraculeux en rapport avec les images mariales un enfant en bas âge apparaît dans la légende de l’image de Chiquinquirá au XVI<sup>e</sup>, et il est le témoin des splendeurs qui sont réalisées par l’image. ACOSTA LUNA Olga Isabel, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*, España, Iberoamericana Verveuert, 2011, p.95.

l'Église. Les paroles du *revenant* furent également utilisées pour inculquer des normes morales et des principes chrétiens.

## 2.9 RITUEL DES ENFANTS MORTS : *LES PETITS ANGES*

Le rituel funéraire destiné aux enfants morts est une tradition populaire dont les origines remontent au catholicisme espagnol. Selon le dogme catholique, les enfants baptisés qui meurent sans avoir commis de péché mortel vont directement au ciel et se transforment en anges, sans passer par le purgatoire. En effet, selon María de los Angeles Rodríguez, on qualifie de « petits anges » les enfants morts, ce qui fait référence à leur innocence comme au type de messe qui est dite pour leurs funérailles, qu'on appelle de ce même nom. La tenue vestimentaire des enfants morts, qui sont accompagnés de fleurs ou d'herbes aromatiques, varie en fonction de leur âge mais fait toujours référence à la virginité ou à l'état de pureté. Ces funérailles sont joyeuses, les couleurs sont vives et la musique éclatante, tout spécialement dans les campagnes<sup>425</sup>. De plus, au sud et au centre de l'Espagne on pratiquait « la danse des petits anges », célébrée par les parents et les amis de l'enfant mort qui chantaient et dansaient toute la nuit, accompagnés de guitares et de castagnettes.

Cette coutume funéraire espagnole se transmet avec beaucoup de force au Mexique, où les funérailles des enfants se déroulaient dans la même atmosphère festive. Ici, le décès d'un petit ange était une manifestation de joie malgré la douleur des parents. Tout comme en Espagne et dans d'autres pays d'Amérique Latine, il existe beaucoup d'éléments caractéristiques comme cette tenue vestimentaire caractéristique, qui est indépendante des coutumes locales. Généralement, l'enfant défunt était vêtu de blanc, la couleur symbolisant la pureté, et une feuille de palmier était placé dans son cercueil, signe de sa virginité.

En Colombie quelques voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle ont témoigné de l'existence d'un rituel particulier associé à la mort des enfants. Saffray évoque une *danse des petits anges* à laquelle il a assisté dans la Vallée de la rivière Cauca :

« Cette dernière danse est spécifique au pays au sein des classes moyenne et inférieure. Quand un enfant meurt, les pères l'habillent avec ses plus beaux vêtements, le couvrent

---

<sup>425</sup> María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán: El Colegio Mexiquense, 2001, p.94.

de bijoux et le déposent au centre d'une petite chapelle improvisée avec des rideaux, images, miroirs, inscriptions dorées, rubans et fleurs. On recommande aux amis l'assistance ; mais la réunion n'a rien de funèbre : il ne s'agit pas d'un deuil mais d'une festivité ; le décès, bien que créant un vide, laisse une joie. Il y a un enfant en moins et un petit ange en plus. La mère elle-même, comme il est dit (chose difficile à croire, puisque contraire à la nature), ne pleure pas. Elle ne surveille pas le cercueil mais l'autel du chérubin ; sa présence est une bénédiction. La joie doit régner sous le plafond qui l'abrite, et par conséquent on rit et on chante, et ce qui peut paraître une profanation, exprime ici une idée religieuse. Les parents, les amis témoignent du privilège de donner aussi une certaine festivité dans sa maison en l'honneur du petit ange, parce qu'ils croient que ceci leur sera propice, et les danses vont ainsi se succéder plusieurs jours durant »<sup>426</sup>.

Auguste Le Moyne fut également témoin de la fête d'un ange alors qu'il descendait la cordillère après avoir visité Bogota :

« Un après-midi, en passant devant une hutte misérable d'Indien qui avait la porte ouverte, j'ai vu réunis dans une chambre illuminée avec des torches, un grand nombre d'hommes et de femmes qui, dansaient et chantaient aux accords de la musique autour d'une table pleine de produits alimentaires et boissons. Je me suis arrêté pour contempler ce spectacle, en croyant qu'il s'agissait d'un mariage mais la raison de ce divertissement était différente, car comme ils me l'ont dit, il était motivé par le décès d'un petit enfant. Le nourrisson était à moitié habillé, accroché debout au mur au milieu d'un cadre de feuilles et de fleurs ; les traits du visage, bien qu'un peu pâle, étaient tellement peu altérés, qu'avant de savoir ce dont il s'agissait, je l'ai pris pour une image de l'enfant-Dieu, mis dans sa niche. Les divertissements n'ont pas cessé jusqu'au jour de l'enterrement. Très étendue chez les Indiens, cette coutume de considérer et de fêter comme un événement heureux le décès des petits enfants, est issue de la croyance selon laquelle ces nourrissons, propres de toute tache, vont directement au ciel où ils figureront parmi les anges »<sup>427</sup>.

Sur les rives du fleuve Magdalena, François Désiré Roulin assista à une cérémonie semblable, qui se déroula au sein d'un milieu populaire fortement marqué par une présence indienne et noire. Il tira une aquarelle de cet événement :

---

<sup>426</sup> Charles Saffray, *viaje a Nueva Granada*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1948, p. 234-235.

<sup>427</sup> Auguste Le Moyne, *Voyages et séjours dans l'Amérique du Sud : la nouvelle grenade*, France, A. Quentin, 1880, p. 199.



Figure 16 : Bords du rio Magdalena. Le bal du petit ange, François Désiré Roulin, 1823, Colección de Arte del Banco de la República, Bogotá.

“C’était aussi une danse, mais une danse funèbre. Quelques Indiens et noirs célébraient ce qu’ils appelaient une veillée funèbre. Un enfant récemment mort était placé sur une table à la porte de la maison avec une croix de bois d’ébène dans les mains croisées. La mère pleurait en silence à côté du cadavre, les autres femmes étaient groupées autour d’elle, et les hommes exécutaient une danse funèbre. L’orchestre se composait d’une flûte de canne et d’un *curulao*, une espèce de tambour faite du tronc creux d’un palmier et couvert d’une peau. Cette veillée funèbre avait une signification complètement allégorique. Ils chantaient et dansaient autour du corps de l’enfant pour que son âme s’élève tout droit au ciel d’où il descendrait”<sup>428</sup>

On constate qu’un certain nombre de traditions et de particularités locales s’ajoutaient à la cérémonie du petit ange, tout spécialement si l’on prend en considération la tradition noire et celle de la côte Atlantique, chaque culture comportant des éléments très spécifiques<sup>429</sup>. Par exemple, chez les *Sœurs de la Charité de la Présentation de la Saint-*

<sup>428</sup> François Désiré Roulin, *De la Guajira à Bogotá*, Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango, Colección Banco de la República, 2003.

<sup>429</sup> Les communautés du littoral pacifique ont des manifestations funèbres très particulières d’origine africaine comme les “alabaos”, les “gualies” et les “chigualos” pour faire ses adieux aux nourrissons. Toutes ces expressions ont lieu dans la joie de reconnaître un nouvel ange. *El País, Gaceta*, 15 août 2010, p.10-13. Parallèlement, dans la côte atlantique il existe des expressions propres. Victor Negrete confirme l’existence des cérémonies particulières pour les enfants morts dans son livre *Relatos de nosotros los cordobeses* : (...) Yo conozco, por los cuentos de viejos que he escuchado, que antes, cuando moría un niño, llegaba un grupo de cantores entonando este estribillo: Pío, pío, yo era Gavilán/ gavilán garrapatero/ tan chiquitito y embustero/ Señor gavilán, señor gavilán/ de aquí no me voy, si no me lo dan... Enseguida lo cargaban y a manera de marcha funèbre, marcando el compás con los pies, con pasos hacia atrás, se dirigían al cementerio. El niño, ajustado en la cajita, llevaba los ojos abiertos, fijos en un punto sin vida. Si por casualidad mueren con los ojos cerrados cualquier piadoso se los abre con cuidado, sujetando los párpados con un palito. Las manitos iban juntas en actitud de súplica, apretando sin querer una flor chiquita. Otras veces la llevan en la boca. En “Cuando mueren

*Vierge de Tours* résidentes à Barranquilla, la sœur Marie Saint Victor, dans une lettre écrite en 1876, attira l'attention sur des rites non-chrétiens associés à la mort des enfants :

« Il y a des coutumes étranges à Barranquilla qui ressemblent beaucoup aux cérémonies païennes et donnent la mesure de l'ignorance dans laquelle cette population est submergée. Lorsqu'un enfant tombe malade, ils ne se soucient guère de lui ; ils lui donnent des globules et le laissent mourir en paix. Déjà mort, c'est une autre chose. Même les plus pauvres vendent tout ce qu'ils ont pour couvrir les dépenses de la fête qu'ils appellent « la veillée ». Ils habillent l'enfant comme un petit saint, fabriquent un autel et le placent dans une niche. Les parents et amis se réunissent et passent la nuit à chanter, à jouer de la musique et à boire du café, etc. À la fin de la nuit, ils emmènent le défunt dans un autre quartier et recommencent. Cela dure comme ça deux ou trois nuits, jusqu'à ce que le petit cadavre commence son processus de putréfaction »<sup>430</sup>.

Bien qu'il existe des particularités régionales, comme celle qui vient d'être décrite, en tous ces endroits on partageait une même croyance populaire selon laquelle la mort d'un enfant était vécue comme un adieu à un ange. Il s'agissait d'un moment festif comme celui que décrit dans le journal *La Luz de Tunja* en 1897 : « Il est une coutume typique des villes sauvages qui conduit certains paysans à conduire les enfants morts, souvent de maladies contagieuses, jusqu'au cimetière au son d'une petite guitare et de tambourins ; la procession passe par les rues les plus fréquentées de la ville »<sup>431</sup>

Le rituel déployé autour de l'enfant mort rend compte d'une conception religieuse selon laquelle il accède directement au ciel après sa mort, car son décès prématuré le laisse libre de tout péché et le transforme en ange. Encore faut-il avoir reçu le baptême. La mortalité précoce et élevée, faisait que le baptême était administré immédiatement après la naissance. Comme le souligne Gloria Mercedes Arango, depuis le Premier Concile Provincial de 1868, le temps séparant la naissance du baptême fut réduit à un délai maximal de cinq jours, mais on ne tardait jamais autant en cas de danger imminent. L'Eglise autorisait alors un baptême privé

---

los niños” en NEGRETE B., Víctor. *Relatos de nosotros los cordobeses*, Bogotá: Impregraft Ltda., 1983, Pág. 72 y 73.

<sup>430</sup> Lettre de la mère Saint Marie Victor à Hermana C., Barranquilla, 28 avril 1876. *Archivo de la Congregación de las Hermanas de la Caridad Dominicanas de la Presentación*. Provincia de Bogotá. Cité dans CASTRO CARVAJAL Beatriz, *La relación entre la Iglesia Católica y el Estado colombiano en la asistencia social c.1870-1960*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2014, p.58.

<sup>431</sup> *La Luz*, de Tunja, 17 de juin de 1897, p.189.

qu'effectuaient les sages-femmes ou les parents<sup>432</sup>. La souplesse de l'Eglise en la matière était liée à la crainte de la condamnation éternelle aux limbes qui menaçait le nouveau-né mort sans avoir reçu le baptême. Quand pareille chose survenait, l'enfant ne pouvait pas être enterré dans le cimetière catholique.

Le rituel des petits anges aidait à faire face à la mortalité infantile très élevée sur tout le territoire national jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Il consistait en une représentation du décès des enfants, combinant les croyances populaires concernant l'au-delà avec les éléments de la religiosité chrétienne. Cette représentation de l'enfant après son décès, très symbolique durant le deuil, était parfois captée par l'appareil photographique qui laissait une image en mémoire de l'enfant. Souvent il n'existait pas d'image antérieure de l'enfant ce qui donnait d'autant plus d'importances à ces photos.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle la photographie prit une part importante dans l'expression de cette sensibilité religieuse, car elle permettait de conserver une image de l'enfant mort et de l'immortaliser à travers la vision allégorique de la mort des anges. Comme l'affirme Virginie de la Cruz Lichet dans le cas espagnol : « ce type de représentation assure non seulement le destin de ces *animitas* (petites âmes), mais aussi la matérialisation visuelle de l'image *apparemment* réelle de son ascension »<sup>433</sup>.

---

<sup>432</sup> Gloria Mercedes Arango, *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y Discursos 1828-1885*, Op. Cit., p. 144-145. Il faut remarquer que les synodes diocésains des autres provinces comme Medellín ont suivi les dispositions établies par ce Concile.

<sup>433</sup> CRUZ LICHET, Virginie de la, « Image de la mort et la mort en images : Représentations et constructions visuelles », in *Amerika*, n° 9, 2013.



Figure 17 : Benjamín de la Calle, N.N, 1898 Biblioteca Pública Piloto, Medellín



Figure 18 :: Fotografía Rodríguez, *Niña Castrillón*, 1892, Biblioteca Pública Piloto de Medellín.

Quelques photographes se sont spécialisés dans la photographie des enfants morts. C'est le cas de Benjamín de la Calle, Melitón Rodríguez, ainsi que d'autres photographes de la province d'Antioquia<sup>434</sup>, à l'instar d'Horacio Marino Rodríguez y Maximino Reboledo<sup>435</sup>. Dans la vallée du Cauca nous pouvons également confirmer l'existence d'un corpus de photographies d'enfants morts datant de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle qui est conservé au sein des archives photographiques et filmiques de la région.

## 2.10 LE SUICIDE : DU ROMANTICISME A LA CONDAMNATION

Le suicide était considéré par l'Église comme "une rébellion contre la volonté divine", un acte de lâcheté et d'égoïsme et le suicidé était assuré de connaître les tourments dans l'au-delà. En 1865, on affirmait que ce "crime odieux" se produisait plus fréquemment qu'aux temps passés, ce qui faisait de lui "une de ces abominations spéciales de notre époque": "Ce crime n'a jamais été aussi fréquent, en nulle autre période des temps chrétiens, qu'il ne l'est aujourd'hui ; et il se produit en des circonstances qui n'ont jamais été aussi horribles". Ainsi s'exprimait-on dans *la Caridad* en juin 1865<sup>436</sup>. Une société véritablement chrétienne devait accepter les lois de Dieu et suivre l'exemple de Jésus Christ qui accepta avec résignation de souffrir sur la croix : "en souffrant avec résignation on gagne le ciel, et le mérite augmente avec la souffrance", doit dire celui qui suit cet exemple. C'est ainsi que le suicide fut associé à l'athéisme de ceux qui préféraient mourir en déclenchant " la joie de Satan et la jubilation de l'enfer". Le suicidé était celui qui ne croyait ni en Dieu ni en l'immortalité de l'âme ni en la vie éternelle à venir, puisqu'avec son geste il mettait fin à toute espérance, ne laissant aucune place au regret ni à l'expiation. C'est pourquoi, quelques mois plus tôt, dans ce même journal, un article était paru qui condamnait clairement le suicide :

"L'homme qui attente à sa vie est coupable devant Dieu et la société mais aussi à l'égard de lui-même. En nous donnant la vie, Dieu nous impose l'obligation de la conserver ; il a déterminé nos forces vitales en fonction du temps qu'il nous a assigné sur terre ; nous ne pouvons pas, sans attenter à sa volonté, anticiper la fin programmée de notre vie, et détruire notre corps, œuvre de ses mains. Dieu nous a placé en ce monde comme des soldats sont placés à leur poste, et ce serait manquer à notre devoir que de l'abandonner avant que ne sonne la retraite. La vie est un ensemble de biens et de maux : le suicide

---

<sup>434</sup> HENAO ALBARRACÍN Ana María, « Usos y significados sociales de la fotografía post-mortem en Colombia », in *Universitas Humanística*, n° 75, vol. 75, 2013, p. 329-355.

<sup>435</sup> ESCOBAR VILLEGAS Juan Camilo (éd.), *Piedra, papel y tijera: Horacio Marino Rodríguez Márquez (1866-1931)*, Medellín, Editorial EAFIT, 2018, p.70-75. ces photographies se trouvent dans les archive *Biblioteca Pública Piloto de Medellín* et *Archivo fotográfico y Fílmico del Valle del Cauca*

<sup>436</sup> *La Caridad*, 34-19 junio 1865 p.530

accepte les uns et rejette les autres, alors que l'on doit se soumettre à la volonté divine, qui a créé le monde et le soumet au malheur. Celui qui abandonne la vie de par sa propre volonté, est un lâche qui n'a pas le courage nécessaire pour résister à l'adversité et vaincre ses passions"<sup>437</sup>.

Comme le souligne Susan K. Morrisey, “mettre fin à sa vie, c'est en nier la signification et en défaire l'ordre”<sup>438</sup>. C'est plus vrai encore du rejet de la mort chrétienne, qui donne un sens à la vie et l'ordonne vers la fin que lui assigne la pastorale catholique de la mort. Dans ces conditions, on comprend que l'Église ait fermement condamné cet acte, d'autant plus qu'elle s'efforçait d'exercer un contrôle institutionnel sur le traitement des morts et les formes du deuil ; qu'elle entendait occuper la position d'intercesseur entre les vivants et les défunts, comptant sur l'espoir de l'expiation afin de susciter la dévotion des fidèles. Depuis l'origine du Christianisme, Dieu seul était l'arbitre de la vie et de la mort et l'Église avait toujours considéré le suicide comme un péché, une cause de la perdition éternelle. Les corps des suicidés n'étaient pas enterrés en terre consacrée mais de manière profane, sans cérémonie, et souvent au milieu de l'opprobre publique.

En Colombie, la lecture que l'Église faisait du suicide durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> Siècle n'était pas différente. Cependant, ce n'était là qu'une partie d'une réponse plus générale qu'elle apportait aux questions que soulevaient les phénomènes politiques, sociaux, et culturels du moment. Parmi les suicidés – par exemple le banquier ruiné, le malade ou l'amoureux éconduit – certains étonnaient plus que d'autres, à l'instar de ceux qui se tuaient sans raison apparente. Ceux-ci, “lamentables victimes d'une souffrance intérieure, obscure et aussi ténébreuse que l'abîme, que l'on appelait *tedio*”, faisaient usage de leur liberté pour remettre leur âme au démon. Ces insensés étaient les victimes de l'“apologie du suicide” que l'on trouvait dans certains romans ou dans ces pièces qui faisaient partie de “cette peste littéraire qui, sous le nom de *romanticisme*”, envahissait le pays depuis une trentaine

---

<sup>437</sup> “El hombre que atenta contra su vida se hace culpable para con Dios, para con la sociedad i para consigo mismo. Al darnos Dios la vida nos impone la obligación de conservarla; él ha medido nuestras fuerzas vitales según el tiempo que debemos permanecer en la tierra; nosotros no podemos, sin atentar contra su voluntad, adelantar el término señalado a nuestra vida, i destruir nuestro cuerpo, obra de sus manos. Dios nos ha colocado en la vida como soldados en su puesto, i seria faltar a nuestro deber el abandonarlo antes del toque de retirada. La vida es un conjunto de bienes i de males; el suicida acepta los unos i rechaza los otros, lo que es una manifiesta rebelión contra la voluntad divina, que ha criado el mundo i lo ha sometido a la desgracia. El que abandona la vida por su propia voluntad, es un cobarde que no tiene suficiente valor para resistir a la adversidad ni para vencer sus pasiones” dans *La Caridad* 16-5 enero 1865

<sup>438</sup> MORRISEY Susan K., *Suicide and the Body Politic in Imperial Russia.*, New York, Cambridge University Press, 2006, p.2.

d'années, pouvait-on lire dans *La Caridad*<sup>439</sup>. C'était là la conséquence de ces doctrines barbares et de ces spectacles atroces continuellement offerts à la jeunesse par des livres graves et amènes et des scènes des théâtre<sup>440</sup>. La tendance au suicide était le résultat de ces livres, journaux, romans et drames dans lesquels on louait cet acte qui, de manière surprenante, semblait se répéter avec une "terrible fréquence"

"Que va-t-il se passer ? On commence à détruire la foi dans l'âme des jeunes ; on leur enlève toute crainte de Dieu et tout respect envers la religion qu'ils ont apprise et aimée dans leur enfance ; on leur dit que leur raison est souveraine pour définir, sans être assujettie à aucune règle, les principes éternels de la morale ; on leur prêche que leur volonté est souveraine pour donner libre cours à toutes leurs passions et pour déterminer, comme ils l'entendent, la nature et le degré de leur bonheur ; on leur enseigne que l'homme est né pour le plaisir, et rien que le plaisir, en leur inspirant la haine et le mépris de la religion divine qui a sanctifié les douleurs ; on les habitue à l'idée que l'homme se suffit à lui-même pour être heureux..."<sup>441</sup>

Le 9 septembre 1875, parut la nouvelle d'un "suicide imbécile", lequel fut peu après qualifié d'"immoral et d'absolument stupide" et, bien entendu, de « lâche ». Un militaire, qui était malade et hospitalisé "a placé le canon de son fusil contre sa poitrine, a pressé la gâchette avec son pied, et est tombé, mort" après avoir dit à ses camarades

"je ne peux aujourd'hui servir la Patrie, alors je sois mourir". Encore une fois on impute cet acte à une " société malheureuse " qui s'effondre en raison de ces mauvaises doctrines que sont "le sensualisme et le matérialisme dans les collèges, l'athéisme dans les écoles et l'éloge que l'on fait du crime au sein de l'armée"<sup>442</sup>.

D'après Gilberto Loaiza, l'école s'est trouvée au centre des conflits pendant les premières années de la vie républicaine, lorsque l'on entreprit de définir ce que devait être le système national de l'éducation publique. L'école fut conçue comme "une fabrique de citoyens" et l'on constata des divergences idéologiques sur le choix des valeurs morales et des

---

<sup>439</sup> *La Caridad*, 34-19 junio 1865 p. 531

<sup>440</sup> *La Caridad*, 34-19 junio 1865 p. 532

<sup>441</sup> "Qué ha de suceder? Se empieza destruyendo la fe en el alma de los jóvenes; se les arranca todo temor de Dios y todo respeto a la religión que han aprendido y amado en su infancia; se les dice que su razón es soberana para definir como le acomode, y sin sujeción a regla alguna, los eternos principios de moral; se les predica que su voluntad es soberana para dar rienda suelta a todas sus pasiones y para fijarse a sí propios, según quieran, la naturaleza y los grados de su felicidad; se les enseña que el hombre ha nacido para gozar, y nada más que para gozar, inspirándoles odios y desdenes hacia esta religión divina que ha santificado los dolores; se les acostumbra a formar la idea de que el hombre se basta y se sobra así mismo para ser dichoso..." *La Caridad*, 34-19 junio 1865 p. 532

<sup>442</sup> *La Caridad*. 12 de aout de 1875, n.40, p.661.

vertus que l'on devait promouvoir, les perversions que l'on devait condamner<sup>443</sup>. Ainsi, les projets éducatifs des différents partis politiques divergeaient-ils substantiellement. Ils variaient aussi en fonction de aléas de la politique qui permettaient à tel ou tel projet de prendre l'avantage :

“Depuis les premières tentatives d'organisation d'un système scolaire qui eurent lieu dans les années 1820, la question de l'éducation divisa les hommes entre amis et ennemis de l'école publique, amis et ennemis de la diffusion de livres et d'auteurs déterminés, amis et ennemis de tel ou tel modèle pédagogique, amis et ennemis de la morale sécularisatrice ou de la morale catholique, de la présence des prêtres catholiques au sein de l'école ou de la primauté du maître laïc”<sup>444</sup>.

En attribuant à l'école un rôle de modérateur de la société, les radicaux menèrent à bien une réforme éducative qui voulait consolider le système scolaire national autour d'un idéal d'école républicaine, laïque et libérale. Cet enthousiasme réformateur se renforça après 1863 mais il fut interrompu par la guerre de 1876, quand triompha l'opposition doctrinale du catholicisme à ce projet. En 1885, de nouveau, le système d'enseignement tomba sous le contrôle d'un personnel favorable au catholicisme. La réforme des radicaux ouvrit une période de graves conflits autour du contrôle et de la définition idéologique de l'école qu'ils tentèrent de fonder sur la séparation de l'Église et de l'État, s'efforcer de rassembler la nation à travers le développement d'un système scolaire qui cherchait à diffuser un idéal de civisme et de citoyenneté<sup>445</sup>. En même temps, on cherchait à affaiblir le projet de l'éducation catholique que soutenait le parti conservateur et, en général, de limiter l'influence de l'Église qui pendant longtemps avait contrôlé tout l'enseignement. La législation scolaire adoptée en 1870 marqua un tournant. Son premier objectif était d'unifier le système d'enseignement en lui imposant l'idéal de l'école gratuite, obligatoire, laïque et républicaine. Ce projet butta contre de nombreux obstacles, et notamment sur l'opposition des dirigeants conservateurs et du clergé catholique, qui l'interprétèrent comme destiné à promouvoir les “écoles sans Dieu” qui devaient conduire à la “ruine spirituelle” des enfants. Assurément, à quelques exceptions près, la réforme excluait l'instruction religieuse des salles de classe. Mais elle n'interdisait pas aux membres du clergé d'enseigner dans les écoles publiques. Elle leur demandait seulement de se soumettre au contrôle des fonctionnaires qui représentaient l'autorité de l'État<sup>446</sup>.

---

<sup>443</sup> G. Loaliza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, *op. cit.*, p. 319.

<sup>444</sup> *Ibid.*

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 330-331.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 350-351.

Mais revenons à la couverture par la presse catholique d'un autre suicide. Le 12 Mai 1856, un Allemand, fabricant de savon, fut trouvé pendu. On conclut que ce pauvre homme s'était suicidé à cause d'une peine de cœur :

“ en effet, l'une de ses compatriotes qui n'avait pas de sympathie pour lui, lui avait fait tourner la tête et ce malheureux se trouva dans une telle impasse qu'il en vint à ce qu'aucun être sain d'esprit n'oserait faire, surtout s'il a reçu au berceau la foi catholique qu'il professait”<sup>447</sup>.

En effet, 7 témoins déclarèrent à Monseigneur l'Archevêque qu'il était catholique et qu'il avait été victime d'une crise de folie”, crise provoquée par une forte passion”, “une sorte de démence”. En raison de quoi, tous sollicitaient la licence de pouvoir le faire enterrer au cimetière catholique, licence qui leur fut finalement concédée en considération de ces déclarations et après vérifications.

L'état d'aliénation fut confirmé et ce constat permit son enterrement en terre consacrée. Le médecin Alejandro Eduardo Restrepo connut un destin comparable. Il expérimentait un traitement à base d'opioïdes pour combattre ses propres névralgies et, plus généralement, il cherchait à établir leurs effets physiologiques et médicaux. Ce médecin fit un usage immodéré de ces substances et devint dépendant de la morphine et de la cocaïne. Il mourut à Paris, d'une overdose de cocaïne. L'événement évoquait un suicide mais le récit des voisins permit d'établir les faits suivants :

“Alejandro avait pris une dose tellement forte de cocaïne, qu'il était devenu fou en raison saisi par la peur que provoquaient ses hallucinations. Sans doute crut-il qu'on le poursuivait pour l'enfermer, et il voulut s'enfuir par la fenêtre, le seul endroit par où il pensait pouvoir s'échapper. En la lâchant, il tenta de se rattraper en saisissant un volet mais ce dernier s'est cassé sous son poids et le malheureux est tombé au sol depuis le troisième étage de l'immeuble. Dans sa chute, il s'est infligé de graves blessures dont une importante commotion cérébrale qui provoqua sa mort, laquelle intervint quelques heures plus tard à l'Hôtel-Dieu”. Là le prêtre lui apporta “les secours qu'apporte le

---

<sup>447</sup> “el infeliz de quien hablamos había en efecto perdido el juicio por una compatriota suya que no tuvo simpatía por él, y la enajenación fue tal, que lo condujo a lo que ningún hombre en sana razón se atreve a hacer, y mucho menos habiendo recibido en su cuna la fe católica que aquel profesaba” dans *El catolicismo*, 20 mai de 1856, n.209 p. 117

christianisme en ces circonstances et [les voisins] ont assisté à son agonie du début à la fin”<sup>448</sup>.

L'abus de morphine dans le traitement de ses névralgies, fut également considéré comme la cause du suicide du jeune don Julio Gutiérrez, qui collaborait avec le journal *La Época* et *El Siglo*. Ces références aux crises de folie et à la dépendance sont la preuve que de nouvelles disciplines scientifiques, telles que la psychiatrie, s'emparaient désormais de la question du suicide. Depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> Siècle, en Europe, on commençait à considérer le suicide comme le résultat d'une pathologie<sup>449</sup>.

Outre les doctrines perverses que l'école diffusait, la presse catholique incriminait le *romantisme* lorsque des événements de ce genre se produisaient. C'est ainsi qu'*El Diario* de Valparaiso présenta le suicide d'une "jeune fille romantique, dont l'imagination surchauffée par des lectures faites sans contrôle ni guide, l'avait conduite à s'éloigner de la piété et des occupations propres à son sexe. C'est ainsi qu'elle résolut de mettre fin à ses jours, non pas de façon vulgaire, mais à la manière du célèbre Socrate”<sup>450</sup>.

La couverture de cet événement offrit au journal l'opportunité de lancer un avertissement aux mères de famille qu'il incitait à surveiller les lectures des jeunes filles adeptes des "romans pernicious et impies. Il importait de former dès le jeune âge leur cœur aux sentiments religieux, et de les habituer à l'exercice réguliers des travaux et occupations domestiques”<sup>451</sup>. De fait, on associait les pulsions suicidaires et l'oisiveté.

Le discours sur le suicide se politisait et l'autorité religieuse ne cessait d'attirer l'attention sur ce fait préoccupant, faisant du suicide un indicateur de la dégradation morale de

---

<sup>448</sup> « Alejandro había tomado tan fuerte dosis de cocaína, que enloqueció y en los terrores que le produjo y en las alucinaciones que le hacía ver, se figuró sin duda que lo perseguían para encerrarlo y trató de huir por la ventana, que era lo único punto abierto para la fuga. Al desprenderse de ella se agarró a una persiana que se rompió con el peso y el infeliz cayó a tierra desde el tercer piso de la casa. En la caída se hizo graves daños entre ellos tan seria conmoción cerebral, que a las pocas horas murió en el Hotel-Dieu”. Allí el capellán le prestó “los auxilios que brinda el cristianismo en esos casos y asistieron a su agonía desde el principio hasta el fin” dans *Anales de la academia de medicina de Medellín*, Año II. Medellín, Septiembre de 1889. Num. 7

<sup>449</sup> S.K. Morrisey, *Suicide and the Body Politic in Imperial Russia.*, *op. cit.*, p. 3. Sur l'estimation du suicide comme le résultat d'une maladie il faut prendre en compte les théories d'Esquirol lesquels ont dominé la pratique médicale et orienté l'opinion scientifique concernant le suicide.

<sup>450</sup> *El Catolicismo*, 24 décembre de 1855, n.186, p.331

<sup>451</sup> *Ibid.*

la société. C'était selon elle le résultat « de la perversion infernale et systématique » que l'École distillait et celui de l'influence de la littérature étrangère.

De fait, l'Indépendance ouvrit la Nouvelle Grenade à d'autres influences que celles de l'Espagne. De cette manière, les contacts politiques et commerciaux avec l'Angleterre et la France offrirent au pays de nouvelles ouvertures culturelles. D'après ce que signale Jaime Jaramillo Uribe, la période qui va des années 1840 aux années 1870 constitua un temps où la culture néo-grenadine subit l'empreinte de l'atmosphère culturelle qui accompagna la révolution de 1848 en France. Le monde des libraires et du livre, celui de la presse, les voyages plus aisés, furent autant de facteurs qui permirent aux milieux intellectuels de respirer un air nouveau. De la même manière, la Société qui assimilait ces influences avait changé : un groupe de commerçants cherchait à libérer l'économie ; les artisans pesaient de plus en plus et manifestaient leur envie de participer à la vie publique ; une nouvelle génération prenait le contrôle des principaux partis. Parmi les influences françaises, celle de la littérature romantique fut particulièrement importante ; dès l'époque des révolutions de 1848, Eugenio Sue, M. Lamartine<sup>452</sup> et Victor Hugo faisaient partie des discussions politiques et littéraires. Leurs livres circulaient et la presse locale reproduisait les articles qu'ils publiaient dans les journaux français. La marque du romantisme français sur la pensée politique colombienne devenait perceptible comme le montre, entre autres, l'introduction et le succès de la notion de *peuple* et l'interprétation du christianisme comme une religion d'oppression. De la lecture de Saint-Simon, Fourier, Sue, Lamartine et Hugo on a retiré l'idée qu'il avait existé un « christianisme primitif, simple, non adultéré par les intérêts mondains, une religion destinée aux pauvres et aux opprimés »<sup>453</sup>. Le pouvoir révolutionnaire et messianique de cette idée alarma les mentalités conservatrices de l'époque. Parmi les auteurs les plus traduits et lus on trouve également Pelletan, Esquiros et Louis Blanc. Les romans français qui étaient traduits étaient très bien reçus et le commerce des livres très actif. En 1856, *El Neogranadino*<sup>454</sup> annonçait tenir 234 titres disponibles pour la vente à domicile. Des romans de Dumas fêtaient inscrits à ce catalogue. Selon les affirmations de Jaime Jaramillo Uribe, *Le Juif errant* et *Les Mystères de Paris*, sont les deux œuvres qui alimentèrent la veine

---

<sup>452</sup> Le journal *El Mosaico*, qui a circulé à Bogotá entre 1858 et 1872 et où ont été publiées les premières traductions de l'œuvre de Lamartine en Colombie.

<sup>453</sup> J. Jaramillo Uribe, *La personalidad histórica de Colombia*, op. cit., p. 129.

<sup>454</sup> Un des journaux les plus influents de l'époque.

anticléricale des intellectuels libéraux (qui étaient encore peu nombreux). On y puisait des arguments ensuite utilisés dans les campagnes menées contre les jésuites<sup>455</sup>.

Plus précisément, en ce qui concerne le suicide, il est admis que la sensibilité exaltée et l'agitation frénétique de l'esprit romantique, très perceptible dans les œuvres de Werther et de Saint-Preux, pouvait faire considérer comme justifier et même admirable le geste du suicidé. La "vision esthétisée" de la mort volontaire des suicidés romantique pouvait être considérée, chez quelques auteurs, comme une apologie du suicide. Cette vision tient en partie à la manière dont ce mouvement était couvert par la presse colombienne qui sélectionnait et traitait l'information comme elle l'entendait.

Le 24 mai 1896, le suicide du poète colombien José Asunción Silva, raviva la question des influences littéraires. Silva entretenait un lien très fort avec les avant-gardes littéraires du XIX<sup>e</sup> Siècle. Dans son œuvre, on trouve de nombreuses références au romantisme de Víctor Hugo, au Parnasse de Sully-Prudhomme et au symbolisme de Verlaine.

Rafael Pombo déclare dans une lettre envoyée à Ángel y Rufino José Cuervo au sujet de la tragédie que représente la mort de Silva que

"José Asunción Silva s'est suicidé hier ou avant hier soir, selon certains, la cause de sa mort est une dette de 4000 pesos, argent qu'il avait obtenu en tant que Consul pour le Guatemala; en partie par atavisme, et surtout pour avoir trop lu les romanciers, les poètes, et les philosophes à la mode. Il avait en main le "Triunfo de la muerte" de D'Annunzio et d'autres mauvais livres"<sup>456</sup>.

Par la suite, Rufino José Cuervo répondit à Rafael Pombo qu'il avait « la conviction que l'atmosphère familiale dans laquelle il vivait et ses relations (je l'ai entendu mentionner comme des oracles des non-sens proférés par Ancízar) portèrent un premier coup à son esprit, puis vint la sécheresse du cœur. Finalement, la lecture des romanciers et des poètes a sans doute achevé de dégrader sa moralité déjà viciée. Il était très influencé par tout cela, selon ce

---

<sup>455</sup> J. Jaramillo Uribe, *La personalidad histórica de Colombia, op. cit.*, p. 167.

<sup>456</sup> "Suicidio ayer o antenoche de José Asunción Silva, según unos por el juego de \$4000 de viáticos de Cónsul para Guatemala; por atavismo en parte, mucho por lectura de novelistas, poetas y filósofos de moda. Tenía a mano el "Triunfo de la muerte" por D'Annunzio y otros malos libros" ROMERO Mario Germán (éd.), *Epistolario de Ángel y Rufino José Cuervo con Rafael Pombo*, Bogotá, Ministerio de Cultura: Biblioteca Nacional de Colombia, p.94.

que je l'ai entendu dire ici ; et on m'a raconté qu'il lui avait pris l'envie d'écrire des vers obscènes”<sup>457</sup>.

Quelques-uns de ses vers, expriment cette poétisation du suicide, comme la disposition romantique de l'amoureux qui choisit la mort volontaire. Silva n'a pas échappé à la sensibilité du courant romantique, ni à la vision idéalisée de la mort. Elle apparaît dans son poème *Cápsulas*, où un jeune philosophe, qui s'est remis du désamour, ne parvient pas à surmonter les désillusions de la vie.

### Cápsulas

El pobre Juan de Dios, tras de los éxtasis

Del amor de Aniceta, fue infeliz.

Pasó tres meses de amarguras graves,

Y, tras lento sufrir,

Se curó con copaiba y con las cápsulas

De Sándalo Midy

Enamorado luego de la histérica Luisa,

Rubia sentimental,

Se enflaqueció, se fue poniendo tísico

Y al año y medio o más

Se curó con bromuro y con las cápsulas

De éter de Clertán.

Luego, desencantado de la vida,

Filósofo sutil,

A Leopardi leyó, y a Schopenhauer

Y en un rato de spleen,

Se curó para siempre con las cápsulas

De plomo de un fusil.

---

<sup>457</sup> “Tengo para mí que la atmósfera de familia y de relaciones (le oí citar como oráculo sandeces de Ancízar) fue lo que primero vició su espíritu y comenzó la sequedad de su corazón: luego las lecturas de los novelistas y poetas novísimos, acabaron sin duda con su moralidad. Él estaba muy al cabo de todos ellos, según lo que yo le oí aquí; y me han contado que había dado en la gracia de escribir versos obscenos” dans *Ibid.*, p. 531.

Le dernier jour de février 1897, le jeune Julio Gutiérrez se suicida dans la chambre et le lit de Guillermo Valencia, à l'Hôtel Sucre. Dans l'article qui lui fut consacré dans le journal *La Época*, avec lequel il collaborait, on incriminait une possible influence littéraire : "qui sait s'il ne s'agit pas aussi, parmi nous, d'une nouvelle victime de l'école de Paul Verlaine et de l'apologie du suicide"<sup>458</sup>.

Il est clair que la condamnation du suicide ne venait pas seulement de l'autorité religieuse ; les intellectuels de l'époque, à l'instar de Rafael Pombo et de Rufino José Cuervo, étaient consternés et ils condamnaient ces actes, comme le montre leur correspondance. Cependant, pour l'Église cette condamnation constituait un moyen supplémentaire de combattre des doctrines qui questionnaient son autorité sur tous les aspects de la vie sociale et culturelle de l'époque. Ainsi entendait-elle lutter contre tous ceux qui, au nom du libre-arbitre, contestaient le monopole qu'elle s'efforçait de maintenir sur les questions touchant à la vie et à la mort.

#### 2.11 ABSOUDRE LE CRIMINEL. LA PEINE DE MORT ET LE PARDON CHRETIEN

Le prêtre accompagnait ceux qui mouraient de mort naturelle, de vieillesse ou de maladie mais il intervenait aussi dans certains cas pour assister ceux qui allaient mourir de morts violentes. Nous parlons ici des condamnés à la peine capitale. Même si la peine de mort peut être considérée comme un homicide, elle est justifiée en droit et légitimée par l'autorité. Elle n'a été abolie, quel que fût le délit, qu'avec la mise en place du Régime Radical en 1863 mais elle é été rétablie en 1886 pendant le régime de la "Regeneración", pour être finalement définitivement abolie en 1910.

La mise en scène de la punition, la ritualisation du châtime et de la mort ont toujours visé à intimider et à soumettre. La crainte de la mort sur l'échafaud était un mécanisme de pouvoir destiné à écarter des formes de comportements considérés comme punissables. En restant exposé de longues heures le justicié faisait partie de cet exercice symbolique, de cette pédagogie de la terreur associé au processus de formation de l'État-Nation en Colombie. La valeur symbolique de la mise à mort fut utilisé dans un contexte où l'action pénale était

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 571.

complétée par cet avertissement visuel, émotionnel, et sensoriel que donnait le châtime<sup>459</sup>. Après la naissance de la République, la peine capitale subsista comme une de ces institutions judiciaires héritées du vieil ordre colonial. Le premier code pénal néo-grenadin, qui date de 1837, réaffirma la peine capitale au garrot, et ce type de punition, - la peine maximale - fut appliqué jusqu'à l'installation du régime fédéral radical. A partir des années 30, s'ouvrit un débat très tendu au sujet des lois pénales et des opinions juridiques divergentes s'exprimèrent. Mais ce n'est qu'à partir de 1849 que les libéraux et les conservateurs eurent à ce sujet une forte discussion idéologique. Les réformes libérales de José Hilario López incluait l'abolition de la peine de mort pour rébellion, sédition, trahison et conspiration, même si la peine capitale était toujours appliquée pour les délits de "parricide, assassinat, empoisonnement, piraterie et de brigandage en bandes". La discussion tournait autour de l'"humanisation" des peines, de l'abolition de la peine de mort et des peines infamante, et de la réduction de peines corporelles, quelque chose qui intervint finalement en 1863. Il est clair que cet abandon progressif de la mise en spectacle du supplice, a été discuté dès la fin du XVIII<sup>e</sup> Siècle et au début du XIX<sup>e</sup> Siècle en Europe et aux États Unis lorsque le corps a cessé d'être la cible de la répression pénale<sup>460</sup>. En Colombie, les décisions adoptées en matière pénale et dans le domaine de l'administration de la justice au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ont varié en fonction des aléas politiques. Au milieu de cette discussion, la peine de mort fut abolie puis restaurée, et les débats sur ce type de peine se sont prolongés jusqu'au début du XX<sup>e</sup> Siècle. Le rôle de l'Église et le discours tenu par le clergé appuyé par certains secteurs conservateurs sont révélateurs des idées que ces milieux se font de la mise en scène de la mort du supplicié.

En 1851, sous la présidence de José Hilario López, se tint l'un des procès judiciaires les plus célèbres de l'époque, qui s'est terminé par la condamnation à mort de l'avocat José Raimundo Russi pour l'assassinat du forgeron Manuel Ferro. Les circonstances de ce crime furent consignées en détail par José María Cordovez Moure dans son livre *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Russi, dont la responsabilité a été établie, quoique toujours controversée, a

---

<sup>459</sup> Cette discussion sur les émotions que cherchent à générer les attitudes et les conduites individuelles peut être vue du point de vue des idées de l'histoire des émotions FREVERT Ute, *Emotions in History - Lost and Found*, Budapest - New York, Central European University Press, 2011.

<sup>460</sup> Ce que Foucault appelle la redistribution de l'économie du châtime<sup>459</sup>, une nouvelle ère de la justice pénale qui se mit en place avec la rédaction des différents codes modernes en Europe et aux États Unis. FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

été condamné avec quatre autres assassins qui avaient participé au crime<sup>461</sup> et tous ont été fusillés sur la place Bolívar le 16 juillet de cette même année.

Son récit fait une large place à l'accompagnement des condamnés par les prêtres entre le jour de la sentence et celui de l'exécution. Les hommes d'Église se sont rendus jusqu'à la prison dans le but de « Conduire les prisonniers à la chapelle », où la sentence leur fut notifiée et à l'autel, où “ils se consacrèrent aux œuvres spirituelles, en invoquant la puissante intercession de la Vierge Marie, sous son avocation de Los Dolores, en disant la prière du Rosaire à genoux”<sup>462</sup>.

“L'autorité ecclésiastique organisa les choses de telle manière que les condamnés aient toujours à leur côté des prêtres compétents qui, sans les fatiguer, les réconfortent dans cette épreuve si terrible ; c'est ainsi que pendant cette première nuit d'agonie, durant laquelle personne n'a dormi, on entendait dans cette antre de larmes et de tristesses infinies, des sanglots et des soupirs qui fendaient le cœur, les produits par les premiers frémissements du repentir”<sup>463</sup>.

La veille de l'exécution, les prisonniers assistèrent à la messe et se confessèrent. Parmi eux, seul Rodríguez refusa de se confesser malgré le fait qu'un des religieux l'ait supplié d'implorer “ le secours du Patriarche San José, afin qu'il lui obtienne une bonne mort”<sup>464</sup>. L'angoisse des condamnés est comparée à l'agonie, à cette “excitation nerveuse que l'on note chez les moribonds”. Le jour même où ils sont montés sur l'échafaud, ils ont assisté à la messe, ont communiqué, et ont reçu les consolations spirituelles des prêtres.

Le rituel de l'exécution commençait à l'instant où les prisonniers sortaient de la prison pour se rendre jusqu'à l'échafaud, accompagné par l'appel à la prière lancé dans tous les temples de la paroisse. Ils étaient habillés d'une tunique qu'ils portaient selon la loi : pour l'assassin, la tunique était blanche et elle était tachée de sang ; pour le parricide, la tunique était tachée de sang et déchirée, et le prisonnier était pieds nus. L'un des prêtres qui réconforta Russi fit une allusion explicite au manteau de la moquerie que le Christ revêtit : “Rappelez-

---

<sup>461</sup> José Raimundo Russi, Nicolás Castillo, Gregorio Carranza, Vicente Alarcón et Ignacio Rodríguez.

<sup>462</sup> CORDOVEZ MOURE José María, *Reminiscencias Santafé y Bogotá*, Tercera., Bogotá, Librería Americana, 1899, p.185.

<sup>463</sup> “La autoridad eclesiástica arregló las cosas de manera que los condenados tuvieran siempre a su lado sacerdotes competentes que, sin fatigarlos, los confortaran en tan duro trance; así fue que durante esa primera noche de agonía, en que ninguno durmió, se oían en ese antro de lágrimas y de tristezas infinitas, sollozos y suspiros desgarradores, producidos ya en parte por los primeros albores del arrepentimiento” *Ibid.*, p. 186.

<sup>464</sup> J.M. Cordovez Moure, *Reminiscencias Santafé y Bogotá*, *op. cit.*

vous que le très doux et innocent Jésus, a accepté avec humilité le manteau de la moquerie que lui ont mis ses bourreaux”<sup>465</sup>. Ce n'était pas la première fois que des allusions étaient faites au supplice de Jésus crucifié “mort comme ils allaient mourir sur un infâme échafaud, pour racheter et sauver le pécheur repent”<sup>466</sup>. En effet, contrairement à une vision sécularisée du délit, on maintenait une relation entre délit et le péché, où le délinquant se transformait en pécheur qui, comme Saint Dimas, se repentait et se confessait pour obtenir une bonne mort avec l'espoir du pardon.

De plus, le code pénal établissait que les condamnés devaient être accompagnés par leur suite, en tenue de deuil strict jusqu'à l'échafaud : les prêtres, un subalterne de la justice, l'écrivain public, les huissiers et l'escorte. À l'arrivée au lieu de l'exécution, qui, en général, était situé sur la Grand Place, on lisait un discours dans lequel on précisait le nom du prisonnier, son origine, son délit et sa peine. C'est là qu'ils demandaient pardon à ceux qu'ils avaient offensés par leurs actes. Chaque prisonnier arrivait accompagné d'un confesseur et était conduit par un caporal. Les corps, tourmentés et mutilés, des coupables restaient exposés pendant deux heures, et faisaient partie de cette théâtralisation du châtement exemplaire qui servait d'avertissement à leurs congénères.

Ce n'est qu'avec la Constitution des États-Unis de Colombie en 1863 que la peine de mort fut abolie pour tous les délits, son article 5 garantit en effet les droits individuels, c'est à dire “l'inviolabilité de la vie humaine”<sup>467</sup>. Pendant les années 1950, au milieu de la bataille politique s'ouvrit un débat virulent au sujet de cette forme de punition. Des membres de l'Église et du Parti Conservateur défendirent l'existence de la peine de mort avançant l'argument qui consistait à dire que son abolition, pour tous les délits, engendrerait des “révolutions permanentes, ou une multiplication des assassinats”.

*El Catolicismo* ouvrit le débat à l'occasion de l'approbation d'un décret à la Chambre des Représentants qui abolissait la peine de mort pour tous les délits, instituant à sa place une peine de 10 ans de prison. Face à la nouvelle, l'article soutint que l'“abolition de la peine de mort et la liberté de tuer revenaient au même”, car il s'agissait de choisir entre deux maux inévitables : “ou mourir aux mains des assassins, ou mourir aux mains de la justice comme

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>467</sup> MÁRQUEZ ESTRADA José Wilson, « La Nación en el Cadalso. Peine de mort et politisation de l'échafaud en Colombie: 1800-1910 », in *Historia y Memoria*, n° 5, 2012, p. 145-178.

assassin”. La décision de l'abolition fut considérée comme le produit de l'influence européenne et de l'appliquer des “théories désolatrices” qui tendaient toujours vers la même fin : “l'établissement de la suprématie du *rationalisme* sur *la révélation*”. Face à ces choix, on défendait un “pacte d'association qui incluait la peine de mort”<sup>468</sup>.

L'argumentation se poursuit de la manière suivante : même si la peine de mort impliquait la mise à mort d'un être humain par un autre être humain, cet homicide était justifié en droit. Ainsi, quelqu'un était condamné à la peine de mort pour avoir commis un délit et la décision de le commettre dépendait de chacun. On signalait de plus que “cela pouvait produire un effet dans un pays, en général à moitié barbare et sans moral où presque tous les châtiments étaient éludés, où toutes les épreuves devenaient illusoires...”<sup>469</sup>. Dans les chambres législatives, parmi d'autres arguments, les abolitionnistes mobilisèrent le cinquième commandement -*Tu ne tueras pas* – par lequel Dieu interdisait de manière absolue de tuer. À cela on opposait des passages de l'Ancien Testament où Dieu ordonne l'application de la peine de mort en affirmant que

“le précepte de *ne pas tuer* n'intéresse que les individus particuliers, mais en aucun cas les individus qui sont constitués en autorité pour gouverner la société par la justice (...) Le fait que Dieu ait dit *tu ne tueras pas* ne signifie en aucun cas que les personnes chargées d'administrer la justice n'ont pas le droit de tuer”<sup>470</sup>.

Parmi les arguments présentés par les abolitionnistes, qualifiés de “spécieux et de sophistes”, on trouve ce raisonnement selon lequel “celui qui n'a pas le pouvoir de donner, n'a pas celui de retirer et puisque la Société ne peut ni donner ni remplacer la vie de qui que ce soit, elle ne dispose pas non plus du droit de l'enlever”<sup>471</sup>. La réponse est que cela nie l'existence d'un Dieu grâce à qui nous vivons tous” et qui, Lui, a le pouvoir, parce que Dieu, qui nous donne la vie, peut nous la retirer”<sup>472</sup>. Finalement, en plein débat, on accusait encore

---

<sup>468</sup> *El Catolicismo*. 1 mai de 1855, n.151 Bogotá p.68

<sup>469</sup> *El Catolicismo*. 1 mai de 1855, n.151 Bogotá p.69

<sup>470</sup> “el precepto de *no matar* solo se entiende con los individuos particulares, pero de ningún modo con los que están constituidos en autoridad para gobernar la sociedad por medio de la justicia (...) de haber dicho Dios *no matarás*, no se debe inferir que los encargados de administrar justicia no deben matar a nadie” *El Catolicismo*. 8 mai de 1855, n..152, p.76

<sup>471</sup> « El que no tiene poder para dar no lo tiene para quitar y que como la sociedad no puede dar ni reponer la vida de ninguno, tampoco tiene derecho para quitarla ” *El Catolicismo*. 1 de mayo de 1855 Num.151 Bogotá p.68

<sup>472</sup> *El Catolicismo*. 8 mai de 1855, n.152 , p.77

le gouvernement d'attaquer la religion et de céder aux tendances socialistes avec une mesure telle que l'abolition : "parce que le système abolitionniste est lié aux socialistes"<sup>473</sup>.

Pour le reste, et après avoir étudié le rôle du clergé dans tout le processus de l'exécution, l'homicide couvert par la loi était défendu et le délit, considéré comme un péché, était pardonné par le repentir et la confession du pécheur. L'Église apportait les secours spirituels aux prisonniers, qui étaient requis chaque fois qu'une exécution était réalisée. En outre, on croyait que la peur de la peine permettrait d'éviter le véritable délit et le péché d'homicide commis par des individus. D'un autre côté, la peine de mort constituait un mécanisme de contrôle social qui cherchait à obtenir des individus un comportement en fonction des règles de conduite prescrites. Le choix des délits ou leur qualification pouvaient être cruciaux dans un contexte de combat politique ou de guerre. C'est ainsi que dans le code pénal de 1890, on comprend par assassinat "un crime grave "grave ou atroce", c'est à dire un homicide prémédité caractérisé par l'emploi de la "ruse ou la trahison"..."<sup>474</sup>

Quand avec la *Regeneración* un projet de République catholique fut de nouveau d'actualité et avec lui une alliance entre la morale chrétienne et le pouvoir central, la peine de mort fut rétablie. Le code pénal de 1890 inclut et légalisa de nouveau l'application de la peine de mort en Colombie pour les cas suivants : "la trahison de la patrie dans une guerre extérieure, le parricide, l'assassinat, l'incendie, l'attaque en bande armée, la piraterie et certains délits militaires définis par les lois de l'armée"<sup>475</sup>. Malgré cela, il existait un recours, "la grâce présidentielle" qui permettait au Président, s'il le voulait, de commuer la peine capitale en peine de réclusion.

---

<sup>473</sup> El Catolicismo. 15 de mayo de 1855 Num.152 Bogotá P.87

<sup>474</sup> J.W. Márquez Estrada, « La Nación en el Cadalso. Peine de mort et politisation de l'échafaud en Colombie: 1800-1910 », art cit.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 166.



Figure 19 : Exécution de David López à Pereira, 1890

L'utilisation de la peine de mort comme instrument de répression fut déterminant pendant la guerre des Mille Jours. Elle servit alors à l'élimination de l'ennemi. Même si son usage changea complètement : à ce moment, il ne s'agissait plus d'un moyen de contrôle social de punition institutionnalisé. L'exécution n'était plus conçue comme un moyen destiné à restaurer l'ordre une fois les criminels châtiés, la peine étant conçue comme un avertissement donné aux transgresseurs. Pendant la guerre, comme l'affirment Max S. Hering et Daniel H. Trujillo, les morts par exécution devenaient des "messagers politiques" qui n'avaient pas nécessairement commis un délit, mais qui faisaient simplement partie du camp adverse, qu'il s'agisse de soldats conservateurs, ou de libéraux en armes<sup>476</sup>. C'est ce qui se passa le 12 mars 1902 quand des corps mutilés par les libéraux furent exposés sur la Place Bolívar. Cette opération était conduite dans le cadre d'une stratégie de guerre destinée à intimider et à menacer l'ennemi que l'on voulait arrêter. Ces actes légitimaient de futures actions tout aussi brutales contre les opposants, car l'exposition de ces "victimes sacrifiées" ne

---

<sup>476</sup> MAX S. HERING TORRES et TRUJILLO Daniel H., « La contrarreloj de la venganza; regular la muerte en Colombia 1899-1902 », in *Historia Crítica*, n° 78, , p. 87-109.

pouvaient en retour qu'être vengée<sup>477</sup>. Les cadavres exposés sur la Place n'étaient pas ceux de brigands, ni de parricides, ni d'assassins mais des représentants du gouvernement conservateur assassinés par des libéraux. Il s'agissait de "victimes sacrifiées" dans le but d'envoyer un message à l'État et de susciter l'émotion dans un conflit où l'on s'efforçait d'obtenir l'adhésion et d'identifier les oppositions<sup>478</sup>. C'est ainsi qu'une vengeance d'État est née, où l'on pouvait menacer d'exécution des prisonniers politiques afin de récupérer des soldats capturés, l'état d'exception devenant perpétuel.

---

<sup>477</sup> *Ibid.*

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 90.

## CHAPITRE 3

### LA COMMUNICATION AVEC LES ESPRITS ET LA TRANSGRESSION DES PRESCRIPTIONS DU CATHOLICISME CONCERNANT LA VIE ET LA MORT

- ¡Ilusiones, Manuela!

-¡Pues de esas ilusiones hay muchas, y entre gente que no es crédula. Hay muchos casos en que se han visto personas ausentes, o se han sentido ruidos sin causa, o se han tenido sueños a tiempo de la muerte de alguna persona. Yo le contaré alguna historia sobre esto.

-no creo en nada de eso.

-pues si no cree tiene que reventar, según la persona que la cuente.

-los muertos no vuelven, Manuela, y todas esas historias no son sino hijas del fanatismo y de la superstición de los católicos.

-si los muertos no vuelven, ¿por qué es que sostiene usted eso que quería hacerme creer, y que llaman evocación, visión doble o espiritismo?

Don demóstenes agachó la cabeza; pero como era un hombre de mucho talento, , encontró pronto una respuesta.

-y si no quieres creer que se pueda evocar a los espíritus, ¿cómo crees que se aparecen? ¿No ves que hay una contradicción?

Manuela, Eugenio Díaz Castro (1858).

### 3.1 LE SPIRITISME DANS LE CONTEXTE COLOMBIEN

Le phénomène spiritiste fut particulièrement spectaculaire au cours de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en Colombie. Ce type de communication avec les morts, qui était déjà pratiqué en différents endroits du globe, apportait de nouvelles idées sur l'âme et l'au-delà et donnait un nouveau sens à la mort, au mort et à sa relation avec les vivants. En ce sens, le spiritisme a généré un nouveau discours sur la vie et la mort qui a réussi à se populariser dans un cadre intellectuel, politique, moral et social particulier, en dépit des attaques virulentes de l'Église catholique à son encontre. Ceux qui participaient aux réunions spiritistes furent persécutés, excommuniés, et à leur mort, ils ne pouvaient être enterrés dans les cimetières catholiques. En général, les responsables religieux se sont inquiétés de la publication de libelles, de livres et des articles de presse qui reflétaient cette tendance. Cependant, cela n'a nullement empêché la circulation de bon nombre de titres des défenseurs de cette pratique, importés et traduits par des libraires locaux<sup>479</sup>.

Le courant spiritiste moderne s'est étendu aux États Unis (en 1848) et ensuite l'Europe a fait "tourner les tables" (à partir de 1852). Les "tables tournantes" se tenaient de manière spontanée avec une intensité et une persistance singulières, grâce à des *médiums* qui parvenaient à provoquer ces expériences au moyen de courants électriques ou magnétiques. De ce phénomène, on est passé à celui des "tables parlantes" pendant lequel on soutenait une communication plus maîtrisée avec les esprits du monde invisible "au moyen de coups conventionnels signifiant *oui* ou *non*, ou désignant les lettres de l'alphabet"<sup>480</sup>. Mais le phénomène a évolué depuis la simple curiosité et les sessions-spectacles, jusqu'à arriver à la conclusion selon laquelle "l'esprit, œuvrant sur un corps inerte pour le diriger, pouvait de la même manière œuvrer sur le bras ou la main d'un homme pour diriger le crayon" à travers de *médiums écrivains*<sup>481</sup>. Il existait aussi des médiums *entendants* ou *voyants*, qui avaient la capacité d'écouter, de voir ou de toucher les esprits.

---

<sup>479</sup> Il est bien entendu qu'en certains cas, dans les inventaires des libraires, figure également comme spiritiste ce qui a trait à la magie, l'astrologie, les religions anciennes, etc. Ainsi, le catalogue de Manuel Gómez Calderón offre, parmi les livres de huit réals, les titres suivants, qualifiés de spiritistes: "Science et Littérature en Orient" "Croyances et Légendes de l'Antiquité" "Histoire des miracles et convulsionnaires" "Légendes Celtiques" "La magie et l'astrologie" "Merlin l'Enchanteur" de Myrdhein et "Saint Martin le philosophe inconnu" *Catálogo de la librería y papelería de Manuel Gómez Calderón*, Bogotá, Imprenta Gaitán, 1870, p.12.

<sup>480</sup> in *La Nueva Idea*, 15 sept. 1873 p. 23.

<sup>481</sup> En fonction de l'explication historique que donne Allan Kardec sur le phénomène dans son oeuvre sur *Le Spiritisme a sa plus simple expression* dont plusieurs fragments ont été publiés dans *La Nueva Idea*, 15 sept. 1873 p. 23.

L'influence française des “tables tournantes et parlantes” arriva en Amérique Latine et en Colombie, avec des auteurs tels que Allan Kardec. Cela fut rendu possible par l'un des premiers mouvements occidentaux qui utilisa la révolution des transports et des communications<sup>482</sup>. C'est ainsi que le phénomène spiritiste franchit l'Atlantique à l'aller - depuis les États Unis vers l'Europe - et au retour - d'Europe vers l'Amérique Latine -. On peut en dire autant de la circulation des imprimés spiritistes dont un nombre important parvint jusque dans les bibliothèques privées. La presse s'est aussi fait l'écho de ce qui se passait en Europe, spécialement en France. L'œuvre de Kardec, considéré comme le fondateur du Spiritisme moderne, fut traduite et publiée dans la presse spiritiste colombienne comme *La Nouvelle Idea y el Parte Moral del Evangelio* de l'imprimerie Gaitán. Dans ces publications, on traduisit des articles de Camille Flammarion et de Kardec en personne, publiés dans la *Revue Spirite* de Paris. Certaines parties des œuvres de ce dernier auteur ont également été ajoutées, à partir d'œuvres telles que “la communication avec Jésus” de son *Livre des Médioms*, obtenus grâce à un des meilleurs médiums de la société spiritiste de Paris, et certaines parties de *Le Spiritisme a sa plus simple expression*. Ce dernier ouvrage a également été publié dans des imprimeries locales, comme celle de Velásquez y Compañía, selon la plainte émise par l'Évêque de Medellín et Antioquia, le Dr. José Joaquín Isaza dans sa pastorale de 1873. L'œuvre de Camille Flammarion fut également traduite et incluse dans les exemplaires des publications spiritistes de l'imprimerie Gaitán.

Ce phénomène éveille l'intérêt en raison de la circulation des textes et des idées qu'il induit et il s'avère particulièrement intéressant dans la mesure où il ouvre une fenêtre qui permet de voir les tendances et les contradictions de la société au sein de laquelle il se développa, parmi d'autres, manifestant une résistance dans une sorte de “libération par la table”<sup>483</sup>. Comme l'affirme Guillaume Cuchet, le spiritisme a été “un phénomène de société” dans le sens où il s'agissait d'un « mouvement plus durable, révélateur des tendances profondes d'une société auxquelles il sert de caisse de résonance, aussi bien par les séductions qu'il exerce que par les répulsions qu'il suscite »<sup>484</sup>. Dans cette mesure, il s'agit d'un phénomène qui apparaît comme un symptôme de la société au sein de laquelle il se pratique.

---

<sup>482</sup> CUCHET Guillaume, *Les Voix d'outre-tombe - Tables tournantes, spiritisme et société*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

<sup>483</sup> Cette idée de « libération par la table » présente dans des études comme celui de Ann Braude sur les générations de femmes actives médiumniques au milieu du XIXe siècle en Amérique qui ont défendu leur cause féministe. De la même manière, Nicole Edelman a trouvé ce type de tendance dans l'analyse du phénomène *Ibid.*

<sup>484</sup> *Ibid.*

En Colombie, selon les affirmations de Gilberto Loaiza, le spiritisme a été le résultat d'un amalgame de postures ancrées dans la culture politique populaire de l'époque, dans lequel on mit en doute l'institution catholique, et à travers lequel on chercha une autonomie politique et intellectuelle vis-à-vis des partis traditionnels (libéral et conservateur). Cette pratique, diffusée au sein de groupes sociaux très divers -avocats, médecins, femmes, imprimeurs, artisans- s'opposait à la culture des élites traditionnelles et fut diffusée par la presse artisanale<sup>485</sup>. Outre les cercles d'artisans, le spiritisme a aussi investi ceux des nouveaux bourgeois de villes telles que Bogotá et Medellín, où il connut une ample diffusion, permettant ainsi de mettre à jour un lien particulier entre le libéralisme de l'aile radicale, le monde des imprimeries et le développement artistique et culturel colombien. Comme l'affirme Ana María Mancera, le spiritisme ne surgit pas d'une simple consommation passive des théories françaises, mais il fut reçu dans un contexte d'industrialisation, où circulait les valeurs des Lumières et de la science, et où les individus remettaient en question leur rapport à Dieu. Durant la deuxième moitié du XIXe Siècle en Colombie, les spiritistes furent les défenseurs des idéaux de la Révolution Française, de l'éducation universelle, de l'abolition de l'esclavage, de la liberté de culte, de l'abolition de l'esclavage et de la laïcisation de l'état<sup>486</sup>. Ces cercles questionnaient le catholicisme et le conservatisme politique leur attribuant la responsabilité de l'absence de progrès et de modernité dans le pays. Les consciences libérales se trouvaient donc engagées dans une lutte pour le pouvoir. À partir du moment où la foi dans le progrès est surgit, la nouvelle bourgeoisie composée tant de conservateurs que de libéraux, tant de catholiques que de dissidents du catholicisme, se divisa dans une lutte pour le pouvoir dans laquelle les spiritistes se rassemblèrent sur la ligne libérale radicale.

Grace aux études de Gilberto Loaiza Cano et Ana María Mancera Rodríguez, il a été possible de relier les pratiques spiritistes à la défense de certaines "idées universelles" qui ont circulé dans un secteur de l'artisanat, des imprimeurs et des libéraux radicaux, qui jouissaient de certaines libertés intellectuelles et de positions socio-économiques. Le cas du médecin Joaquín Calvo, connu comme "Le spiritiste" dans le quartier de Sogamoso, qui a installé une école spiritiste dans le salon de la maison qu'il partageait avec une famille arrivée de France

---

<sup>485</sup> LOAIZA CANO Gilberto, « Cultura política popular y espiritismo (Colombia, Siglo XIX) », in *Historia y Espacio*, n° 32, juin 2009.

<sup>486</sup> MANCERA RODRÍGUEZ Ana María, « Las imprentas, el liberalismo radical y la comunicación con espíritus: divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889) », in *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, n° 1, vol. 25, 2020.

(comme lui), est une illustration du fait que ce phénomène a été reçu dans des groupes sociaux très divers. Il est clair que dans la plupart des cas, la réaction ecclésiastique locale a engendré une réaction hostile voire même violente visant à empêcher l'expansion d'une pratique considérée comme hérétique<sup>487</sup>.

En ce qui concerne de manière particulière la popularité qu'a connue cette pratique chez les artisans, Loaiza Cano explique que ce phénomène s'est associé aux comportements dissidents qui ont alimenté la culture politique de ce groupe social. De fait, au XIXe Siècle, les artisans formaient un groupe consolidé qui intervenait dans les affaires politiques et dans l'élaboration de conceptions du monde élaborées à partir d'un amalgame d'idées. Précisément, la lettre pastorale de condamnation du spiritisme rédigée par l'évêque Isaza en 1873 apportait une réponse à la lecture de l'œuvre de Allan Kardec et au mouvement d'initiation au spiritisme<sup>488</sup>, qui se développait chez les artisans de Medellín, leurs ateliers servant aussi de lieux de réunions où étaient dispensées des leçons de littérature, d'instruction civique et d'histoire<sup>489</sup>. Les artisans ont autant cherché à négocier avec les partis traditionnels, qu'à questionner le poids institutionnel hégémonique du catholicisme. C'est la raison pour laquelle une partie de ces formes de dissidence religieuse anticatholique se reflétaient dans le spiritisme, tout comme les aspirations du monde intellectuel. Ce peuple artisan aux contours difficiles à cerner englobait l'« univers bigarré des porteurs d'une culture politique populaire »<sup>490</sup> et oscillait entre la perpétuation de valeurs de l'ancien régime, le mélange d'anciennes croyances religieuses catholiques et l'adoption de certains principes républicains, nouveautés du libéralisme et des formes de « dissidence » comme le spiritisme et le protestantisme<sup>491</sup>.

---

<sup>487</sup> Le cas du docteur Joaquín Calvo est repris par Gilberto Loaiza à partir du suivi et la poursuite du cas réalisé par le prêtre Juan N. Rueda. LOAIZA CANO Gilberto, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2011, p.253.

<sup>488</sup> *Pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. José Joaquín Isaza obispo de Medellín y Antioquia contra el espiritismo y en que se condena una obra publicada en esta ciudad*, Medellín, Imprenta de Gutierrez Hermanos, 1873.

<sup>489</sup> LOAIZA CANO Gilberto, « La expansión del mundo del libro durante la ofensiva reformista liberal. Colombia, 1845-1886 » in *Independencia, independencias y espacios culturales: diálogos de historia y literatura*, Bogotá D. C., Universidad Nacional de Colombia, 2009.

<sup>490</sup> En accord avec ce qui est suggéré par Malcom Deas et repris par Gilberto Loaiza pour expliquer la composition de ce peuple artisan En plus, l'auteur soutient que « la dénomination *peuple artisan* est, par conséquent, une désignation approximative des secteurs populaires qui ont participé activement à la politique républicaine; des secteurs populaires qui constituaient un univers social et ethnique bigarré » dans G. Loaiza Cano, « Cultura política popular y espiritismo (Colombia, Siglo XIX) », art cit, p. 233.

<sup>491</sup> *Ibid.*

L'imprimeur José Benito Gaitán (1801-1886) *radical*, divulgateur du positivisme et du spiritisme est l'un des membres de l'élite de cet artisanat.. En 1868 Gaitán apparaissait déjà comme fondateur de la *Société spiritiste américaine*, et il fut l'imprimeur des publications spiritistes *Parte moral del Evangelio* et *La Nueva Idea*<sup>492</sup>. Ces publications, parmi d'autres, contribuèrent à socialiser le spiritisme en tant que science et pratique religieuse libératrice, surtout en ce qui a trait à une conception de la mort éloignée de la "condamnation éternelle". Avec elles, s'est ouverte la possibilité d'un christianisme émancipé du contrôle institutionnel catholique qui permettait de développer une autre réflexion sur la vie et sur la mort et d'adopter de nouvelles attitudes à leur égard,<sup>493</sup>. En général, les divulgateurs de ces textes furent tentés de contester la vérité, dogmatique et absolue que prétendaient imposer les prêtres, les papes et les conciles. Sur la base de ce qui est établi par la Société Spiritiste Américaine, ces derniers se sont maintes fois élevés contre la justice, la charité et même la vérité en imposant des lois tyranniques "contraires à la liberté de la presse, à la liberté d'enseignement, et au libre usage des livres"<sup>494</sup>.

### 3.2 LE SPIRITISME EN TANT QUE RELIGION AUTHENTIQUE

Dans *La Nueva Idea* on précise que la Philosophie Spiritiste ne cherchait pas à détruire la Philosophie chrétienne mais à l'"épurer" des erreurs du Romanisme, son adoration ou "divinisation" de la matière<sup>495</sup>. Selon ce qui y est établi, les vertus chrétiennes servirent à dissimuler l'intérêt que les prêtres catholiques portaient aux richesses terrestres. Ils ont également critiqué le contrôle absolu que le *Saint-Siège exerçait* sur les consciences au moyen du sacrement de la confession, la croyance en l'éternité des peines, l'infailibilité du Pape et la résurrection de la chair<sup>496</sup>. Ce qui explique donc que la Rédaction de cette publication soutient que le catholicisme n'était pas la religion dont l'esprit moderne avait besoin. Par contre elle a proposé la Philosophie Spiritiste, celle-là même qui affirmait l'existence de l'immortalité de l'esprit, qui pouvait se manifester et enseigner aux vivants, et avait en même temps la capacité

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>494</sup> SOCIEDAD ESPIRITISTA AMERICANA Sección Bogotá, *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos*, Bogotá, Imprenta de Gaitán, 1868, p.17.

<sup>495</sup> Dans cet aparté de la *La Nueva Idea* on fait écho de la critique iconoclaste du protestantisme qui trouve dans l'adoration des images une sorte d'idolâtrie: "Représentations *matérielles* de Dieu, de Jesús, de saints et de mythes. Les croyants prennent ces effigies pour des être surnaturels réels et véritables, et leur adressent des prières avec toute la foi et la dévotion dont ils feraient preuve face à un être animé et intelligent. Et cette idolâtrie grossière et répugnante n'a d'autre cause que la *divinisation de la matière* avec laquelle l'Église avisée maintient et provoque la crédulité des pauvres d'esprit" dans *La Nueva Idea*, 15 sept. 1873 p.18

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 19.

de progresser vers la perfection à travers le constant renouveau et la réincarnation : “le but essentiel du Spiritisme est le progrès des hommes. Il ne faut y rechercher que ce qui peut servir au progrès moral et intellectuel<sup>497</sup>.”

Suivant ces prémisses, seul le spiritisme pouvait retrouver la véritable morale chrétienne qui était éloignée de ce qu'on désigne comme les “sciences sacrées” propres aux papes et aux clergés, en revenant aux enseignements de Jésus et de l'évangile. Il s'agissait d'un pari anticlérical qui critiquait l'église romaine et défendait l'usage de la raison, qu'il considérait comme la religion véritable devant Dieu, car il ne fallait pas la confondre avec l'athéisme. La justification de la communication avec les esprits cherchait à enseigner bon nombre de valeurs chrétiennes -*Spiritisme Chrétien*-, tels que l'amour et la charité, en recourant à ce type de manifestations qui enseignaient le véritable christianisme: “si la charité était la base de ses institutions, elle assurerait son bonheur dans ce monde; selon les paroles du Christ, elle seule peut assurer son bonheur futur, parce qu'elle renferme implicitement toutes les vertus qui peuvent la mener à la perfection”<sup>498</sup>. Ainsi, comme la charité était la solution à l'égoïsme, la haine, l'orgueil et l'attachement aux biens, l'amour constituait la loi qui permettait de respecter une des clauses de la morale spiritiste selon laquelle “ne fais pas ni ne souhaite pour autrui ce que tu ne désires pas pour toi”. L'amour véritable portait en lui le progrès moral des hommes, qui devaient penser à leur prochain et cultiver l'humilité, la patience, le désintéret, l'abnégation, le sacrifice, etc.

Le spiritisme cherchait alors à renouveler le fondement de la religion chrétienne: “le spiritisme annonce aujourd'hui la même chose que Jésus, la même chose que Moïse; et déclare avec le Christ, qu'il ne vient pas détruire la loi morale du christianisme, que vous êtes exposés à commettre avec le Spiritisme le même outrage, que les Hébreux et leurs prêtres ont commis avec Jésus.”<sup>499</sup>. Il insistait sur le fait que de cette manière que bon nombre de ministres et de prêtres, au nom de Dieu, étaient devenus de “faux prophètes” qui contredisaient dans leurs doctrine la “perfection de Dieu”.

D'un autre côté, dans “l'évangile expliqué par les esprits parfaits” publié dans *Parte moral del evangelio*, l'existence d'un spiritisme imparfait qui cherchait des esprits éloignés de

---

<sup>497</sup> in *La Nueva Idea*, 15 nov. 1873 p.88

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>499</sup> SOCIEDAD ESPIRITISTA AMERICANA Sección Bogotá, *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos*, Bogotá, Imprenta de Gaitán, 1868, p.23.

la perfection divine, la loi, la justice et la charité, est reconnu. Face à celui-ci, un spiritisme qui cherchait les “esprits parfaits” basés sur l'idée de la *perfection absolue de Dieu* est proposé. Il s'agissait d'un spiritisme qui générait la communication avec les esprits bons et parfaits pour le progrès moral et intellectuel<sup>500</sup>. Dans cette optique, différentes conversations avec des esprits sont publiées, lesquelles aidaient à la compréhension de la philosophie spiritiste et de ses revendications. Par exemple, la communication en esprit avec l'archevêque de Bogotá Manuel José Mosquera en date du 2 juillet 1866, est un traité sur la religion qui montre la relation entre le christianisme et le spiritisme, en promouvant ce dernier en tant que religion véritable, grâce à la communication avec des esprits parfaits qui professent l'“amour moral et intellectuel du prochain”<sup>501</sup>. L'Archevêque Mosquera est mort en exil à Marseille (France) et, bien qu'il soit un des martyrs que l'Église utilisa pour la défense de l'Institution affectée par les assauts du libéralisme, il n'en fut pas moins convoqué dans cet écrit en faveur de la pratique spiritiste.

Dans une autre révélation dictée par un esprit qui s'est appelé lui-même Jésus - un esprit parfait -, Jésus parle d'un renouvellement son enseignement. Ce qui est intéressant dans cette révélation de Jesús de Nazareth, c'est qu'en dénonçant les prophètes et les apôtres “qui mobilisaient l'enseignement”, il évoque la relation entre les vivants et les morts à travers *les communications d'outre-tombe*: “...mon Père Éternel a déclaré que les morts et les vivants s'aidaient mutuellement dans l'enseignement du chemin progressif qui conduit à Lui. *Les morts selon la chair, communiquent aux vivants*, certaines vérités qui réveillent chez eux l'idée de l'immortalité de l'âme et c'est ainsi que sera détruit le matérialisme de l'esprit humain.”<sup>502</sup>

En effet, le spiritisme niait le matérialisme qui cherchait l'explication du monde matériel par la causalité efficace, un discours présent dans la science, et défendait le dualisme matière/esprit et l'immortalité de l'âme. L'opposition au système d'enseignement “athée et matérialiste” existait depuis le régime de Santander dans le pays, et il fut dirigé en Antioquia par le prêtre José María Botero, qui réussit même à organiser des soulèvements en 1833 avec l'appui de secteurs populaires. Cette réaction fit partie de l'opposition acharnée que l'Église catholique mena contre les enseignements des thèses de Bentham. Le spiritisme soutint

---

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 41.

également la critique de l'athéisme et du matérialisme, malgré le fait qu'il ait été pratiqué par quelques groupes qui développaient une sociabilité moderne éloignée de l'influence religieuse.

Les spiritistes sont entrés dans le débat sur le matérialisme en défendant l'existence d'un “monde invisible”, propre aux esprits, ce qui a mis sur la table une discussion portant sur la mort. En principe, ils ont généré une critique du matérialisme catholique qui se manifestait par l'adoration des Saints et les biens terrestres qui constituaient la richesse de l'Église catholique elle-même, en affirmant par exemple que

“les prêtres catholiques, à de rares exceptions, ne pensent qu'aux biens terrestres; tous leurs efforts se concentrent sur l'obtention des richesses, des plaisirs et des jouissances mondaines. L'abnégation et la charité leur sont inconnues, car ils sont dominés par l'égoïsme, ils ne s'occupent que de leur propre commodité”<sup>503</sup>.

En effet, ils considéraient que le problème de l'Église romaine résidait dans le fait qu'elle confiait le pouvoir à des images et des objets de *saints* qui, en tant que demi dieux, permettaient de satisfaire les différents besoins et palliaient aux faiblesses de l'homme. Ce qui précède est interprété comme une erreur en tant que *divinisation de la matière* :

“que voyons-nous là ? Des représentations de Dieu, de Jésus, de Saints et de mythes. Les croyants considèrent ces effigies comme des êtres surnaturels réels et véritables, et ils leur adressent leurs prières avec toute la foi et la ferveur avec lesquelles ils le feraient en face d'un être animé et intelligent”<sup>504</sup>.

Tout en formulant cette critique, le spiritisme s'est séparé du discours religieux catholique en permettant par le biais de la communication avec les esprits une manifestation de Dieu et de ses enseignements en dehors du discours ecclésiastique, entre autres choses parce qu'on ne pouvait pas ignorer l'*imperfection morale et intellectuelle* de beaucoup d'âmes dont les doctrines étaient fausses. Il s'agissait d'une négation du matérialisme et d'une défense du *libre arbitre* et de l'*être rationnel* qui était opposé à l'existence d'une *doctrine* unique considérée comme la *véritable* [doctrine]. Entre autres choses parce qu'elle n'acceptait pas les apôtres et les prophètes en tant qu'exposants de la vérité de Dieu car, comme le disait Jésus dans son discours: “je viens aussi *déclarer*, au nom de mon *Père Éternel*, que le *spiritisme est*

---

<sup>503</sup> *La Nueva Idea*, art cit, p. 19.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 18.

*certain*, parce qu'aujourd'hui c'est la volonté de Dieu, que ses apôtres et prophètes ne soient pas ceux qui vivent corporellement sur terre, *mais les esprits parfaits qui entourent Dieu*<sup>505</sup>.

### 3.3 L'IMMORTALITE DE L'AME ET *LES REVENANTS*

En défense de la mémoire d'Ezequiel Rojas, qui élaborait le *Programme pour l'étude de la science de la logique* au collège Nuestra Señora del Rosario en 1869, jugé par le "fanatisme religieux" comme un matérialiste et un athée, la Rédaction de *La Nouvelle Idée* éclaira sa démonstration sur l'existence de l'âme et "la distinction entre l'être spirituel qui reçoit la sensation et les organes matériels par lesquels celle-ci se transmet"<sup>506</sup>. En ce sens elle contredit et dénonça la fausseté des propos que son élève Pedro Valencia avait dit devant son cadavre, en les présentant comme blasphématoire : "son esprit s'est éteint: *c'était* sa puissante *sensibilité*. Il reste pour la terre sa matière défaite, parce que la matière est éternelle"<sup>507</sup>.

Ce qui précède est une illustration de la fervente défense que le spiritisme fit de l'existence et de l'immortalité des esprits, qui n'étaient autre chose que les âmes des hommes qui avaient vécu sur la terre et y étaient morts : "On a rapidement su, par eux-mêmes, qu'ils ne sont pas des êtres à part dans la création, mais les âmes même de ceux qui avaient vécu sur la terre ou dans d'autres mondes ; que ces âmes, après avoir pu se libérer de leur enveloppe corporelle, peuplaient l'espace"<sup>508</sup>. En ce sens les spiritistes se sont catégoriquement opposés à l'idée selon laquelle "tout meurt avec le corps", en défendant l'existence des esprits invisibles, qui jouissaient en plus d'une individualité et d'une forme déterminée, car ils n'étaient ni vagues, ni abstraits ni indéfinis<sup>509</sup>. De fait ils se sont prononcés sur ce qui a été établi lors du Cinquième Concile Œcuménique où il a été affirmé que l'âme était créée en même temps que le corps, en accusant l'Église de contredire l'Ancien Testament. Le spiritisme va non seulement défendre l'existence de l'esprit, mais aussi la préexistence de ce monde spirituel à la création du monde physique. En employant la méthode positive, il a créé la

---

<sup>505</sup> S.B. Société Spiritiste Américaine, *Parte moral del evangelio explicado por los Espirits Perfectos*, op. cit., p. 42.

<sup>506</sup> *La Nueva Idea*, art cit, p. 21.

<sup>507</sup> *Ibid.*

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 24. "Parte Histórica", fragmento de *El Espiritismo en su más simple expresión*, publicada en este periódico.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 25.

*véritable psychologie expérimentale*, ce qui s'est appuyé sur “les faits vérifiables tant que les circonstances dans lesquelles ils se vérifiaient étaient les mêmes”<sup>510</sup>.

Pour les défenseurs de ce type de pratique, l'incertitude de ce qu'il y avait au-delà de la mort, le destin de l'esprit et la réalité de l'âme immortelle, était quelque chose que seul le spiritisme pouvait résoudre. Déjà la science anatomique avait initié la discussion sur l'existence de l'âme. Cependant, le courant spiritiste “profitait de l'observation et de l'expérience pour établir que l'âme existait pendant la vie et qu'elle survivait à la destruction du corps physique”<sup>511</sup>.

C'est ainsi que le spiritisme entreprit de vérifier les manifestations de l'âme après la mort et sa survie indéfinie en pratiquant l'“examen le plus rigoureux” et dans les “laboratoires des sages eux-mêmes”<sup>512</sup>. Par exemple, dans des publications telles que *La Voz de los Muertos* ils se font l'écho de l'apparition de l'esprit de Katy King à Londres dans le laboratoire de W. Crookes. Bien que le spiritisme ait attaqué le matérialisme, il a quand même cherché une légitimité scientifique, en argumentant que les apparitions des morts étaient non seulement “vérifiées scientifiquement” mais qu'en plus leur pratique “a pour méthode la recherche scientifique, emploie l'observation et l'expérience et recrute ses adeptes parmi les gens positifs, avides de connaissances précises sur ce qu'il adviendra de nous après la mort”<sup>513</sup>. Comme Kardec, d'autres scientifiques sceptiques se sont donnés comme objectif de faire des recherches sur le spiritisme pour confirmer que “les manifestations des esprits sont authentiques”. Parmi ceux-ci se trouvent William Crookes, Russell Wallace, Lodge, Miers, Hodgson; en Allemagne Zollner, Weber, Fechner, Ulrici, Friéza, Carlos du Prel; en Russie, Aksakof et Boutlerow; en Italie Falcomer, Chiaia, Brofferio, Finzi, Schiaperelli et Lombroso; En France Gibier, Richet, Flammarion. En ce qui le concerne, le médecin Arthur Conan Doyle réunit dans son *Historia del Espiritismo* les exemples des plus grands médiums du dernier quart du XIXe Siècle et il fit partie de la Société de Recherches Psychiques, en réalisant des expériences personnelles.

La Société Spiritiste de Colombie a également souhaité réunir bon nombre de ces histoires dans le pays pour contrecarrer l'accusation provenant de prêtres catholiques, qui

---

<sup>510</sup> in *La Nueva Idea*, 15 oct. 1873 p. 52

<sup>511</sup> «Apariciones de muertos compradas científicamente», in *La Voz de los Muertos Hoja Espiritista*, 1908

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 3.

dénonçaient la communication spiritiste comme le fait du démon et comme une démarche emplie de superstitions. Raison pour laquelle la recommandation suivante a été formulée dans la presse spiritiste: “On supplie nos frères de *La Nueva Idea* de collecter des faits de cette nature, bien vérifiés, afin de les faire connaître à la société”<sup>514</sup>.

Il existe donc une équivalence entre l'âme ou l'esprit, qui a par nature la capacité d'entrer en communication avec les vivants. Ce type de *communication spiritiste*, surtout quand elle s'établit avec des esprits avancés, accélère le progrès de l'humanité, comme le dirait Kardec :

“Dieu comme bon père leur a donné des esprits protecteurs ou des anges gardiens qui veillent sur eux et s'efforcent de les conduire sur le bon chemin ; il leur a envoyé aussi des esprits en mission, des esprits supérieurs, incarnés de temps en temps pour éclairer la route à suivre avec leurs travaux et faire progresser l'Humanité”<sup>515</sup>.

De fait, la réponse de la religion ne paraissait pas remettre en question l'existence des esprits, mais la condition de ceux avec qui les spiritistes entraient en contact. Les catholiques ont signalé que dans ce type de session, il n'y avait pas de communication avec les esprits parfaits, mais avec des esprits mauvais qui, se trouvant en situation de supplice, erraient. C'est ce qu'explique l'évêque de Medellín et Antioquia, José Joaquín, au milieu de l'année 1873, lorsqu'il affirme que les types d'esprits qui existent sont les suivants :

“les esprits bons sont les anges qui sont restés fidèles à Dieu, et les âmes des hommes qui, étant morts dans sa grâce, en profitent au Ciel, ou en se purifiant au purgatoire des fautes vénielles avec lesquelles ils ont pu sortir salis de cette vie (...). Les esprits mauvais sont les Anges qui se sont rebellés contre Dieu, qui ne sont pas restés dans la grâce originelle dans laquelle ils ont été créés, et qui ont été chassé par Dieu de la félicité, qui sont *les démons*, dont un grand nombre continue d'errer dans les airs, en souffrant là leur supplice (...) et les âmes de ceux qui étant morts en état de péché mortel, ont été condamnés, par le Jugement de Dieu, aux supplices de l'Enfer”<sup>516</sup>.

---

<sup>514</sup> in *La Nueva Idea*, 1 nov. 1873 p. 80

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 79. “Resument de la enseñanza de los Espíritus”, fragmento de *El Espiritismo en su más simple expresión* de Kardec.

<sup>516</sup> “los espíritus buenos son los ángeles que permanecieron fieles a Dios, y las almas de los hombres que, habiendo muerto en su gracia, están gozándole en el Cielo, o purificándose en el purgatorio de las faltas veniales con que pudieron salir manchadas de esta vida (...). Los espíritus malos son los ángeles que se revelaron contra Dios, que no se conservaron en la gracia original en que fueron creados, y que fueron arrojados por Dios de la Bienaventuranza, que son los *demonios*, de los cuales un gran número quedaron vagando por los aires, sufriendo allí su suplicio(...) y las almas de los que habiendo muerto en pecado mortal, fueron condenados, por juicios de Dios, a los suplicios del infierno” *Pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. José Joaquín Isaza obispo de Medellín y Antioquia contra el espiritismo y en que se condena una obra publicada en esta ciudad, op. cit.*, p. 2.

Pour l'Église, le spiritisme était la même chose que la magie ou la nécromancie -“art d'interroger les morts pour apprendre d'eux des choses que Dieu a voulu nous cacher”-, il représentait donc une rébellion contre la sagesse divine, un acte païen. Les âmes ne pouvaient pas retourner dans ce monde sauf dans quelques cas spécifiques dans lesquels les “anges bons” apparaissent à des “hommes vertueux” conformément aux desseins de Dieu. Et c'est qu'en effet, on reconnaît dans cette histoire la présence du “merveilleux chrétien” qui trouve sa base dans tout un corpus littéraire hagiographique ou “le surnaturel et le miraculeux” a une explication religieuse<sup>517</sup>. Regardons en détails la démonstration de l'Évêque Isaza :

“Il est certain que les anges bons sont occupés aux ministères que Dieu leur a confiés, et la Sainte Écriture fait référence à l'apparition de certains d'entre eux à quelques hommes vertueux, quand ainsi il en est convenu pour la gloire de Dieu, comme c'est le cas de l'apparition de l'ange Raphaël à Tobías, sous la forme d'un jeune gaillard, pour le conduire à Rages, et libérer Sara de l'esprit malin qui avait pris possession de ses premiers maris ; l'apparition d'un ange à Gédéon, pour l'envoyer libérer son peuple de l'esclavage des Madianites ; l'apparition des anges au patriarche Abraham, qui lui sont apparus à sa boutique sous la forme de pèlerins, pour lui annoncer la naissance d'Isaac, et qui se sont ensuite rendus à Sodome pour sauver Lot de l'incendie de cette odieuse ville ; l'apparition de l'Ange Gabriel à Zacharie, prêtre de Jerusalem, alors qu'il était au sacrifice du soir, pour lui annoncer la naissance du précurseur du Seigneur, le Baptiste ; celle du même ange, pour annoncer à la Très pure Vierge de Judée, l'incarnation du Verbe Éternel dans ses très pures entrailles”<sup>518</sup>.

Rappelons ici que les phénomènes merveilleux et miraculeux, qui en de nombreuses occasions supposent des apparitions, furent utilisées par l'Église Catholique comme moyen d'évangéliser dans différents contextes. Après le Concile de Trente, l'expérience visionnaire fut utilisée par l'Église pour son propre bénéfice. Selon les affirmations d'Olga Isabel Acosta

---

<sup>517</sup> Ce serait Jacques Le Goff qui trouverait dans l'Occident Médiéval trois formes sous lesquelles de présente le surnaturel: *mirabilis*, *magicus* y *miraculosus*. LE GOFF Jacques, « L'imaginaire médiéval » in *Un autre Moyen Âge*, Paris, Quarto Gallimard, 1999.

<sup>518</sup> “Es cierto que los ángeles buenos se ocupan en los ministerios que Dios les ha confiado, y la Sagrada Escritura nos refiere la aparición de algunos de ellos a algunos hombres virtuosos, cuando así ha convenido para la gloria de Dios, tal como la aparición del ángel Rafael a Tobías, bajo la forma de un gallardo joven, para conducirlo a Rages, y librar a Sara del Espíritu maligno que se había apoderado de sus primeros esposos; la aparición de un ángel a Gedeon, para enviarlo a librar a su pueblo de la esclavitud de los madianitas; la aparición de los ángeles que en forma de peregrinos se le aparecieron a su tienda al patriarca Abraham, para anunciarle el nacimiento de Isaac, y que después fueron a Sodoma a librar a Lot del incendio de aquella nefanda ciudad; la aparición del ángel Gabriel a Zacarías, sacerdote de Jerusalem, cuando estaba en el sacrificio vespertino, para anunciarle el nacimiento del precursor del señor, el Bautista; la del mismo ángel, para anunciar a la Purísima Virgen de Judá, la encarnación del Verbo Eterno en sus purísimas entrañas” *Pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. José Joaquín Isaza obispo de Medellín y Antioquia contra el espiritismo y en que se condena una obra publicada en esta ciudad, op. cit.*, p. 3.

en ce qui concerne les apparitions mariales, on peut en suivre la trace depuis l'époque de la Reconquête de la monarchie espagnole et de la Conquête du Nouveau Monde, où elles ont été associées à la dévotion d'images miraculeuses de la Vierge. Une grande partie de la sanctification des chapelles consacrés à la Vierge Marie en Espagne, avec la Reconquête, se sont basées sur des légendes qui racontaient leurs apparitions miraculeuses ou la découverte d'une image, suivies d'une dévotion et déférence, spécialement pendant des temps de guerre où on priait pour sa protection<sup>519</sup>. Postérieurement, ce phénomène s'est reproduit au Nouveau Monde et en Nouvelle Grenade où les terres récemment conquises virent arriver les images chrétiennes. Avec l'établissement et l'organisation de la société coloniale néo-grenadine, des chapelles et des églises furent fondées et des images religieuses de la Vierge Marie, du Christ et des Saints y furent installées. Les images mariales sont ensuite devenues des images miraculeuses apparues et auxquelles on a aussi attribué des miracles. C'est le cas de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, l'image mariale la plus vénérée en Colombie depuis le XVIe Siècle et dont la représentation a lévitité ,renovée et resplendissante, en 1586, fait qui explique la vénération de cette image, qu'elle soit sortie lors de procession, et qu'on lui ait concédé des vertus thaumaturges<sup>520</sup>.

Les apparitions mariales transmettaient un message, étaient associées à un miracle et, en général, à la découverte d'une image de la Vierge, en un lieu où ensuite était érigée une Église<sup>521</sup>. Ce qui attire l'attention dans l'étude d'Olga Isabel Acosta est l'affirmation selon laquelle la littérature de caractère hagiographique consacrée à l'histoire des images vénérées, a connu sa période de splendeur dans le Nouveau Royaume de Grenade à l'aube du XIXe Siècle. La preuve en est que les œuvres du franciscain Rafael de la Serna, consacrées à la sculpture de la Vierge de la Campagne et au Christ d'Ubaté; celle de Manuel Antonio Campo y Rivas sur l'apparition et la rénovation de la Sainte image de la Très Sainte Marie; *et l'histoire de la Vierge de la Virgen de la Peña* de Juan Agustín Matallana datent de cette période<sup>522</sup>.

---

<sup>519</sup> ACOSTA LUNA Olga Isabel, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*, España, Iberoamericana Verveuert, 2011, p.46.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>521</sup> C'est le cas du Sanctuaire de Guadalupe à Cáceres. La vierge noire est apparue à un berger a la fin du XIIIe Siècle et au début du XIVE Siècle, a ressuscité son fils et a fait appeler les religieux du lieu qui ont trouvé son "image noire" enterrée et les documents de son origine *Ibid.*, p. 45-46.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 84.

Mais revenons au texte de l'évêque Isaza: il apparaît qu'il adhère au miraculeux et aux apparitions dans le cadre de la religion, mais il conteste que le spiritisme puisse invoquer "des esprits célestes" car il condamne à la "religion des *illuminés*"<sup>523</sup>. Ce qui précède nous amène à affirmer que ce qui était en jeu, et ce en quoi la religion se sentait menacée, c'était l'usurpation du monopole des "biens symboliques de la salvation" que cette institution avait détenu depuis si longtemps. Cette conception du religieux comme système symbolique analysé par Pierre Bourdieu, donne du sens à ce type de compétition ou rivalité spécifique qui est apparue dans ce contexte, il existe en effet un corps organisé de savoirs secrets contrôlés par les "*spécialistes du religieux*" et dont se trouvent dépossédés les laïcs<sup>524</sup>. A partir du moment où la communication avec les esprits et la salvation des âmes n'a plus dépendu des membres du clergé qui, en vertu de son pouvoir et sa capacité exclusive d'intermédiaire avec le sacré en était investi, une rupture s'est manifestée. Celle-ci s'est accompagnée d'un discours de condamnation et d'une sanction. Ainsi pour l'évêque Isaza, les esprits invoqués par les spiritistes n'étaient pas les âmes des défunts mais des esprits malins.

A propos des apparitions des défunts ou des *revenants* -dans le sens d'un déplacement inverse depuis l'au-delà où l'âme a voyagé- on sait également qu'ils ont été présents pendant de très nombreuses années dans l'imaginaire de la société chrétienne. De fait, il existe toute une littérature très riche sur ce type de visions, voyages et récit du mort qui apparaît aux vivants: "ils viennent juste de quitter les vivants auxquels ils apparaissent et dont ils semblent ne pouvoir se détacher"<sup>525</sup>. Selon Jean-Claude Schmitt, qui a étudié ce phénomène dans la société médiévale, la familiarité avec la mort et les morts était telle que "la croyance aux revenants" était admise par tous. En général, il s'agissait de morts dont le "rite de passage", comme les rites funéraires ou de deuil, n'avaient pas pu être réalisés convenablement et qui donc "présentaient pour la communauté des vivants le danger d'une souillure"<sup>526</sup>. Si l'on suit les idées développées par J.-C. Schmitt, les croyances autour de ces faits dépendent de la

---

<sup>523</sup> *Pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. José Joaquín Isaza obispo de Medellín y Antioquia contra el espiritismo y en que se condena una obra publicada en esta ciudad, op. cit., p. 3.*

<sup>524</sup> « En tant qu'elle est l'aboutissement de la monopolisation de la gestion des biens de salut par un corps de spécialistes religieux, socialement reconnus comme les détenteurs exclusifs de la compétence spécifique qui est nécessaire à la production ou à la reproduction d'un corpus délibérément organisé de savoirs secrets (donc rares), la constitution d'un champ religieux est corrélative de la dépossession objective de ceux qui en sont exclus et qui se trouvent constitués par là même en tant que laïcs (ou profanes, au double sens du terme) dépossédés du capital religieux (comme travail symbolique accumulé) et reconnaissant la légitimité de cette dépossession du seul fait qu'ils la méconnaissent comme telle » BOURDIEU Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », in *Revue française de sociologie*, n° 12, 1971, p. 295-334.

<sup>525</sup> SCHMITT Jean-Claude, *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, p.14.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 15.

culture et de la société d'une époque déterminée. En effet les relations qui se construisent entre les vivants et les défunts s'inscrivent dans les réalités de l'espace social et reflètent les peurs et les fantasmes qui assaillent la société quand une bonne mort n'a pas été possible. Si l'au-delà imaginé est une partie essentielle des croyances religieuses dans les sociétés, la rencontre et la communication avec les morts fait apparaître une morale religieuse centrée sur des notions comme la pénitence, le péché, la salvation, etc.

Précisément, l'interprétation que l'on pouvait donner à ces rencontres pendant la deuxième moitié du XIXe Siècle en Colombie, rend compte de ces deux visions opposées du catholicisme et du spiritisme sur la mort, l'âme et sa destination dans l'au-delà. En effet pour les catholiques, elles témoignaient de l'existence d'âmes en peine qui recherchaient l'intermédiation des vivants afin d'obtenir la salvation, alors que pour les spiritistes, les âmes des morts se manifestaient pour consoler et enseigner aux vivants.

### 3.4 UNE IDÉE LIBÉRATRICE DE LA MORT

Dans la publication *Parte Moral del Evangelio* de la Société Spiritiste Américaine – Section Bogotá (1868), une communication avec un esprit non identifié est publiée afin de répondre à la question « qu'est-ce que la mort ? ». Un premier élément de réponse est apporté par cette déclaration :

“Faites justice à la mort. Ne soyez pas injuste avec elle en la confondant avec une complète destruction, un mal, parce que c'est une erreur de penser que dans l'obscurité de la fosse ouverte tout se termine, tout se perd. Il n'en est pas ainsi; parce que là n'entre que l'enveloppe de l'âme”<sup>527</sup>.

Plus avant, et en développement de cette idée, il est suggéré que la tombe soit comprise comme un “lieu de restitution” parce qu'en ce lieu l'âme retourne dans sa chambre, qui est l' “espace infini”, et récupère pleinement sa liberté :

“La mort est, en effet, la plus grande des libertés, et elle est aussi le plus important des progrès; parce qu'elle est l'ascension à un niveau supérieur de tout ce qu'elle a vécu incarnée. Merveilleuse ascension, sacrée! Parce qu'ainsi tout se transfigure en lumière par la lumière. Chacun progresse à son niveau: qui a été bon sur la terre devient *saint*;

---

<sup>527</sup> “Haced justicia a la muerta. No seais injustos con ella, creyéndola una completa destrucción, un mal, porque es un error pensar que en la oscuridad de la abierta fosa todo se acaba, todo se pierde. No es así; porque allí no entra sino la *envoltura del alma*” S.B. Sociedad Espiritista Americana, *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos*, op. cit., p. 39.

qui était excellent devient *admirable*; qui était *admirable*, se transforme en *sublime*, et le sublime se transforme en ange”<sup>528</sup>.

L'esprit de saint Augustin aussi se manifeste à ce sujet, en développant cette idée de la mort comme libération : “comparez ce repos temporaire, troublé par les maladies du corps, avec cet autre, spirituel et éternel, qui attend dans l'outre-tombe l'esprit de l'homme juste et charitable”<sup>529</sup>.

Donc, comme la mort clinique était pour la médecine un processus au cours duquel s'interrompaient les fonctions vitales, le spiritisme mit en avant le processus à travers lequel se l'âme “désincarne” et redevient un esprit. Ce processus de détachement était variable selon les personnes. Pour celles qui étaient « très matérialisées” la séparation de l'âme et du corps pouvait être difficile et douloureuse<sup>530</sup>. La libération de cette âme passait par la mort et elle restait invisible mais pas absente, car l'esprit se manifesterait toujours de manière mystérieuse. C'est donc pour cela qu'aux yeux du spiritisme il y avait une *beauté* de la mort qui résidait dans l'esprit de ces âmes qui ne perdaient pas car *les morts sont invisibles mais pas absents*<sup>531</sup>. Dans le livre des esprits, Kardec a même affirmé que « la vie est un effet produit par l'action d'un agent sur la matière et cet agent sans la matière n'est pas la vie », ce qui suppose l'existence d'un principe vital qui agit sur la matière organique jusqu'à ce que celle-ci meure pour que l'esprit puisse occuper d'autres corps.

Le cadavre était la matière inerte, la chair morte. Il existait en outre une vision négative sur le corps, qui était considéré comme ce qui comprimait l'esprit pendant la vie : “enveloppe matérielle, lourde et grossière qui place l'esprit en relation avec le monde extérieur”. Pour cela, quand le corps mourait, l'esprit se libérait : « il se débarrasse de ses entraves, il se dégage et retrouve sa liberté comme le papillon en sortant de sa chrysalide ». L'enveloppe fluide -le *périsprit*- était la seule chose qui subsistait après la mort, avait forme

---

<sup>528</sup> “La muerte es, pues, la mas grande de las libertades, y es también el mayor de los progresos; porque ella es la ascensión a grado superior de todo lo que ha vivido encarnado. ¡ascensión maravillosa, sagrada! Porque así todo se trasfigura en luz y por la luz. Cada uno hace su adelanto: quien ha sido *bueno* en la tierra, pasa a ser *santo*; quien era *excelente*, asciende a *admirable*; quien fue *admirable*, se transforma en *sublime*, y el sublime se convierte en ángel” *Ibid.*, p. 40.

<sup>529</sup> “comparad este reposo temporal, turbado por las enfermedades del cuerpo, con aquel otro espiritual y eterno que aguarda en ultratumba al espíritu del hombre justo y caritativo” *Ibid.*, p. 45.

<sup>530</sup> Kardec capítulo III Libro 2 pag. 98-103

<sup>531</sup> S.B. Sociedad Espiritista Americana, *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos*, op. cit., p. 39.

humaine ; pendant la vie, elle avait été le lien entre l'esprit et le corps<sup>532</sup>. De surcroît, la mort ouvrait de nouvelles possibilités et permettait à l'âme de parcourir la voie infinie du progrès, qui n'était autre que celle de la dépuration et de la perfection.

La rédaction de *La Nueva Idea* reprit également cette conception libératrice de la mort, qui mettait fin au pèlerinage sur la terre. Il s'agissait d'un des meilleurs bénéfices du spiritisme pour le genre humain, car la mort n'était plus vue comme sinistre et ténébreuse:

“la mort est un “au revoir” que le voyageur terrestre dit à ceux qui restent, et un salut aux habitants du nouveau palais qu'il va parcourir (...). C'est, en résumé, un voyage récréatif; la perspective est toujours réjouissante, parce qu'elle incarne un cadre grandissant de progrès moral de bonheur terrestre”<sup>533</sup>.

On cherchait alors à comprendre la mort comme un fait naturel qui supposait “la séparation transitoire de la matière qui reste, et de l'esprit qui part”, et en même temps il d'agissait de disqualifier tout l'investissement rituel afin de calmer les angoisses que ce fait suscitait : “C'est pour cela que les suppliques et les glas, les aspersiones et les prières, les cantiques funèbres, les pleurs et les deuils n'avaient aucune raison d'être et ne sont qu'une des nombreuses bêtises de l'ignorance humaine”<sup>534</sup>.

Mais au-delà du fait qu'il permettait de voir dans la mort une libération de l'esprit, le spiritisme apportait une consolation face à sa propre mort et à celle des autres, en principe, parce qu'il résolvait les angoisses imposées par le catholicisme et les idées du châtement, en permettant l'expiation des fautes dans une nouvelle existence. En étant dissociée de la crainte qu'elle générait dans la conception chrétienne, la mort devenait acceptable, transitoire et réitérative en chaque être humain, et la postérité imaginée n'était pas fonction du salut ou de la condamnation éternelle, mais du perfectionnement. Par ailleurs, la croyance en la possibilité d'une communication entre le monde terrestre et celui des esprits, apportait une consolation suprême. Cet échange était possible à travers un *médium* qui, en état de trances ou d'extase, pouvait voir, palper, écouter, et jusqu'à échanger des phrases avec les esprits de personnes décédées.

---

<sup>532</sup> *La Nueva Idea*, art cit, p. 25. “Parte Histórica”, fragmento de *El Espiritismo en su más simple expresión*, publicada en este periódico.

<sup>533</sup> “La muerte es un “hasta luego” que el viajero terrestre dice a los que se quedan, y un saludo a los habitantes de la nueva mansión que va a recorrer (...) Es, en suma, un viaje de recreo; la perspectiva es siempre halagüeña, porque toda ella es un cuadro creciente de adelanto moral de felicidad terrena” art cit, p. 34.

<sup>534</sup> art cit, p. 34.

### 3.5 LE PROGRES SPIRITUEL CONTRE LES IDÉES DE LA CONDAMNATION ETERNELLE

Dans la doctrine spiritiste, la base de l'édifice social était le Perfectionnement Morale, auquel l'esprit oeuvrait, une fois libéré du corps. En ce sens, cette philosophie permettait le progrès des hommes qui s'obtenait avec la libération de l'esprit par la mort, opération qui lui ouvrait les possibilités ultérieures de rénovation et de réincarnation. En ne mettant pas un terme à tout, la mort permettait le contraire, la prolongation de l'éternité de l'esprit, dans lequel résidaient « la pensée, la volonté et le sens moral »<sup>535</sup>.

De cette manière, l'objet du spiritisme était de “nous éclairer sur les conditions de notre bonheur présent et futur” pour lequel on devait adorer Dieu « en esprit et en vérité »; faire tout le bien possible et ne pas faire à autrui ce qu'on ne voulait pas qu'autrui nous fasse. Il s'agissait des trois articles de cette loi universelle basée sur le rapport avec le grand créateur de l'univers, la réalisation d'actions bénéfiques, la fraternité humaine et la limite de la liberté individuelle, donc tout ce qui provoquait le progrès de l'esprit.

Il est bien clair que le spiritisme proposait une vision optimiste du progrès scientifique, en l'appliquant à la prolongation de la vie dans l'au-delà. La pluralité des vies terrestres offrait de multiples opportunités au cours desquelles « l'esprit apportait, amélioré, le flux accumulé lors des vies antérieures et l'augmentait avec tout ce qu'il continuait d'acquérir au cours des vies successives. »<sup>536</sup>.

N'oublions pas que cette notion de progrès, qui a occupé une place centrale de la culture moderne depuis le mitan du XVIIe Siècle, est contemporain de la promotion de l'usage de la raison et du progrès de la science qui a permis à l'homme de dominer la nature; la croissance de l'économie impulsée par le développement technique et le commerce; et la recherche du bien-être. Cette foi dans le progrès, parallèlement à la montée de l'individualisme qui autorisait la recherche du bonheur, fut aussi accompagnée de l'idée selon laquelle les individus tendaient inévitablement à chercher leur propre amélioration. En Colombie, selon les affirmations de Jorge Orlando Melo, le fait que la société dans son

---

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 23. “Parte Histórica”, fragmento de *El Espiritismo en su más simple expresión*, publicada en este periódico.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 34.

ensemble pouvait s'améliorer grâce à un processus intégral qui impliquait les progrès de l'éducation, de la connaissance, de l'organisation politique et du système de production, apparaît à la fin du XVIIIe Siècle et s'impose au XIXe Siècle<sup>537</sup>. Dans une société en croissance démographique, bénéficiant d'une éducation améliorée, de l'essor des sciences et du développement de la production, l'idée de progrès était surtout défendue par les libéraux. En affirmant sa foi dans le progrès, p, tentait de saper les fondements de l'autorité de la religion et de l'ordre social hiérarchique établi dans le but de promouvoir l'une idée d'une société future libre dans un monde de bien-être et de paix<sup>538</sup>.

La purification de l'âme par le biais de ses différentes transmigrations, une idée défendue par le spiritisme allait à l'encontre de ce qui, à l'intérieur du dogme catholique, empêchait le progrès de l'esprit, c'est-à-dire les notions de péché originel, de condamnation éternelle, d'enfer et de purgatoire. Comme il ressort de la déclaration de l'évêque Isaza, des idées comme celles du jugement dernier demeuraient largement admises par la population :

“les âmes des hommes sont destinées par Dieu, après leur séparation des corps, à une autre vie, que ce soit de félicité éternelle si elles sont justes; que ce soit de purification au purgatoire, si elles sont mortes avec des fautes légères, ou qu'elles soient mortes en grâce, elle n'ont pas assez expié leurs fautes dans cette vie; ou que ce soit de condamnation éternelle, si elles sont mortes en état de péché mortel.”<sup>539</sup>. Ce jugement, auquel les âmes étaient soumises après leur séparation du corps, n'admettait aucun doute: “statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium. Il est établi que l'homme doit mourir une fois et après cela il sera jugé” (Epist. Heb. IX v.27) ”<sup>540</sup>.

La critique que le spiritisme faisait de ces conceptions de l'Église catholique signalait que la peur de l'éternité des peines restait une manière efficace de contrôler les esprits, qui souffraient de multiples privations au cours de leur vie. L'alternative spiritiste au jugement dernier et à la condamnation éternelle -l'enfer- fut l'expiation à travers la vie transcendante, qui permettait, selon lui, l'amélioration morale et intellectuelle.

---

<sup>537</sup> MELO, Jorge O., *La idea del progreso en el siglo XIX, ilusiones y desencantos, 1780-1930*, Ponencia presentada en el XVI Congreso de colombianistas, Charlottesville, 6 de agosto de 2008, p.2-3

<sup>538</sup> *Ibid.*, p.1-2.

<sup>539</sup> *Pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. José Joaquín Isaza obispo de Medellín y Antioquia contra el espiritismo y en que se condena una obra publicada en esta ciudad, op. cit.*, p. 4.

<sup>540</sup> “las almas de los hombres son destinadas por Dios, después que se separan de los cuerpos, a otra vida, ya de felicidad eterna si son justos; ya de purificación en el purgatorio, si murieron con faltas ligeras, o que aunque murieron en gracia, no expiaron suficientemente en esta vida sus faltas; o ya de condenación eterna, si murieron en pecado mortal (...) *statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium*. Está establecido que el hombre ha de morir *una vez* y después de esto será juzgado” *Ibid.*, p. 5.

D'un autre côté, même si le purgatoire tout comme le spiritisme apportait l'espérance du salut des âmes en peine après la mort, le spiritisme construisait une vision qui supposait que la volonté pouvait s'exercer après la mort permettant toujours l'accumulation des mérites individuels. Comme l'affirme Lynn L. Sharp, l'âme au purgatoire était autant aidé par les prières de ceux qui étaient sur terre que par la miséricorde de Dieu, même si l'on n'avait aucun contrôle sur son destin. Pour les spiritistes, en revanche, l'âme jouait un rôle actif et pouvait se parfaire au ciel<sup>541</sup>. L'expiation des péchés était possible dans des vies futures grâce à la réincarnation et à la réhabilitation que permettait l'éducation morale. De surcroît, la critique exercée depuis le spiritisme visait aussi le fait qu'il n'y avait pas de mérite réel dans l'action des hommes agissant par la crainte du châtement, ce qui n'était pas la même chose que s'élever par l'exercice réel des vertus :

“Quel mérite y-a-t-il dans la bonne action de l'homme quand il l'exerce animé par la crainte ou par le spectacle de tableaux effrayants, ou encore dans l'espoir d'obtenir un plus grand bénéfice que celui correspondant à l'action réalisée ? Dans le premier cas, il n'y a pas de liberté d'action, parce que la crainte le saisit, et dans le deuxième, il n'y a pas d'abnégation, ni de vertu, mais spéculation et intérêt. Supposez un catholique qui fait l'aumône par crainte de l'enfer ou par espoir d'aller au ciel. Existe-t-il dans cette action une véritable charité, de l'abnégation, de la grandeur ? Non.”<sup>542</sup>

La peur du jugement dernier, de « la potence sulfureuse de l'enfer », des destins qui se jouent sur une unique existence, a été combattue par la philosophie spiritiste qui lui a opposé l'idée d'une âme perfectible dans l'au-delà et susceptible de se réincarner. Tout ceci était déterminant notamment pour le destin de l'âme de l'enfant qui, mourant à un jeune âge, n'avait fait “ni bien ni mal, ne méritait ni récompense, ni punition”<sup>543</sup>. Pareillement, cette vision de la marche progressive de l'âme vers la perfection à travers différentes existences ou

---

<sup>541</sup> “The soul in purgatory might be aided either by God's mercy or, God willing, by the prayers of those on earth, but it no longer had any control over its fate (...) In contrast, the spiritist soul could be an active participant in its own entry into the perfection of heaven” SHARP Lynn L., *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-century France*, s.l., Lexington Books, 2006, 294 p, p.151. A propósito de la idea sobre el cielo, se decía lo siguiente: “el cielo es una mansión sin mezcla de pena intelectual ni moral. Como allí no hay nada físico, no hay tampoco placeres ni penas físicas” S.B. Sociedad Espiritista Americana, *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos*, op. cit., p. 36.

<sup>542</sup> “Qué mérito hay en la acción buena del hombre cuando la ejercita movido por el temor o por la perspectiva de cuadros aterradores, o de una ganancia mayor que el hecho que ejecuta? En el primer caso no habría libertad de acción, porque el temor se la quita, y en el segundo no habría abnegación, ni virtud, sino especulación e intereses. Suponed un católico que da limosna por el temor del infierno o por la esperanza del cielo ¿hay en esta acción verdadera caridad, abnegación y grandeza? No.” La Nueva Idea art cit, p. 59.

<sup>543</sup> *La Nueva Idea*, art cit, p. 79. Cela prend de l'importance dans la mesure où on parle d'un contexte colombien à la deuxième moitié du XIXème siècle, avec une mortalité infantile assez haute

incarnations, au moyen desquelles chacun pouvait travailler activement à son perfectionnement moral et à la connaissance de la vérité, permettait une liberté d'action décisive dans la quête de la félicité éternelle:

“L'esprit doit réaliser dans chaque existence corporelle, une tâche proportionnelle à son développement; plus l'existence est rude et laborieuse, plus grand est le mérite obtenu au moment du trépas. Chaque existence est, donc une épreuve qui rapproche l'esprit de sa fin. Le nombre de ces existences est indéterminé : il dépend de la volonté de l'esprit qui peut l'abrégier en travaillant activement à sa perfection morale ou non”<sup>544</sup>

Face à la notion catholique de l'enfer, le spiritisme affirme que: « L'Enfer est un palais où règne l'imperfection physique, si on parle du monde corporel ; et où règne l'erreur, le mensonge, la haine, si on parle du monde moral et intellectuel »<sup>545</sup>. Cependant, comme toutes les créatures de Dieu doivent progresser et que l'âme doit sortir de son imperfection, l'enfer est un état temporaire: « si l'enfer était éternel pour quelque créature, la loi du progrès ne serait pas infaillible, puisque pour les âmes qui seraient remises éternellement au mal et au chagrin, il n'y aurait pas de progrès »<sup>546</sup>. Ce qui précède supposait que l'enfer ne pouvait pas être un état d'imperfection permanente car cela irait contre la Loi du Progrès considérée également comme une loi divine.

Appuyé sur la révélation “signée” par Lamennais, le spiritisme combattait l'idée de l'éternité du châtement diffusée par les autorités théologiques. Il la considérait comme une “pensée blasphématoire contre la justice et la bonté de Dieu”<sup>547</sup>. La révélation de saint Augustin portait également sur la manière dont on devait interroger la conscience afin de s'amender et de se perfectionner selon «la loi de Justice, d'amour et de charité». à le but était que nul ne craigne l'heure de sa mort : “si Dieu décidait maintenant de m' appeler à la vie d'outre-tombe, en entrant dans le monde des esprits, où rien n'est caché et où il n'y a pas de

---

<sup>544</sup> “El espíritu debe cumplir en cada existencia corporal, una tarea proporcionada a su desarrollo; mientras más ruda y laboriosa sea, más mérito tiene al concluirlo. Cada existencia es, pues, una prueba que lo aproxima a su fin. El número de estas existencias es indeterminado: depende de la voluntad del espíritu abreviarlo trabajando activamente en su perfección moral” “La Nueva Idea” art cit, p. 77. “Resumen de la enseñanza de los espíritus”, fragmento de *El Espiritismo en su más simple Expresión* publicado en este periódico.

<sup>545</sup> S.B. Sociedad Espiritista Americana, *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>546</sup> “si el infierno fuera eterno para algunas criaturas, la ley del progreso no sería infalible, puesto que para las almas que se hubieran quedado eternamente entregadas al mal y a la pena, no habría habido progreso” *Ibid.*

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 38.

secret possible, devrais-je craindre quelque chose ?”<sup>548</sup>. Contre la peur du Jugement Dernier il était alors possible de “minimiser ou de diminuer le nombre de ses imperfections” et de participer à l'évaluation de ses propres actions: « Qu'il fasse le bilan de son *journal moral*, comme le trafiquant le fait de ses bénéfiques pécuniaires ; et s'il est capable de se dire que son journal moral est bon, il dormira tranquille et *satisfait*, et il appréhendera sans crainte le réveil dans *l'autre vie* »<sup>549</sup>. Ce qui précède est un soutien clair à l'action du libre-arbitre et à l'indépendance vis-à-vis du joug catholique.

L'Église Catholique condamnait la pratique spiritiste, considérant qu'elle était immorale et hérétique, car elle se moquait de la “justice de Dieu”, en contestant le monopole de l'Église sur le discours sur la mort :

“le spiritisme nie le péché originel, nie les récompenses et les châtements éternels de la vie future, nie le dogme consolateur et hautement philosophique du purgatoire, nie l'utilité du culte externe, nie l'autorité suprême de l'Église comme détentrice de la vérité, nie l'efficacité des Saints Sacrements”<sup>550</sup>.

Au lieu d'accorder au spiritisme un statut de secte philosophico-religieuse, l'Église l'a considéré comme

“une secte diabolique qui transforme les hommes en sorciers et nécromanciens, qui les sépare de Dieu et de l'Église Catholique, qui les fait renier leurs anciennes croyances et leur fait perdre la foi, la morale, et presque toujours leur fait perdre jusqu'à la religion et la tête...”<sup>551</sup>.

Au demeurant, pour l'Église “la recherche de la vérité par les morts” constituait un des principaux délits du spiritisme, car les jeteurs de sorts, oracles et devins faisaient la même chose. C'est que les rapports entre le monde des vivants et le monde des morts se trouvaient remis en question par ce mouvement. Non seulement les esprits se manifestaient dans le

---

<sup>548</sup> “*si ahora fuera la voluntad de Dios llamarme a la vida de ultratumba, al entrar al mundo de los espíritus, donde nada está escondido y donde no hay secreto posible, ¿Tendría yo algún temor?*” *Ibid.*, p. 44.

<sup>549</sup> “Que haga la balanza de su *diario moral*, como el traficante hace la de sus beneficios pecuniarios; y si él puede decirse que su diario moral es bueno, dormirá tranquilo y *satisfecho*, y aguardará sin temor el despertar en la *otra vida*” *Ibid.*, p. 45.

<sup>550</sup> “El espiritismo niega el pecado original, niega los premios y penas eternas de la vida futura, niega el dogma consolador y altamente filosófico del purgatorio, niega la utilidad del culto externo, niega la autoridad suprema de la Iglesia como maestra de verdad, niega la eficacia de los santos Sacramentos” *Brujerías Espiritistas*, Ibagué, Imprenta de la Diócesis, 190apr. J.-C., p.56.

<sup>551</sup> “una secta diabólica que convierte a los hombres en brujos y nigrománticos, que los separa de Dios y de la Iglesia Católica, que los hace renegar de las antiguas creencias y les hace perder la fe, la moral, y casi siempre hasta la religión y la cabeza ...”*Ibid.*, p. 2.

monde terrestre, mais ils pouvaient aussi apporter des réponses aux *médiums* ou intermédiaires entre les vivants et les morts. Les rencontres spiritistes ont été décrites dans le diocèse de Ibagué de la manière suivante:

“...lors de telles sessions, des bruits surprenants se produisaient, des harmonies féroces, des lueurs fulgurantes des expériences du corps altérés... certains vivaient des attaques de catalepsie, d'autres avaient des convulsions, d'autres encore criaient comme des énergumènes; de telles sessions ressemblaient à d'immondes bacchanale, ou l'enfer se mettait en scène”<sup>552</sup>.

Tout ce qui précède n'était rien d'autre qu'une manifestation de Satan, selon les auteurs de cette même publication. En effet celui-ci prend possession des âmes quand il s'attaque à l'Évangile, à l'Église et fait que les hommes renoncent à Jésus Christ<sup>553</sup>.

La croyance dans le diable et dans ses menées faisait partie de la doctrine catholique et restait très vivante au début du XX<sup>e</sup> Siècle. Ainsi, dans le texte intitulé *Brujerías espiritistas* publié dans le diocèse d'Ibagué, il était affirmé ce qui suit au sujet de sa présence et de ses intrusions dans notre vie : “l'existence du diable, un esprit supérieur qui, suivi par d'autres, s'est rebellé contre Dieu et a été condamné au feu éternel, sans qu'on l'empêchât de continuer à exercer contre Dieu et contre nous ses mauvaises actions, est un dogme de foi catholique. La doctrine catholique enseigne, outre l'existence du diable, son intervention constante dans nos affaires où il nous induit en erreur et nous pousse au péché parce qu'il hait Dieu et agit contre nos âmes”<sup>554</sup>. Croire au démon et être catholique alors de paire : “Je crois au démon et en ses menées parce que je suis catholique, je crois à la magie et à son existence parce que je suis catholique et j'ai parcouru l'Histoire; je crois que le spiritisme actuel est la magie de frac, pantalon et chapeau rond, comme le disait un ami avec humour”<sup>555</sup>. Ainsi il ressort que le diable intervenait réellement, effectivement et quotidiennement dans les affaires de la vie,

---

<sup>552</sup> “...en tales sesiones se desencadenan estrépitos sorprendentes, armonías feroces, fulgores de luces, sensaciones trocadas... quién se ataca de catalepsia, quién se retuerce como un convulsionario, quién grita como un energúmeno, pareciendo semejantes sesiones una bacanal inmundia, en donde el infierno se representa” *Ibid.*, p. 12.

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>554</sup> “la existencia del diablo, o sea de un espíritu superior que, seguido de otros, se reveló contra Dios y fue condenado al fuego eterno, donde se le permite continuar ejerciendo contra Dios y contra nosotros su rebeldía, es un dogma de fe católica. La doctrina católica enseña, además de la existencia del diablo, su intervención constante en nuestros asuntos para inducirnos al error y al pecado en odio contra Dios, y contra nuestras almas” *Ibid.*, p. 41-42.

<sup>555</sup> “Creo en el demonio y en sus operaciones porque soy católico; creo en la magia y en su existencia porque soy católico y he hojeado la Historia; creo que el espiritismo actual es la magia de frac y pantalón y sombrero redondo, como decía un amigo de buen humor” *Ibid.*, p. 48.

c'est donc pour cela que l'Église mettait en œuvre le rituel de l'exorcisme afin d'éloigner le démon des corps ou de le "conjurer".

Les périodes de la conquête et de la colonie, notamment les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, furent une "époque dorée du démon" ou "le siècle d'or de Satan" en Amérique<sup>556</sup>. Celui-ci arriva avec les premiers galions, quand les peurs de l'Occident allaient de pair avec le discours chrétien, lequel apporta avec lui une large tradition en rapport avec les notions du mal, de la peur et du démon<sup>557</sup>. Le moment du contact coïncida avec une indiscutable montée de la peur du démon, en raison de ce qu'on pourrait appeler une fracture dans le christianisme provoquée par l'émergence du protestantisme et les progrès de l'incrédulité<sup>558</sup>. C'est ainsi que la figure du démon a permis l'affirmation d'un rapport dualiste opposant le bien et le mal, et selon cette interprétation, l'espace que n'avait pas réussi à remplir la véritable religion et la parole Évangile, se trouvait emplie de magie et de superstition, synonyme d'obscurité. C'est là que l'on plaça le phénomène spiritiste.

Comme l'affirme Robert Muchembled, le diable n'a pas disparu et son image a continué à harceler la représentation imaginaire occidentale. Cependant la transformation de sa représentation au début du XIX<sup>e</sup> Siècle s'est éloignée de cette image "d'un être effrayant, extérieur à la personne humaine" pour se transformer en une figure du mal que chacun porte en soi<sup>559</sup>. Cela s'est passé dans l'appropriation qu'ont fait du démon divers mouvements intellectuels, culturels et sociaux. Cependant, le dogme religieux n'a pas abandonné l'idée d'un diable extérieur à l'homme et l'a utilisé pour combattre la libre pensée, le scientisme, la rébellion ou la révolution<sup>560</sup>. Malgré cela, au milieu du XIX<sup>e</sup> Siècle, certains doutaient que la croyance dans le diable fût aussi solide dans la société, ce qui confirme les analyses de R. Muchembled sur le manque de consensus religieux et moral autour de ce personnage, à la

---

<sup>556</sup> En considérant les expressions utilisées par Pablo Rodríguez en y Jaime Borja dans RODRÍGUEZ JIMÉNEZ Pablo, « Les démons dans le couvent: le cas des soeurs clarisses de Trujillo, Pérou, XVII<sup>e</sup> Siècle », in *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 2, vol. 46, juillet 2019. y BORJA Jaime Humberto, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Bogotá D. C., Ariel Historia, 1998.

<sup>557</sup> Le démon comme "une idée sur laquelle on a construit des images et symboles qui ont changé en fonction des différentes conditions historiques" et aussi comme partie intégrante de la peur comme construction historiques, a été développée par J.H. Borja, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, op. cit.

<sup>558</sup> Il s'agit s'une époque caractérisée par la Réforme, la Sécularisation, le capitalisme mercantile, l'absolutisme, le Concile de Trente et la Contreréforme. *Ibid.*, p. 18.

<sup>559</sup> MUCHEMBLED Robert, *Historia del diablo: Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.219.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 235. "surgit un nouveau type de sujet occidental, libéré des tyrannies de la coaction religieuse et de la crainte de l'enfer".

différence de ce qui s'était passé à l'époque de la Réforme et de la Contre-Réforme, quand on conservait la représentation traditionnelles de Satan. Au XIXe Siècle, son image fut altérée par les critiques portées par les philosophes des Lumières et il s'est réfugié dans l'orthodoxie dogmatique des Églises. De fait, dans la *Nueva Idea*, il est affirmé qu'“aujourd'hui la crainte du diable a perdu tout son prestige; on a tant parlé de lui , on l'a peint de tant de manières différentes, que tous sont familiarisés avec cette conception. Le résultat de cela, est que l'arrivé du véritable diable avait quelque chose d'amusant pour ceux qui ne l'avaient vu qu'en peinture ou au théâtre, et cela a constitué une puissante stimulation pour bon nombre de personnes, à l'exception d'un petit nombre de femmes timides...”<sup>561</sup>.

R. Muchembled dirait à ce sujet que la prolifération des formes sataniques contribua à banaliser l'image du diable : “c'était une esthétique mondaine de l'horreur qui contribuait à rendre le surnaturel moins angoissant, voire même risible ou simplement curieux”<sup>562</sup>. Malgré cela, le diable n'a pas cessé d'être une figure que l'Église a mobilisée afin de contrôler et de sanctionner tout ce qui questionnaient sa suprématie dans les affaires spirituelles. Une grande partie du discours mobilisé par l'Église catholique partageait cet imaginaire de la sorcellerie catholique héritée des croyances occidentales et chrétiennes parvenues en Amérique, à l'aune desquelles, pendant la période coloniale, on a jugé les pratiques et croyances magico-religieuses des peuples dominés<sup>563</sup>.

Reprenant l'hypothèse de Rodolfo de Roux, Ana María Mancera soutient qu'à l'époque de *Olimpo Radical* (1863-1886) en Colombie, et sous d'autres gouvernements libéraux en Amérique Latine, l'Église catholique répondit en, développant une stratégie de *Romanisation* qui prétendait centraliser et unifier l'institution autour de la figure du Pape et de la curie romaine. Tout en empruntant cette voie, l'Église s'employait à censurer le spiritisme, qu'elle accusait de sorcellerie ou de communication avec le démon. Puis, avec la *Regeneración* et la constitution de 1886, le catholicisme fut institué en tant que religion officielle de la nation, ce qui engendra rapidement le développement de répressions et de persécutions à l'encontre des

---

<sup>561</sup> *Ibid.*

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>563</sup> Cet imaginaire qui cherche à extirper les différentes hérésies et survivances magico-religieuses du christianisme occidental va opérer en Amérique, particulièrement au Nouveau Royaume de Grenade, comme moyen de contrôle social des peuples dominés, originaires d'Amérique, et “ des classes populaires. CEBALLOS GÓMEZ Diana Luz, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada (Un duelo de imaginarios)*, Segunda Edición., Medellín, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1995.

spiritistes<sup>564</sup>. En général, au cours de la seconde moitié du XIXe Siècle, il y a eu également une “offensive associative catholique” organisée autour de pratiques caritatives qui œuvraient à leur manière à l'expansion de la foi catholique. Selon Gilberto Loaiza, les défenseurs du dogme catholique avaient tenté d'utiliser le principe chrétien de la charité pour lutter contre les inégalités sociales et proposer une alternative aux combats et aux idées progressistes qui proviennent du socialisme égalitaire : « une méthode pour créer un climat d'harmonie entre riches et pauvres. La charité consolait le pauvre, et en même temps, elle facilitait le salut du riche »<sup>565</sup>. C'était là une tentative de clarification qui s'inspirait des préoccupations issues d'un spiritisme qui avait également une composante égalitaire. En général la politique de “romanisation” de l'Église Catholique à partir du dernier tiers du XIXe Siècle fut le moyen de regrouper les forces de l'Église cléricale et ultramontaine contre l'adversaire libéral, positiviste, franc-maçon et protestant qui l'avait exclue du pouvoir politique<sup>566</sup>. Cette réponse encouragée par le courant de catholicisme *intégral et intransigeant*, défenseur du thomisme (pensée de Thomas d'Aquin), fut celle qui désigna des courants tels que le rationalisme, le libéralisme, le socialisme et le spiritisme comme des enseignements du diable qui cherchait de cette manière à obtenir l'extermination de toute religion. Un tel danger justifiait que l'on prît toutes les mesures nécessaires pour la défense de l'Église.

### 3.6 UN SOCIALISME EGALITAIRE BASE SUR LA REINCARNATION

Si on observe quelques-unes des idées que l'on rencontre le plus souvent dans la philosophie spiritiste, celle de l'égalité condition des âmes, semblables de par leur origine et leur destin (la perfection), n'est pas la moins frappante. Le spiritisme a ouvert à tous la possibilité de jouir de la sérénité et d'atteindre la purification, grâce à la réincarnation et au progrès intellectuel :

« brutes et hommes, bons et méchants, devront atteindre, selon eux, la félicité, une perfection personnelle, et avec elle un état de tranquillité empli de joies naturelles..., le meilleur moyen de se purifier consiste à s'incarner dans un corps humain et à mener une vie terrestre, avec ses épreuves et ses souffrances »<sup>567</sup>.

<sup>564</sup> A.M. Mancera Rodríguez, « Las imprentas, el liberalismo radical y la comunicación con espíritus: divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889) », art cit, p. 138-139.

<sup>565</sup> G. Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, op. cit., p. 262.

<sup>566</sup> ROUX Rodolfo R. DE, « La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración », in *Pro-Posições*, 25 (1), janvier 2014, p. 31-54.

<sup>567</sup> “brutos y hombres, buenos y malos, habrán de alcanzar, según ellos, la bienaventuranza, esto es, una perfección personal, y con ella un estado tranquilo y lleno de goces naturales...el gran medio de purificación

Mais peut-être que ce n'est pas cette vision optimiste du progrès scientifique qui a le plus perturbé la hiérarchie ecclésiastique, mais la capacité démocratisatrice et libératrice qui découlait d'une certaine attitude face à la mort et au domaine du *divin*. En d'autres termes, la méfiance que pouvait susciter ce secteur tant chez les élites conservatrices que chez les élites libérales, était due à son vague socialisme et à un christianisme rénové qui revendiquait une vision égalitaire de la société. Ceux qui avaient pris pour guide durant leur vie terrestre la vérité et la vertu devaient arriver plus rapidement au royaume de Dieu. C'est donc pour cela que ses défenseurs insistaient sur le fait que "tous étaient appelés" à jouir de Dieu, même si les élus devaient être peu nombreux. Pour les Spiritistes, "les hommes pouvaient élargir l'accès à l'élection au ciel, en travaillant tous pour le progrès moral et intellectuel, afin de pouvoir être *tous, tous* choisis"<sup>568</sup>. Ce qui précède suppose que chacun anticipe l'heure de sa mort et se prépare longuement à la vie immortelle.

Il n'est alors pas étrange que ces idées trouvent une résonance dans un groupe social - les artisans - qui avait un style de vie fondé dans la tradition, et mettait en œuvre un code de l'honneur qui défendait les valeurs du groupe comme le fait d'être indépendant, travailleur et honnête. Menacés par le monde capitaliste et la "soif des richesses", les artisans exerçaient des métiers traditionnels dans un monde économique que l'industrie et la mécanisation dominaient de plus en plus. Même s'ils réalisaient des "travaux manuels", ils étaient fiers entre autres choses de ne pas être au service d'un patron, ce qui leur donnait leur prestige social et leur permettait de se démarquer des autres strates sociales. Ils se protégeaient en portant sur eux-mêmes un jugement positif, soutenant que le fait de « manipuler des objets matériels, ne les rendait pas inférieurs aux personnes dédiées aux arts libéraux ou intellectuels »<sup>569</sup>. C'est aussi à cela que l'on doit cette hâte pour l'éducation morale et sa rapide socialisation politique, un moyen pour conserver l'indépendance et obtenir le libre déploiement de la subjectivité dans toutes leurs actions. L'atelier, comme l'a démontré pour

---

consiste en la *encarnación* en cuerpos humanos, y en la ida terrestres con sus pruebas y sufrimientos" *Brujerías Espiritistas*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>568</sup> S.B. Sociedad Espiritista Americana, *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>569</sup> Cette différenciation entre "arts mécaniques" ou "travaux manuels" et "arts libéraux" ou intellectuels, même si terriblement odieuse du point de vue des artisans, a même été soutenue par Rafael Uribe Uribe dans son *Diccionario abreviado de galicismos, provincialismos y correcciones del lenguaje* en 1887. MAYOR MORA Alberto, *Cabezas duras y dedos inteligentes: estilo de vida y cultura técnica de los artesanos colombianos del siglo XIX*, Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2003, p.142-144.

les tailleurs de Medellín n'était pas seulement un lieu de travail, mais aussi l'endroit où l'on tenait des réunions littéraires et menait des discussions politiques<sup>570</sup>.

Il est clair que dans ce milieu artisanal, c'étaient les imprimeurs, les typographes et les lithographes qui étaient les plus cultivés. Ils étaient également parmi les plus proches des pratiques associatives anticatholiques comme le spiritisme et la maçonnerie. Dans la bibliothèque des artisans, comme *La Alianza*, organisée entre 1866 et 1868 à Medellín, on remarque aussi la présence d'exemplaires d'ouvrages de Félicité Lamennais, l'un des auteurs les plus souvent mentionnés dans la justification des pratiques spiritistes avancées au cours de la décennie 1860<sup>571</sup>. Mais ce type de littérature se retrouve sur d'autres marchés du livre puisqu'il apparaît dans le catalogue de la Librairie et Papeterie de Manuel Gómez Calderón à Bogotá où l'on trouve parmi la liste des livres à trois reales un tome du *Libro del Pueblo* dont Lamennais est l'auteur<sup>572</sup>. Le socialisme chrétien de ce Français eut un impact important sur l'élite intellectuelle de l'artisanat. Ses écrivains et ses imprimeurs utilisaient la production littéraire, celle de la presse et celle des hebdomadaires afin de diffuser ses idées et celles de quelques autres auteurs qui leur convenaient par leurs aspirations et leurs conceptions du monde. Surtout ils ont opéré une intéressante synthèse entre une dissidence anticatholique et certaines nouveautés du libéralisme, du socialisme utopique et de la pensée égalitaire.

Si l'on s'en tient à la liste des métiers de l'artisanat de la ville de Medellín qui participèrent à l'*Exposition Nationale* de 1880, on trouve également parmi eux des photographes<sup>573</sup>. Ils attirent l'attention car dans cette ville, le photographe Melitón Rodríguez Roldán, qui n'était pas seulement photographe mais aussi sculpteur et tailleur de pierres tombales, fut accusé de spiritisme et on lui reprocha sa proximité avec *La Rurra*, un des médiums qui existaient dans la ville. Ses enfants, Luis Melitón et Horacio Marino Rodríguez Márquez, qui constituèrent la compagnie *Rodríguez y Hermanos*, prirent quelques photos montrant la présence des esprits, s'inscrivant de ce fait dans un mouvement qui entendait prouver leur existence par le biais de la photographie. Comme des procès étaient intentés

---

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 142-189.

<sup>571</sup> G. Loaiza Cano, « L'expansion du monde du livre pendant l'offensive réformiste libérale. Colombia, 1845-1886 », art cit, p. 47. En accord avec les affirmations de Gilberto Loaiza Lamennais fut l'un des auteurs les plus admirés par les artisans qui l'ont promu "défenseur des hommes libres". C'est surtout son texte *Palabras de un creyente* (1834) qui inspirera à beaucoup le projet d'unir les faibles et les pauvres contre les riches et les puissants.

<sup>572</sup> *Catálogo de la librería y papelería de Manuel Gómez Calderón*, Bogotá, Imprenta Gaitán, 1870, p.6.

<sup>573</sup> A. Mayor Mora, *Cabezas duras y dedos inteligentes: estilo de vida y cultura técnica de los artesanos colombianos del siglo XIX*, op. cit., p. 144.

contre ces photographes, les frères Rodríguez Márquez reconnurent qu'ils avaient commis des erreurs et procédé à des trucages dans leur laboratoire<sup>574</sup>. Cependant, ces images et leurs utilisations sociales ne cessèrent d'éveiller la curiosité. Elles consolait les personnes endeuillées qui y trouvaient le preuve de la présence de leurs proches défunts. C'est un sentiment qui conduisit beaucoup de personnes à se réfugier dans le spiritisme.



Figure 20 : Luis Melitón Rodríguez, *El Ángel de la Esperanza*, photographie, négative sur verre, 18x13cm, Medellín, 1909, Archivo Fotográfico Biblioteca Pública Piloto.

---

<sup>574</sup> ESCOBAR VILLEGAS Juan Camilo (éd.), *Piedra, papel y tijera: Horacio Marino Rodríguez Márquez (1866-1931)*, Medellín, Editorial EAFIT, 2018, p.86.



Figure 21 : Horacio M. Rodríguez, Alfonso Mejía, photographie, négative sur verre, 6x9cm, Medellín, 1900, Archivo Fotográfico Biblioteca Pública Piloto.



Figure 22 : Horacio M. Rodríguez Sofía Toro, photographie, négative sur verre, 6x9cm, Medellín, 1895, Archivo Fotográfico Biblioteca Pública Piloto.

Rappelons que la culture politique au XIXe Siècle était passé d'une configuration où la loyauté et l'adhésion à ceux qui traditionnellement se considéraient comme étant appelés à diriger l'État et à représenter le peuple, à une configuration plus complexe où des associations d'individus cherchaient à participer au jeu politique. Ces sociabilités politiques en recherche de légitimité et d'un élargissement des pratiques républicaines de discussion, de lecture et de formation transformaient la vie publique républicaine. Certains, au sein de ce tissu associatif, jouèrent un rôle fondamental dans l'émancipation d'une vie civile et laïque, pilier du libéralisme, qui cherchait précisément la séparation du domaine religieux de celui de la vie

politique et sociale. Dans cette compétition pour la conquête de l'espace public, les pratiques associatives en rapport avec le monde de l'opinion, de la culture lettrée, qu'elles soient contrôlées par l'Église Catholique ou issues de l'offensive associative libérale qui s'opposait au catholicisme, jouèrent un grand rôle<sup>575</sup>. Dans ce contexte, comme le signale Gilberto Loaiza, les rapports qui existaient entre les élites et les secteurs populaires à partir du milieu du XIXe Siècle revêtaient la plus grande importance. C'est ainsi que sont entrés en compétition des modèles "bourgeois de sociabilité", les anciennes pratiques associatives des artisans et les influences idéologiques du mouvement révolutionnaire européen.

De fait, les types de sociabilités, qui ont adhéré au spiritisme se retrouvent au sein de ces trois modèles. Cependant, il convient de préciser qu'il a d'abord été accueilli dans le secteur libéral radical, défenseur de l'école laïque dont on attendait qu'elle formât des individus modernes émancipés de la religiosité catholique, ainsi que dans le secteur de l'artisanat, qui a fini par éveiller des soupçons chez l'élite libérale elle-même en raison de son discours politique égalitaire.

Dans le spiritisme, "tous les hommes cherchent à apprendre et mettent plus ou moins en pratique toutes leurs facultés mentales dans le but d'atteindre leur objectif ; tous les esprits partent du même point -l'ignorance; ensuite, tous les esprits sont guidés vers un même objectif -la perfection"<sup>576</sup>. C'est donc pour cela que la marche progressive de l'esprit consiste à aller de cet état primitif de simplicité et d'ignorance vers cet autre état, supérieur, -jusqu'à atteindre, avec l'apprentissage, la perfection. Ce contenu démocratisateur et libérateur du spiritisme, questionnait l'institution catholique et son monopole sur le divin, car il démocratisait le contact avec le monde des esprits, ce qui suscitait la plus grande animosité de la part des membres de l'Église. Celle-ci avait proclamé pendant longtemps son exclusivité sur l'existence et la transcendance du surnaturel et elle préparait ceux qui pouvaient avoir un contact avec certains esprits, les ministres du culte ou les prêtres, qui étaient les intermédiaires entre les hommes et le monde du sacré ou du divin. Cette démocratisation que généra le spiritisme permettait, malgré l'énorme vigilance policière exercée par l'Église, que n'importe quelle personne, sans qualification particulière pût entrer en contact avec les esprits. Comme

---

<sup>575</sup> Gilberto Loaiza a étudié ce phénomène de *sociabilité politique* entre 1820 et 1886 en Colombie. S'est alors formé "un dispositif de légitimation dans lequel les associés ratifiaient ou tentaient d'imposer leur rôle de tuteurs ou de représentants de segments de la société", à chaque fois qu'on comprend par "formes de réunion et de distinction du personnel illustré, capacité pour exercer les tâches de représentation" G. Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886, op. cit.*, p. 20.

<sup>576</sup> *La Nueva Idea*, art cit, p. 54.

le dirait Daniel Fabre, le statut disputé de médiateurs entre ce monde et l'autre monde place les *revenants* au cœur d'une histoire politique "car ces parages perméables de la mort sont un des lieux où le pouvoir prend appui et source"<sup>577</sup>. De cette manière, le spiritisme est entré en conflit avec le catholicisme et son enseignement dans la mesure où ce dernier utilisait la présence des esprits pour le bénéfice exclusif de l'Église et du corps ecclésiastique.

### 3.7 APPARITIONS : UNE CONSOLATION PÉDAGOGIQUE

Le spiritisme offrait une solution pour les esprits curieux mais surtout, il consolait de la perte d'un être cher en permettant d'établir avec lui une communication après son trépas. Il conférait au mort un nouveau statut dans un "monde invisible", et aidait ainsi à faire face à l'absence : "les communications avec les êtres chers qu'on croyait voir disparaître dans la tombe et la preuve apportée de leur existence nous procuraient la plus douce des consolations"<sup>578</sup>.

Kardec affirmait également qu' :

"il a été impossible de douter quand il a été établi qu'il existait parmi eux des parents et des amis avec lesquels il était possible d'entrer en conversation ; quand ils sont venus apporter les preuves de leurs existences, démontrer que seul le corps meurt, que l'âme vit pour toujours qu'ils sont près de nous à nous observer de la même manière que lorsqu'ils étaient vivants en association avec la matière, et que le souvenir de ceux qu'ils ont aimé est pour eux une douce satisfaction"<sup>579</sup>.

De la même manière cet auteur révéla que les esprits communiquaient avec plaisir lorsqu'ils se rendaient compte qu'ils n'avaient pas été oubliés et qu'ils pouvaient aider à comprendre cet autre monde qui nous attend tous : "ils décrivent volontairement leurs impressions lorsqu'ils laissent la terre, leur nouvelle situation, la nature de leurs plaisirs et de leurs souffrances dans le monde où ils se trouvent : les uns sont très heureux, les autres très

---

<sup>577</sup> FABRE Daniel, « Le retour des morts », in *Études Rurales*, n° 105-106, 1987, p. 9-34.

<sup>578</sup> "La Nueva Idea" art cit, p. 28. "Parte histórica", fragmento de *El Espiritismo en su más simple expresión* de Kardec publicado en este periódico.

<sup>579</sup> "Imposible fue dudar cuando se reconoció que había entre ellos parientes y amigos con quienes se pudo entrar en conversación; cuando vinieron a dar la prueba de sus existencia, a demostrar que solo el cuerpo muere, que el alma vive para siempre, que están cerca de nosotros observándonos como durante el tiempo de su vida en asociación con la materia, y que el recuerdo de los que han amado es para ellos una dulce satisfacción" *Ibid.*, p. 25.

malheureux, quelques-uns souffrent d'horribles tourments, selon la manière dont ils ont vécu, et l'emploi, bon ou mauvais qu'ils ont fait de leur vie"<sup>580</sup>.

Le doute, l'incertitude et la méconnaissance de l'*au-delà* sont autant de raisons qui expliquent le succès du spiritisme ; ce qui suit après la mort était en effet un motif d'angoisse, surtout dans le contexte d'une société marquée par le catholicisme. La pratique spiritiste pourrait ainsi être comprise comme une manière de conjurer l'inconnu en obtenant, au moyen de la communication avec les morts, une connaissance assez précise du monde invisible "afin de nous rendre compte de notre état futur et pressentir la destin chanceux ou malchanceux qui nous attend"<sup>581</sup>.

La communication avec les morts pouvait avoir lieu dans le cadre formel de la session spiritiste ou bien de manière impromptues, lors apparitions sensibles d'esprits qui pouvaient survenir : "les esprits qui se manifestent à la vue se présentent généralement sous la forme analogue à celle qu'ils avaient en vie, mais vaporeuse", ou alors ils peuvent prendre la forme d'un être vivant. De surcroît, les apparitions individuelles des esprits se produisaient plus volontiers au moment de la mort : "l'esprit, en devenant libre semblait se dépêcher d'aller voir ses parents et ses amis, comme pour les avertir qu'il venait de quitter la terre et leur dire qu'il vivait pour toujours"<sup>582</sup>.

L'enseignement des esprits invisibles permettait d'accélérer le progrès de l'humanité, surtout quand il s'agissait "d'esprits avancés" ou d'esprits supérieurs lesquels "multipliaient les idées d'évolution spirituel que l'homme a le devoir d'acquérir, mais qu'avec son seul travail, il ne pouvait obtenir si ce n'est au terme d'un temps infini"<sup>583</sup>. Le progrès de l'humanité était ainsi à la charge de ces esprits qui faisaient office à la fois de protecteurs et de gardiens, en dégagant la route des hommes et en faisant en sorte qu'ils aillent sur "la bonne voie".

---

<sup>580</sup> "voluntariamente describen sus impresiones al dejar la tierra, su nueva situación, la naturaleza de sus goces y de sus sufrimientos en el mundo donde se encuentran: unos son muy felices, otros muy desgraciados, algunos sufren horribles tormentos, según como han vivido y el mal o buen empleo que han hecho de su vida" *Ibid.*

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>582</sup> "el espíritu al quedar en libertad parece apresurarse a ir a ver a sus parientes y amigos, como a advertirles que acaba de dejar la tierra y decirles que vive siempre" *Ibid. El Espiritismo en su más simple expresión* de Kardec

<sup>583</sup> "...multiplicarán las fuerzas progresivas que es deber del hombre adquirir, pero que con su solo trabajo tardarían indefinidamente en llegar" *Ibid.*, p. 34.

Les apparitions ou manifestations des esprits permettaient parfois de corriger les erreurs ou de donner des leçons à ceux qui poursuivaient leur vie terrestre. C'est ce qui se produisit avec l'apparition qui eut lieu à Purificación (État de Tolima) vers 1868 ou 1869, quand une mère morte depuis plusieurs mois apparut à son fils, Luis N., afin de lui faire prendre conscience du mauvais traitement qu'il infligeait à son épouse :

A deux heures du matin, alors qu'ils étaient en train de dormir, Luis, son épouse et leur fils entendirent des coups à la porte de la salle et une voix dit: « Viens à l'extérieur, Luis ; n'aies pas peur, je suis ta mère et j'ai besoin de te parler. Si tu n'oses pas sortir seul, viens avec ta femme et ton fils ». Quand ils furent sortis « au milieu du patio -illuminé par une belle lune- ils virent se détacher la silhouette de la mère dans toute sa réalité ». Elle emmena son fils, marchant une demie lieue en direction de Coya, « lui faisant reproche du mauvais traitement qu'il infligeait à son épouse et lui donnant mille conseils pour sa conduite future ». Après cette rencontre avec sa défunte mère, Luis améliora sa conduite de manière notable<sup>584</sup>.

Comparable à cette apparition est celle de monsieur Broques à Cartago (État du Cauca), également couverte par la presse *La Nueva Idea*. Broques avait été ennuyé jusqu'au dernier moment par monsieur Anselmo Gutierrez à qui il devait de l'argent : “tricheur, même si le diable t'emporte, je ne renonce pas à mon argent” lui avait-il dit sur son lit de mort. La nuit même de la mort de Broques, à minuit, sur le chemin de sa maison, Anselmo en compagnie de sa femme vit sortir

« un halo de lumière représentant le cortège accompagnant un cadavre qui allait de la maison à l'église ; mais ce qui retint leur attention, c'était qu'on ne voyait que les lumières sans distinguer les groupes de personnes, et leur perplexité s'accroissait parce qu'ils ignoraient qu'une personne connue du lieu soit morte de maladie et ils ne s'expliquaient pas qu'un cadavre puisse être transporté à cette heure jusqu'à l'église avec une telle compagnie »<sup>585</sup>.

---

<sup>584</sup> in *La Nueva Idea*, 15 nov. 1873 p.80

<sup>585</sup> “ una lucería que figuraba el acompañamiento de un cadáver que venía de la casa a la iglesia; pero les llamó la atención ver solo las luces sin poder distinguir los bultos de la gente, y creció su extrañeza por no saber que hubiera alguna persona notable del lugar enferma de muerte, para que su cadáver pudiera trasladarse a esas horas a la iglesia con tanto acompañamiento”. Esta visión la volvieron a tener en otro momento de su recorrido, hasta que la esposa de Gutiérrez, convencida de que Broques había muerto, le imploró que lo perdonara y él lo hizo diciendo: “Alma bendita, te perdono”. *Ibid.* p. 96.

Ils eurent encore cette vision à un autre moment de leur trajet jusqu'à ce l'épouse de Gutiérrez, convaincue que Broques était mort, ait imploré son pardon et celui-ci le lui accorda en prononçant ces mots : "Âme bénite, je te pardonne"<sup>586</sup>.

Ce type de *revenants* se présentait devant les vivants car quelque chose les empêchait d'avoir un destin heureux dans l'au-delà. Ces "âmes en peine" ou ces "êtres errants", surtout dans le cas de Broques, nous renvoient d'une certaine manière à l'idée du purgatoire et de la "mauvaise mort", car Broques était mort tourmenté par le souvenir de la dette que son créancier lui reprochait de ne pas avoir honorée. Les spiritistes, même s'ils contestent l'idée du purgatoire, acceptent de discuter de ce type d'apparitions où les âmes en peine échangent avec les vivants (parfois sans intermédiaires). Il est toujours possible d'aider ceux qui souffrent dans l'au-delà, à moins, qu'inversement, ce ne soit les âmes des défunts qui apportent leurs conseils aux vivants.

---

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 96.

## DEUXIÈME PARTIE

## CHAPITRE 4

### LA SCIENCE MÉDICALE, LA MORT ET LE CORPS MORT : UN SIÈCLE D'HISTOIRE

Si la estructura interior del cuerpo humano, después de tan repetidas é innumerables disecciones anatómicas , es para nosotros todavía un nuevo mundo donde existen muchas Islas Incognitas; un vasto campo lleno de fenómenos que aun no hemos podido comprender, quando ellos mismos se están haciendo sentir, y llamando continuamente nuestra atención ¿quanto, pues, será más difícil el conocimiento de la organización interna de la tierra, cuyas entrañas están llenas de una infinidad de prodigios, hácia los cuales no se puede abrir puerta el cuchillo disector para facilitar las observaciones del ojo filosófico del naturalista?

*Papel Periódico de Santafé de Bogotá, 27 de febrero de 1795, p 2*

#### 4.1 LA CLINIQUE ET L'ANATOMIE PATHOLOGIQUE : UN NOUVEAU REGARD SUR LE CADAVRE

Dans une scénette du dramaturge Luis Vargas Tejada datant de 1895, Jervacio recommande la visite d'un jeune médecin afin d'examiner sa cousine Crispina qui présente des convulsions. Dans cette pièce au ton moqueur, Jervacio explique les multiples connaissances de ce docteur en sciences telles que la biologie, la chimie et la pharmacie, et se réfère de la manière suivante à son expertise dans le domaine de l'anatomie :

“En ce qui concerne la physiologie et la pathologie/ il en sait bien plus que Galien et que Boerhaave / et il est si familiarisé avec l'anatomie, que je l'ai trouvé l'autre jour, lorsque je lui ai rendu visite, en train de déjeuner / avec les tripes d'un défunt tout à côté de lui./ Ses poches sont toujours remplies / d'yeux, de mains, de nez et de chevilles: / et il se trouve toujours dans sa cuisine / un ou deux cadavres réduits en cendres”<sup>587</sup>.

On sait bien que cette pièce dramatique est une fiction qui joue avec ce qui est vraisemblable dans un contexte historique concret où le langage joue un rôle fondamental pour rendre compte de ce type de notions et de pratiques médicales qui ont envahi d'autres sphères<sup>588</sup>. C'est comme si le regard porté sur le corps mort qui provient du discours médical appliqué à la santé, la maladie, les douleurs et les causes de la mort, faisait déjà partie de l'imaginaire et de la représentation que la société colombienne du XIX siècle se faisait de la profession médicale. On pourrait appliquer la même analyse à un discours politique critiquant la transgression d'une loi et la conduite “constitutionnelle” de l'exécutif. L'orateur emploie en introduction les mots suivants :

---

<sup>587</sup> “En fisiología y patología sabe / mucho mas que Galeno y que Boherave. / y le es tan familiar la anatomía, que estuve a visitarle el otro día / y lo encontré comiendo todo junto / con su almuerzo las tripas de un difunto./ Lleva siempre atestados los bolsillos/ de ojos, manos, narices y tobillos: / sin que falten jamás en su cocina / un cadáver o dos, hecho cecina” VARGAS TEJADA Luis, *Las convulsiones*, Bogotá, s.n., 1895, p.17-18.

<sup>588</sup> On trouve aussi le cas du docteur écrivain Manuel Royo dans son oeuvre “el médico pedante” publiée en 1838 . Dans la Scène X de la première journée, se présente el médico don Mauro de la manière suivante: “Desde la piedra a la planta / (dispense este supuesto) / y desde el pólipo al hombre, / con entusiasmo y respeto / todo rinde e este mundo. / (como en mi práctica observo) / homenajes al poder / del brillante, lindo, bello, / celestial, divino, hermoso, / delicadísimo sexo, / cuyos órganos sensorios, / tanto internos como externos, / musculares, secretores / tejido epidermoieo, / y sus finísimos óseos, / sensibles son con exceso / y sólo exhalan amores. / yo que hombre soy, no lo niego, / adorador de sus gracias / y sus modales discretos, / los músculos servicales ; / doblare aquí con respeto, / comprimiendo a un tiempo mismo / contra este oloroso suelo, / la rótula de mi pierna / y esperar mandado vuestro (se arrodilla) ROYO Manuel, « El médico pedante (1838) » in *Teatro colombiano del siglo XIX: de costumbres y comedias*, Colombia, Tres Culturas Editores, 1989.

“Je veux les disséquer. Apportez l'enfant tout juste avorté de vingt-trois [semaines], apportez le microscope, apportez le scalpel ; quittons les bandes et les tissus qui enveloppent ce petit cadavre, sa coiffe, ses dentelles et ses oripeaux; qu'on l'étende de long en large sur ma table anatomique ; qu'on ouvre les fenêtres, toutes les fenêtres ! Et que commence la dissection”<sup>589</sup>.

Les exemples antérieurs illustrent la manière dont le langage médical avait pénétré d'autres sphères de la connaissance, et servait aussi bien pour socialiser une idée de ce qui a trait à la profession et à ses pratiques, que pour réaliser des comparaisons avec toute démarche susceptible de se prêter à une analyse profonde et détaillée comme celle réalisée par l'anatomiste. La métaphore anatomique, telle qu'on la voit dans ces discours, colonise d'autres rhétoriques professionnelles. Il s'agit de disciplines diverses qui ont adopté cette rigueur méthodologique propre à l'anatomie qui manie des critères de vérité exigeants afin d'arriver à une certitude objective. Ce qui est dit antérieurement irait de pair avec la thèse de Rafael Mandressi selon laquelle il a existé une “civilisation de l'anatomie” qui a imprégné presque toutes les *activités* culturelles tout au long de la période; en effet, le “regard anatomique” sur la réalité fonctionnait plus à la manière d'un *épistémè*, à laquelle se sont incorporées d'autres disciplines qui ont participé à sa construction depuis leur propre domaine de connaissances<sup>590</sup>.

Avec l'anatomie, chaque partie du corps a une finalité qui doit être découverte ou révélée par l'anatomiste, lequel sera en mesure finalement de fournir une description complète du corps humain. C'est ainsi que l'anatomie a été définie comme “la science du corps” à l'époque moderne pour laquelle elle s'avérait indispensable, dans le cadre de son *leitmotiv* méthodologique, le recours aux sens, particulièrement à la vue et au touché. En outre le “programme sensoriel” pour la connaissance du corps était inséparable de la pratique de l'autopsie, laquelle offrait, par le biais de l'observation directe, des connaissances fiables qui permettaient d'arriver à la vérité<sup>591</sup>.

---

<sup>589</sup> “Yo quiero disecarlas. Venga acá el hijo recién-abortado de los veinte y tres, venga el microscopio, venga el escalpelo; quitemos al pequeño cadáver sus cintas, sus envolturas, su cofia, sus encajes, sus oropeles; tiéndase desnudo de largo a largo sobre mi mesa anatómica; ábranse las ventanas, todas las ventanas! Y comience la disección. *Una Disección*, Bogotá, Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda, Imprenta de Andrés Roderick, 1836.

<sup>590</sup> MANDRESSI Rafael, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, Paris, Seuil, 2003.

<sup>591</sup> En accord avec Rafael Mandressi, cette « démarche sensorielle » qui attribue un rôle décisif à l'observation a été amorcée par l'anatomie médiévale, mais ce ne fut qu'à la Renaissance que cela devienne un véritable programme. En 1521 le chirurgien et anatomiste Jacopo Berengario da Carpi affirme dans ses

L'anatomie a instauré une nouvelle perception du corps et de sa représentation à travers l'autopsie. Ouvrir le corps pour contempler et chercher ce qui ce qui reste caché ou invisible à première vue, fut une obsession qui s'est matérialisée dans des programmes et des traités plus concrètement au XVIe siècle<sup>592</sup>.

En Amérique, comme le montre Voekel, la médecine la plus expérimentale et la plus clinique fut celle qui aida à mettre en relation le savoir médical avec la santé et la mort. Le combat pour faire de la science médicale une profession nécessaire jouissant d'une certaine autorité avait commencé au XVIIIe siècle. La couronne a tenté de contrôler avec le Protomédicat les pratiquants dotés de licence et de faire ainsi la différence entre les pratiques médicales légitimes et ces savoirs folkloriques et "supersticieux" incarnés par exemple par les guérisseurs. Cependant, ce seront les chirurgiens qui, tout au long du XVIIIe siècle, ont privilégié l'empirisme médical avec la dissection des cadavres et de nouvelles techniques chirurgicales, acquérant ainsi un statut similaire à celui des médecins<sup>593</sup>. L'utilisation que l'anatomie faisait du cadavre laissait supposer que la dissection constituait le meilleur instrument pour améliorer la connaissance anatomique et les soins médicaux. L'étude de l'anatomie générale était déjà reconnue pour ses apports et les progrès incroyables qu'elle avait accomplis entre les XVIe et XVIIIe siècles comme quelque chose d'indispensable à la connaissance de cette science. C'est ainsi que la dissection a pris de l'importance en tant qu'entraînement anatomique destiné aux médecins professionnels : elle est devenue l'un des instruments fondamentaux de l'éducation des futurs docteurs. Le cadavre devint alors un objet d'enquête.

Le 29 avril 1802, une formation en médecine fut ouverte à Bogota, avec cinq cours : l'anatomie, théorique et pratique « avec des dissections dans l'amphithéâtre, au moins deux fois par semaine »; la physiologie basée sur la démonstration; la pathologie, la botanique ; la

---

*commentaria* à l'anatomiste médiévale Mondino de' Liuzzi la déclaration suivante : « Qu'on ne croie point pouvoir acquérir cette discipline uniquement de vive voix ou au travers de l'écrit, car ici sont indispensables la vue et le toucher » dans MANDRESSI Rafael, « De l'œil et du texte. Preuve, expérience et témoignage dans les « sciences du corps » à l'époque moderne », in *Communications*, n° 84, 2009, p. 103-118.

<sup>592</sup> Cette idée du dévoilement et de « la curiosité comme appétit de voir » est présente dans les descriptions et illustrations anatomiques GIMARET Antoinette, « Représenter le corps anatomisé aux XVIe et XVIIe siècles : entre curiosité et vanité », in *Etudes Epistémè*, n° 27, 2015.

<sup>593</sup> VOEKEL Pamela, *Alone before god: the religious origins of modernity in Mexico*, Durham & London, Duke University Press, 2002, p.184.

chimie et la clinique. Le régent de cette faculté fut le Dr. José Celestino Mutis<sup>594</sup>. Le plan d'études présenté par Mutis en 1804 instaura l'étude de l'anatomie dès la première année, en considération du fait qu'il s'agissait d'une science cultivée depuis les origines de la médecine qui favorisait la connaissance du corps humain « ...menant résolument de front l'étude sur les cadavres et l'industrie de la conservation des squelettes ainsi que la représentation au moyen d'estampes et de pièces de cire de toute l'organisation du corps »<sup>595</sup>. Depuis lors, les cours donnés sur cette matière étaient fréquentés par des médecins et des chirurgiens qui devaient se charger de la surveillance de la santé vice-royale. Pour l'apprentissage et l'orientation de la formation, on considérait que l'accès aux livres de médecine comportant des estampes anatomiques et des pièces, ainsi qu'aux squelettes conservés était nécessaire. En ce qui concerne la partie pratique et l'étude du corps à proprement parler, on mentionne ouvertement le recours aux cadavres et aux « démonstrations pratiques d'anatomie » réalisées dans « l'amphithéâtre anatomique destiné aux dissections » afin que les élèves puissent « les réaliser par eux-mêmes, en apprenant à préparer les parties organiques correspondant aux leçons du professeur »<sup>596</sup>. La théorie et la pratique devaient constituer la base d'un processus d'apprentissage dans lequel on opposait ce qui était étudié à partir des estampes anatomiques des livres à l'observation réelle du cadavre au moyen de la dissection : la pratique en amphithéâtre impliquait qu'on indiquât « les organes reconnus sur le cadavre en les comparant à ceux qui étaient représentés sur les estampes ». Ce jeu de comparaisons permettait ainsi que « le spectacle de la nature restât gravé dans la mémoire ». L'identification des différences repérées entre le cadavre “dessiné” et le cadavre réel était considéré comme faisant partie d'une analyse exhaustive dans laquelle on reconnaissait les limites techniques des estampes des livres et celles de l'étude purement théorique de la matière.

---

<sup>594</sup> MOLANO V. R. Molano, *El Empírico de Bogotá. Cumpliendo con lo que ofreció por su artículo comunicado en el número 23 del correo; manifiesta que hay en esta capital cátedras de medicina y médicos legítimamente graduados*, Bogotá, Imp. De Espinosa, 1824, p.10.

<sup>595</sup> “... compitiendo a porfía con el estudio sobre los cadáveres con la industria de conservar esqueletos y figurar en estampas y piezas de cera toda la organización del cuerpo” HERNÁNDEZ DE ALBA Guillermo, « Plan general de los estudios médicos arreglado según las proporciones del país a la enseñanza de todas sus profesiones subalternas, propuesto al gobierno, en su carácter de regente de estudio, para el colegio mayor de nuestra señora del rosario. Santafé, Mayo de 1804 » in *Escritos científicos del sabio Mutis*, Santafé, Kelly Ed., 1988.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 76.

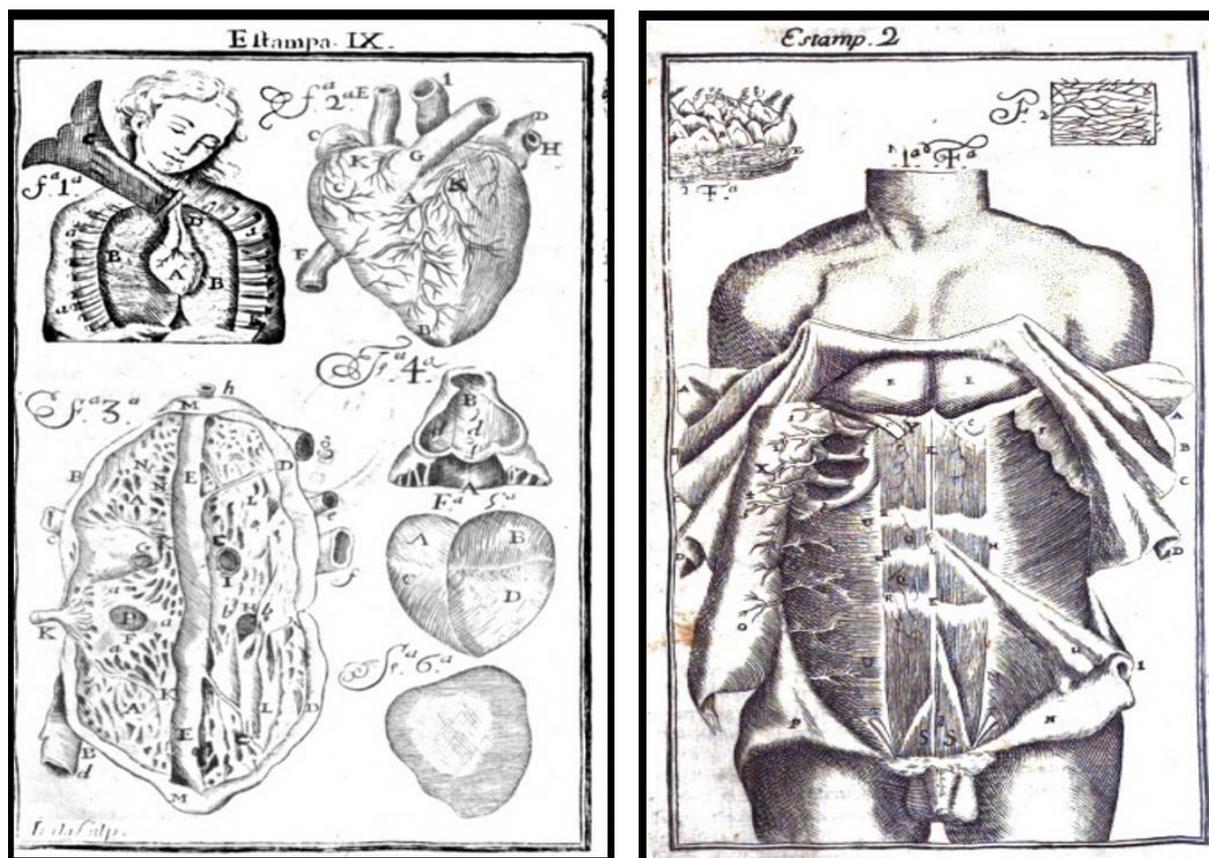


Figure 23 et Figure 24 : Images prises de MARTÍNEZ Martín, *Anatomía completa del Hombre*, Madrid, Imprenta de viuda de Josehp de Ortega, 1757.

Après les leçons d'anatomie de la première année, le programme d'études fixé par Mutis rendait compte des dernières avancées de la science médicale et des études nécessaires pour la connaissance du corps humain. On continuait donc ainsi avec l'étude de la physiologie, science dont l'étude depuis la moitié du XVIIIe siècle était due au désir de nombreux scientifiques de connaître et comprendre la dynamique interne des tissus vivants<sup>597</sup>. Après cinq mois d'enseignement anatomique, les étudiants devaient suivre les cours de chirurgie, un des autres domaines dans lequel le recours au cadavre s'avérait extrêmement utile afin d'acquérir l'expertise tant convoitée qui permettait d'éviter les erreurs chirurgicales provoquées par de mauvaises incisions, causes de gangrènes, et pour améliorer des procédures comme la lithotomie (extraction de pierres de la vessie). En outre, la considération du caractère utile du cadavre est survenue paradoxalement du désir de sauver la vie des femmes et des fœtus, dans la mesure où l'on postulait que l'expérimentation sur un cadavre de femme

<sup>597</sup> Les premières expériences en physiologie furent celles de Haller en 1739, qui a étudié la sensibilité et l'irritabilité, pour lequel il a expérimenté sur des grenouilles et des chiens de différents âges, montrant une séparation claire entre l'observation et la spéculation scientifique. ALZATE ECHEVERRI Adriana María, « Las experiencias de José Celestino Mutis sobre el uso del Guaco como antiofídico », in *ASCLEPIO Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, n° 2, vol. 55, 2003, p. 257-280.

permettrait d'améliorer la pratique des césariennes. En considérant ce qu'on vient de dire, on ne s'étonnera pas que soit inclus dans le plan d'étude de Mutis le livre de José Ventura Pastor, *Préceptes généraux Sur Les Opérations des Accouchements*. La connaissance anatomique du corps de la femme permettait aussi de mettre en lumière les mystères du corps qui donnait la vie.

Une fois valorisée l'importance de la dissection dans la formation médicale telle que Mutis l'avait conçue, il était fondamental de garantir un espace spécifique où réaliser les pratiques anatomiques, sachant qu'« il n'a jamais été d'usage et que cela serait contraire à la décence d'apporter les cadavres jusqu'aux salles de classe des universités »<sup>598</sup>. D'où la solution de faire appel à l'Hôpital San Juan de Dios, déjà intégré au plan d'enseignement de la médecine qui, dans le domaine spécifique de l'anatomie offrait un accès unique à cet objet d'accès difficile : des corps morts pour la dissection. Finalement, on observe qu'aussi bien les professeurs que les étudiants en anatomie, considérant que le cadavre recelait une vérité qui ne serait révélée que par la dissection, ont sollicité des cadavres au nom du progrès, de la science et du progrès de la connaissance médicale. Comme l'affirme Gary Laderman, à leur manière, les écoles de médecine étaient obsédées par les morts<sup>599</sup>.

Cette fascination pour l'anatomie fut présente pendant la période coloniale tardive, à partir du moment où l'institution du Tribunal du Protomédecin tenta de contrôler l'exercice de la médecine et les politiques de santé dans les différents territoires de la Monarchie Hispanique, ce qui impliquait également le contrôle de la circulation des savoirs et des expériences. Cela explique qu'il n'y a rien d'anormal à la circulation d'idées et de textes, tels que celui qu'on a trouvé dans le fond Pineda où est faite la description d'un squelette exposé en 1804 à l'intérieur du cloître de l'hôpital de San Bartolomé (Lima) par les stagiaires en chirurgie. Une fois de plus on démontre que le cadavre et sa dissection anatomique étaient destinés à montrer le squelette, les muscles, les veines, les artères, le cœur et les nerfs. En fait, l'inscription qui accompagnait le squelette disait ce qui suit :

---

<sup>598</sup> G. Hernández de Alba, « Plan general de los estudios médicos arreglado según las proporciones del país a la enseñanza de todas sus profesiones subalternas, propuesto al gobierno, en su carácter de regente de estudio, para el colegio mayor de Nuestra Señora del Rosario. Santafé, Mayo de 1804 », art cit, p. 77.

<sup>599</sup> “The clinical devotion to the cadaver was ostensibly dispassionate, utilitarian, and scientifically advantageous”. LADERMAN Gary, *The Sacred Remains: American Attitudes toward death, 1799-1883*, New Haven & London, Yale University Press, 1996, p.84.

“Ce squelette que tu vois,  
 D'artères, de veines et d'os,  
 Eut une âme et une vie, et pour cela,  
 Te représente ce qu'il est.  
 De dix jours il assure,  
 Par la grâce du baptême,  
 Fuir du monde et de l'abîme,  
 Laissant ici sa structure”<sup>600</sup>

Au début du XIXe siècle, le plan de Mutis mettait l'accent sur l'enseignement de l'anatomie, la physiologie et la chirurgie, et pour l'étude de ces domaines de connaissance, l'observation et l'expérimentation sur le corps mort furent mises en avant. Cependant, dans un second temps la mort et le cadavre obtinrent une visibilité résultant de la pratique discursive du pathologue, un autre acteur du domaine médical dont le rôle complétait ceux que jouaient déjà les anatomistes et les chirurgiens. Or, d'après Foucault, la mort comme les autres objets du monde social n'est pas quelque chose d'indépendant du discours, mais devient plutôt visible, palpable et se construit comme objet d'étude par le discours<sup>601</sup>. De fait, c'est Foucault qui explique dans la *Naissance de la Clinique* que les formes de la rationalité médicale sont immergées dans la perception et dans le domaine de l'expérience où la vigilance empirique attire l'attention sur les aspects visibles<sup>602</sup>. La clinique, la réorganisation de la connaissance et le discours médical sur la maladie, ont conduit à porter une attention nouvelle aux symptômes, aux pronostics et aux parties du corps où s'inscrivait la maladie. Le corps est devenu l'espace de la configuration de la maladie<sup>603</sup>. Ce regard clinique que Foucault situe au XIXe siècle naît avec la Pathologie en tant que science de la maladie, laquelle a adopté la mort comme une entrée dans le monde de la causalité. Ceux qui ont étudié l'évolution de la

---

<sup>600</sup> “Este esqueleto que ves / De arterias, venas y hueso / Tuvo alma y vida, y por eso/ Te representa lo que es. /De diez días asegura /Con la gracia del bautismo, /Huir del mundo y del abismo,/ Dexando aquí su estructura” dans *Descripción de un esqueleto que se ha de colocar el día 24 de agosto de este año de 1804 en el Real Hospital de San Bartolomé por los practicantes de Cirugía, baxo la dirección del protocirujano José Pastor Larrinaga*, Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda, p.5.

<sup>601</sup> La lisibilité et la visibilité des objets, précède une observation discursive. FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p.23.

<sup>602</sup> «les formes de la rationalité médicale s'enfoncent dans l'épaisseur merveilleuse de la perception, en offrant comme visage premier de la vérité le grain des choses, leur couleur, leurs taches, leur dureté, leur adhérence. L'espace de l'expérience semble s'identifier au domaine du regard attentif, de cette vigilance empirique ouverte à l'évidence des seuls contenus visibles ». FOUCAULT Michel, *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris, Presses universitaires de France, 1977. p.IX.

<sup>603</sup> « ...le rapport du signifiant au signifié se redistribue, et ceci à tous les niveaux de l'expérience médicale : entre les symptômes qui signifient et la maladie qui est signifiée, entre la description et ce qu'elle décrit, entre l'événement et ce qu'il pronostique, entre la lésion et le mal qu'elle signale, etc. » *Ibid.* p.XV

médecine scientifique en occident<sup>604</sup> se sont concentrés sur le pouvoir et l'influence de la pathologie clinique et expérimentale dans le développement de la médecine moderne. Dans la recherche portant sur les causes de la mort, la pathologie est arrivée à la conclusion que la mort et la maladie étaient localisées dans le corps humain, les maladies causent la mort, et la séquence causale qui relie l'une à l'autre pouvait être observée dans les organes humains.

Depuis le début du processus de professionnalisation et de légitimation du discours médical, s'est imposée une vision du cadavre dont la dissection grandissait en importance autant pour faire connaître tous les organes qui constituent le corps humain, que pour permettre la pratique d'opérations chirurgicales<sup>605</sup>. Mais au-delà de cela, le nouveau regard médical vraiment révolutionnaire a projeté sur le cadavre la possibilité de découvrir les signes de certaines pathologies et a conduit à une nouvelle compréhension des mystères de la mort, liée à des sciences telles que la physiologie, la pathologie et la clinique.

Dans sa Pathologie Générale, José Félix Merizalde nous fait découvrir la pratique de l'ouverture des cadavres destinée à l'autopsie. L'examen ou l'observation commence par l'extérieur du corps et se poursuit par l'inspection des parties intérieures, à commencer par l'abdomen, puis viennent la poitrine, la tête, les viscères, les intestins et les voies aériennes. L'analyse des organes suit en général à l'ordre suivant: le foie, la rate, les reins, les poumons, les bronches, la bouche, le cœur, le cerveau et finalement la moelle. On décrit le type d'incision à faire – en croix, elliptique ou longitudinale-, la direction et la taille établie par limites, et la manière idéale de manipuler aussi bien les instruments que le corps et ses différentes parties pour l'analyse<sup>606</sup>.

---

<sup>604</sup> Ackernecht, Foucault, Sigerist, Singer and Underwood, Wightman.

<sup>605</sup> En 1835, des étudiants en deuxième année de médecine en anatomie appliquée à l'Université centrale de Bogota ont annoncé la présentation publique des matières suivantes : anatomie générale et descriptive. Dans ce document on fait état de ce qu'on entend par anatomie : 1. L'anatomie a pour objet la connaissance de tous les organes qui constituent le corps humain. 2. l'étude de l'anatomie générale est bien nécessaire pour l'exercice de la médecine ; et la connaissance de l'anatomie descriptive est absolument nécessaire pour la pratique des opérations chirurgicales. *Cursantes de medicina de Segundo año de anatomía práctica de la Universidad Central de Bogotá, presididos por el Catedrático, Dro Francisco Quijano*, Bogotá, Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda, 1835.

<sup>606</sup> Artículo 1º *Del modo de abrir los cadáveres*: “La autopsia cadavérica es el acto por el cual se ponen descubiertos todos los órganos con el objeto de examinar su disposición, o la relación en la cual se expone el resultado de estas inquisiciones” MERIZALDE José Félix, *Elementos de patología general o introducción a la medicina doméstica según las doctrinas de Chomel y otros autores*, Bogotá, Imp. por Juan M. Barros, 1831, p.132.

La formation médicale en Colombie au XIXe siècle a été très influencée par l'École Française et quelques médecins étrangers avec des diplômes de ce pays ont exercé la médecine là où s'imposeraient quelques méthodes particulières. Cependant il est avéré qu'au niveau local, il existait certains progrès anatomiques. En plus, dans certains cas, une certaine rivalité entre les locaux et les étrangers pouvait se manifester en raison des meilleures conditions de rémunération de ces derniers. Cela a été le cas de la note du 06 novembre 1824 qui aurait été écrite par l'étudiant José Félix Merizalde, intitulée *La déception anatomique -El desengaño anatómico-*, où l'on met en doute la méthodologie d'enseignement du français Pedro Pablo Brooc ainsi que les possibles progrès que pouvaient réaliser ses élèves avec elle. La critique de l'étudiant montre à son tour la familiarité qui existait déjà avec les explications et dissections anatomiques; en effet celles de monsieur Brooc "sont les mêmes qui ont été réalisées au San Juan de Dios à l'époque de Isla, Tejada et d'autres"<sup>607</sup>.

Brooc, qui enseignait l'anatomie et la physiologie, faisait des stages anatomiques avec ses propres mannequins grâce auxquels il promettait qu'ainsi on apprenait "avec plus de perfection que sur les cadavres"; en effet, il avait l'idée que ceux-ci "lui sont présentés altérés par les maladies, font de la peine aux débutants, leur provoquent du dégoût et sont habituellement la cause de quelques maladies"<sup>608</sup>. Ce médecin, se livrait ensuite à la pratique de disséquer les cadavres "de ceux qui mouraient à l'hôpital et il avait l'habitude de les travailler huit jours ou plus, malgré une puanteur insupportable"<sup>609</sup>. Même si ses pièces anatomiques étaient intéressantes, il semble ne pas les avoir montrées suffisamment, ni avoir fait montre d'une connaissance supérieure. À ce propos, l'étudiant contrarié dirait:

« Les "mannequins" de Brooc "n'indiquaient pas de meilleures cartes des vaisseaux que celles qu'avaient montrées dans leurs oeuvres Willis, Viusens, Whereien et Lansisi; qu' il ne donnait pas de notions de la structure des nerfs supérieure à celle de Keil et Fontana, des abservents (qu' il n'a jamais démontrés) mieux que Cruiskank; ni finalement des fibres charnues, comme Senac. Comme il a pris la myotomie, ou l'art de disséquer les muscles, comme une tâche de longue haleine, je pensai qu'il nous enseignerait de meilleures nomenclatures que celles que nous avaient proposées Galeno, Vesalio, Whislou, Albino, Sabatier, Vic-de Azir, Chauser et d'autres, mais, j'ai

---

<sup>607</sup> *El desengaño anatómico de 6 de noviembre de 1824*, Bogotá, Imp. De Espinosa, 1824, p.2.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p.2.

dû me faire une raison car il ne nous a même pas donné une petite idée de la nouvelle nomenclature de Dumas.... »<sup>610</sup>

De plus, la critique s'étend à l'art de disséquer les cadavres:

“pour l'ostéomie ou les arts de disséquer les os, sont considérées superflues les injections de coca, les macérations en acide chlorhydrique dilué pour préparer les squelettes d'enfants; et la soude caustique, la chaux, l'alun et la cendre de bois vert ne sont plus utilisées pour fabriquer un squelette artificiel (...). Finalement, pour l'esplanotomie, ou l'art de disséquer et exposer les viscères, on ne doit plus mettre les intestins dans de l'eau tiède afin d'observer leur structure; ni les cuire pour voir leurs tuniques, ni les faire bouillir dans une solution d'alun et salpêtre afin d'observer leurs fibres charnues”<sup>611</sup>.

La déception engendrée par le médecin français revêt un caractère encore plus insolite si on tient compte du fait que ce sont les médecins créoles américains que l'on traite parfois de barbares<sup>612</sup> et, comme dans ce cas, bien moins payés que leurs collègues étrangers: pour la même somme d'argent payée pour deux ans de Brooc, on a payé 5 professeurs de diverses facultés à S. Bartolomé. Cependant, ce qui nous apparaît le plus significatif est la manière dont l'anatomie faisait déjà partie d'un savoir médical qui incluait la biologie, la pathologie, la physiologie et la clinique, ce qui suppose pour commencer une prise de distance avec le regard anatomique classique du monde moderne<sup>613</sup>. De fait, l'étudiant ajouterait à sa critique: ces “barbares” américains “n'ont pas fait pratiquer leurs disciples en chirurgie, ignorants du

---

<sup>610</sup> “Las “estatuas” de Brooc “no señalaban mejores direcciones de los vasos que las que habían enseñado en sus obras Willis, Viusens, Whereien y Lansisi; que no daba nosiones de la extructrua de los nervios superior a la de Keil y Fontana, ni de los abserventes (que nunca demostró) mejor que Cruiskank; ni finalmente de las fibras carnosas, como Senac. Como tomó por una dilatada tarea la miotomia, o arte de disecar músculos, crei nos enseñaría mejores nomenclaturas que las que habíamos visto de Galeno, Vesalio, Whislou, Albino, Sabatier, Vic-de Azir, Chauser y otros, pero me desengañe, pues ni siquiera nos dio idea de la nueva nomenclatura de Dumas....”<sup>610</sup> *Ibid.*, p.3.

<sup>611</sup> “para la osteomia o artes de disecar los huesos, creyó superfluas las inyecciones de cola colorada, las maceraciones en acido muriático debilitado para preparar esqueletos de niños; y la lejía de sosa, cal, alumbre y ceniza de leña verde ya no se estila para hacer esqueleto artificial (...). Finalmente, ya no debe usarse para la esplanotomia o arte de disecar y demostrar las viseras, el echar los intestinos en agua tibia para observar su estructura; ni coserlos para ver sus túnicas; ni hervirlos en disolución de salitre y alumbre para observar sus fibras carnosas”<sup>611</sup> *Ibid.* p.5-6.

<sup>612</sup> On affirme ceci pour une note qui a été publiée dans la Gazette de Colombia, Num.156 où il était dit “que les créoles américains sont tellement barbares qu'il convient de les soumettre pendant cent ans de plus”.

<sup>613</sup> Sur les connaissances imparties dans les salles de classe, Merizalde mentionne: “l'anatomie par Lacava et Boyer; la physiologie par Dumas, Richeram, et Biobat; l'hygiène par Tourtelle; la Nosologie, par Pinel et Selle; la Nosographie chirurgicale par Richeram, la Pathologie par Bhoerave, corrigeant leurs théories mécaniques par Petit Radel; la Thérapeuthique par Alibert; la Médecine Légale par Fodré et Mahom; la médecine Hypocratique par Gorter; la clinique par Richeram et la Pharmacie par Morelot. Malgré le fait qu'ils sont tellement barbares, on leur a lu quelque chose de chimie par Fourcroy et Thenard”. *Ibid.*, p.7.

gêne, ce que pratique un Parisien au San Juan de Dios, qui ferait que Fourcroy, Desault et Bichat se retournent dans leurs tombes; et enterrerait, s'ils vivaient encore, les célèbres, Boyer y Richeram...”<sup>614</sup>.

Rappelons à ce propos la différence que fait Foucault entre la dissection propre au regard anatomique et celle qui résulte du regard clinique du XIX<sup>e</sup> siècle. D'un côté, on trouve l'ancienne pratique de la dissection, qui, avec Vesalio au XVI<sup>e</sup> siècle devient l'élément central du savoir médical sur le corps, compris comme “usine corporelle”<sup>615</sup>. À partir de ce moment, le développement de l'attention anatomique prit de l'ampleur jusqu'à constituer une partie fondamentale du noyau théorique qui définit la médecine moderne, parallèlement au progrès des connaissances en physiologie et en biologie<sup>616</sup>. Cependant, ce fut seulement avec l'anatomie pathologique et l'apport de Bichat<sup>617</sup> - déjà intégré dans les connaissances que met en avant Merizalde dans sa note – que l'identification des pathologies s'appuya sur l'observation des tissus, dans une démarche considérée comme utile pour l'étude de la maladie, du malade et de la mort :

“Produit de cet abandon de la maladie essentielle, le regard clinique provoque un changement dans la conception médicale classique de la mort (...) la mort ne sera plus cette grande obscurité avec laquelle tout se termine, mais elle détiendra une clarté épistémologique avec laquelle le regard clinique observera le corps malade. L'être humain ne meurt plus parce qu'il est tombé malade. Mais au contraire, c'est parce qu'il peut mourir que l'être humain peut tomber malade- et, donc, vivre. (...) Et la mort en question détiendra une organisation pathologique observable à travers le regard clinique”<sup>618</sup>

---

<sup>614</sup> *Ibid.*, p.7.

<sup>615</sup> Ce regard est celui d'un regard mécaniste sur le corps, où voir était percevoir et la perception du corps sensible n'était pas dépouillée, etcetc. M. Foucault, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, op. cit., p.127.

<sup>616</sup> D'après Foucault «le besoin de connaître le mort devait exister déjà quand apparaissait le souci de comprendre le vif». «...on a donc imaginé une conjuration noire de la dissection, une église de l'anatomie militante et souffrante, dont l'esprit caché aurait permis la clinique avant de faire surface lui-même dans la pratique régulière, autorisée et diurne de l'autopsie». « Anatomie et clinique ne sont pas de même esprit (...) Le conflit n'est pas entre un jeune savoir et de vieilles croyances, mais entre deux figures du savoir. Pour que, de l'intérieur de la clinique, se dessine et s'impose le rappel de l'anatomie pathologique, il faudra un mutuel aménagement : ici, l'apparition de nouvelles lignes géographiques, et là une nouvelle façon de lire le temps. Aux termes de cette litigieuse structuration, la connaissance de la vive et douteuse maladie pourra s'aligner sur la blanche visibilité des morts» *Ibid.*, p. 127. N'oublions pas que cette union entre anatomie, fonction et vie est ce qui serait le propre de la science moderne, déjà plus distante du regard anatomique du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>617</sup> “le temps de la mort peut glisser tout au long de l'évolution morbide ; et comme cette mort a perdu son caractère opaque, elle devient, paradoxalement et par son effet d'interruption temporelle, l'instrument qui permet d'intégrer la durée de la maladie à l'espace immobile d'un corps découpé. La vie, la maladie et la mort constituent maintenant une trinité technique et conceptuelle” *Ibid.*, p. 146.

<sup>618</sup> FORTANET Joaquin, « Le regard clinique dans l'analyse archéologique de Foucault », in , n° 31, 2015.

Parce que le cadavre était considéré comme susceptible d’apporter des réponses concernant la maladie et la mort, l'autopsie et la dissection se trouvaient justifiées en tant que méthodes permettant de comprendre la chaîne des causalités ayant aboutie à la mort. C'est ainsi que de l'anatomie pathologique dérive également la médecine légale. Dans ce contexte, les cadavres ont représenté un bien précieux pour ces institutions qui ont offert des diplômes “légitimes” de médecins dans le cadre de ce même processus de professionnalisation. Les premiers programmes de médecine qui se sont ouverts à Bogota – en incluant celui de l'Université Centrale en 1826 et celui de l' Université Nationale en 1867 - et ensuite ceux qui ont été créés dans d'autres villes comme Carthagène, Popayán et Medellín, ont inclus dès le départ des stages dans des hôpitaux et ont nécessité l’aménagement d’amphithéâtres pour les cours d'anatomie et de clinique. Au début, quelques professeurs se sont offerts gratuitement pour enseigner ce type de matières, comme le montre le décret de création de la chaire en Médecine Légale et Anatomie Humaine au collège du Rosario, transcrit par Rufino Cuervo :

« Le 29 mars 1837 la direction générale de l'instruction publique a reçu la réponse de Monsieur le Secrétaire de l'Intérieure des Affaires Étrangères qui affirme que “vues les représentations qu'ont élevées les docteurs en médecine Ricardo Parra et Camilo Manrique qui se sont offerts pour enseigner gratuitement au Collège del Rosario de cette ville, le premier des cours de médecine légale, et le second de cours d'Anatomie et selon les rapports de la direction générale des études, et du Provisur dudit collège, desquels il résulte que les professeurs mentionnés disposent des qualités requises par la loi afin d'occuper de telles chaires : en conformité avec ce que stipule l'article 17 de la loi du 30 mai 1835 en en considération de la décision du conseil de gouvernement, il est décrété que = Art. 1er. On crée pour le Docteur Ricardo Parra au collège del Rosario de cette ville une chaire de médecine légale et pour le Docteur Camilo Manrique une chaire d'anatomie humaine ; les deux docteurs devront professer de manière gratuite, comme ils s'y sont engagés, avec toutes les obligations qu'impliquent de tels enseignements, en fonction des dispositions de l'article 17 de la loi du 30 mai 1835. Article 2. Les chaires qui sont mentionnées dans le précédent article, auront une durée non inférieure à deux ans pour la médecine légale, et un an pour celle d'anatomie, et les cours validés dans ces chaires ouvrent des droits aux diplômes universitaires. Article 3. Dans les chaires créées par le présent décret, les cours seront dispensés selon les dispositions respectives”<sup>619</sup>

---

<sup>619</sup> “vistas las representaciones que han elevado los doctores en medicina Ricardo Parra Y Camilo Manrique que ofreció enseñar gratuitamente en el colegio del rosario de esta ciudad, el primero de cursos de medicina legal, y el segundo de curso de Anatomía y examinados los informes de la dirección general de estudios, y del rector de dicho colegio, de los cuales resulta que los mencionados profesores tienen las cualidades requeridas por la ley para desempeñar tales cátedras: en cumplimiento de lo prevenido en el artículo 17 de la ley de 30 de mayo de 1835 y oído el dictamen del consejo de gobierno decreto = Art. 1ero. Le crean en el colegio

C'est en 1845 que sera publié un *Programme pour l'enseignement de l'anatomie pathologique dans les universités de la République*<sup>620</sup>. Ce programme délimite de manière explicite la différence entre l'anatomie normale et l'anatomie pathologique, nous permettant ainsi de clarifier le point que nous évoquions au sujet du nouveau regard que cette dernière approche sur le cadavre et le corps mort. Dans ses points 24 et 25, il est répondu aux questions suivantes : « n'avait-on pas conduit, depuis la célèbre école d'Alexandrie, des recherches sur les cadavres ? » et « Pourquoi ne peut-on donner à ces travaux le nom d'anatomie pathologique? ». De plus, dans le point 44 dudit programme, on aborde la question suivante : « Quels caractères présente sur le cadavre un tissu enflammé, selon les niveaux de l'inflammation ? ».

Ce que l'on observe en fin de compte, c'est qu'avec l'anatomie pathologique on étudie le tissu enflammé d'un cadavre et les modifications que cela engendre sur les parties ; on aborde également des aspects tels que l'étude du sang et ses altérations, les lésions provoquées par l'ingestion d'un aliment, la monstruosité du point de vue anatomique, les maladies des tissus, les particularités des muscles quand se produisent putréfaction et rigidité cadavériques, entre autres.

C'est dans ce XIXe siècle où le discours médical commença à réécrire sa propre histoire en fonction des exigences des Lumières qui opposent la raison et la clarté aux pénombres et à l'obscurantisme, qu'on découvre que l'anatomie joue un rôle central sur le chemin de la science et du progrès. En d'autres termes, c'est au cours de ce siècle que la médecine réalise une rétrospection historique se sachant un rempart pour les lumières et la dissection. C'est sous cet angle qu'on doit lire une grande partie des discours des cours d'anatomie que l'on rencontre au XIXe siècle. C'est ainsi par exemple que l'on trouve les

---

del Rosario de esta ciudad una catedra de medicina legal y otra de anatomía humana, y se nombra por servir la primera al Doctor Ricardo Parra y para la segunda al Doctor Camilo Manrique, quienes deberán cumplir gratuitamente, como lo han ofrecido, con todas las obligaciones de tales catedráticos conforme lo dispone el artículo 17 de la ley de 30 de mayo de 1835. Artículo 2. Las cátedras de que habla el artículo anterior, duraran por lo menos dos años la de medicina legal, y uno la de anatomía, y los cursos que en ellas se ganen habilitan para grados universitarios. Artículo 3. En las cátedras creadas por el presente decreto se enseñaran las materias con arreglo a las respectivas disposiciones” *Decreto por el cual se crea cátedra de Medicina legal y anatomía humana 1837*. AHUR, boîte 29, fol. 284-285. Rufino Cuervo inclut cette communication afin qu'elle soit transmise au Proviseur du Collège du Rosario.

<sup>620</sup> *Programa para la enseñanza de la anatomía patológica en las universidades de la República, formado por el Dr. E. R., y aprobado por la dirección general de instrucción pública*<sup>620</sup>, Bogotá, Impr. De Ni. Gómez, 1845, Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda.

précisions suivantes dans les discours prononcés à l'école de médecine de l'Université Nationale :

“[Fol.1] ... Et vint le jour quand elle (*l'anatomie*), comme la vérité même, s'est ouvert une voie au travers des ténèbres qui l'entouraient et elle est apparue splendide, resplendissante et magnifique aux yeux des sages qui lui avaient consacré toutes les heures de leur vie / [Fol.1v] en leur offrant, en échange de leurs sacrifices, la lumineuse couronne de l'immortalité”<sup>621</sup>

Ce type d'approche de la médecine est commun et se retrouve dans de nombreux discours du XIXe siècle, où on analyse sa naissance en tant que science moderne dans laquelle l'anatomie et la dissection anatomique ont contribué à mettre un terme à l'ignorance qui pesait sur le corps humain. C'est donc de cette manière que se développe ce discours qui passe par un rappel historique de l'évolution continue de l'anatomie au cours de l'histoire<sup>622</sup>. En résumé, on rappelle l'histoire de l'anatomie et les progrès observés en la matière depuis Hippocrate, Aristote, l'école d'Alexandrie et Galien. Ce dernier étant considéré comme le meilleur médecin de l'Antiquité, celui qui a légué le “testament des biologistes” de cette époque. On sait qu'au Moyen-Âge, Mondino Luzzi disséqua des cadavres en public et composa plusieurs tableaux anatomiques. On eut ensuite le traité d'anatomie de Da Vinci, le premier cabinet anatomique d'Alejandro Benedetti, Gunther et Vésale, qui réalisa une autopsie à la cour et fit de la dissection anatomique un élément central du savoir médical. Ultérieurement Harvey aurait enseigné à Londres en 1619 la circulation du sang ouvrant ainsi une seconde époque de progrès de la science anatomique. Chieri à Turin contestait les thèses de Gallien, et signalait les fonctions des organes. Dans un troisième temps, de nouveaux progrès furent accomplis avec Eustache qui découvrit le canal thoracique, Assli les vaisseaux lymphatiques, Pecquet la communication des vaisseaux et Cruveilhier qui généralisa l'utilisation de l'injection. Une fois arrivé à ce point, on explora méthodiquement les différentes parties et les diverses fonctions du corps, la pratique anatomique permettant l'accumulation des savoirs<sup>623</sup>.

---

<sup>621</sup> “[Fol.1] ... llegó un día en que ella (*la anatomía*), como la misma verdad, se abrió una senda por en medio de las tinieblas que la cercaban y apareció esplendente y magnífica a los ojos de los sabios que le habían consagrado todas las horas de su vida / [Fol.1v] ofreciéndoles en cambio de sus sacrificios la radiante corona de la inmortalidad” ACH-UN *Escuela de Medicina SF-Discursos Anatomía*, Segunda clase de Anatomía.

<sup>622</sup> N'oublions pas que, selon Foucault, ce type de récit qui surgit au XIXe siècle est une reconstruction historiquement fautive, entre autres choses parce que la direction que l'on veut faire voir comme quelque chose de clandestin, était pratiqué avec normalité.

<sup>623</sup> La connaissance des glandes salivaires serait ensuite un apport de Stenon y Warthon, et Nuck ferait son apport sur les glandes en général. Bruner et Peyer progresseraient dans la connaissance des follicules intestinales et certains se sont consacrés à la structure du cerveau: Vasoli, Vieisscueno, Morro, Reil , Loget, Meckel etc.

Ainsi peut-on récapituler l’histoire des progrès considérable de l’anatomie, « la plus importante branche de la médecine. » De cette manière, il semblerait que se constitue une rationalité rétrospective qui par le discours reconstruit l'histoire du savoir médical, où l'anatomie, en pratiquant l’ouverture des cadavres, précédait l'observation et toute découverte dans les autres domaines de la médecine. Ainsi Guillermo Donado soutient-il les arguments suivants :

“...l'anatomie a toujours constitué la base solide et le principe fondamental de la médecine, le guide sûr du chirurgien et la lumière brillante étincelante qui nous guide vers les appréciations les plus exactes de la connaissance des organes et des fluides du corps, en nous faisant voir ses différentes parties dans l'état physiologique comme à travers un cristal diaphane pour pouvoir estimer correctement ses altérations morbides ou pathologiques”<sup>624</sup>

Les connaissances en anatomie ajoutées à l'utilisation du microscope – un héritage de la pathologie - permirent de nouvelles découvertes. Mais au-delà de tous les avantages exposés, l'anatomie est aujourd'hui considérée comme “le flambeau” de la médecine et celle qui “donne l'idée la plus complète de l'homme, dans lequel on peut admirer la grandeur et la perfection des œuvres du Créateur”<sup>625</sup>. Grâce à elle, on a pu éviter à l’humanité beaucoup des malheurs et de douleurs<sup>626</sup>. En effet, on insiste sur le fait que l'anatomie serait une science utile pour bien d'autres types de connaissances et serait fondamentale dans son application à la physiologie<sup>627</sup>, la pathologie, la chirurgie et la médecine légale. Dans ses discours,

---

Finalelement, Ludovico Hirsfshefelds explorerait les organes des sens. Archives UNAL École de Médecine *SF- Discours Anatomie*, Second cours d'anatomie.

<sup>624</sup> “...la anatomía ha sido siempre la base firme y principio fundamental de la medicina, la guía segura del cirujano y la radiante reluciente luz que nos conduce a las apreciaciones mas exactas en el conocimiento de los órganos y de los fluidos del cuerpo, haciéndonos ver sus diferentes partes en el estado fisiológico como a través de un diáfano cristal para poder estimar debidamente sus alteraciones mórbidas o patológicas” ACH-UN, *Escuela de Medicina SF- 1868-1869 discursos*, fol. 13.

<sup>625</sup> “En los siglos pasados en que se creía una profanación utilizar los cadáveres humanos para el estudio y progreso de la anatomía; en que los gobernantes ignoraban acaso las grandes ven- tajadas de que privaban a la ciencia, los eminentes y laboriosos hombres de aquella época no podían disponer mas que de cadáveres y osamentas de animales, de donde surjieron los innumerables errores” ACH-UN, *Escuela de Medicina SF- 1868-1869 discursos*, fol.14.

<sup>626</sup> Guillermo Donado Bogotá, Nov. 12 de 1869: “L'anatomie est en effet de la plus grande importance; sans aide, il n'existe aucun moyen possible de soulager le malheur et douleurs qui affligeraient l'humanité si on négligeait ce point important de la science” *Ibid.*, p.96

<sup>627</sup> L'Anatomie générale comme étude auxiliaire de la physiologie, science qui étudie les modifications ou changements qu'expérimentent les êtres, étudie ou analyse les fonctions de la vie. On mentionne Brown, Kólliller, Bichat, Saint Hilaire, Creuvelieur, Virchow, Sapey, Beclard, Fort [etc. etc.] qui se sont présentés successivement comme les héraults de la civilisation moderne.

Guillermo Donado rend compte de ce combat de l'anatomie contre l'obscurantisme qui empêchait la dissection de cadavres, empêchant ainsi la construction d'un savoir vérifié :

“Dans les siècles passés pendant lesquels le fait d'utiliser les cadavres humains pour l'étude et le progrès de l'anatomie était considéré comme une profanation; où les gouvernants ignoraient les grands avantages dont ils privaient la science, les hommes travailleurs et éminents de cette époque ne pouvaient disposer que de cadavres et ossements d'animaux, sources d'innombrables erreurs”<sup>628</sup>.

D'autre part, dans un discours de 1874, Daniel Quijano W. précisait que dans la légitimation et la professionnalisation du savoir médical, l'anatomie jouait un rôle fondamental car pour lui « sa connaissance [était alors] indispensable à tout médecin qui (...) aspirait à obtenir un poste digne dans une société civilisée”<sup>629</sup>.

Ce savoir clandestin libéré par les lumières avec lequel la médecine moderne assume la lutte contre l'obscurantisme sous la forme de la dissection anatomique est, comme l'explique Foucault, une stratégie qui, depuis la perspective de « l'archéologie du savoir », pourrait être considérée comme une construction mythique de l'origine<sup>630</sup>. Autrement dit, en fonction de ce qui précède, la pratique et le savoir médical moderne ne prennent leur sens dans la modernité que dans le cadre de cette construction discursive. En effet, le savoir médical renforce les fondements d'une épistémologie qui sert de cadre à toutes les connaissances scientifiques rendant compte des problèmes concrets<sup>631</sup>.

Au demeurant, n'oublions pas que la science médicale était en train de trouver sa place au sein d'une société peu médicalisée, dont les besoins de santé étaient le plus souvent satisfaits par des apothicaires, des guérisseurs, masseurs, accoucheuses, sage-femme, herboristes et pharmaciens qui détenaient un savoir empirique. Le discours médical s'est alors construit dans une tension constante avec ces savoirs d'un autre type. L'institutionnalisation de l'enseignement et la présence de médecins diplômés, ou de professionnels de la médecine, a

---

<sup>628</sup> DONADO, Guillermo, [Historia de la anatomía], ACH-UN: papeles sueltos, Bogotá, 12, nov., 1859 (Manuscrito) p.92.

<sup>629</sup> Quijano W. Daniel. Discursos de anatomía general e histología. En: *libro de exámenes, certificados y notas de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional*. ACH-UN: V.1, Vol.271 (9 de nov 1874); s.p.3 (manuscrito)

<sup>630</sup> M. Foucault, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, op. cit., 127

<sup>631</sup> Ceci en prenant en compte que, d'après Canguilhem, l'histoire de science doit être comprise comme l'histoire du “rapport progressif d'intelligence à la vérité”, laquelle se fonde sur une épistémologie philosophique. CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

accompagné la mise en place de nouvelles pratiques curatives, alors que certains de ces professionnels prenaient une place grandissante dans l'administration de la ville et dans la protection de la santé de ses habitants. Comme le précise Harold J. Cook, il existait un marché des soins thérapeutiques avant que la médecine universitaire n'en ait acquis le monopole du fait de ses prétentions scientifiques. Le succès de la médecine universitaire laissa dans une "pénombre médicale" de multiples prestataires de soins<sup>632</sup>. De cette manière, l'analyse du discours médical ne doit pas nous faire perdre de vue l'existence d'autres discours portant sur la maladie dont le sens dépend également de dimensions culturelles et sociales. De même, les connaissances en matière de santé, du corps et de la mort ne proviennent pas seulement de ce savoir médical et scientifique qui est en voie d'imposer son propre récit et son discours, mais aussi de multiples voix qui parfois s'opposent ou complètent l'offre de soin de la médecine académique<sup>633</sup>. Pour ce qui est de la Colombie, le cas étudié par David Sowel est assez révélateur. Il s'agit du guérisseur Miguel Perdomo Neira dont les défenseurs, en mai 1872, osèrent attaquer plusieurs médecins et manifester devant la maison du doyen de la Faculté de Médecine de l'Université Nationale Antonio Vargas Reyes. Ce conflit opposant ceux que l'on appelle les "charlatans et les débrouillards"<sup>634</sup> d'une part et les membres de la communauté médicale scientifique d'autre part témoigne du fait qu'en cette seconde moitié du XIXe siècle, le point de vue profane et basé sur l'expérience dont parle Virginia Gutiérrez de Pineda s'opposait à cette "médecine des facultés" ou médecine professionnelle<sup>635</sup>. D'autant plus lorsque la loi du 15 mai 1850 avait refusé à l'État la faculté de délivrer des licences pour toutes les professions, sauf la pharmacie, loi qui allait être interprétée comme un obstacle pour l'institutionnalisation de la médecine scientifique puisqu'un médecin n'était plus tenu de

---

<sup>632</sup> Le concept de "medical marketplace" a été proposé par Harold J. Cook dans son livre COOK Harold J., *The Decline of the Old Medical Regime in Stuart London*, Ithaca, Cornell University Press, 1986. D'autre part, l'idée de l'existence d'une "pénombre médicale" qui encadre tous ces arts du soigner et une "communauté médicale", propre à une pratique de la médecine officielle, a été introduite par Brockliss et Jones dans BROCKLISS Laurence et JONES Colin, *The Medical World of Early Modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1997. D'autres auteurs comme Mathew Ramsey et Claudia Agostini pour le cas mexicain ont étudié la prolifération de "charlatans" et des pratiques médicales illicites ont généré de la tension avec les médecins scientifiques qui ont élevé leur pratique comme celle qui est réellement légitime.

<sup>633</sup> Ce regard de la maladie depuis l'histoire socioculturelle est abordée en tant qu'introduction dans ARMUS Diego (éd.), *Entre médicos y curanderos: cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, s.n., 2002., p.11-25.

<sup>634</sup> MÁRQUEZ VALDERRAMA Jorge, GARCÍA Víctor Manuel et MONTOYA Piedad del Valle, « La profesión médica y el charlatanismo en Colombia en el cambio del siglo XIX al XX », in *Revista Quipu*, n° 3, vol. 14, septembre 2012, p. 331-362.

<sup>635</sup> Cette auteure fait référence au secteur professionnel de la médecine comme "médecine facultative" et le domaine de profanes non-professionnels comme "médecine traditionnelle" dans GUTIERREZ DE PINEDA Virginia, *Medicina tradicional de Colombia: magia, religión y curanderismo*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1985.

recevoir une éducation formelle pour exercer la médecine<sup>636</sup>. Malgré cela, les initiatives lancées au cours des années 1860 permirent l'ouverture de la Faculté de Médecine attachée à l'Hôpital de la Charité, puis, par la suite, en 1867, la création de la faculté de médecine de l'Université fut approuvée.

Cette défense du savoir médical et scientifique eut lieu dans le cadre des progrès réalisés contre la croyance dans tout ce qui était mythique, merveilleux ou religieux. Souvent ce discours relevait également de l'anticléricisme libéral qui appuyait le rationalisme face au fanatisme et au conservatisme de personnages tels que Perdomo<sup>637</sup>. À la première génération de médecins formés à la Faculté de médecine de Bogota avec le plan d'études de Mutis (1802), succéda une deuxième génération déjà initiée à la méthode de l'anatomie clinique française à l'Université Centrale. Des médecins comme Vargas Reyes appartenaient à cette seconde génération qui fut responsable de l'institutionnalisation définitive de la médecine scientifique dans le pays. Il est clair que malgré le soutien que la médecine scientifique reçut de l'État, les pratiques traditionnelles ne furent pas totalement éclipsées.

Il est important de rendre compte du fait que le discours médical doit être compris dans son articulation avec une multitude d'autres discours auxquels il emprunte des idées ou auxquels il fait écho. De plus, comprendre la médecine comme formation discursive implique que l'on prenne en considération la figure du médecin dans son contexte, le contexte à partir duquel il produit ses énoncés. Or, comme on l'a vu, le médecin est en cours de professionnalisation et il essaye de faire en sorte que ses propositions soient plus souvent prises en compte sur le terrain de la lutte contre la maladie et la mort. Comme l'exprime Alexandre Klein "comprendre comment et pourquoi la médecine s'est engagée dans un processus de professionnalisation et de scientification de son savoir nécessite de revenir aux prémisses, aux fondements de la médecine moderne, lorsque les médecins n'étaient qu'un

---

<sup>636</sup> SOWELL David, « Les Aventures d'un guérisseur en Colombie: Miguel Perdomo Neira et "la lutte entre le bon sens et l'ignorance aveugle" » dans SOWELL David, « Andanzas de un curandero en Colombia: Miguel Perdomo Neira y "la lucha entre el buen sentido y la ignorancia ciega" » in *Entre médicos y curanderos: cultura, historia y enfermería en la América Latina Moderna*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2002.

<sup>637</sup> Comme dans le cas de Perdomo, la défense de la méthode empirique et de toute rationalité s'opposait à la tradition sanatrice catholique, dans laquelle Perdomo même ancrerait sa pratique curative: "les sanateurs moraux étaient guidés par les principes de la charité chrétienne, parce qu'ils reconnaissaient en Dieu la source ultime de tous les remèdes" en *Ibid.*, p. 85.

groupe de soignants parmi d'autres, rêvant, à leur tour, de s'inscrire dans un monde nouveau"<sup>638</sup>.

Ce même Antonio Vargas Reyes a été un des professeurs fondateurs de l'école de médecine de l'Université Nationale de Colombie où il a mis en place l'enseignement de la pathologie externe et générale. De fait, l'accent mis sur l'anatomoclinique avait pour fondements l'anatomie pathologique ainsi que la sémiologie clinique<sup>639</sup>. C'est à dire que "la recherche sémiologique de la lésion organique" était la clé du diagnostic. Ce qui précède suppose que depuis la fondation de l'École de Médecine de l'Université Nationale il existe une formation discursive de la médecine clinique fondée sur les connaissances obtenues à partir de l'anatomopathologie. L'anatomie est alors celle qui

« [fol.2] d'obstacle en obstacle a poursuivi son chemin en dépit de ses faux-pas et de ses trébuchements. Les religions, insensées ! Elles ont rempli le monde d'embûches, ont placé des obstacles à chaque pas, provoqué des déceptions à chaque moment, en nous offrant ensuite leurs mystères, leurs révélations et leurs miracles comme unique lumière et seul critère »<sup>640</sup>.

Peu à peu, cette vision de la médecine clinique commence à cohabiter avec l'émergence d'une scientificité nouvelle qui englobe la médecine expérimentale. Ainsi par exemple, l'anatomie, héritière de la méthode expérimentale, arrive à un moment où la pratique hospitalière complète un savoir théorique et dépasse toute superstition, en donnant ainsi une solide base à toute médecine: "ici meurt la dernière espérance religieuse, parce que les sciences expérimentales détruisent le miracle, se moquent des révélations et méprisent le mystère"<sup>641</sup>. À la lumière de ce qui est dit par Sloterdijk, inévitablement l'anatomie, depuis son apparition, a transformé le cadavre en un "authentique professeur d'anthropologie" et le corps humain a obtenu son statut de "corps physique" sujet aux lois de la gravité et soumis au scalpel et à la représentation en perspective. De plus, la référence à la "dernière espérance"

---

<sup>638</sup> KLEIN Alexandre, *Du corps médical au corps du sujet. Etude historique et philosophique du problème de la subjectivité dans la médecine française moderne et contemporaine*, Université de Lorraine, Thèse en Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences, 2012, p.43.

<sup>639</sup> ESLAVA C, Juan Carlos, *La Escuela de Medicina de la Universidad Nacional: el surgimiento de una escuela anatomoclínica*, Bogotá, 1868.

<sup>640</sup> "[fol.2] así de escollo en escollo ha venido siguiendo su camino de contrariedades y caídas. Las religiones, incautas! Le han sembrado el mundo de obstáculos, le han anunciado para cada paso una espina, para cada hora una decepción, ofreciéndole luego como única luz y criterio sus misterios y revelaciones y milagros Universidad Nacional, facultad de medicina. ACH-UN: *Exámenes, certificados, notas, etc. de 1871 a 1872* Vol. 265

<sup>641</sup> *Ibid.*, vol.265.

pourrait bien renvoyer à la résurrection ou à la croyance perdue de l'existence de l'âme, réfutée par l'anatomie<sup>642</sup>.

L'anatomie est la connaissance, les matériaux et les ressources dont le médecin a besoin pour travailler, toute cette exploration du corps mort offre en effet les lumières nécessaires, et son étude devient par là-même l'indispensable auxiliaire d'autres sciences: “[Fol 161r] L'anatomique divise le corps du cadavre en un certain nombre de parties qui, même en formant un tout continu reste cependant divisible en un nombre déterminé d'éléments le composant...”<sup>643</sup>.

En effet, la méthode analytique arrive de concert avec la méthode scientifique propre aux sciences naturelles. C'est ainsi que l'analyse fonctionne par la décomposition d'un tout en ses parties afin de pouvoir comprendre et comparer entre eux les éléments observés. Cela marquerait le début d'une réconciliation de l'empirisme et du rationalisme, et le point de départ d'une recherche de l'enchaînement causal qui relie entre eux les symptômes successifs afin de comprendre la maladie. L'analyse médicale inductive “permet d'assurer la liaison entre l'observation des lésions par l'anatomopathologie et l'observation des signes vitaux par la clinique”. La démarche scientifique suppose alors que les observations propres à l'anatomopathologie, fondée sur la dissection et l'ouverture de cadavres, permette de constater au moyen de l'autopsie les lésions anatomiques causées par des maladies. C'est à ce moment-là que se tient un dialogue intéressant entre l'anatomopathologie et la clinique qui permet l'observation chez le malade vivant les lésions pathologiques, offrant ainsi des solutions dans le cadre d'une médecine pratique<sup>644</sup>.

Dans la médecine colombienne de l'époque, il était courant que la médecine clinique et le diagnostic s'appuyassent sur l'anatomie pathologique. C'est ce que montre un rapport de l'inspecteur de la Charité de 1873 paru dans le Magazine des Établissements de Bienfaisance :

---

<sup>642</sup> « How does one tell the human being who has been baptized and is hoping for the Resurrection that in the course of dissecting the external human being no inner human being emerges? To put this more sharply: how does one say to the soul which believes it has a chance at salvation that according to the latest findings there is no soul? » SLOTERDIJK Peter, *Essays after Heidegger*, Malden, Polity, 2016, p.520..

<sup>643</sup> ACH-UN: *Exámenes, certificados, notas, etc de 1871 a 1872*, Vol.265.

<sup>644</sup> Cela est l'Analyse revendiquée par les auteurs de l'École de Paris, d'une grande influence dans la médecine officielle colombienne. A. Klein, *Du corps médical au corps du sujet. Etude historique et philosophique du problème de la subjectivité dans la médecine française moderne et contemporaine*, op. cit., p. 120.

« Lorsqu'un patient décède, son cadavre, où l'histoire de la maladie est inscrite, est porté jusqu'à la salle d'anatomie pathologique, où le professeur qui y officie effectue l'autopsie, afin que les étudiants apprennent à reconnaître dans l'anatomie ce qui caractérise la maladie, ainsi qu'à déterminer les causes qui ont provoqué le décès du patient, et surtout à vérifier la conformité du diagnostic avec les résultats de l'autopsie"<sup>645</sup>

Mais de la même manière que la pathologie cherchait l'analyse des lésions sur les tissus et sur les organes, le regard de l'histologue parvient, par le biais de la dissection et de l'analyse microscopique des tissus préparés, à un diagnostic de grande précision, utile pour la préservation de la santé et l'allongement de la durée de vie.

Le 15 novembre 1872 Florentino Angulo présente ainsi cette science nouvelle qu'est l'anatomie histologique : “[39v] il n'y a pas de fantaisie en elle, pas d'illusion, pas de chimère- la réalité et seulement la réalité, est son inséparable guide ”. Cependant, cette précision si désirée résulte d'un progrès dans la dissection proprement dite, qui permet d'extraire des tissus et de réaliser des préparations afin de les soumettre à une analyse au microscope. L'histologue

“[40v] utilise quelques substances désinfectantes qu'il applique à cette chaire morte prête à entrer en putréfaction, sans parler des microscopes – acides- alcalins – sels- substances neutres et matières colorantes dont il se sert pour la préparation des tissus qui composent le corps de l'homme (...) Il distribue ce corps sur lequel il travaille en lots encore plus petits qu'il observe avec soin pouvant ainsi classer selon leur nature et leur composition toute la mosaïque des fibres organiques qui forment les tissus du corps humain, (...) procède à une analyse microscopique, atomique des parties solides et liquides de l'organisme”<sup>646</sup>.

---

<sup>645</sup> *Revista de los establecimientos de Beneficiencia*, 3.37, 1873, p.517-518 dans RESTREPO ZEA Estela, VILEIKIS PINILLA Ona et ESCOBAR HERRERA Andrés M. (éd.), *Anatomía y arte: a propósito del atlas anatómico de Francesco Antommarchi*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2013, p.248.

<sup>646</sup> “[39v]en ella no hay fantasía, no hay ilusión –no hay quimera- la realidad y solo la realidad es su guía inseparable”. Sin embargo esta precisión tan deseada se logra gracias a un avance en la misma disección, que permite extraer tejidos y realizar preparaciones para luego poder ser sometidas al análisis microscópico. El histólogo “[40v]trae algunas sustancias desinfectantes que aplica a esa carne muerta que quiere entrar en putrefacción, tras además, microscopios – ácidos- álcalis – sales- sustancias neutras y materias colorantes de se sirve para la preparación delos tejidos que componen el cuerpo del hombre (...) El distribuye aquel cuerpo sobre el que trabaja en lotes todavía mas pequeños que observa cuidadosamente pudiendo así hacer la clasificación de la naturaleza y composición del rico y variado mosaico que forma la fibrilla orgánica en todos los tejidos del cuerpo humano, (...) hace un estudio microscópico atómico de las partes sólidas y líquidas del organismo” ACH-UN: *Exámenes, certificados, notas, etc de 1871 a 1872*, Vol.265.

Ce qui est important dans ce regard médical tel qu'il apparaît au travers des discours de l'école de médecine de l'Université Nationale, c'est qu'il témoigne de la manière dont sa validité est justifiée par la scientificité qui lui sert de fondement. La possibilité d'expérimenter différentes théories médicales, l'accent mis sur l'observation et l'analyse, fournissent les éléments qui permettent d'assurer la défense de la profession et de la pratique de l'autopsie.

Quelque chose de similaire se passe avec la chirurgie, dans un domaine qui implique aussi que l'on s'exerce sur les cadavres à l'hôpital. Même si des actes chirurgicaux étaient déjà pratiqués en Colombie et si le cours de médecine faisait partie du Plan d'Études de l'École du Collège Mayor del Rosario, c'est en 1826 que sortit le Décret sur le Plan d'Études de la Faculté de Médecine, Chirurgie et pharmacie de l'Université Centrale. La pratique chirurgicale alimente également la défense de l'expérimentation et de la rationalité, fruit de l'observation :

« la chirurgie, je l'ai dit, est œuvre de l'observation et de l'expérience et ces deux camarades sont les guides dont nous disposons pour atteindre notre objectif, une fois organisées avec mesure et précaution; mais elles ne sont aucunement indépendantes d'un raisonnement impartial, car les statistiques de tous les jours témoignent d'erreurs fréquentes, dues à la plus grande ou la moindre habileté des pratiques ou aux diverses circonstances qui sont nécessaires au succès »<sup>647</sup>.

#### 4.2 LA PRATIQUE ANATOMIQUE ET L'ESPACE DE L'AMPHITHEATRE

Les études de la médecine, intégraient la méthode expérimentale et un volet pratique qui venait en complément des cours théoriques. Elles se déroulaient aussi bien dans les salles de classe de l'institution que dans des salles à l'hôpital qui étaient adaptées pour des cours d'anatomie et de chirurgie. L'espace de l'amphithéâtre était alors celui de la dissection.

---

<sup>647</sup> “la cirugía, lo he dicho, es obra de la observación y de la experiencia y estas dos compañeras son la guía que tenemos para conseguir nuestro fin una vez que han sido manejados con medida y tino; pero no independientes del todo de un raciocinio imparcial, pues las estadísticas de todos los días nos fecundas en errores sea por la mayor o menor habilidad de las prácticas o las diversas circunstancias que son necesarias para obtener su éxito” ACH-UN: *Escuela de Medicina SF- 1868-1869 discursos*, fol. 2. Sur l'importance de la médecine, ajoute-t-il: “pues los hechos palpables de su exactitud y necesidad nos impulsan, guiados por la experiencia, a inventar nuevos medios para encaminarnos más directamente al objeto que nos dirigimos. Ver colmadas nuestras esperanzas con hechos físicos tan patentes, poder darnos cuenta de las modificaciones que se experimentan en los órganos con el asiento de las lesiones sin tener que remontarnos a las teorías tan mala arma para conseguir sin ninguna ceguedad, darle a cada modificación la importancia que merece como lo prueban las millares de contradicciones que encontramos en respetables autoridades a cada paso...”.

Il est de toutes manières fondamental de préciser que ce développement de la dissection, est associé à la manière dont on considère l'histoire naturelle elle-même. La connaissance du monde implique sa classification et son exhibition. Cette vision introduite par les naturalistes européens était devenue celle d'Américains qui, comme Mutis s'étaient entraînés à la médecine, l'astronomie, et l'histoire naturelle<sup>648</sup>. Dans l' *Arcano de la Quina* il était déjà bien clair que celui qui entre, explore, rompt, dissèque et décrit le corps végétal est aussi celui qui peut réaliser l'exploration scientifique pour comprendre non seulement la taxonomie mais également ses utilisations en médecine. À ceci s'ajoutait une culture des Lumières qui apportait la caution d'une ample communauté scientifique, validée par un univers imprimé qui est arrivé en Nouvelle Grenade avec des personnages tels que Sebastián López Ruiz, Antonio Nariño et José Celestino Mutis lui-même. Outre certains manuels de Tissot et Buchan, ils introduisirent des exemplaires spécialisés d'anatomie, de chirurgie et de physiologie<sup>649</sup>. Toute cette culture imprimée a également permis la socialisation d'une formation qui impliquait des exercices de dissection, l'appropriation du maniement d'instruments de la culture matérielle (bistouris, seringues, produits chimiques) et jusqu'à une connaissance des règles tacites et explicites concernant l'activité médicale. Raison pour laquelle les espaces et matériels qui accompagneraient les pratiques anatomiques revêtent un intérêt particulier.

À Bogota, l'amphithéâtre de San Juan de Dios, était l'endroit où enseigneraient Mutis, Isla et Tejada. Dans son Plan d'Enseignement de la médecine, Mutis proposait que

« la pièce la plus appropriée de l'hôpital [soit destinée] à ces opérations en raison de ses capacités d'accueil et qu'elle soit utilisée en tant qu'amphithéâtre provisoire » en attendant de réunir les fonds pour la construction de l'amphithéâtre, qu'il considérait comme « un monument publique destiné au bénéfice de l'humanité »<sup>650</sup>.

De même, l'Université Centrale, créé en 1826, et postérieurement, l'Université Nationale étaient les endroits où il allait mettre en œuvre ses talents de patricien. La pratique à l'hôpital représentait la possibilité de se créer un espace, mais surtout d'avoir accès aux corps

---

<sup>648</sup> Mutis, Caldas, Zea et Lozano seraient certains de ceux qui se sont appropriés ou identifiés avec l'exploration européenne illustrée et ont fait de la géographie, l'histoire naturelle la minéralogie parmi d'autres, des engagements dans les agendas politiques d'Amérique. NIETO Mauricio, « Historia Natural y la Apropiación del Nuevo Mundo en la Ilustración española », in *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 32 (3), 2003.

<sup>649</sup> Livres de médecine appartenant à Sebastián López Ruiz, existants dans l'inventaire et embargo réalisé sur Nariño en 1794 MARTINEZ Eduardo Ruiz, *La librería de Nariño y Les droits de l'Homme*, s.l., Planeta, 1990, 524 p.

<sup>650</sup> MUTIS, José Celestino. *Plan general de los estudios médicos (1804)*, Op cit, 77

morts. Aussi bien à Bogota que dans les autres villes, où d'autres programmes de médecine furent mis en oeuvre, des contrats nécessaires furent élaborés pour réaliser dans les hôpitaux, en général ceux de la charité publique, les pratiques anatomiques et cliniques : à Carthagène ce fut l'Hôpital de Cartagena, à Popayán l'Hôpital de San José, à Medellín celui de Saint Vincent de Paul. Ces lieux se sont ajoutés au cimetière en tant qu'espaces urbains associés à la mort et inscrits sur le plan urbain. Ce nouvel usage des corps morts implique non seulement la réorganisation de leur affectation, mais aussi le contrôle des lieux qui leur sont consacrés.

En outre, pour permettre cette pratique, des contrats sont établis afin de réserver et d'aménager des espaces au sein de ces établissements de charité. Cela témoigne du fait que les législateurs appuyaient la logique qu'imposait la pratique médicale dans son processus de professionnalisation et de légitimation. Ainsi établissait-on les accords qui permettaient l'accès aux restes matériels qu'il s'agissait d'étudier.

Avant que ne soient désignés des lieux habilités à la réalisation desdits actes, il arriva qu'ils fussent réalisés au domicile de particuliers, comme le montre clairement Eusebio Rivas en 1839 dans la plainte qu'il dépose contre le Dr. Pardo avec qui il s'était disputé dans l'amphithéâtre : ce dernier l'avait empêché de disséquer un cadavre pour le cours d'anatomie pathologique du Dr. José Felix Merizalde. Au-delà de l'épisode lui-même, il est intéressant d'observer ce qu'il dit de Merizalde pour qui il travaillait en réalisant des dissections en présence de ses élèves du cours d'anatomie :

« Ledit professeur m'a fait pratiquer en sa présence quelques opérations chirurgicales dans plusieurs maisons et à l'Hôpital San Juan de Dios, devant ses élèves. Afin de leur donner des leçons d'anatomie pathologiques, il a ordonné à son fils le docteur José Pablo de réaliser avec moi la dissection d'un cadavre de femme qui exigeait de délicates observations »<sup>651</sup>.

Le récit de la manière dont s'est passée cette dissection réalisée par le fils de Merizalde, le Dr. José Pablo, et Eusebio Rivera lui-même est présentée de la manière suivante :

« nous avons procédé à la dissection des cavités du ventre et de la poitrine dans laquelle on a trouvé un lipome sous la face inférieure de la première côte, antérieure inférieure de la seconde, formant une hernie entre l'espace qui les sépare, et d'autres choses dignes

---

<sup>651</sup> *Apelación al público*, Bogotá, Imp. Nicolás Gómez, BNC, Fondo Pineda, 1839.

d'être publiées(...) Comme la nuit tombait, nous laissâmes la tête afin de la disséquer le jour suivant"<sup>652</sup>.

Gagner un espace dédié au sein de l'hôpital ne semble pas avoir été tâche aisée. En effet, en dépit des contrats signés, la relation entre le syndic et la faculté de médecine pouvait générer quelques tensions. C'est ainsi qu'en 1854, le gouverneur de la Province informa le Rectorat du Colegio del Rosario de sa décision de suspendre le cours à l'Hôpital de la Charité et en 1855 Monsieur E. Briceño transcrivit une décision du syndic de l'Hôpital de la Charité par laquelle le cours d'anatomie pratique de l'Hôpital San Juan de Dios était suspendu. Cette décision faisait suite à un rapport du Conseil d'Inspection des établissements publics qui commandait d'« Ordonner au syndic du San Juan de Dios de suspendre le cours d'anatomie pratiqué dans cet établissement ; d'informer le directeur du Colegio del Rosario des raisons invoquées par le syndic et par le Conseil d'Inspection »<sup>653</sup>. Cependant, puisqu'il était considéré comme important de poursuivre cette étude, le directeur fut chargé de trouver "un local approprié près du cimetière de San Victorino, dont le coût devait être financé sur les fonds du collège"<sup>654</sup>.

---

<sup>652</sup> "El dicho profesor me ha hecho practicar en su presencia algunas operaciones de cirugía en varias casas y en el hospital san juan de dios, delante de sus discípulos. Para darles lecciones de anatomía patológica ordenó a su hijo Dr. José Pablo que asociado conmigo hiciese la disección del cadáver de una mujer que exigía delicadas observaciones" (...) "hicimos la disección de las cavidades del vientre y pecho en que se halló un lipoma debajo de la faz inferior de la primer costilla y anterior inferior de la segunda, formando una hernia entre el espacio que las separa, y otras cosas dignas de publicarse(...) como se hizo noche, dejamos la cabeza para disecarla al día siguiente" *Ibid.*,

<sup>653</sup> "Dese orden al síndico de San Juan de Dios para que se suspenda la aula de anatomía practica en aquel establecimiento= comuníquesele al rector del colegio del rosario diciéndole que por las razones alegadas por el síndico y por la junta de Inspección" AHUR. volumen 250, folios 250-251.

<sup>654</sup> "...un local a propósito cerca del cementerio de San Victorino, cuyo gasto se hará de los fondos del colegio" *Ibid.*



Figure 25 : Cette gravure publiée dans le *Papel Periódico Ilustrado*, le 15 octobre 1883, est basée sur une photographie prise dans les installations du *Conjunto Hospitalario San Juan Dios* à la fin du XIXe siècle.

Par la suite, en 1859, apparut une autre note où il était dit que les Sœurs de la Charité n'avait toujours pas trouvé la salle qui pouvait servir d'amphithéâtre. Mais c'est le débat entre le syndic de l'Hôpital San Juan de Dios et l'école pratique de médecine de l'Université Nationale qui permet le mieux de comprendre l'ampleur du conflit autour du contrôle de l'espace hospitalier.

En l'occurrence, en 1871, le syndic sollicita un nouvel accord en où les études pratiques devaient être annulées et les études théoriques transférées en un autre endroit. Consulté afin de trouver une solution, Monsieur Emilio Álvarez rédigea une note en défense de la science pratique où il dénonçait l'absurdité, en médecine, de cours purement théoriques, une décision qui ne pouvait apporter selon lui aucun bénéfice pour la science et les étudiants.

En tant que membre du Conseil de l'École, on sollicite l'avis d'Álvarez sur le conflit entre l'hôpital et l'École. Il répondit au proviseur que céder et annuler de cette manière l'enseignement pratique, y compris l'anatomie, pour ne garder que les cours théoriques à l'hôpital, reviendrait à supprimer l'école de médecine (Note n° 19 de 1871). Le conflit auquel on fait allusion, est celui qui se produisit avec le syndic de l'Hôpital, monsieur Navas Azuero. Il allait à l'encontre du "contrat en vigueur" qui autorisait l'utilisation d'une partie de l'immeuble pour l'instruction de ses étudiants en médecine :

"[Fol181r] On prétend que l'École de Médecine se retire de la partie qu'elle occupe dans l'édifice de San Juan de Dios et qu'elle aille chercher refuge dans le local de [Fol181v] Santa Ines, loin des amphithéâtres des cliniques si dignement servis par deux professeurs de l'Ecole et de tous les éléments qui par fortune ont pu être accumulés pour donner à la jeunesse un enseignement pratique" (...) "[Fol181v] à partir du moment où les étudiants se verraient obligés de quitter l'Hôpital, ils pourraient renoncer pour toujours aux enseignements d'Anatomie, de Médecine Opératoire, d'Obstétrique, de Clinique et de Pathologie. Et on comprend parfaitement que sans ces enseignements qui requièrent des malades et des cadavres, les études théoriques de la médecine s'avèreraient inutiles et même préjudiciables"<sup>655</sup>.

Le combat pour l'occupation de l'Hôpital est manifeste ; c'est en effet l'Université qui détient à ce moment-là la possession de l'édifice. On mentionne explicitement le contrat en vigueur entre le Pouvoir Exécutif National et l'Hôpital du 30 décembre 1867 cité ci-dessus. En outre, on perçoit une certaine préoccupation concernant le fait que les tensions pourraient s'aviver au cas où le syndic occuperait une part significative de l'édifice. Mais au-delà, on se préoccupe aussi de ne pas tomber sous le contrôle et la surveillance du syndic :

"[Fol181v] "De plus, et ceci est plus grave, depuis le moment où Monsieur Syndic deviendrait propriétaire d'une partie de l'immeuble que nous occupons aujourd'hui, les plaintes se multiplieraient, les conflits seraient incessants, puisque l'École et les employés de l'Hôpital seraient alors en contact plus étroit, et la lutte pour nous jeter dehors de manière définitive se poursuivrait alors avec plus de fougue et de vigueur (...)

---

<sup>655</sup> "[Fol181r] Se pretende que la Escuela de Medicina se retire de la parte que ocupa en el edificio de San Juan de Dios y que vaya a buscar asilo en el local de [Fol181v] Santa Ines, lejos de los anfiteatros de las clínicas tan dignamente servidas por dos profesores de la Escuela y de todos los elementos que por fortuna han podido acumularse para dar a la juventud una enseñanza práctica" (...) "[Fol181v] desde el momento en que los estudiantes se viesan obligados a emigrar del Hospital podrían despedirse para siempre de las enseñanzas de Anatomía, Medicina operatorias, obstetricia, clínicas y patologías. Y bien se comprende que sin estas enseñanzas que requieren enfermos y cadáveres, inútiles y aun perjudiciales serían los estudios teóricos de la medicina" ACH-UN : *Exámenes, certificados, totas, etc de 1871 a 1872*, Vol. 265.

En attendant les professeurs et les élèves qui resteraient à l'hôpital devraient supporter tout ce que Monsieur Navas voudrait leur imposer”<sup>656</sup>

Face au besoin de réguler et de réglementer le service scientifique de l'Hôpital de la Charité, le Président des États-Unis de Colombie prend un décret le 4 mars 1872 qui confirme le contrat passé entre le Pouvoir Exécutif National et l'Hôpital, célébré le 30 décembre 1867, dans lequel “[fol.182v] le gouvernement paye les trois médecins des infirmeries, les stagiaires et l'apothicaire, le salaire de ces employés coûtant à la nation autour de deux mille pesos annuels, en échange de l'utilisation d'une petite partie des bâtiments et des quelques cadavres cédés à l'École par l'Hôpital”<sup>657</sup>. Le décret par lequel on réglemente ledit service scientifique de l'Hôpital de la Charité, mentionne de surcroît un professeur d'obstétrique, un autre de pharmacie, deux chefs de clinique et 5 stagiaires. L'amphithéâtre d'anatomie pathologique était placé sous la responsabilité du chef de clinique, qui, de plus, devait pratiquer les autopsies. On établit de la même manière que la somme que la nation destine au paiement du service scientifique que l'hôpital, équivaut à la rémunération de toutes les services que l'hôpital rend à l'université et de tous les bénéfices qu'il lui apportent, à savoir: « le local pour l'école de médecine, les cadavres pour l'étude d'anatomie et de chirurgie, les infirmeries et la salle de maternité pour l'étude des cliniques, la boutique pour celui de la pharmacie, et la salle d'anatomie pathologique pour l'étude de cette science ». Pour tous ces services, le recteur de l'Université doit assurer un paiement mensuel au syndic de l'hôpital de \$350 qu'il se chargera de répartir entre les employés <sup>658</sup>.

La commission constituée pour l'élaboration d'un projet de « Règlement pour le service scientifique de l'Hôpital de la Charité » réalisa un rapport après avoir consulté les médecins de l'hôpital et le syndic. Il pose d'entrée que la bonne organisation « exige que l'on concilie les exigences de l'instruction avec celles de l'ordre et de la moralité qui prévalent au

---

<sup>656</sup> “[fol181v] Además y estos es más grave, desde el momento en que el Sr Síndico se hiciese dueño de una parte del edificio que hoy ocupamos, las quejas se multiplicarían, los conflictos serían incesantes, puesto que la Escuela y los empleados del Hospital estarían entonces en más íntimo contacto, y la lucha para arrojarlos definitivamente continuaría con más brío y entusiasmo (...) mientras tanto los profesores y alumnos que quedasen en el hospital tendrían que soportar todo lo que el Sr Navas quisiera imponerles” *Ibid.*

<sup>657</sup> “[fol.182v] el gobierno paga los tres médicos de las enfermerías, los practicantes y el boticario y que el sueldo de estos empleados le cuesta a la nación como dos mil pesos anualmente, en cambio del uso de una pequeña parte del local y de los pocos cadáveres que el Hospital cede a la Escuela *Ibid.*

<sup>658</sup> “El local para la escuela de medicina, los cadáveres para el estudio de anatomía y cirugía, las enfermerías y sala de maternidad para el estudio de las clínicas, la botica para el de farmacia, y la sala de anatomía patológica para el estudio de esta ciencia” Décret par lequel est fixé le service scientifique de l'Hospital de Caridad, donné à Bogotá, le 4 mars de 1872, *Annales de l'Université.*

sein de l'hôpital et que l'on subordonne dans tous les cas, les intérêts de l'enseignement à ceux de la bonne marche de cet établissement de la Charité ». On présente ensuite les bases générales convenues avec le conseil des professeurs de l'école de médecine pour l'organisation du service scientifique de l'hôpital. Dans un quatrième point en référence à l'anatomie, il déclare :

« que le professeur d'anatomie pathologique sera celui-là même qui professe cette matière à l'université. Il aura l'obligation de faire les autopsies, d'attirer l'attention sur les lésions qui se trouvent sur les différents tissus, et d'en rendre compte aux professeurs de l'hôpital, mettant à disposition de ces derniers les pièces anatomo-pathologiques. Il tiendra également à jour un livre spécial sur lequel seront reportées toutes les autopsies; et il se verra obligé de conserver avec soin les pièces d'anatomie pathologiques jugées intéressantes »<sup>659</sup>.

Du 15 mars 1876 date une note du conseil dans laquelle on mentionne ce qui est suggéré à M. le Secrétaire de l'Intérieur et des Affaires Étrangères “faisant plusieurs observations au sujet des effets que doit produire le transfert de l'École de Médecine dans un autre local, ne subsistent à l'Hôpital de San Juan de Dios que les cliniques et les amphithéâtres”<sup>660</sup>.

Concernant la recherche d'un local dans le cloître de Santa Inés, c'est en 1877, au moment où la faculté de médecine de l'Université Centrale rouvre, qu'y est inauguré un amphithéâtre d'anatomie <sup>661</sup>. En outre, comme il apparaît dans la correspondance de l'Université Nationale, c'est dans une lettre adressée au président du conseil académique en date du 6 décembre 1881, qu'on annonce la construction du nouvel amphithéâtre de l'école de médecine.

---

<sup>659</sup> de “Reglamento para el servicio científico del hospital de caridad” realizado a partir de la consulta con los médicos del hospital y el síndico. Comienza diciendo que el estudio de la organización “persuade de la necesidad que hay de conciliar las exigencias de la instrucción con las del orden y moralidad del hospital y de subordinar en todo caso, los intereses de la enseñanza a los de la buena marcha de aquel establecimiento de Caridad” (...) “[fol. 40r] habrá un profesor de anatomía patológica, que será el mismo profesor de esta materia de la universidad. Tendrá obligación de hacer las autopsias, llamar la atención sobre las lesiones que se encuentren en los diferentes tejidos, y dar cuenta de ello a los profesores del hospital, poniendo a disposición de estos las piezas anatomo-patológicas. Llevará también un libro especial en que se copien todas las autopsias; y estará obligado a conservar con esmero las piezas de anatomía patológica que se juzguen de algún interés” ACH-UN: *Examen, certifications, notes*. Vol.8\_\_ 1876-79.

<sup>660</sup> “Haciendo varias observaciones acerca de los efectos que debe producir la traslación de la Escuela de Medicina a otro local, no quedando en el Hospital de San Juan de Dios sino clínicas y los anfiteatros”. *Ibid.*

<sup>661</sup> Il avait fermé partiellement en 1850 en raison de la Loi sur la Liberté de l'Enseignement.

La faculté de Médecine de l'Université d'Antioquia se plaignait aussi à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle de manquer d'installations et d'instruments pour les pratiques propres à la spécialité. La pénurie de ressources économiques allait à l'encontre des progrès de la médecine qu'espérait l'Université. Cependant les cours de clinique, d'anatomie spéciale et de pathologie, selon le Décret Organique LXXVII de l'Université d'Antioquia, émis en 1874, établissait que ceux-ci seraient donnés à l'Hôpital de la Charité de la ville. De même, selon ce qui est établi par Rodrigo García, à partir de 1881 les exercices pratiques se faisaient au Cimetière de San Lorenzo et à l'Hôpital San Juan de Dios<sup>662</sup>:

“comme quelque chose d'inhérent à son activité, l'académie s'est montrée attentive au développement des études médicales de la toute nouvelle École de Médecine et à la pratique hospitalière à l'Hôpital San Juan de Dios (...) comme l'école ne disposait pas de salle de dissections anatomiques, les étudiants réalisaient leurs exercices anatomiques dans une galerie du cimetière San Lorenzo; des années plus tard, en 1896, pendant qu'on construisait la salle d'anatomie, une salle de dissection fut installée dans la rue Barbacoas, aussi appelée “rue du caleçon”...”<sup>663</sup>.



Figura 26 : Melintón Rodríguez, classe d'anatomie dans une maison de la rue "del calzoncillo", 1892, Archivo Biblioteca Pública Piloto de Medellín.

<sup>662</sup> Cité par MONTOYA Piedad del Valle, *La medicalización de la justicia en Antioquia (1887-1914)*, s.l., Universidad de Antioquia, 2010, 230 p, p.139.

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 140.



Figura 27 : Melintón Rodríguez, classe d'anatomie de l'école de médecine dans le cimetière de San Lorenzo, 1892, Archivo Biblioteca Pública Piloto de Medellín.

#### 4.3 LES AMPHITHEATRES AU MICROSCOPE DE LA SALUBRITÉ PUBLIQUE

Bien qu'il s'agisse de lieux de recherche scientifique, les amphithéâtres furent également la cible du discours hygiéniste. On se préoccupait des exhalaisons putrides, de l'aspect et de l'odeur des matières organiques en décomposition qui émanaient de certains lieux et espaces, quelques-uns étant en rapport avec les morts, comme le cimetière. Cette préoccupation pour la santé publique est conforme à la théorie présentée par G. Vigarello selon laquelle la notion de *propre* est associée avec celle de *santé*<sup>664</sup>. L'eau commence alors à être perçue comme nécessaire au nettoyage du corps et des espaces, aidant ainsi à éviter la prolifération des microbes qui pourraient transmettre des maladies. Ces principes qui se développent au moment d'analyser certains environnements urbains, vont être fondamentaux lorsqu'il s'agit d'évaluer les conditions sanitaires des amphithéâtres.

La préoccupation pour le nettoyage de ces espaces apparaît fréquemment dans les documents de l'hôpital San Juan de Dios. On y signale non seulement le manque d'eau et de déversoir dans les amphithéâtres, mais aussi les scènes désagréables qu'on peut parfois trouver, comme celle que décrit Monsieur Pombo dans une lettre adressée au recteur de l'École de Médecine de l'Université Nationale en 1866 :

<sup>664</sup> VIGARELLO, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p.184.

“Je ferai remarquer, en même temps, que ce soit en raison du manque de récipients appropriés ou par négligence, que certaines dissections ont été pratiquées avec un manque d'hygiène flagrant, que le sol de l'amphithéâtre s'est retrouvé couvert de flaques de sang, ce qui a provoqué le mécontentement de ceux qui vivent au-dessous et qui ont été victimes de cette négligence. En conséquence, je demande au Conseil que des mesures soient prises afin que les mesures nécessaires soient appliqués et que le nettoyage et le rangement de l'amphithéâtre soient surveillés efficacement d'une manière ou d'une autre”<sup>665</sup>.

On signale constamment le besoin de trouver quelqu'un qui soit spécifiquement attaché au nettoyage de ces lieux. Ainsi par exemple, Monsieur Manuel S. Pardo dans une note datée du 14 mars 1877, soutient qu'une fois ouverts les cours d'anatomie, l'école universitaire de médecine doit nommer et payer « un employé chargé du nettoyage desdits amphithéâtres et du remplissage des réservoirs d'eau qui leur sont attachés »<sup>666</sup>.

Une certaine idée du malsain, que l'on relie à la saleté, au putride et au sang, fit que l'on imposa pour ces lieux des conditions de propreté, d'aération et d'alimentation en eau courante susceptibles de satisfaire aux exigences de l'hygiène publique. N'oublions pas que face à la menace constante des épidémies, beaucoup d'instances se mobilisèrent afin de résoudre les problèmes d'hygiène et de salubrité, ce qui permit aux institutions du gouvernement de se familiariser avec un savoir médical en cours de professionnalisation. Dès la fin du XIXe siècle, on perçoit cette nouvelle sensibilité qui affleure au sein de quelques secteurs qui s'efforcent de séparer le propre du sale, le sain du malsain. C'est le cas des inspecteurs sanitaires qui interviennent dans la régulation et l'organisation de la ville<sup>667</sup>.

Le docteur Rafael Rocha Castilla dans une note en date du mois de décembre 1877 adressée au Recteur de l'Université, attire l'attention sur l'état déplorable dans lequel se trouvent les amphithéâtres et insiste sur le fait que l'Université doit payer un employé pour son nettoyage :

---

<sup>665</sup> “Haré notar, al mismo tiempo, que ya sea por la escasez de vasos apropiados o por descuido se ha hecho algunas disecciones con sumo desaseo llenando el suelo del anfiteatro de pozos de sangre, con grande desagrado de los que viven debajo y han sido victimas de este descuido, en consecuencia ruego al Consejo que disponga se procuren los tratos necesarios y se vigile de algún modo eficaz tanto el aseo como el orden en el anfiteatro” ACH-UN: *Facultad de medicina: Examens, certificats, Notes, etc de 1866*.

<sup>666</sup> ACH-UN: *Facultad de medicina: Examen, certifications, notes. Vol.8\_\_ 1876-79*.

<sup>667</sup> Cette tendance est plus claire pour la première moitié du XXe siècle dans des villes comme Medellín, selon la note de JORGE MÁRQUEZ VALDERRAMA et GARCÍA Víctor Manuel, « La comisión sanitaria Municipal de Medellín: surgimiento de un modelo de control higienista » in *Poder y saber en la historia de la salud en Colombia*, Medellín, Editorial Lealon, 2006.

« [Fol.114r] Pour que l'enseignement de l'anatomie qui est la base des études modernes soit fructueux et moins répugnant pour le professeur et plus particulièrement pour les élèves qui commencent à peine leur cursus, il est indispensable que soient adaptés de nouveaux amphithéâtres qui disposent d'espace suffisant, d'une bonne aération et de bonnes tuyauteries dispensant en abondance de l'eau courante qui permette d'évacuer les liquides corporels tels que le sang, etc. Il importe de ne pas produire, comme cela arrive aujourd'hui, de véritables foyers d'infection qui provoquent de graves accidents chez les élèves. Je souhaiterais que Monsieur le Recteur de de l'École et celui de l'Université, si cela était possible, se rendent dans les amphithéâtres actuels afin de se convaincre, de visu, de l'état lamentable desdits amphithéâtres, et du besoin impérieux de prendre des mesures qui prennent en compte les principes les plus rudimentaires de l'hygiène publique »<sup>668</sup>.

Rappelons à ce propos l'observation faite par l'un de vos amis étrangers qui visita les espaces consacrés aux leçons d'anatomie et qui a réagi de la manière suivante : « Comment pouvez-vous accepter de dicter vos cours au milieu de foyers d'émanations putrides ? Appréciez-vous donc si peu votre vie et celles des élèves qui assistent aux leçons ? »<sup>669</sup>

En 1883, à Medellín, grâce aux efforts du docteur Álvaro Restrepo, Recteur de l'Université, fut publié un décret réglementaire dont l'article second disait la chose suivante :

« Art. 2° : Les travaux dirigés de l'École seront réalisés à l'Hôpital de San Juan de Dios et dans l'ancien laboratoire de chimie du Collège Central de l'Université, qui fera office d'amphithéâtre pour les étudiants stagiaires en Anatomie et en Chirurgie. Celui-ci sera inspecté par les Professeurs de l'École à laquelle il appartient, afin qu'il soit toujours dans de bonnes conditions d'hygiène »<sup>670</sup>.

---

<sup>668</sup> ACH-UN: *Facultad de medicina: Examens, certificats, Notes, etc* de 1866.

<sup>669</sup> “[Fol.114r] Para que la enseñanza de la anatomía que es la base de los estudios modernos sea fructuosa y menos repugnante al profesor y especialmente a los alumnos que apenas principian su carrera, es indispensable que se pre/paren nuevos anfiteatros que tengan suficiente espacio, buena ventilación y buenos caños con agua corriente y abundante por donde los líquidos animales como la sangre etc puedan ser arrastrados, sin que se produzca, como hoy un verdadero foco de infección que ha causado ya graves accidentes a los alumnos. Desearía que el Sr. Rector de la Escuela y el de la universidad, si fuese posible, se acercasen a los anfiteatros actuales para que se convenciesen, por medio de una inspección ocular, del lamentable estado de dichos anfiteatros, y de la imprescindible necesidad que hay de hacer algo, que consulte siquiera los principios mas rudimentarios de la higiene pública”. A propósito trae a colación la observación que le hiciese un amigo extranjero suyo que visitó los espacios donde él impartía las lecciones de anatomía, quien reaccionaría de la siguiente manera: “¿Cómo puede usted comprometerse a hacer sus clases en este foco de emanaciones pútridas? ¿tan poco estima usted su vida y la de los alumnos que asisten a sus lecciones?”<sup>669</sup> ACH-UN: *Facultad de medicina Examens, certificats, Notes, etc* Vol.8, 1876-79.

<sup>670</sup> Repertorio Histórico. Órgano de la Academia Antioqueña de Historia. Director: Dr. Emilio Robledo. Presidente de la Academia, Medellín, enero de 1924, año 6, NS. 1 a 2 p. 71.

Cependant les plaintes des voisins de la Rue Barbacoas, où a été établie une salle de dissection en 1896 pendant qu'était construite la salle d'anatomie, témoigne de la préoccupation pour les mauvaises odeurs que dégageaient les cadavres. On les disait à l'origine de l'épidémie de typhus qui sévissait dans la ville. N'oublions pas que cette notion des miasmes contagieux émanant des corps contribuait à faire voir le cadavre en décomposition avec une méfiance toute particulière. Ces croyances sur la contagion ont perduré et ont fait partie de la littérature médico-politique du XIXe siècle et elles ont même cohabité avec les nouveaux progrès amenés par la science pasteurienne sur la contagion microbienne<sup>671</sup>.

Avec la même crainte face à l'horreur et aux nuisances que pouvaient occasionner les cadavres soumis aux pratiques anatomiques en raison de la putréfaction, Carlos Michelsen s'exprime en 1898 de la manière suivante :

“les restes déformés et décomposés des cadavres qui ont servi aux études anatomiques sont apportés au cimetière dans une voiture tirée par des hommes, dans des conditions si peu hygiéniques, que cela a toujours fait l'objet de réclamations, tant en raison des mauvaises odeurs qui en émanent que des liquides qui en sortent ; il est très rare – on pourrait même dire que cela n'arrive jamais – que ces restes soient désinfectés, bien que la voiture doive passer dans des zones habitées, où elle provoque l'horreur et l'indignation générale”<sup>672</sup>.

#### 4.4 MANQUE D'APPROVISIONNEMENT DES AMPHITHEATRES - INSTRUMENTS

Dans la plainte contre Brooc de 1824 déjà citée, on trouve une description des nombreux instruments dont un amphithéâtre devait être équipé. Dans une note, Merizalde montre sa colère de voir que les médecins colombiens ne pouvaient pas faire usage de ces équipements réservés au médecin étranger :

“Il suffit de dire que malgré son équipement complet, une table, un mauvais rasoir et une cuvette furent les seuls instruments dont le démonstrateur parisien disposa pendant longtemps, à la vue de tous, pour disséquer et faire ses démonstrations anatomiques. Les marteaux et les burins, les neurotomes et les ciseaux, les pinces et les crochets, les stylets et les sondes, pendant les premiers mois, étaient réservés pour le parisien. Les diverses seringues et les syphons, les microscopes et les lunettes durent attendre le

---

<sup>671</sup> VALDERRAMA Jorge Márquez, *Ciudad, miasmas y microbios: la irrupción de la ciencia pasteriana en Antioquia*, s.l., Universidad de Antioquia, 2005, p.320.

<sup>672</sup> MICHELSEN Carlos, « Los anfiteatros de San Juan de Dios », in *Revista Médica de Bogotá*, 235 nov., 1898, p. 105.

retour de Leuwenhoek, et l'appareil pour désinfecter les amphithéâtres, l'arrivée de Morveau”<sup>673</sup>.

Garantir que les amphithéâtres soient pourvus de tous les équipements nécessaires n'était pas chose facile. Surtout parce que beaucoup des instruments utilisés pour la dissection et les chirurgies devaient être importés. Cela explique que dans un des discours du cours de médecine opératoire, lorsqu'est mentionné celui qu'on considère comme le “père de la chirurgie en Colombie”, Monsieur León Vargas, il est précisé qu'en l'absence d'instruments, il les faisait fabriquer par des forgerons en se basant sur “les modèles qu'il voyait dans les livres”<sup>674</sup>.

Dans une note parue dans un journal en 1839, on annonce que le commerçant E. Goudout venait de recevoir de Paris des médicaments et des marchandises parmi lesquelles se trouvaient : « divers instruments de laboratoire, des tamis en métal de toutes les tailles (...) des instruments de chirurgie, des caisses et des nécessaires de dentistes, d'amputation, des machines à ventouses avec des pompes... »<sup>675</sup>. Ainsi il apparaît que l'achat d'équipements était compliqué par le fait qu'ils n'étaient pas produits sur le territoire national et qu'il fallait toujours procéder à leur importation.

Le problème du manque d'équipements des amphithéâtres est signalé par monsieur Samuel Fajardo dans une note du 27 septembre 1877:

« [Fol.87r] il devient indispensable que M. Le Recteur envoie les équipements nécessaires pour donner le cours de médecine opératoire, et qu'il ordonne la mise en ordre de l'amphithéâtre. On n'y trouve aucun instrument de dissection et la pièce affectée à ce cours est complètement dépourvue des équipements les plus indispensables »<sup>676</sup>.

---

<sup>673</sup> “Basta decir que a pesar de su aparato completo, una mesa, una mala navaja y una artesa fueron los instrumentos con que el demostrador parisiense en mucho tiempo y a la vista de muchos, se puso a disecar y demostrar la anatomía. Los martillos y cinceles; los neurótomos y tijeras, las pinces y garfios; los estilos y sondas, en los primeros meses, estuvieron reservadas para Paris. Las diversas jeringas y sifones: los microscopios y anteojos, han quedado para cuando vuelva Leuwenhoek, como el aparato para desinfectar anfiteatros, para cuando llegue Morveau” *El desengaño anatómico de 6 de noviembre de 1824*, Bogotá, Imp. De Espinosa, 1824, p.5.

<sup>674</sup> ACH-UN: *Facultad de medicina : sf 1868- 1869 discursos*.

<sup>675</sup> “diversos instrumentos de laboratorios, cernidores de metal de todos los tamaños (...) instrumentos de cirugía, cajas y estuches de dentistas, de amputación, máquinas de ventosas con bombas” n.74 domingo 10 de marzo de 1839.

<sup>676</sup> “[Fol.87r] se hace indispensable el señor rector mande los útiles necesarios para hacer el curso de medicina operatoria, y que ordene el arreglo del anfiteatro. No se cuenta con un solo instrumento de disección y

Le besoin d'instruments était tel que dans une note du 17 novembre 1877 il est suggéré à M. le Recteur de l'Université qu'

« [Fol. 97r] il loue la partie basse de l'école de médecine donnant sur la place du marché afin d'obtenir des fonds (...) qui puissent servir aux cours de médecine opératoire, d'anatomie pathologique, d'anatomie descriptive et clinique. De cette manière, on pourrait se procurer les équipements et les instruments nécessaires. Ces cours ne disposent aujourd'hui d'aucun de ces matériels indispensables »<sup>677</sup>.

De même, dans une note en date du 29 de avril 1878 adressée au Recteur, Rafael Rocha dit : “[Fol.204] Voilà plusieurs jours qu'il n'est plus possible de réaliser les préparations anatomiques nécessaires ou indispensables pour donner les cours des niveaux 1° et 2° d'anatomie descriptive, en raison du manque absolu d'instruments de dissection”, lesquels, selon le contrat passé avec l'Hôpital de la Charité, doivent être fournis aux amphithéâtre par l'Hôpital, mais comme ce contrat pour le service scientifique de l'hôpital n'a pas été exécuté, ils ne disposent pas du matériel nécessaire<sup>678</sup>.

En outre, ces instruments ne pouvaient pas être obtenus en ville, et devaient être achetés directement en Europe et importés : « on ne trouve pas dans cette ville les instruments propres à la dissection et, selon moi, on doit les commander tout de suite en Europe ». Une note du Docteur Antonio Vargas Reyes en date du 17 avril 1871 permet de vérifier ce qui précède ; avant son voyage en Europe, celui-ci avait proposé à l'école d'anatomie d'acheter ses instruments et ses livres : « j'ai besoin de faire un voyage en Europe et de là je peux rapporter les instruments nécessaires à l'exercice de ma profession », raison pour laquelle il suggère que soient achetés ceux dont il dispose déjà pour l'École de Médecine et l'Hôpital de

---

la pieza destinada para dictar este curso carece completamente de los útiles más indispensables” Examen, certificaciones, notas. Vol.8\_\_ 1876-79

<sup>677</sup> “[Fol. 97r] arriende la parte baja de la escuela de medicina que da a la plaza de mercado con el objeto exclusivo de aplicar los fondos (...) para auxiliar a las clases de medicina operatoria, anatomía patológica, anatomía descriptiva y clínica de los instrumentos y útiles necesarios por carecer hoy día estas clases de lo indispensable” ACH-UN: Examen, certificaciones, notas Vol.8\_\_ 1876-79

<sup>678</sup> “[Fol.204] hace algunos días que pueden hacerse las preparaciones anatómicas necesarias o indispensables para dictar las lecciones de los cursos 1° y 2° de anatomía descriptiva, por falta absoluta de instrumentos de disección” *Ibid.*,

la Charité. En effet, « à l'hôpital, il [était] impossible de pratiquer une multitude d'opérations à cause du manque d'instruments »<sup>679</sup>.

De la même manière, une lettre de 1881 adressée à monsieur le recteur de l'école annonce l'envoi réalisé par monsieur Rafael Garcia depuis Paris de quelques instruments d'anatomie<sup>680</sup>. De fait, selon la note du 1<sup>er</sup> février 1879, l'absence de tels instruments paraît avoir causé la fermeture de certains cours d'anatomie. On y indique que les élèves, peu nombreux, qui s'étaient inscrits à ce cours n'y avaient pas assisté avec ponctualité en raison « de la gêne qui résultait du manque de local, d'instruments, de microscopes, de réactifs et d'un préparateur suffisamment instruit ». De même, et pour les mêmes raisons, le professeur n'a pas donné son cours<sup>681</sup>.

## 4.5 DES CADAVRES POUR LES ÉTUDES ANATOMIQUES

### 4.5.1 Des patients non réclamés

On pourrait dire qu'encore au XIXe siècle, l'hôpital conservait une dimension héritée des perceptions anciennes. C'était «un établissement religieux qui recevait des personnes pauvres, qu'il s'agisse ou non des mendiants, afin de leur prodiguer quelque soin et de leur accorder une protection»<sup>682</sup>. À partir du XVIIIe siècle cet espace commença peu à peu à perdre sa dimension religieuse de lieu de consolation et de protection destiné aux moins favorisés. Il commença alors à être identifié comme l'un des lieux du savoir médical mis au service de la société civile, suscitant ainsi de nouvelles inquiétudes C'est ainsi que l'hôpital devint une institution fondamentale dans la mise en place de pratiques médicales combattant la maladie pour favoriser l'allongement de l'espérance de vie<sup>683</sup>. En d'autres termes, l'institution hospitalière prit de l'importance dans un processus de valorisation de la vie où la maladie était considérée comme un problème politique et économique. Malgré cela, la représentation que

---

<sup>679</sup> “[Fol.205r] tengo necesidad de hacer un viaje a Europa y de allí puedo traer los útiles necesarios para el ejercicio de mi profesión” (...) “en el hospital no se puede practicar una multitud de operaciones por falta de instrumentos” *Ibid.*,

<sup>680</sup> ACH-UN: Facultad de medicina: Exámenes, certificados, totas, etc de 1880 a 1881 volumen 275- fol 699

<sup>681</sup> “[Fol.229r] la imperfección debida a la falta de local, de instrumentos, de microscopios, de reactivos y de un preparador suficientemente instruido” ACH-UN: Facultad de medicina: Examen, certificaciones, notas. Vol.8\_\_ 1876-79

<sup>682</sup> MARÍA Alzate Echeverri Adriana, *Geografía de la lamentación: Institución hospitalaria y sociedad, Nuevo Reino de Granada, 1760-1810*, s.l., Editorial Universidad del Rosario, 2012, 250 p. XV.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 3.

l'on se faisait de cet espace ne changea pas du jour au lendemain, et les classes aisées notamment continuèrent à vouloir se faire soigner à domicile plutôt qu'à l'hôpital. C'était là le résultat de la précarité des installations et de la persistance de l'idée selon laquelle l'hôpital était un espace destiné aux pauvres qui, de par leur "manque de propreté, leur pauvreté, et leur vie dissolue" pouvaient "avoir un effet néfaste sur la santé publique en favorisant les contagions"<sup>684</sup>. Telle était la situation alors même que depuis la fin du XVIIIe siècle l'élite des Lumières s'était employée à commencer la médicalisation de cette institution et à établir des normes de soin hospitalier conformes à celles de la salubrité publique. Le tableau suivant des malades de l'Hôpital San Juan de Dios pour 1800 nous permet de voir la composition de la population des patients qui étaient admis au sein de l'institution:

	<b>Entraron</b>	<b>Salieron</b>	<b>Murieron</b>
<b>Hombres pobres de solemnidad</b>	727	651	126
<b>Mujeres ídem</b>	745	603	142
<b>Soldados</b>	192	187	005
<b>Esclavos</b>	009	008	1
<b>Suma total....</b>	1723	1449	274

Figure 28 : Liste des malades que ont été admis pour soins à l'Hôpital *San Juan de Dios* de Santafé de Bogotá entre janvier et décembre. *El correo curioso*, Santafé de Bogotá, n 6, 24 de marzo de 1801, p 1

Selon ce tableau, une grande partie des patients de l'hôpital de San Juan de Dios étaient indigents; les autres étaient des soldats ou des esclaves. Ce constat donne une idée de l'origine des cadavres qui, lorsqu'ils n'étaient pas réclamés, servaient à la dissection. Le personnel médical de ces hôpitaux de la charité, où on soignait surtout des pauvres et des parias de la société, était constamment à la recherche des cadavres de ceux qui y mourraient. Ce qui précède peut être un indice du fait que les groupes sociaux économiquement les plus privilégiés, étaient mieux à même que les autres d'assurer un traitement respectueux aux morts de leur famille. À l'inverse, les moins favorisés dépendaient de la charité de l'État, des organisations sociales ou religieuses. De nombreux pauvres mourraient dans la rue ou dans ces hôpitaux publics, et beaucoup de ces corps étaient ceux qui, parce qu'ils n'étaient pas réclamés, étaient utilisés par les médecins professionnels : assoiffés de progrès, ils avaient besoin de cadavres pour leurs dissections. Ainsi, les cadavres des pauvres, dont les familles n'avaient souvent pas les moyens de payer les funérailles, finissaient-ils aux mains des anatomistes, tout comme ceux des criminels exécutés.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 155.

Comme le signale Laderman en ce qui concerne l'Angleterre et l'Amérique du Nord, la plupart des corps morts destinés aux études d'anatomie provenaient de criminels exécutés, de pauvres, et de morts sans famille ni amis. Sans doute, occasionnellement dans certains pays pouvait-on avoir un cadavre provenant des classes moyennes ou élevées, amené par des résurrectionnistes (*resurrectionists*)<sup>685</sup>. La situation que nous rencontrons en Colombie ne diffère guère de ce que Ruth Richardson décrit dans le cas de l'Angleterre: initialement, ce furent des exécutés par pendaison qui étaient destinés, châtement *postmortem*, aux bistouris des anatomistes. Cependant, avec l'intérêt croissant pour l'anatomie et la demande accrue de corps pour la dissection, un marché noir de cadavres s'est développé<sup>686</sup>. Pour éviter ces débordements, un projet de loi a vu le jour en 1831 selon lequel le gouvernement devait prendre le contrôle des corps des pauvres décédés dans les hôpitaux ou les hospices, lorsque les frais de funérailles n'étaient pas couverts<sup>687</sup>. Cette célèbre Loi de l'Anatomie Britannique étudiée par Richardson, et qui a son équivalent dans différents pays, peut se voir en quelque sorte dans la législation colombienne portant sur l'accès aux cadavres pour les anatomistes. La presse colombienne se fit l'écho de la situation scandaleuse qu'avait créé en Europe la recherche des cadavres destinés aux amphithéâtres de médecine.

Le *Registro Oficial del Magdalena* du 18 juin 1829 publie un article sur une bande d'assassins d'Édimbourg qui vendait les cadavres de leurs victimes à des hommes "éclairés et philanthropes". Dans le même article, on mentionne la profanation de tombes, comme la première étape vers une situation plus grave encore où des assassins tels que Burke et Hare en venaient à vendre des cadavres destinés à la dissection anatomique. En mentionnant de tels faits, on prétend prévenir les risques que représente l'achat de cadavres par les professeurs de médecine. Cette pratique pourrait susciter l'apparition de "monstres" tels que les criminels mentionnés. Ainsi affirme-t-on dans cet article de presse que "si dans notre propre pays, ou dans d'autres ce trafic criminel existe ou parvient à se propager, l'exécution des assassins ne permettra pas de mettre un terme à ce mal. Elle suscitera une horreur momentanée, mais il

---

<sup>685</sup> Cette pratique qui consistait à détourner des cadavres au bénéfice de la communauté médicale constitua un problème récurrent en Angleterre et aux USA. Des profanateurs de tombes appâtés par le gain remettaient aux médecins des corps destinés à la dissection. Le conflit entre l'obsession médicale pour les cadavres et leur étude d'une part et les plaintes contre ceux qui troublaient la tranquillité des morts a finalement été arbitrée par la législation. Elle veilla à prévenir les débordements et à interdire la création d'un marché de cadavres. G. Laderman, *The Sacred Remains: American Attitudes toward death, 1799-1883*, *op. cit.*

<sup>686</sup> RICHARDSON Ruth, *Death, Dissection and the Destitute*, s.l., University of Chicago Press, 2000, 472 p.

<sup>687</sup> "what had for generations been a feared and hated punishment for murder became one for poverty" *Ibid.* p.XV

faudra extirper le mal à la racine, c'est à dire, empêcher les professeurs d'acheter des cadavres, sous la menace de lourdes peines”<sup>688</sup>. On indique dans ce même journal que ces chirurgiens qui demandent au gouvernement qu'on leur donne les cadavres “des pauvres et des soldats” pour le bénéfice de la science, existent aussi à Paris. Dans cette ville, bien que le vol de cadavres dans les cimetières soit réprimé, “ les *bouchers* donnent aux malades âgés, aux handicapés et aux incurables qui rentrent à l'hôpital un *bouillon de vingt-quatre heures* ou, plus clairement, un poison qui les tue en vingt-quatre heures”. De plus, à Paris, “ils ont fait de gros efforts pour que les pauvres vendent les cadavres de leurs parents *pour le profit de la science*”<sup>689</sup>. Les anatomistes sont désignés comme des “bouchers” parce qu'ils privilégient les expérimentations sur les cadavres et délaissent les études purement théoriques. À travers la presse régionale, on diffuse sur les anatomistes des informations inquiétantes en provenance d'autres pays. Tout cela indique que la pratique de la dissection continuait à éveiller les soupçons.

En outre, il convient de prendre en compte les situations délicates que pouvait générer le manque de cadavres destinés aux études dans les hôpitaux. C'était une source de tensions entre les professionnels médicaux et le syndic. Le 2 juin 1866, Monsieur Pombo adressa un courrier au doyen de l'école de médecine de l'Université Nationale. Il y annonçait qu'on avait dû réprimander l'élève Domingo López et qu'on lui avait interdit l'entrée de l'établissement pour quelques jours en raison d'une conduite inappropriée. En outre Monsieur Pombo faisait une proposition plus générale. Selon lui : « il serait plus utile de modifier les contrats de façon à ce que le syndic puisse en cas de besoin renvoyer un élève dont la conduite répréhensible est préjudiciable pour l'établissement »<sup>690</sup>. Ce qui précède semble être le fruit d'une attitude assez fréquente chez les élèves qui consistait à s'emparer de cadavres sans autorisation ni du syndic ni du majordome afin que les cours d'anatomie puissent se tenir. Pombo affirme donc ainsi dans un deuxième point que

« l'hôpital a toujours consenti de bonne grâce à fournir aux élèves des cadavres pour des études de l'amphithéâtre, mais comme il apparaît que certains d'entre eux ne jugent

---

<sup>688</sup> “si en el mismo país o en otros existe, o llega a propagarse este criminal tráfico, no es de curarse el mal con privar de la vida a los asesinos, y excitar un horror pasajero, sino que debe extirparse en la raíz, es decir, impedir bajo severas penas que los profesores compren cadáveres”, in *Registro Oficial del Magdalena*, 18 junio 1829 p.3

<sup>689</sup> “en aquella ciudad los *carniceros* dan a los enfermos viejos, a los estropeados o incurables que entran en el hospital un *bouillon de vingt quatre heures* o más claro, un veneno que los mate en veinte y cuatro horas”. Además, “han hecho los mayores empeños para que los pobres vendan los cadáveres de sus parientes *para beneficio de la ciencia*” *Ibid.*, p.3.

<sup>690</sup> ACH-UN: *facultad de medicina. Exámenes, certificados, Notas*, etc de 1866

pas nécessaire de solliciter l'autorisation d'utiliser les cadavres et se permettent de casser des cadenas pour les sortir [de la morgue], je souhaiterais que le conseil fasse savoir aux élèves qu'ils ne doivent prendre aucun cadavre sans le consentement préalable du majordome ou du syndic »<sup>691</sup>.

La difficulté d'obtenir des cadavres sera longtemps pointée du doigt, comme l'atteste une lettre d'Emilio Álvarez qui s'inquiète du conflit opposant l'hôpital et l'école. Il signale ce qui suit:

“[Fol182r] Il est difficile de trouver aujourd'hui des cadavres pour les dissections et les opérations chirurgicales, même si ce sont les étudiants eux-mêmes qui apportent aux amphithéâtres les cadavres qu'on peine tant à trouver et cela, presque toujours au mépris des employés de l'hôpital. Si cela survient dans les circonstances actuelles où les professeurs comme les élèves sont constamment à l'affut et surveillent de près ce qui se passe dans l'établissement, à plus forte raison cela se passerait, au point que les études pratiques sur les cadavres deviendraient complètement impossibles, le jour où le transport des cadavres vers un lieu distant de l'hôpital serait assumé par des personnes extérieures”<sup>692</sup>.

Mais les querelles continuaient autour des corps qui devaient être acheminés vers les amphithéâtres car on devait s'assurer au préalable que ces corps ne seraient pas réclamés. Ainsi, en novembre 1881, en raison d'un malentendu entre le dissecteur chargé du cours d'anatomie et le chef de clinique, on fit savoir qu'« il est préférable et même obligatoire que ces messieurs chefs de clinique informent monsieur le dissecteur chargé du cours d'anatomie de l'existence ou non de parents quand des morts étaient transférés dans les amphithéâtres »<sup>693</sup>.

---

<sup>691</sup> “El hospital siempre ha consentido gustoso en franquear a los alumnos ciertos cadáveres para estudios del anfiteatro, pero sucediendo que algunos alumnos ya no juzgan necesario solicitar el derecho de tomar los cadáveres y aun romper candados para sacarlos, yo desearía que el consejo hiciera saber a los alumnos que no deben tomar ningún cadáver sin el previo consentimiento del mayordomo o de la sindicatura” *Ibid.*

<sup>692</sup> “[Fol182r] Difícil es hoy obtener de tarde en tarde algún cadáver para las disecciones y operaciones quirúrgicas, a pesar de que los estudiantes mismos son los que transportan a los anfiteatros los cadáveres que difícilmente y casi siempre a despecho de los empleados del hospital se consiguen. Si esto sucede en las actuales circunstancias que tanto profesores como alumnos están incesantemente a la mira y vigilan de cerca lo que pasa en el establecimiento, con mucha mayor razón sucedería, hasta llegar a ser del todo imposibles los estudios prácticos sobre los cadáveres el día en que el transporte de estos a un lugar distante del Hospital, corriese por cuenta de personas extrañas” ACH-UN: *facultad de medicina: Exámenes, certificados, totas, etc. de 1871 a 1872* volumen 265.

<sup>693</sup> “Fol.2v] es conveniente y obligatorio a los señores jefes de clínica, dar aviso al señor disector anatómico si tienen o no dolientes los cadáveres que pasan a los anfiteatros” Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia. Oficina productora: secretaria de medicina y ciencias naturales. Contenido documental: correspondencia. UNEUC.ECN/EM.1.59.071-044 Fechas extremas 1877-1881 No. Caja 82

Le décret approuvé en 1883 par le recteur de l'Université à Medellín, vise également à réglementer ce point à travers son cinquième article, qui stipule : “Art. 5° Les cadavres des personnes qui meurent à l'hôpital de San Juan de Dios, seront conduits immédiatement par le Stagiaire à l'amphithéâtre, et mis à disposition des Professeurs d'anatomie, qui ordonneront les dissections quand les parents n'auront pas réclamé le cadavre en temps voulu”<sup>694</sup>.

#### 4.5.2 Les condamnés à mort non réclamés

En sus des corps non réclamés, les médecins organisant les exercices d'anatomie, pouvaient également disposer des corps des exécutés. Le projet de Code Pénal de 1833 pour la République de Nouvelle Grenade, établit un certain nombre de châtiments corporels dont la mort par bastonnade et dans l'article 37, il est ajouté que :

« ...le cadavre restera exposé au public pendant quatre heures, et [qu']il sera ensuite remis aux parents qui le réclameraient, avec l'obligation de l'inhumer sans pompe aucune. Si les parents ne le réclament pas, le corps sera donné pour que soient réaliser des dissections anatomiques, ou il sera inhumé sans appareil »<sup>695</sup>.

En effet, tant que la peine de mort a existé en Colombie, les corps des condamnés à la peine capitale, s'ils n'étaient pas réclamés par les familles, étaient destinés aux études anatomiques réalisées dans les amphithéâtres. C'est ce qu'a établi le Code Pénal de 1837 qui imposait la peine capitale par bastonnade, disposition en vigueur jusqu'en 1863 lorsque la nouvelle constitution des États Unis de Colombie supprima ce genre de châtiments, ensuite rétabli par la constitution de 1886 et définitivement aboli en 1910. En dépit de ces allées et venues de la législation pénale en Colombie concernant la peine capitale, il apparaît que sur toute cette période les cadavres pouvaient servir aux dissections anatomiques. L'article 37 du projet de code pénal établi en 1833 fut repris dans le code pénal de 1837 ainsi que dans nombre de codes judiciaires adoptés par différents États au milieu du XIXe siècle. Ainsi par exemple, le Code judiciaire de l'État de Cundinamarca, approuvé le 11 novembre 1859, établit dans son Chapitre Second portant sur les peines corporelles :

---

<sup>694</sup> *Repertorio Histórico*. Órgano de la Academia Antioqueña de Historia. Director : Dr. Emilio Robledo. Presidente de la Academia. Año 6° Medellín, enero de 1924 NS. 1 a 2 p.72.

<sup>695</sup> “...el cadáver permanecerá expuesto al público por cuatro horas, y después se entregará a sus parientes, si lo reclaman, con cargo de inhumarlo sin aparato alguno. Si los parientes no lo reclaman, podrá darse para que se hagan disecciones anatómicas, o disponer que se sepulte sin aparato” *o de Código Penal para la República de la Nueva Granada. Acordado por el consejo de eestado el año 1833, para presentarlo al congreso en sus próximas sesiones*, Bogotá, Imprenta de Nicomedes Lora.

« Art. 35: une fois la sentence exécutée, le ministre du culte ayant accompagné le condamné, ou à défaut l'officier de justice ayant présidé à l'exécution, prononcera sur place une brève prière de circonstance. Le cadavre du condamné restera exposé au public pendant deux heures, et il sera ensuite remis aux membres de sa famille, s'ils le réclament, avec l'obligation de l'enterrer dans son plus simple appareil. En aucun cas sa sépulture ne pourra être identifiée par quelque marque que ce soit.<sup>696</sup>

En 1886, une fois la peine de mort rétablie, le nouveau code pénal de 1890 reprit dans son article 52 les dispositions antérieures et fit qu'à nouveau les corps des suppliciés puissent être utilisés pour les dissections anatomiques<sup>697</sup>.

Ainsi apparaît-il clairement que les corps destinés à la dissection sont ceux-là même qui auraient été privés de funérailles dignes, comme si l'étude anatomique était une prolongation du châtement. A l'inverse, les funérailles étaient considérées comme une mise en scène qui permettait de dépasser la mort physique. Les funérailles, consiste en un traitement honorifique du corps auquel s'oppose sa dissection dans l'amphithéâtre. Cette dernière apparaît comme l'équivalent de l'exposition du corps après l'exécution, des heures durant, sur le gibet ou l'estrade dressé en place publique, ce qui faisait partie d'un théâtre de la punition où le châtement exemplaire était inscrit sur le corps des condamnés, tourmentés et mutilés.

#### 4. 6 EXPOSITION DU CORPS MORT À DES FINS SCIENTIFIQUES

Le squelette exposé en 1804 à l'hôpital Royal de San Bartolomé de Lima était placé dans une urne disposée à l'intérieur du cloître de l'hôpital après la porte principale, entre deux voutes. Pour les besoins de l'anatomie pathologique et les analyses histologiques, le prélèvement de certaines parties de l'organisme, l'extraction d'organes et de tissus disséqués destinés à la conservation et à l'analyse au microscope, ont permis la constitution d'une

---

<sup>696</sup> Art. 35 ejecutada la sentencia, el ministro del culto que haya acompañado al reo, o en su defecto el subalterno de justicia que haya presidido la ejecución, pronunciará en el mismo lugar una breve oración alusiva al acto. El cadáver del ajusticiado permanecerá expuesto al público por dos horas, y después se entregará a sus parientes si lo reclamaren, con cargo de sepultarlo sin aparto alguno. En ningún caso se pondrá sobre su sepultura signo alguno que la haga conocer” *Los Doce Códigos del Estado de Cundinamarca*. Tomo III. Bogotá: Imprenta Echevarría hermanos, 1859

<sup>697</sup> Art. 52. Executée la sentence, le Ministre du culte ayant accompagné le condamné, ou à défaut l'officier de justice ayant présidé l'exécution, prononcera sur les lieux mêmes une brève prière allusive à l'acte. Le cadavre du justicié restera exposé au public pendant deux heures; et ensuite, il sera remis aux membres de sa famille, s'ils le réclament, avec la charge de lui donner sépulture sans pompe aucune. Si les membres de la famille ne le réclamaient pas, il pourra être donné afin que soient réalisées des dissections anatomiques, où être enterré sans aucune cérémonie. Loi 19 de 18 octobre de 1890 dans *Decretos, leyes y documentos oficiales República de Colombia. Código Penal de la República de Colombia*, « Ley 19 de 1890 (de 18 de octubre) ». Gobierno Ejecutivo. Bogotá, 1890, p.11.

réserve de ressources disponibles pour l'exposition. Il s'agissait d'une nouvelle manière de faire connaître le corps humain ; c'était une tentative visant à encourager une nouvelle sensibilité face au cadavre disséqué.

Désireuse de développer le dialogue avec un public plus nombreux, les médecins scientifiques organisaient des séances publiques probablement dans le but de faire connaître les nouvelles avancées des différentes branches de la science médicale. Se tiennent alors constamment des réunions publiques où des étudiants en médecine, à la suite de leur professeur, exposaient différentes matières, parmi lesquelles l'anatomie et la médecine légale. Dans un premier temps, ceux de l'Université Centrale intervenaient dans la chapelle militaire ou dans la salle de l'université, ceux du collège Nuestra Señora del Rosario dans la chapelle du collège. On imprimait des affiches afin de promouvoir ces événements où l'on annonçait les étudiants, les professeurs et les thèmes qui allaient être traités<sup>698</sup>.

Depuis l'époque des Lumières, une tendance s'était manifestée qui consistait à présenter la science comme un spectacle et un amusement, dans le cadre d'une "philosophie de la démonstration" qui au XIXe siècle était déjà approuvée tant par les experts que les spectateurs : on s'employait à persuader de vastes publics en usant d'un langage plus accessible et en privilégiant le spectacle visuel dorénavant considéré comme fondamental. Comme l'explique Agustí Nieto-Galan, on était passé des *cabinets de curiosités de la Renaissance* aux grandes expositions qui étaient organisées dans des villes comme Paris et Londres. Ces manifestations mettaient en œuvre une manière de voir et d'apprendre la science d'une nouvelle manière qui ne reposait ni sur le texte imprimé, ni sur les cercles académiques. Cela était particulièrement sensible dans le domaine des sciences naturelles, des techniques industrielles, de la physique et de la chimie, mais également dans celui des sciences médicales<sup>699</sup>. Pour ce qui est de l'anatomie, on est passé du théâtre d'anatomie où l'on pratiquait des dissections publiques au musée anatomique.

En ce qui concerne la Colombie, il apparaît que durant la deuxième moitié du XIXe siècle certaines facultés de médecine n'étaient pas très éloignées de réaliser cette ambition. C'est le cas de l'académie de Médecine de Medellín. On lit dans ses *Annales*, à la date du 1<sup>er</sup>

---

<sup>698</sup> Dans les salles générales de l'Université Nationale, reposent plusieurs de ces imprimés de réunions publiques.

<sup>699</sup> Sur cette tendance au spectacle dans la science, voir NIETO-GALAN Agustí, *Science in the public sphere: a history of lay knowledge and expertise*, New York, Routledge, 2016, p.53-78.

avril 1888, que l'on a le projet de constituer une bibliothèque mais également un musée dont le fond serait constitué par les pièces anatomo-pathologiques. À ce sujet, il est indiqué que “pareillement on a entrepris de constituer un musée d'anatomie pathologique, en réunissant quelques pièces peu nombreuses mais très importantes”. En attendant l'obtention d'un local aussi bien pour la bibliothèque que pour le musée, les pièces et les œuvres demuraient en possession de monsieur le Secrétaire et de monsieur le Trésorier de l'Académie<sup>700</sup>. En règle générale, les musées de ce type présentaient des squelettes, des modèles anatomiques, des échantillons de tissus et des feuilles d'atlas anatomo-pathologiques.

#### 4.7 LA MÉTHODE DÉDUCTIVE, LE “CORPS DU DÉLIT” ET L'ÉTUDE DE LA MÉDECINE LÉGALE

Comme on l'a vu, il existe un système d'analyse légale du corps mort destiné à la recherche qui est proposé au nom du progrès de la science. Mais il apparaît aussi qu'il s'insère dans un système de recherches médico-légales. Comme l'affirme Lindsay Prior, il est clair que le rapport au corps humain sert de modèle à l'état moderne qui construit son propre appareil explicatif, d'enquête, et descriptif<sup>701</sup>. En ce sens, le cadavre dissimule aussi la preuve physique du délit, ce qui explique que le savoir scientifique soit mis au service des politiques de tranquillité publique si présentes dans les débats de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle en Amérique Latine<sup>702</sup>. Dans le cadre d'un contexte de professionnalisation et de légitimation de la médecine, les médecins stagiaires intervenaient dans les procès judiciaires, soit en tant qu'experts ou experts-témoins, dans le cadre d'une organisation et d'une régulation plus précise de cette pratique<sup>703</sup>. Ce furent d'abord les chirurgiens qui, sur la base de leur savoir spécifique au sujet des blessures, des plaies, des ulcères, des hernies, des fractures, des déboitements et des prises de médicaments,

---

<sup>700</sup> *Anales de la academia de medicina de Medellín*, año 1 avril de 1888 Num. 6 p.193.

<sup>701</sup> PRIOR Lindsay, *The social organization of death. Medical discourse and social practices in Belfast*, New York, St. Martin's Press, p.21.

<sup>702</sup> Des débats ont existé dans le contexte latinoaméricain de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et la première du XX<sup>e</sup> siècle autour des préoccupations pour la maladie et la criminalité. Ceux-ci trouvent leur source dans l'idée selon laquelle les États en Amérique Latine, parmi lesquels la Colombie, “ont considéré la maladie et le délit comme des attentats contre la tranquillité publique et le pacte social, et en conséquence, comme des facteurs qui affectaient les fondements et les institutions qui soutenaient l'édifice politique libéral” voir AGOSTONI Claudia et SPECKMAN GUERRA Elisa, *De normas y transgresiones. Enfermedad y crimen en América Latina (1850-1950)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p.6-7.

<sup>703</sup> On ne peut nier que dans le monde occidental ce type d'intervention médicale dans les cas judiciaires existait depuis bien longtemps, car c'était les médecins qui produisaient des rapports écrits “sur la gravité des blessures, les causes de la mort et les aspects en rapport avec la grossesse et quelques délits sexuels” depuis le XI<sup>e</sup> siècle dans des pays comme l'Italie et la France. Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles il existait déjà une longue tradition européenne d'études sur des pratiques médico-légales et des connaissances du corps.

intervinrent dans les décisions judiciaires<sup>704</sup>. Ce qui précède a été mis en évidence lors du procès intenté à la fin de la période coloniale au Royaume de Nouvelle Grenade qu'Hering Torres a étudié. Cette affaire concerne une tentative de viol sur la personne de Juana María Martínez en 1803, dans laquelle intervinrent deux médecins reconnus, Honorato Vila et Miguel de Islas<sup>705</sup>. L'héritage juridique espagnol rendait possible en Amérique l'intervention d'experts en savoirs médicaux dans les procès judiciaires.

Comme le démontre Juan Sebastián Ariza, depuis le XVIIe siècle, les médecins et les chirurgiens ont joué un rôle important dans les procès criminels lors des cas d'empoisonnement, tant pour sauver les victimes en luttant contre la substance toxique qu'en pratiquant son autopsie afin de confirmer la cause du décès<sup>706</sup>. On trouve de même des médecins aussi importants que José Felix Merizalde dans l'enquête sur l'assassinat du Consul des États Unis de Colombie, Harris E. Fudger, intervenu le 13 juillet 1826 à Santa Marta au cours de la nuit. Ce médecin, qui prêtait alors ses services professionnels dans l'armée, se chargea de la description de la scène de l'homicide et de l'analyse de la position du cadavre. Sous serment, le professeur en médecine et chirurgie a affirmé :

“Qu'avant de reconnaître le cadavre de monsieur Harris E. Fudger, il a reconnu un sabre qui se trouvait près de son lit, celui-ci était plein de sang de la pointe jusqu'à une longueur de douze doigts. Le fourreau était au pied du sabre avec une trace de sang près du lieu où se trouvaient les tirs. Sur le tabouret qu'il y avait près du lit se trouvait un petit livre ouvert retourné portant le titre “Pires anecdotes”, et une petite boîte où était placée une pilule que le secrétaire conserve et dont on a établi qu'il s'agissait d'opium. (...) [on] a découvert le cadavre qui était couvert d'une cape bleue et qui avait la tête couverte par l'oreiller, le lit se trouvant dans un coin. On a observé sur les couvertures une coupure qui correspondait avec celles qu'avait la chemise du côté gauche de la poitrine, du côté où se trouvait une blessure de quatre doigts de large et de douze doigts de profondeur, située entre la troisième et la quatrième côte, laquelle lui a divisé le lobe gauche du poumon, et le ventricule gauche du coeur, provoquant une mort instantanée.

---

<sup>704</sup> Rappelons que jusqu'au XVIIIe siècle la médecine et la chirurgie étaient des pratiques distinctes même si elles étaient en rapport. Des médecins et chirurgiens espagnols ont écrit des manuels au sujet des “expertises médicales judiciaires”. Vers la fin du XVIIIe siècle, alors que c'étaient surtout les chirurgiens qui étaient appelés à comparaître pour leur connaissance en chirurgie médico-légale. Au sujet de l'oeuvre de Juan Fernández del Valle intitulée *Chirurgie médico-légale, générale et particulière divisée en quatre parties* elle revêt une grande importance pour l'époque, de même que celle du bibliothécaire Domingo Vidal. Cependant, il faudra attendre l'élaboration de systèmes judiciaires pour que cette pratique se régule et se professionnalise et que soit obtenue, avec la réforme de l'enseignement médical au XIXe siècle, l'inclusion de plans d'études de médecine légale.

<sup>705</sup> TORREZ Hering, « Prácticas Sexuales y pasiones prohibidas » in *Historia Cultural desde Colombia: categorías y debates*, Bogotá D. C., Universidad Nacional de Colombia, 2012.

<sup>706</sup> ARIZA MARTÍNEZ Juan Sebastián, *La Cocina de los Venenos: aspectos de la criminalidad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2015.

Pour mesurer la profondeur de la blessure, j'y ai introduit le sabre dont j'ai déjà parlé, celui-ci est rentré jusqu'à l'endroit où il était tâché de sang. J'ai décidé d'observer la blessure qui était à la gorge, dont j'ai constaté qu'elle était comparable à celle d'un agneau égorgé, et la régularité de la blessure accréditait le fait que l'instrument qui l'avait causée était très affilé. La posture dans laquelle se trouvait le cadavre était la même que celle d'un homme qui dormait, en effet ses membres étaient modérément pliés, avec les mains un peu à l'écart de la poitrine. Il y avait peu de sang versé sur le lit, et le lit était tâché du côté qui correspond à la poitrine, sans que ni la partie qui correspond au visage ne soit éclaboussée, ni la partie où on place l'oreiller pour dormir, pas même l'endroit du sol et le mur contre lequel il était appuyé. [Le médecin] affirma que les diligences et les observations medico-légales qu'il avait pratiquées permettaient de dire qu'il ne s'était pas tué mais qu'il avait été tué pendant son sommeil, qu'il était mort sur le coup en recevant la blessure à la poitrine. Cela l'a tout d'abord conduit à exposer que si la blessure à la poitrine correspondait bien par sa profondeur avec le sabre qu'il y avait à côté du lit, elle était plus large sur le côté, ce qui laissait supposer que l'arme utilisée était plus large, et que l'assassin lui avait ensuite introduit son propre sabre ; le fourreau ensanglanté indique en effet que l'agresseur avait dégainé le sabre alors que sa main était déjà couverte de sang, et qu'il l'avait posé sur le drap lequel présentait une tâche identique au sabre en question. Le sabre n'avait pas davantage servi à l'égorger, parce que sa lame ne correspondait pas à la nature de la blessure d'une part, et parce que d'autre part, pour l'infliger, [l'assassin] aurait dû asséner un grand coup avec la moitié du sabre qui n'apparaissait pas tâchée de sang et enfin parce que le mort était étendu sur le côté et que l'égorgement apparaissait sur ce même côté, et non pas par le devant de la gorge qui était intacte à cet endroit. Sur la base de ce qui vient d'être exposé, il est établi qu'il a été égorgé après avoir reçu la première blessure car s'il avait été égorgé vivant, ses mains auraient été dirigées vers le haut, et le sang des artères carotide et jugulaire aurait jailli jusqu'à souiller la tête du lit, le lit, la tête et même la poitrine. C'est ce qu'impliquent les mouvements du sang, ce que montrent les rapports médicaux et mes propres observations...<sup>707</sup>."

---

<sup>707</sup> "Que antes de reconocer el cadáver del Sr. Harris E. Fudger, reconoció un sable que estaba cerca de su cama, el que estaba lleno de sangre desde la punta hasta la longitud de doce dedos transversos. La vaina estaba al pie del sable con una señal de sangre cerca del lugar en que estaban envueltos los tiros. En el taburete que tenía cerca de la cama estaba un librito abierto boca abajo cuyo título era Peores anécdotas, y una cajita encariada con una píldora que tiene el escribano y que manifiesta ser de opio. (...) descubrió el cadáver que estaba cubierto con una capa azul y que tenía la cabeza tapada con el almohadón, estando su cama en un rincón. Las cobijas aparecieron con una cortadura que correspondieron a las que tenía en la camisa en el lado izquierdo del pecho, en que tenía una herida de latitud de cuatro dedos transversos y de profundidad de doce dedos, situada entre la tercera y cuarta costilla de las superiores verdaderas, la que le dividió el lóbulo izquierdo del pulmón, y el siniestro ventrículo del corazón, por lo que fue mortal en el acto. Para medir la profundidad introduje el sable de que he hablado, el que entró hasta el sitio en que estaba manchado de sangre. Procedí a investigar la herida que manifestaba tener en la garganta, la que hallé dividida como la de un cordero degollado, y la igualdad de la herida acreditada que el instrumento que le causó fue muy cortante. La postura en que estaba el cadáver es la misma de un hombre que duerme, pues sus miembros estaban moderadamente doblados, teniendo las manos muy poco separadas del pecho. La sangre derramada en la cama fue muy poca, y la cama estaba teñida en la parte que correspondía al pecho, sin estar ni salpicada la parte que correspondía a la cara, ni al sitio donde se coloca la almohada para dormir, ni al lugar del suelo y pared a cuyo lado estaba recostado. Dijo que de las

Dès le début du XIXe siècle, la médecine légale avait été intégrée à la formation médicale professionnelle. Dans une note de Rufino Cuervo adressée au Proviseur du Collège del Rosario, il ressort que la chaire de médecine légale y avait été créée en 1837 et que cet enseignement était donné gratuitement par le docteur Ricardo Parra<sup>708</sup>. José Felix Merizalde enseignait cette matière à l'Université Centrale de Bogotá et présidait les examens publics de ses étudiants ou, entre autres choses, l'interrogation portait sur le rôle du médecin dans l'établissement des circonstances des délits. Les études nécessaires à ceux qui se mêlaient de ces affaires étaient définies : « les médecins appelés immédiatement pour éclairer les juges en ce qui concerne les questions médico-légales doivent posséder une copie des enseignements de toutes les sciences de leur profession »<sup>709</sup>.

En effet, dans le cadre de la définition de l'enseignement de cette branche de la médecine, en 1845 apparaît un programme imprimé pour l'enseignement de la médecine légale dans les universités de la République. Il avait été rédigé par le Dr. A. Agudelo et approuvé par la Direction générale de l'Instruction Publique<sup>710</sup>. On y définit “le rôle de la médecine et de ses sciences annexes dans la confection et l'exécution des lois, ordonnances et règlements qui émanent de l'administration publique”<sup>711</sup>. Le médecin participe à la reconnaissance des cadavres. Il doit pour ce faire suivre une série d'étapes afin d'identifier les

---

diligencias y observaciones medico legales que practicó resulta que él no se asesinó, que se le mató en la situación en que lo cogió durmiendo, que murió en el acto en que se le dio la puñalada en el pecho, que fue la primera por las razones que va a exponer, que la herida del pecho corresponde en su profundidad con el sable que había al lado de su cama, pero en su latitud era más ancha, lo que acredita que el arma era más ancha, y que luego el asesino le introdujo su sable, pues la vaina ensangrentada anuncia que el agresor desembainó el sable estando ya con la mano llena de sangre, y que la colocó sobre la sábana que tenía una mancha igual a dicho sable, que con este no se degolló, ya por que su filo no corresponde a la naturaleza de la herida, ya por que para hacerla debía habersele dado un gran golpe con la mitad del sable que no aparece untado de sangre, y ya finalmente por que estando acostado de medio lado había aparecido el degüello por ese lado, y no por delante, pues quedó igual espacio sin dividirse entre el lado derecho y el izquierdo. Que fue degollado después de la primera herida lo comprueban lo que se acaba de exponer, y el que si se hubiera degollado vivo las manos aparecerían dirigidas hacia arriba, y las plumas de sangre de las arterias carótidas y yugulares se habrían levantado hasta manchar la cabecera, la cama, la cabeza y hasta el pecho, pues así lo exige la inclinación de la sangre, y así lo comprueban los escritos médicos y mis propias observaciones...” Pris de la transcription de Pablo Rodríguez du rapport: " Causa seguida contra el Sargento 2º. Rey Luis, por complicidad en el homicidio del Cónsul de los Estados Unidos en Santa Marta, señor Harris E. Fudger". Sección República, Fondo Criminales, Legajo 86, 2879, 1826-1828, fols. 120-240, aparecido en RODRÍGUEZ JIMÉNEZ Pablo, « Noche sangrienta en San Victorino: asesinato de un cónsul Norteamericano en Bogotá, 1826 », in *Credencial Historia*, n° 169, enero 2004.

<sup>708</sup> Rufino Cuervo transcrit au recteur décret par lequel est créée la chaire de Médecine Légale et d'anatomie humaine 1837. CoAHUR, Caisse 29, folios 284-285

<sup>709</sup> Les étudiants en sixième année de médecine légale de l'Université Centrale de Bogota présidés par leur Professeur José Felix Merizalde 18\_\_ BN : Fondo Pineda.

<sup>710</sup> *Programa para la enseñanza de la medicina-legal en las universidades de la República, formado por el Dr. A. Agudelo, y aprobado por la dirección general de instrucción pública.*, Bogotá, Imp. de Nicolás Gomez, 1845.

<sup>711</sup> “la aplicación de la medicina y de las ciencias accesorias a la confección y a la ejecución de las leyes, ordenanzas o reglamentos que emanan de una administración pública” *Ibid.*, p. 3.

causes de la mort : réaliser un examen extérieur du cadavre et inspecter les possibles lésions, puis autopsier le cadavre en suivant une liste d'examens qui doivent être faits de chaque partie du corps. Le but de tout cela était de différencier l'homicide de la mort naturelle, du suicide ou encore de la mort violente accidentelle. De même la question de l'empoisonnement est omniprésente, et des connaissances en toxicologie et en chimie sont requises. Le programme pour l'enseignement de la médecine légale du Dr. Agudelo fait reposer l'évaluation sur une série de 1048 points élémentaires présentés sous forme de questions, auxquelles un bon spécialiste doit être capable de répondre. La pratique de la médecine légale n'a pas connu de changements majeurs au cours des années qui suivirent. En 1851, dans les jugements sur les crimes, le soin d'établir la culpabilité est confié à un jury. Dès lors, les spécialistes devaient présenter leurs conclusions devant des jurés qui les questionnaient sur leurs observations et leurs conclusions. Un peu plus tard, avec le Code Judiciaire de 1872, la marche à suivre est plus strictement définie puisque la participation d'un ou plusieurs experts judiciaires devient obligatoire lorsqu'il n'y a pas consensus<sup>712</sup>.

Dans ses *Reminiscencias* de Santa Fe, Cordovez Moure évoque le cas du presbytérien Rudesindo López, curé de Santa Bárbara, qui fut empoisonné au milieu de l'année 1853. Pascuala, qui s'occupait de la cuisine de sa maison, le trouva "allongé sur un canapé de la salle de séjour, les yeux retournés, de l'écume sortant de la bouche, les mains crispées et incapable de pouvoir articuler le moindre mot"<sup>713</sup>. Afin de dissiper les soupçons d'assassinat, le gouverneur de Bogotá engagea les docteurs Ricardo N. Cheyne et William Dudley et il les chargea d'autopsier le cadavre du curé une fois le service funèbre achevé. Ils purent établir les faits suivants :

"Le corps était recousu avec un fil de soie, depuis l'union du sternum avec les clavicules, jusqu'à la partie inférieure de l'estomac, afin de refermer l'ouverture pratiquée pour la première autopsie: les viscères et les intestins présentaient des signes montrant qu'ils avaient été extraits et remis en place ; mais les intestins présentaient deux caractéristiques que ces deux distingués professeurs ne pouvaient pas expliquer de manière satisfaisante : ils avaient des ulcérations semblables à celles que produit la dysenterie cancéreuse, et leur texture correspondait à celles d'une personne jeune alors que le cadavre qu'ils avaient sous les yeux était celui d'un individu qui présentait tous

---

<sup>712</sup> Código Judicial de los Estados Unidos de Colombia sancionado por el Congreso Nacional de 1872 y modificado por el 1873, Bogotá, Imprenta Gaitán, 1874.

<sup>713</sup> "estirado en un sofá de la sala, con los ojos volteados, echando espuma por la boca, con las manos crispadas y sin poder articular palabra" CORDOVEZ MOURE José María, *Reminiscencias Santafé y Bogotá*, Tercera., Bogotá, Librería Americana, 1899, p.227.

les signes d'une santé antérieurement robuste mais qui paraissait avoir vécu près de quatre-vingt ans...<sup>714</sup>.

En considération de ce qui précède, pour ce qui est du cas du prêtre López, on arriva à la conclusion que ses intestins avaient été échangés avec d'autres afin d'effacer les soupçons d'une mort par empoisonnement. Les véritables intestins du presbytérien avaient été enterrés et imprégnés d'arsenic pulvérisé. Il est clair que dans ce cas, on ne put pas réaliser les vérifications médico-légales du crime parce que les preuves avaient été altérées, mais on avait la certitude qu'il ne s'agissait pas d'une mort naturelle.

En Colombie, l'importance croissante de la médecine légale, spécialement durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, était due à un processus de *médicalisation* de la justice qui impliquait l'intervention active des médecins dans les procès judiciaires. Cependant, ce processus n'était pas chose aisée et il n'en était encore qu'à ses débuts vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Dès le début de son histoire, l'École de Médecine de l'Université Nationale inclut dans son programme d'études les cours de médecine légale, même si la situation économique difficile de l'école empêcha souvent l'enseignement pratique et plus généralement la création d'un véritable corps médico-légal. De fait, les plaintes étaient récurrentes et, comme on l'affirme dans un discours prononcé le 18 novembre 1868 à l'École de Médecine, "dans notre malheureux pays (...) cette branche existe nominalement mais pas dans les faits". C'est au nom « du rapport qu'il y a entre la médecine et les sciences accessoires, avec le droit civil, administratif et criminel », que l'on mit l'accent sur l'importance de l'étude d'une science telle que la chimie légale lorsque la cause de la mort était due à une substance toxique<sup>715</sup>.

---

<sup>714</sup> "tenía cosido con seda el cuerpo, desde la unión del esternón con las clavículas, hasta la parte inferior del estómago, con el objeto de cerrar la apertura de la primitiva autopsia: las vísceras y los intestinos presentaban señales evidentes de haber sido extraídos y vueltos a colocar en lugar; pero los intestinos ofrecían dos fenómenos que no podían explicarse satisfactoriamente aquellos distinguidos profesores: tenían ulceraciones semejantes a las que produce la disentería cancerosa, y su contextura correspondía a los de un joven. Ahora bien: el cadáver que tenían de presente, daba señales de anterior robusta salud y ser de una persona que hubiera vivido cerca de ochenta años..." *Ibid.*, p. 229-230.

<sup>715</sup> Dans ce discours on dit son admiration pour ceux qui en chimistes - Hadley, Boutiguy et Perroz- ont étudié les agents chimiques qui provoquent certaines réactions dans le sang, permettant de différencier le sang humain de celui des autres animaux, "en les divisant en différentes classes qui indiquent leurs caractères particuliers et distinctifs". Ainsi, les cas où on suspecte un délit comme l'homicide, une science comme la chimie légale, aux côtés de la physiologie et de la physique, offrait "toutes les méthodes et procédures suivies par les auteurs pour la recherche rapide du corps du délit, une substance venimeuse pour ce qui est de la toxicologie" ACH-UN : *Escuela de Medicina SF 1868-1869* p.20

La figure du médecin légiste et sa fonction en matière criminelle s'expliquait en 1871 de la manière suivante:

“... le médecin-légiste est appelé pour vérifier les crimes ou les délits, désigner leurs auteurs, établir l'innocence ou la culpabilité d'un accusé : que ce soit en découvrant par de savantes recherches le crime qu'une mère déshonorée commet, voulant sauver son honneur, mais en se couvrant d'ignominie et en attendant contre une vie qui devrait lui être plus chère que la sienne; que ce soit en sauvant un innocent accusé d'homicide, et avec lui, une famille du déshonneur, en présentant le véritable coupable, qui, par faiblesse/[Fol.5] ou méchanceté voulait ajouter à son crime celui de laisser sacrifier un innocent, en apportant la preuve irréfutable qu'une mort était naturelle, quand mille autres s'acharnaient à la faire paraître violente ou criminelle”<sup>716</sup>.

Le médecin légiste intervenait également en matière civile et administrative, par exemple en apportant les preuves qu'un fils pouvait avoir sur un héritage ou en matière administrative en montrant les inconvénients sur la santé de dispositions prises dans des établissements publics ou privés. Cependant, en dépit de la reconnaissance et de l'inclusion des connaissances en matière de médecine légale dans l'enseignement, on trouve encore en 1887 des témoignages, à l'instar de celui du docteur G. Durán Borda, qui prouvent l'existence de difficultés persistantes dans l'organisation de cette branche. G. Durán Borda signale les problèmes suivants relatifs au traitement des corps soumis aux enquêtes médico-légales :

“les cadavres qui doivent être examinés sont déposés dans l'amphithéâtre de l'École de Médecine où on les confond souvent avec ceux qui sont utilisés lors de travaux anatomiques. L'absence totale d'instruments fait que les nécropsies se heurtent à tant de difficultés qu'on doit généralement avoir recours aux moyens les plus rudimentaires. Dès lors, on obtient des résultats peu satisfaisants. L'absence de laboratoire ne permet pas la conservation des pièces ni les analyses chimiques qui dans la plupart des cas sont l'unique moyen de réaliser l'expertise”<sup>717</sup>.

---

<sup>716</sup> “... el médico legalista es llamado a comprobar crímenes o delitos, señalar a los autores de ellos, o la inocencia o culpabilidad de un acusado: ya descubriendo por sabias investigaciones el crimen que una madre desafiada comete al querer salvar un fallo de honor, cubriéndose de ignominia y atentando una vida que debería serle mas *cara* que la suya; ya salvando un inocente acusado de homicidio y él una familia del deshonor, presentando el verdadero culpable, quien por debili/[Fol.5] dad o por maldad quiere agregar su crimen el de dejar sacrificar un inocente probando inexcusablemente que ha sobrevenido una muerte natural, donde mil se empeñan en hacerla parecer como violenta o criminal” ACH-UN: *facultad de medicina. Exámenes, certificados, totas, etc de 1871 a 1872* volumen 265.

<sup>717</sup> DURÁN BORDA G., « Informe sobre el modo como se ejerce actualmente la Medicina legal en Bogotá y sobre la organización que debe darse a este ramo », in *Revista de Higiene*, n° 5, año I, 1888, p. 48-50. Citado en P. del V. Montoya, *La medicalización de la justicia en Antioquia (1887-1914)*, op. cit., p. 129.

Le Docteur Durán Borda conclut que dans une telle situation de pénurie il était impossible de procéder aux examens et aux vérifications nécessaires, parce que n'étaient pas réunies les meilleures conditions pour la dissection anatomique du cadavre et la surveillance du transfert des organes ou des liquides destinés à l'analyse en laboratoire. Il est clair que même s'il existait des spécialistes à Bogota, la pratique médico-légale en était encore à ses débuts et sa pratique n'était toujours pas conforme aux dispositions prévues par la loi. Comme le soutient ce même docteur, même si le Code Judiciaire établissait les conditions que devaient respecter les experts, comme par exemple celle de détenir des titres de professeurs "dans la science ou l'art se rapportant au point sur lequel on devait écouter leur opinion...", cela était rarement le cas car ceux qui étaient finalement désignés en tant qu'experts, étaient souvent des étudiants. En effet, l'article 652 du Code judiciaire stipule que l'on privilégie "des professeurs diplômés ou assimilés". A de nombreuses reprises, la pratique judiciaire en fut réduite à faire au mieux en fonction des circonstances.

A ceci s'ajoute ce que Piedad del Valle Montoya nous apprend des amateurs formés sur le tas qui, à Medellín, pratiquaient ces arts sans titre académique, mais étaient reconnus du pouvoir judiciaire en tant que fonctionnaires et experts. Dans la mesure où le processus de médicalisation progressa, des médecins reconnus furent souvent utilisés comme experts lors de procès criminels à Medellín, provoquant parfois des conflits entre le savoir médical et le judiciaire, ou entre les experts traditionnels et les médecins officiels<sup>718</sup>. Il fallut attendre l'installation du Conseil Central d'Hygiène à Bogota en 1887 pour qu'on entreprît de donner à la médecine légale les moyens dont elle avait besoin pour collaborer efficacement avec la justice : des lieux propres au dépôt des cadavres remis par les agents de police à fin de reconnaissances médico-légales: on suggéra la désignation d'un lieu placé sous la surveillance de la police<sup>719</sup>. En outre, il fallait un lieu spécifique pour les analyses médico-légales, différent de l'amphithéâtre anatomique, condition remplie à partir de 1896 lorsque l'édifice de San Francisco à Bogota fut désigné comme amphithéâtre médico-légal. Peu de temps auparavant -avec l'Ordonance No.45 de 1894-, il avait été possible d'associer l'Assemblée Départementale de Cundinamarca aux services de médecine légale et de chimico-toxicologie articulés au pouvoir judiciaire, en faisant en sorte que les autopsies et les analyses des organes

---

<sup>718</sup> Ce serait avec la loi 100 de 1892 qu'entrerait en vigueur l'ordonnancement légal de la pratique médicale au niveau national. C'est alors que les médecins officiels ont commencé à remplacer les experts, ce qui a terminé de se régler au XXe siècle avec la Loi 53 de 1914 et le Décret Réglementaire No.1 de 1915.

<sup>719</sup> Acta, "Sesión del día 5 de diciembre de 1887", *Revista de Higiene*, Bogotá, Junta Central de Higiene, año I, num. 6, agos., 1888 p.127-128

et substances répondent à un protocole établi<sup>720</sup>. Ce qui précède implique, dans le cas de la capitale, un traitement technique où s'exerçait un contrôle et une surveillance, les médecins étant présents lors de la levée des corps aux côtés des autres fonctionnaires, puis ils pratiquaient les reconnaissances et les autopsies. Ainsi, grâce à tout un processus législatif, la responsabilité du cadavre et son devenir dépendaient de certifications légales telles que la reconnaissance du cadavre, l'établissement de la cause du décès et d'autres actes d'autopsie.

En accord avec des éléments apportés par Piedad del Valle Montoya dans le cas de Medellín, cette médicalisation moderne qui se produisit tout d'abord dans la capitale de la république, ne fut pas consolidée dans cette ville avant la deuxième décennie du XXe siècle. Avant cela, la médecine légale et les décisions médico-légales répondaient seulement à l'obligation faite au pouvoir judiciaire de solliciter des membres du corps médical en qualité d'experts lors des procès et des causes criminelles mais la médecine légale n'était pas véritablement organisée. La véritable impulsion dans ce processus de médicalisation s'est produite avec la création du Conseil Central d'Hygiène en Antioquia en 1913. De toutes manières, la matière de médecine légale était aussi considérée par l'école de médecine et l'Académie de Médecine de Medellín, bien qu'au XIXe siècle on n'ait pas réussi à former un Bureau de Médecine Légale comme celui établi à Cundinamarca, qui mettait à disposition des médecins officiels, bien rémunérés pour pratiquer la reconnaissance des cadavres et réaliser les autopsies. Ce bureau servit de référence pour l'inclusion de la médecine scientifique dans la pratique judiciaire à la fin du XIXe siècle. C'est ce que montrent les règles de procédure criminelles établies afin de délimiter clairement les pouvoirs de chacun des professionnels qui, au moyen de récits et d'actes, collaboraient à l'établissement du rapport ultérieurement soumis au Juge. Dans des villes telles que Medellín et Cali on exigea avec ardeur que la pratique de la médecine légale puisse se développer correctement en suivant le travail réalisé dans la capitale.

En 1890, dans le Bulletin de Médecine du Cauca, on publia quelques extraits des rapports réalisés par les docteurs Juan David Herrera et Agustín Uribe devant le Deuxième Juge Supérieur du District Judiciaire de Cundinamarca lors du fameux procès Carreño-Sepúlveda<sup>721</sup>. Cet exemple servit de prétexte destiné à faire "mieux comprendre à notre

---

<sup>720</sup> E. Putman. *Tratado práctico de Medicina Legal en relación con la legislación penal y procedimental del país*

<sup>721</sup> Dans *Boletín de Medicina del Cauca*, Num 37, del 1º de abril de 1890

gouvernement les besoins d'organisation de la médecine légale dans notre pays”. La recherche médico-légale avait été réalisée sur le cadavre exhumé de madame Arjona de Carreño, quatorze mois après son inhumation, son corps présentant des marques d'étranglement et de suffocation. Tous les détails de reconnaissance du cadavre étaient publiés, et on signalait même l'erreur commise par la police qui avait altéré la scène du crime :

“on trouve dans ces documents une complète irrégularité de la part de la police qui a utilisé des procédures anormales lors de l'enquête médico-légale, dont elle s'est chargée, en transformant la scène du crime, en dérangeant tout, en déplaçant le cadavre, alors que les lieux devaient être laissés en l'état jusqu'à l'arrivée du médecin-légiste, seul capable de juger des moindres détails, comme de l'ensemble du cadre, car l'établissement de la vérité peut dépendre de toutes ces circonstances. Il s'agissait d'un nouveau transfert du cadavre jusqu'au cimetière sans respect de l'étape de la médecine légale”<sup>722</sup>. Les médecins officiels ont accédé à un cadavre dans un état de décomposition avancée, au cimetière, raison pour laquelle“ ils se sont contentés de faire une reconnaissance superficielle sur un cadavre qui, étudié plus en détails, aurait permis de fournir les éclaircissements réclamés par la justice”<sup>723</sup>.

Ce fameux procès Carreño – Sepúlveda et le rapport médico-légal des médecins Juan David Herrera et A. Uribe de Bogotá, fut utilisé afin de justifier l'importance du médecin-légiste, “fait le lien entre la médecine et ses sciences annexes d'une part avec le Droit Public d'autre part, et dont le professionnalisme est garanti par un diplôme des facultés reconnu par la Loi”. Ce fut grâce à la méthode déductive de la médecine légale qu'on réussit à conclure dans le cas précédemment cité qu'il y avait eu étranglement et préméditation du crime, avec utilisation de l'acide sulfurique dans le but de faire disparaître les empreintes. Le docteur Quijano Wallis renchérit sur cette publication du Bulletin du Cauca en affirmant qu’“il n'y a pas de pays civilisé qui n'ait une médecine légale organisée, servie par de grands spécialistes, lesquels se chargent de cet office à plein temps et au péril de leur vie, pour un salaire de

---

<sup>722</sup> “Encontramos en dichos documentos una completa irregularidad por parte de la policía que empleó un procedimiento anormal en la investigación médico-legal, cuyas funciones asumió, allanando los lugares de escena, removiéndolo todo, trasladando el cadáver a otro lugar y descomponiendo la escena y el cuadro primitivos que deben pertenecer exclusivamente al médico-legista, único competente para juzgar de los menores detalles, como del conjunto del cuadro, pues de todas esas circunstancias puede depender el esclarecimiento de la verdad; nuevo traslado del cadáver al cementerio sin haberse hecho sentir aún la acción de la medicina legal” *Ibid.* p.1009-1010

<sup>723</sup> “se limitaron a hacer un reconocimiento superficial en un cadáver que estudiado en su totalidad les hubiera arrojado la luz que les pedía la justicia” *Ibid.* 1010

fossoyeur”. On conclut que la justice ne peut pas fonctionner de manière correcte et normale sans le renfort de la médecine légale<sup>724</sup>.

En plus de ce qui précède, le Dr. Wallis insiste sur la nécessité de promulguer une loi pour “la régularisation et la réglementation restrictive de l'exercice des professions scientifiques, ainsi que la rédaction d'un code de médecine légale qui soit incorporé dans la législation de la République”<sup>725</sup>. On profite de l'occasion pour encourager les législateurs de la Valle del Cauca pour qu'ils insistent en ce sens tant à l'Assemblée Départementale qu'au Congrès de la Nation.

De fait, en ce qui concerne Cali, la pratique médico-légale est mise en place tardivement. On tarde aussi à réunir les conditions élémentaires qui permettent son bon usage, comme l'habilitation des espaces nécessaires à la réalisation des autopsies et des dissections. En 1890 les docteurs P. P. Scarpetta et L. J. Uricocha furent choisis par la Société de Médecine du Cauca afin de solliciter le permis nécessaire à l'ouverture une salle d'autopsies à l'Hôpital de Cali, demande qui était adressée à monsieur le curé vicaire de l'hôpital. Celui-ci répondit le 16 février 1890 que “depuis longtemps il songeait à destiner une pièce de l'hôpital aux autopsies mais le manque de ressources financières pour l'entretien de l'Hôpital et les travaux de réparation nécessaires avait constitué le principal obstacle auquel il s'était trouvé confronté”<sup>726</sup>. Le manque de ressources expliquait donc qu'on n'ait pu avancer dans les travaux entrepris.

Don José María Nieva fit un don de mille pesos qui permit la poursuite des opérations. Il ressort toutefois d'une déclaration du prêtre Severo González que

« la moitié du don avait été reçu, mais que dès qu'il serait en possession du solde de cinq cents pesos, il se mettrait au travail. Ensuite il affirmait par la présente qu'il serait heureux de mettre à la disposition du corps médical de cette ville une pièce réservée à la pratique des autopsies »<sup>727</sup>.

---

<sup>724</sup> “No hay país civilizado que no tenga arreglada su medicina legal, servida por las primeras notabilidades, las cuales no pueden hacerse cargo de ese oficio, al cual tienen que dedicar todo su tiempo, con riesgo de la vida, por un sueldo de sepultureros” *Boletín de Medicina del Cauca*, N. 39 del 1º de junio de 1890, cali.

<sup>725</sup> “la regularización y reglamentación restrictiva del ejercicio de las profesiones científicas, y la redacción del código de medicina legal que debe incorporarse en la legislación de la República” *Ibid.* p.1044

<sup>726</sup> *Boletín de medicina del Cauca*, Cali, 1º de marzo de 1890 Num.36

<sup>727</sup> *Ibid.* p. 993

## 4.8 MORT APPARENTE

Dans un rapport de 1790, le prieur de l'hôpital de San Juan de Dios disait qu'

« après le décès d'un malade, on sonnait la cloche, et les novices se présentaient afin de prier pour son repos éternel. Le corps était rapidement placé dans la chapelle mais on ne lui donnait pas immédiatement sépulture afin d'être certains de ne pas enterrer quelqu'un de vivant »<sup>728</sup>.

Selon les historiens de la médecine, il fallut attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle pour que la volonté d'établir le décès avec certitude, se fit jour. Le flou qui entourait la vérification des signes de la mort rendait perméable la frontière qui séparait la médecine scientifique et les mentalités collectives. Il semble que la peur de l'enterrement vivant et la quête obsessionnelle des signes de la mort se développent avec l'affirmation de l'anatomopathologie. Au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècles, le débat sur la mort et l'enterrement prématuré poussa à demander à la science anatomique l'éclaircissement de la véritable origine de la mort. Irrationnelle, la peur de la "mort apparente" démontrait la médicalisation du processus même de la mort et transformait la manière dont on appréhendait la frontière entre la vie et la mort.

Dans son ouvrage « costumbrista » « Apuntes de ranchería y otros escritos escogidos », dont la première édition date de 1871, José Caicedo Rojas, fait écho à cette crainte d'un enterrement prématuré étant donné l'incertitude des signes de la mort :

« Un pauvre homme est mort, un honnête homme de Bogota, à l'hôpital San Juan de Dios de cette ville ; mais sa mort était apparente, car il n'avait souffert que d'un encombrement cérébral. Les "capachos", qui étaient chargés de séparer les morts des vivants et de les enterrer, l'envoyaient avec d'autres compagnons de voyage au cimetière, presque tard dans la nuit. Les fossoyeurs commencèrent leur opération d'ouverture d'un trou, la seule tombe pour les pauvres, et pendant qu'ils y étaient, une formidable averse les obligea à l'abandonner, et ils se réfugièrent dans un endroit couvert, pour s'abriter. La pluie était si forte et si prolongée que les corps, couchés sur le sol, nageaient presque dans l'eau. Comme cela arrive souvent, l'impression d'eau froide

---

<sup>728</sup> "luego de que espira algún enfermo, se toca la campana, y concurren las novicias para rezarle su reposo, y basado inmediatamente a la capilla; y no se le da tan prometa sepultura, sea de la clase que fuere, que no quedamos bien asegurados de que no se ha enterrado alguno vivo" Rapport au Vice-Roi sur l'Hôpital San Juan de Dios (6 juillet 1790). En: AGN, Sección Colonia, Fondo miscelánea (Sc 39), legajo Visitas Oficiales. Fol 314 r.

sur le visage du supposé mort l'a fait revenir à la raison après son long sommeil et sa famine, et il s'est assis, terrorisé à sa vue, dans l'obscurité de la nuit»<sup>729</sup>.

La corrélation entre la mort et ses signes physiologiques est probablement aussi ancienne que la vie elle-même, mais la réduction de la mort à rien de plus que ses caractéristiques physiologiques est un phénomène bien plus récent. En définitive, grâce aux progrès réalisés dans l'ensemble des domaines de la médecine, on parvint à présenter la mort comme un processus "mortifère" qui se propageait aux différents organes pour finalement produire la mort de la vie organique.

En Antioquia l'Ordonance N° 37 du 22 juillet 1896 établissait que

«...quand par la nature de la maladie il n'y a aucun doute que la mort fut réelle, on pouvait procéder à l'inhumation avec la promptitude que conseillaient les intérêts de la salubrité; mais quand il existait quelque motif, même léger, de croire que la mort pouvait n'être qu'apparente, on ne devait pas procéder à l'inhumation avant le début de putréfaction du corps qui rendait rigoureusement impossible la mort apparente »<sup>730</sup>.

En 1867, une thèse de l'école de médecine de Bogotá, portait sur les méthodes permettant de distinguer la mort de d'autres états pathologiques connus sur le nom de «mort apparente»<sup>731</sup>. L'auteur y analyse les déclarations faites dans des traités de médecine, depuis Louis -secrétaire de l'académie royale de chirurgie de Paris - jusqu'à Bouchut. Premièrement, il rejette le signe immédiat dit « d'absence d'aréoles et des phlyctènes associées aux brûlures des téguments » qui consistait à prouver la mort apparente par une inflammation, conséquence

---

<sup>729</sup> « Murió un pobre hombre, honrado menestral de Bogotá, en el Hospital de San Juan de Dios de esa ciudad; pero su muerte era aparente, pues sólo había sufrido una congestión cerebral. Los *capachos*, encargados de separar los muertos de los vivos y hacer enterrar aquellos, lo enviaron con otros compañeros de viaje al cementerio, ya casi entrada la noche. Los sepultureros comenzaron su operación de abrir un hoyo, única sepultura de los pobres, estando en ella, se desgalgó un formidable aguacero que los obligó a abandonarla, y se refugiaron a un paraje cubierto, para guarecerse. Fue tan fuerte y tan prolongada la lluvia, que los cadáveres, tirados en el suelo, casi nadaban ya en el agua. Esta circunstancia hizo que, como acontece muchas veces, la impresión del agua fría que azotaba la cara del supuesto muerto lo hiciese volver en sí de su largo sopor e inanición y se incorporase espantado al verse en aquel lugar, y en medio de la oscuridad de la noche». CASTAÑEDA ROJAS José, *Apuntes de ranchería y otros escritos escogidos*, Bogotá, Biblioteca popular de cultura colombiana, 1945, p.229.

<sup>730</sup> "...cuando por la naturaleza de la enfermedad no haya duda alguna de que la muerte es real, puede procederse a la inhumación con la presteza que aconsejan los intereses de la salubridad; pero cuando haya algún motivo, aunque leve, para creer que la muerte puede ser aparente, no se procederá a la inhumación sino cuando el principio de la putrefacción del cuerpo haga rigurosamente imposible la muerte aparente" Cité dans P. del V. Montoya, *La medicalización de la justicia en Antioquia (1887-1914)*, op. cit., p. 154.

<sup>731</sup> CASTAÑEDA CONTRERAS Gabriel F., *Tesis sostenida ante la Escuela de Medicina de Bogotá el 11 de noviembre de 1867*, Bogotá, Imprenta de Gaitán, 1867.

d'une brûlure sur la peau. Ensuite, il rejette également les thèses sur la « dilatation de la pupille au moment du décès », « la formation d'un tissu opalin sur la cornée », « la relaxation simultanée des sphincters » et « l'absence de contractilité musculaire ». Face aux signes peu fiables, il distingue ceux qui donnent des informations plus précises sur la mort tels que « l'absence des bruits cardiaques à l'auscultation », « la rigidité cadavérique » et la putréfaction. Ces derniers sont des phénomènes qui permettent de conclure à la réalité de la mort.

La thèse de Castañeda montre qu'en ce qui concerne la « mort apparente », les connaissances avaient déjà largement circulé et atteint le cercle des médecins colombiens. Cette question renvoie à la peur de commettre « l'erreur qui pourrait nous plonger dans la tombe sous les fausses apparences de la mort »<sup>732</sup>. Il s'agissait là d'un débat dont les origines remontent haut dans le temps, comme le démontre Claudio Milanesi. En effet, les problèmes relatifs à la détermination plus précise de la mort et à ses critères de vérification étaient une préoccupation associée à la question de l'inhumation prématurée. Avec le processus de médicalisation de la mort un savoir nouveau entreprit de préciser la démarcation entre la vie et la mort au moyen de concepts spécifiques, de méthodes d'enquête et de pratiques de diagnostic qui lui étaient propres<sup>733</sup>.

---

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>733</sup> MILANESI Claudio, *Mort apparente, mort imparfaite: médecine et mentalités au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Payot, 1989, p.203.

## CHAPITRE 5

# LE CIMETIÈRE : DE L'AUTORITÉ RELIGIEUSE À L'AUTORITÉ CIVILE

Tout d'abord je vais commencer par replacer la question des cimetières dans le contexte plus vaste de la transformation des lieux de sépulture en occident à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle lorsque la peur des maladies contagieuses et les nouvelles connaissances scientifiques mirent sur le devant de la scène la problématique de l'inhumation des corps. Ensuite j'aborderai les nouvelles mesures prises dans le monde Ibéro-Américain à la fin de la période coloniale ainsi que les réalités spécifiques de la Nouvelle Grenade en ce qui concerne les sépultures et les cimetières après l'Indépendance et tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. J'essaierai de montrer dans ce chapitre le processus de déménagement des lieux d'inhumation dont l'objectif était la mise à distance de la mort à un moment où la lutte contre le danger des émanations suppose une nouvelle façon de gérer les cadavres. Les nouveaux lieux d'inhumations furent le résultat d'une politique urbaine de la mort en conformité avec un souci d'hygiénisme et de santé publique qui s'affermirait tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle en Colombie. La sépulture suscita alors l'intérêt de l'État, en tant que problème de police générale et d'administration, où le rôle et l'opinion des experts, chirurgiens et médecins, devinrent particulièrement importants. Par ailleurs, ce chapitre a aussi pour objet de montrer les tensions entre l'autorité civile chargée de la police et de la surveillance des cimetières, et l'autorité religieuse, qui entendait défendre son pouvoir sur cette enceinte sacrée.

### 5.1 L'ÉLOIGNEMENT DE LA MORT ET SA MÉDICALISATION

Le lieu où reposent les morts nous permet d'approcher la question de la sensibilité et la culture d'une société, parce que, comme le dit Philippe Ariès, entre mort et culture il existe une relation inaltérable<sup>734</sup>. Aborder cette question requiert que l'on comprenne le processus plus complexe de la transformation de la sensibilité en Occident qui entraîna une nouvelle façon d'enterrer les morts. Un point de « basculement » dans cette grande transformation fut atteint à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle quand les défunts furent éloignés de la ville et trouvèrent une sépulture à l'écart de la ville des vivants. Il s'agit de ce que Michel Vovelle appelle la « révolution du cimetière » et que Régis Bertrand préfère nommer la « transition

---

<sup>734</sup> “Désormais, le cimetière –ou la tombe- sera le signe permanent de l'occupation humaine, témoignant d'une relation inaltérable entre la mort et la culture” ARIÈS Philippe, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.7. Voir aussi: ARIÈS Philippe, *L'homme devant la mort I, I*, Paris, Éditions du Seuil, 1985 LAQUEUR Thomas W., « The places of the dead in Modernity » in *The age of Cultural Revolution: Britain and France, 1750-1820*, Berkeley, University of California Press. Ce dernier affirme que les lieux où nous mettons nos morts nous permettent de mieux comprendre “what does it mean to put the dead to rest in modernity”.

funéraire », à laquelle on doit la création du cimetière occidental tel qu'on le connaît aujourd'hui<sup>735</sup>.

La séparation du monde des morts de celui des vivants est un élément important du changement si l'on pense à la traditionnelle familiarité qui existait auparavant. Cette transformation consiste à mettre fin à la coutume d'enterrer les morts dans les églises et les cimetières adjacents. Mais, au-delà du simple aspect spatial, on est confronté à une transformation majeure des anciennes valeurs religieuses bientôt supplantées par le triomphe du langage médical. Comme l'affirme Richard. A. Etlin dans son étude sur le cimetière du Père-Lachaise, la société fabrique son monde matériel pour soutenir ses convictions les plus chères et ses sentiments les plus profonds, de telle sorte que l'on trouve facilement une relation entre un changement d'attitude et la forme de la ville elle-même<sup>736</sup>. En effet, l'ouverture du cimetière du Père Lachaise en 1804<sup>737</sup> constitue un tournant historique décisif, tout comme la destruction de celui des Saints Innocents en 1786. Pour la première fois, une innovation éloigne les défunts de la vie quotidienne des vivants et engendre une transformation des attitudes face à la mort. La coutume de l'inhumation dans le périmètre consacré par l'Église destinée à assurer la protection spirituelle du cadavre et à rappeler aux vivants leurs obligations envers les âmes des défunts, fut alors considéré comme une menace sérieuse. Les anciennes valeurs religieuses furent alors supplantées par une profonde préoccupation de « santé publique », ce qui revenait à une conception séculaire du corps putride et à une lecture médicale de la ville, laquelle se nourrit d'une *nouvelle sensibilité olfactive*<sup>738</sup>. Le principal problème est celui de la transformation de la perception des odeurs

---

<sup>735</sup> VOVELLE Michel, BERTRAND Régis, CENTRE MERIDIONAL D'HISTOIRE SOCIALE DES MENTALITES ET DES CULTURES, UNIVERSITE DE PROVENCE et INSTITUT DE RECHERCHES MEDITERRANEENNES, *La ville des morts : essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1983, p.13. Sur cette "transition funéraire" voir BERTRAND Régis, *Mort et mémoire : Provence, XVIIIe-XXe siècle, une approche d'historien*, s.l., s.n., 2011.

<sup>736</sup> "Since cemetery design responded to current spiritual needs, one can trace the transformations in existential values and social mores by analysing the image of death which the cemeteries were intended to foster. In this sense, the drawings and descriptions of proposed new cemeteries are as important documents for the study of *mentalité* as are the quantitative historian's tools, such as wills and testaments, tombstone inscriptions, library inventories, and so forth" ETLIN Richard A., *The Architecture of Death. The transformation of the Cemetery in Eighteenth-Century Paris*, Cambridge, MIT Press, 1984, p.9.

<sup>737</sup> Il faut indiquer clairement dans le cas exemplaire de la France qu'un mouvement de réforme prend place entre 1744 et 1804, lequel change l'habitude séculaire d'enterrer les morts dans les églises ou cimetières adjacents. Toutefois, il ne s'agit pas d'un processus continu et sans tensions. En plus, il y a différentes phases de transformation de l'idée du cimetière hors ville. Alors, le déménagement des lieux d'inhumation n'est pas immédiat et l'organisation des cimetières ne se fait pas de la même manière dans tout le territoire français, comme le montre l'étude de LASSERE Madeleine, *Villes et cimetières en France de l'Ancien Régime à nos jours : Le territoire des morts*, Paris, L'Harmattan, 1997.

<sup>738</sup> CORBIN Alain, *Le miasme et la Jonquille: l'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Flammarion, 2008.

liées à la putréfaction qui deviennent intolérables. Les préoccupations liées à « (...) « l'air vicié », le méphitisme, la proximité du nauséabond, la molécule putride émanée de la corruption, le « miasme aérien » qui a perdu ses crochets (...) »<sup>739</sup> démontrent une « hyperesthésie collective » face à la perception olfactive. Par conséquent, ces nouvelles inquiétudes s'accompagnent de la peur de respirer les *miasmes* générés par des cadavres en décomposition dont on considère qu'ils contribuent à la propagation des maladies infectieuses. La chair hideusement putréfiée est désormais un agent pathogène, détaché de toute signification spirituelle de l'au-delà contrairement à ce qui se passait auparavant<sup>740</sup>. En fait, l'intolérance s'étend aux odeurs de la ville en générale et le débat sur l'hygiène urbaine entraîne aussi une critique d'autres lieux et d'autres institutions jugés « impures », en dehors des églises et des cimetières, tels que l'école, la prison, le marché, l'hôpital et l'abattoir. Toutes les infrastructures urbaines, y compris les rues, les places et les maisons sont inspectées de façon approfondie en fonction de la qualité du vent. Cette accentuation de la sensibilité et cette obsession pour la suppression des mauvaises odeurs de l'espace public nous montre donc que la façon de percevoir et d'analyser les odeurs a changé<sup>741</sup>.

En France, la publication des travaux de Jean-Noël Hallé attribue à l'air des qualités physiques ; il contribue à l'équilibre de la masse de l'atmosphère, règle l'expansion des fluides ou bien exerce une influence immédiate sur le corps dont le résultat dépend de sa composition<sup>742</sup>. Les chimistes et les médecins conçoivent, au XVIII<sup>e</sup> siècle, des théories sur l'odorat et un langage scientifique destiné à favoriser simultanément une « vigilance olfactive » et un contrôle sur les corps (des animaux comme des êtres humains) qui, par leur odeur, constituent une menace. Un nouveau regard sur le corps, l'environnement immédiat, la saleté et les odeurs favorise les travaux des hygiénistes qui cherchent à établir des liens entre

---

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>740</sup> Pour reprendre les mots de Laqueur : “That miasma causes diseases was widely accepted; that decomposing, putrefying flesh gives off unmistakable odours is beyond dispute. Hence, the case was made; anything smelling so vile (...) simply had to be pathogenic. Decomposing flesh killed and thus needed to be removed in the interests of the living”. Cependant, tel n'a pas toujours été le cas : “Putrefaction had once been understood differently. Some dead flesh had the odor of saintliness in contrast to the odor of ordinary bodies – corporeal corruption, with all its attendant unpleasantness, represented an earthly state to be followed by a sweeter life eternal with a new, incorruptible body; or it was endured simply as part of the smelly order of things” T.W. Laqueur, « The places of the dead in Modernity », art cit, p. 24.

<sup>741</sup> A. Corbin, *Le miasme et la Jonquille: l'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles*, op. cit., p. 10.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 19-22.

la maladie et les conditions locales, en promouvant les travaux d'assainissement de l'habitat et la réforme des façons de vivre des plus pauvres<sup>743</sup>, ainsi que l'éloignement des cadavres.

Bien entendu, les médecins sont les plus actifs dans ces débats sur la santé publique au sein des agglomérations urbaines. Ils essayent de corriger les comportements, dénoncer les superstitions des charlatans en favorisant l'émergence d'une conscience collective. Cela s'accompagne également de l'espoir d'une amélioration jugée possible de l'espèce humaine<sup>744</sup>. C'est-à-dire, pour reprendre la thèse de Georges Vigarello, qu'une sensibilité déterminée correspond à un imaginaire du corps, aux représentations latentes de celui-ci qui établissent son fonctionnement et son efficacité. La propreté et l'élimination des mauvaises odeurs des espaces et du corps sont alors liées à la préservation des organismes et à la défense de la population ; ceci est une attitude propre à la « société bourgeoise » de plus en plus sensible à la force physique et à la démographie des nations<sup>745</sup>. L'État commence à prendre conscience des problèmes de santé collective quand certaines doctrines économiques du XVIII<sup>e</sup> siècle associent la croissance démographique à la prospérité économique et commerciale, étant donné que la croissance de la population était aussi celle de la force de travail, de la production et des ressources financières<sup>746</sup>. À cet égard, l'objectif est d'allonger la durée de vie de la population : « recenser les épidémies, cerner les maux mal maîtrisés, renforcer les santés, c'est agir indirectement sur la quantité des habitants. A la vieille lutte contre la souffrance, s'ajoute celle, plus abstraite, contre une atteinte numérique des population »<sup>747</sup>. Ce qui compte alors c'est la puissance démographique considérée comme la vraie richesse des États. Il s'agit donc d'une première prise de conscience du fait

---

<sup>743</sup> BOURDELAIS Patrice, « Les logiques du développement de l'hygiène publique » in *Les hygiénistes: enjeux, modèles et pratiques*, Paris, Belin, 2001.

<sup>744</sup> Selon Georges Vigarello cette vision va se réaffirmer dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle : « C'est l'équivalent du travail entrepris au même moment par l'Encyclopédie pour le progrès de l'esprit : l'affirmation d'une ascension possible de l'espèce humaine, celle de son développement indéfini » VIGARELLO Georges, « L'hygiène des Lumières » *Ibid.*

<sup>745</sup> Selon Georges Vigarello, autrefois, dans la société courtoise, la propreté était attachée essentiellement au linge et à l'apparence immédiate, ce qui va changer de manière significative avec l'idée de préservation. Les pratiques de propreté s'ajoutent à d'autres exigences d'un processus de civilisation qui s'oppose progressivement aux sensations corporelles. Il s'agit, alors, d'une partie du lent polissage des comportements et de l'autorégulation, et plus largement, du poids progressif de la culture sur le monde des sensations immédiates et sur le corps. VIGARELLO Georges, *Le Propre et le sale: l'hygiène du corps depuis le Moyen âge*, Paris, Seuil, 1985, p.10.

<sup>746</sup> D'après Adriana María Alzate ces doctrines sont le populationnisme, la physiocratie et le mercantilisme. ALZATE Alzate Echeverri, *Suciedad y orden: reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1760-1810*, s.l., Universidad del Rosario, 2007, 326 p, p.33. En France, les effets du fameux « il n'y a ny richesses ny forces que d'hommes » de Jean Bodin a favorisé la mise en place d'une forme d'organisation de la santé publique. Voir aussi P. Bourdelais, « Les logiques du développement de l'hygiène publique », art cit, p. 10.

<sup>747</sup> G. Vigarello, *Le Propre et le sale, op. cit.*, p. 155.

démographique, de la puissance de la population en tant que source du progrès, ce qui implique une attention nouvelle à la santé publique<sup>748</sup>.

S'il est certain que l'hygiène publique et privée s'impose peu à peu en Europe et hors d'Europe à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle avec pour conséquence la désodorisation de la ville, il n'en reste pas moins vrai que les questions de santé publique intéressent plus tôt les populations. Comme l'affirme Patrice Bourdelais, les villes ont toujours tenté de se protéger des épidémies et depuis la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle on observe les premiers éléments d'une politique de santé publique et de surveillance sanitaire de la ville face à la peste<sup>749</sup>.

Jean Delumeau parle d'une omniprésence de la peur dans l'Europe du début des temps modernes où il y a un environnement menaçant et hostile : «autrefois la peur était partout- à côté de soi et devant soi»<sup>750</sup>. La peur et les épisodes de panique collective se présentent lorsqu'une épidémie s'abat sur une ville ou sur une région. La peste demeure un mal enraciné et récurrent qui déclenche la nervosité et la peur au sein de la population. Dans ces cas-là, il faut trouver les causes car, comme le souligne Delumeau, «trouver les causes d'un mal, c'est recréer un cadre sécurisant, reconstituer une cohérence de laquelle sortira logiquement l'indication des remèdes»<sup>751</sup>.

Cependant, bien avant que la médecine puisse faire de ces nombreuses maladies, épidémies et pestes un mal curable, celles-ci multiplient les victimes, provoquent des ravages et suscitent la terreur et les mesures d'exclusion. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, les mesures d'intervention sont inspirées par des médecins hygiénistes qui considèrent que les maladies endémiques proviennent des conditions de l'environnement<sup>752</sup>. Les premiers effets des travaux des autorités sanitaires dans les pays de l'Ouest Européen

---

<sup>748</sup> A cet égard, le raisonnement économique a précédé le souci de la préservation de la population. *Ibid.*, p. 156.

<sup>749</sup> Devant la menace de la peste, les fonctionnaires des États instaurent des dispositifs de lutte contre l'épidémie. Une politique de santé a préexisté l'hygiénisme et plusieurs des mesures de contrôle sont déjà d'actualité depuis le XV<sup>e</sup> siècle en Italie. Les mesures adoptées comprennent la défense aux frontières, la surveillance des marchandises, la propreté urbaine (des rues), la qualité des denrées alimentaires, la désinfection des maisons avec la ventilation, entre autres. P. Bourdelais, « Les logiques du développement de l'hygiène publique », art cit, p. 7-8.

<sup>750</sup> DELUMEAU Jean, *La peur en Occident, XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles: une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p.74.

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>752</sup> P. Bourdelais, « Les logiques du développement de l'hygiène publique », art cit, p. 12.

favorisent, avec l'amélioration de l'alimentation, à la baisse de la mortalité au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>753</sup>. Depuis lors, l'intention de prévenir précède celle de soigner et différents gestes individuels et collectifs se mettent en place pour éloigner le mal. L'idée selon laquelle « il est toujours plus facile et plus simple de prévenir que de guérir »<sup>754</sup> s'étend. Il en résulte que face aux préoccupations sociales d'une contagion il vaut mieux suivre les conseils des médecins. En définitive, il semble bien qu'une rénovation de la pensée médicale et de la préoccupation pour la santé des habitants débouche sur une vision de la « police médicale ». En effet, au XVIII<sup>e</sup> siècle la *police* est en charge du contrôle des problèmes urbains, du maintien de l'ordre pour une meilleure gouvernance et aussi de la propreté<sup>755</sup>. Cette idée va de pair avec une reconfiguration de la conception de la ville considérée comme une entité dynamique, variable et harmonieuse, selon une vision organique. Il faut souligner que la métaphore du corps joue un grand rôle dans la compréhension de la ville caractéristique du rationalisme des Lumières dans la mesure où elle compare l'espace urbain à un organisme vivant comprenant différents organes et assurant différentes fonctions. Selon cette conception, il existe un centre régulateur des fonctions – militaire, politique, économique, etc.– qui assure l'harmonie de l'ensemble. Par ailleurs, auparavant, les découvertes de William Harvey (1628) sur le sang et la respiration débouchent sur la formulation d'une nouvelle idée de la santé publique qui s'applique à la ville, énoncée par les réformateurs des Lumières. Depuis lors, comme l'affirme Richard Sennett, la santé du corps et de la ville est déterminée par le mouvement et la circulation: « Les planificateurs essayaient de transformer la ville en un endroit où les gens puissent se déplacer et respirer librement, une ville avec des artères et des veines fluides à l'intérieur desquelles les personnes puissent circuler comme de corpuscules sanguins sains »<sup>756</sup>.

Selon cette même approche de Richard Sennet, de nouveaux liens sont établis entre la ville et la nouvelle science du corps, en particulier après l'analogie énoncée par Ernst Platner entre la circulation interne du corps et son environnement ; selon lui la peau est la membrane

<sup>753</sup> Travaux tels que le drainage des marécages, les tourbières, les fossés, les douves, et tous les emplacements d'eau; l'amélioration de la circulation de l'eau dans des canaux; le nettoyage des maisons et la circulation de l'air dans les pièces d'habitation et les lieux de rassemblement. *Ibid.*

<sup>754</sup> TEYSSEIRE Daniel, « Un Médecin dans la phase de constitution de l'hygiénisme, Louis Lépecq de La Cloture (1736-1804) » dans *Les hygiénistes: enjeux, modèles et pratiques*, Paris, Belin, 2001.

<sup>755</sup> Au XVIII<sup>e</sup> siècle *policía* fait allusion « au bon ordre qui s'observe et se garde dans les villes et républiques, en obéissant aux lois et décrets établis pour la gouverner au mieux, (...) à la courtoisie et l'urbanité dans le traitement et les coutumes, (...) et au soin et la propreté » A.E. Alzate, *Suciedad y orden*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>756</sup> SENNETT Richard, *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p.280-283.

qui permet au corps de respirer. Ainsi, la saleté de la peau, qui entraîne l'obstruction des pores, devient de plus en plus associée à l'idée d'impureté<sup>757</sup>. De même, l'aspect de la ville devient important, et la saleté se présente comme l'antithèse de la pensée rationaliste. L'assainissement, l'égout, le drainage et le nettoyage des rues constituent autant de mesures prises dans le but d'atténuer la présence des substances impures dans la ville.

## 5.2 LE CAS DE L'AMÉRIQUE ET DE LA NOUVELLE GRENADE

Après avoir souligné l'importance de la transformation culturelle et le changement de sensibilité dans les sociétés occidentales à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle qui affecte directement les débats sur les lieux des sépultures avec l'avènement d'une certaine pensée médicale, passons à présent à la question de la séparation des morts du monde des vivants en Nouvelle Grenade en y associant d'autres exemples en Amérique. Je commencerai d'abord par la mise en valeur d'une nouvelle appréciation du malsain qui engendre une réponse de *police médicale* pour éviter la mortalité, avec la surveillance notamment des foyers de contamination tels que les cimetières, les hôpitaux, les rues et les ports<sup>758</sup>. Ces mesures sont adoptées tant en Europe qu'en Amérique, notamment sous le règne de Charles III lorsqu'une série de réformes concernant les villes américaines sont menées. D'après Adriana María Alzate, les premières réflexions sur ce problème en Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle ont été soulevées par Castillo de Bovadilla mais il faut attendre la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle pour que les vraies tentatives de réforme des villes espagnoles et américaines commencent avec les ministres éclairés que le roi a auprès de lui<sup>759</sup>. C'est à ce moment-là que des politiques d'assainissement sont mises en place, ainsi que la construction d'égouts et de trottoirs, l'installation de l'éclairage public. La préoccupation constante pour le nettoyage des rues et l'embellissement de la ville en général sont des données nouvelles.

De manière générale, nous sommes face un moment fort de la lutte de la société pour réduire la mortalité et défendre la vie, tel que stipulé par Renán Silva dans son étude sur les expériences d'épidémie de variole de 1782 et 1802 en Nouvelle-Grenade. La peur largement

---

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>758</sup> Le premier à utiliser le terme a été le médecin allemand Wolfgang Rau, mais ce ne sera qu'avec les travaux du médecin autrichien Johann Peter Franck y d'autres encore à la fin du XVIII<sup>e</sup> et début du XIX<sup>e</sup> siècle que la *police médicale* gagnerait en importance comme un moyen pour que l'État puisse garantir la santé de sa population. Alzate, *Suciedad y orden*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>759</sup> Entre est ministres illustrés qui ont conduit le mouvement réformateur pendant le règne de Charles III se trouvent : le comte d'Aranda, Campomanes y Floricedablanca. *Ibid.*, p. 40.

répandue de la contagion est déjà présente dans une population qui essaye de se protéger de la présence de la mort. En effet, Silva signale que dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, nous retrouvons en Nouvelle-Grenade un processus de revalorisation de la vie humaine et de défense de la *santé publique*, ce qui suppose l'appropriation « d'un nouveau *modèle culturel*, entendu comme un ensemble structuré de pratiques, de savoirs et de représentations qui se cristallisent dans des espaces sociaux différenciés, ce que nous appelons *surfaces d'émergence* »<sup>760</sup>. Ainsi, un ensemble de notions sur la *santé publique* est introduit dans un contexte de phénomènes épidémiques tels que les pestes et d'une ambition accrue de diminution des taux de mortalité. Tout en reconnaissant le fait qu'il s'agit d'une réponse faible ou peu significative, comme le montre l'étude de Renán Silva, il faut cependant noter qu'une série de procédures de contrôle de la part des autorités civiles et religieuses apparaissent, ainsi qu'une circulation de savoirs. Une sorte de police sanitaire a la responsabilité de mettre en place des mesures sur les lieux de contagion, telles que la mise en œuvre d'un cordon sanitaire pour séparer la population, l'interdiction de circulation des personnes et des objets, l'incendie des habitations, des vêtements et des autres effets personnels des personnes contaminées ainsi que leur mise à l'isolement<sup>761</sup>. Pour faire face à l'épidémie de variole qui se déclare à Santafé en 1801, plusieurs feux sont allumés comme autant de mesures salvatrices susceptibles de purifier l'atmosphère et l'air<sup>762</sup>. Même s'il n'est pas possible de parler d'une politique générale de santé, nous sommes devant un laboratoire d'expérimentation où une notion de *santé publique* est en gestation et quelques idées sur l'atmosphère s'affirment. En effet, au XVIII<sup>e</sup> siècle, on imagine que l'air en mouvement a un pouvoir curatif et purificateur parce qu'on lui prête la capacité de pouvoir disperser les germes. En outre, Renán Silva montre bien comment le médecin et botaniste José Celestino Mutis reprend ultérieurement cette pensée dans son *Método* où il défend des mesures d'hygiène du milieu consistant en des pratiques d'aération ou ventilation<sup>763</sup>. Il est clair, d'après les analyses de la catastrophe épidémique, que l'«*atmósfera inficcionada*» est la cause directe des fièvres putrides dont souffre la population. Celle-ci est à son tour la conséquence de l'émanation de matières putrides parmi lesquelles on

---

<sup>760</sup> SILVA Renán, *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el Virreinato de Nueva Granada: contribución a un análisis histórico de los procesos de apropiación de modelos culturales*, Medellín, La Carreta Editores, 2007, p.15.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 116. Il ne faut pas oublier que, comme Renán Silva l'explique, les épidémies dans la société coloniale constituaient « seulement le point le plus dramatique (en termes de mortalité) de formes de vie caractérisées par des conditions très difficiles d'existence, qui se matérialisaient en des situations sanitaires fragiles, qui face au moindre signe de « malaise par contagion » cela devenait une cause de mort inévitable » *Ibid.*, p. 31. Malgré ces conditions, des soins de santé commencent à gagner en importance et pendant l'âge des lumières vont avoir une relation avec l'État et le *bonheur public*. *Ibid.*, p. 29.

<sup>763</sup> R. Silva, *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el Virreinato de Nueva Granada*, *op. cit.*, p. 33.

trouvent les cadavres enterrés dans les églises. C'est pourquoi les mesures d'hygiène et de reconfiguration des relations spatiales des vivants (dans les écoles, prisons, hôpitaux, etc.) ont leur contrepartie directe dans la transformation des espaces attribués aux morts. Comme le montre bien l'analyse de Michel Foucault, une grande transformation doit avoir lieu pour prêter à la dépouille mortelle une importance capitale tant en termes d'individualité que de maladie engendrée par le cadavre en décomposition : « ce sont les morts, suppose-t-on, qui apportent les maladies aux vivants, et c'est la présence et la proximité des morts juste à côté des maisons, juste à côté de l'église, presque au milieu de la rue, c'est cette proximité-là qui propage la mort elle-même »<sup>764</sup>.

A cet égard, la mise en quarantaine des malades et l'éloignement des cadavres constituent une solution pour échapper à la contagion provoquée par leurs exhalations. Maladies telles que la variole et la lèpre suscitent la terreur collective au début et lorsque l'on sera bien entré dans le XIXe siècle malgré le développement des connaissances médicales. Par conséquent, les gouvernants, les fonctionnaires et les médecins vont protéger la population à partir de mesures de *degredo*, c'est-à-dire en garantissant la séparation physique des éléments contaminés<sup>765</sup>. Comme le montre bien Ana Luz Rodríguez, pendant la période de l'indépendance, la possibilité de création d'une maison de lépreux à la périphérie de la ville de Santafé fait déjà l'objet de discussions. Il ne faut pas oublier non plus qu'à l'occasion de l'épidémie de variole en 1782 un nouveau concept d'hôpital s'impose, à savoir un lieu au sein de la ville pour concentrer les pauvres contaminés sous le regard vigilant des médecins. D'après Ana Luz Rodríguez, cette idée d'hôpital provisoire est l'expression d'une nouvelle relation entre maladie et société et d'une nouvelle façon de regarder le malade. Il s'agit à ce moment-là de protéger, d'organiser et de contrôler les malades pauvres<sup>766</sup>.

---

<sup>764</sup> FOUCAULT Michel, « « Des espaces autres »\* », in *EMPA EMPAN: Prendre la mesure de l'humain*, n° 3, vol. 54, 2004, p. 12-19. Ces "espaces autres" comme les cimetières sont aussi considérés par Foucault comme *hétérotopies de crise* ou de *déviations* car l'appropriation bourgeoise du cimetière est aussi une hantise de la mort comme maladie : « les cimetières constituent alors non plus le vent sacré et immortel de la cité, mais l'«autre ville», où chaque famille possède sa noire demeure». Voir aussi R. Sennett, *Carne y piedra, op. cit.*, p. 280-283.

<sup>765</sup> Les craintes des citoyens de Bogotá face aux maladies virulentes comme la variole et la lèpre et leurs effets dévastateurs donne lieu à des mesures concrètes : "apartar a los enfermos, confinarlos en lugares alejados, observarlos a distancia, romper todo vínculo social con ellos, negarles su calidad de habitantes de una población y de miembros de una familia. Eso era el degredo". RODRÍGUEZ GONZALEZ Ana Luz, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales: una mirada al tejido social de la Independencia*, Bogotá, Banco de la República : El Ancora Editores, 1999, p.32.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 219.

Plusieurs catégorisations sont faites à ce sujet par les fonctionnaires et les hommes des Lumières tant en Europe qu'en Amérique et en Nouvelle-Grenade pour expliquer ce que sont les agents pathogènes. D'après Adriana María Alzate, des notions comme celle d'*effluve*, *émanation*, *exhalation* et *miasme*, sont couramment utilisées. L'*effluve* fait allusion à l'émanation du fluide qui se dégage des corps, alors que le miasme est l'*effluve* résultant de l'action conjointe de l'air, de l'eau et de l'élévation de la température, ce qui occasionne sur le long terme la décomposition et le pourrissement des corps, et finalement, la formation de foyers infectieux<sup>767</sup>. L'*effluve putride* provenait des déchets, des eaux stagnantes, des corps malades et des cadavres. Ces derniers, s'ils sont inhumés ou exhumés sans les précautions requises, peuvent rendre l'atmosphère du cimetière insupportable et dangereuse pour les personnes en bonne santé, ce qui peut avoir des conséquences mortelles<sup>768</sup>.

### 5.3 CIMETIÈRES *EXTRAMUROS*

Parmi les méthodes utilisées pour l'assainissement de l'air nous trouvons l'établissement des cimetières hors de l'Église et de la ville et l'enterrement rapide du cadavre qui doit être recouvert avec assez de terre pour qu'il n'y ait pas d'exhalation. C'est ainsi que le projet de gestion urbaine de Charles III interdit l'enterrement des morts dans les églises, tant en Espagne qu'en Amérique, et promeut la construction de cimetières hors des villes. Il faut cependant noter, pour prendre en compte l'analyse d'Adriana María Alzate, que ces mesures ne sont pas tout à fait originales parce que certaines de ces propositions avaient été édictées auparavant mais elles n'ont pas eu la même efficacité que celles obtenues une fois assimilées les nouvelles connaissances médicales<sup>769</sup>. En effet les souhaits de l'administration ne se traduisent pas nécessairement en résultats et ce fut encore le cas à la suite de l'établissement de cette réglementation. Il y a de nombreux obstacles à l'application de la règle, parmi lesquels on distingue le manque de moyens et de ressources économiques, la négligence des habitants et des fonctionnaires ou bien encore l'incompréhension liée au caractère parfois contradictoire des normes<sup>770</sup>.

---

<sup>767</sup> A.E. Alzate, *Suciedad y orden*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>768</sup> « ces flux agissaient sur le système nerveux et musculaire, et ses effets pouvaient même en finir avec la vie. L'homme affecté mourait rapidement, à cause de l'empoisonnement provoqué par le miasme ». *Ibid.*

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 166. Pour nous rendre compte du décalage entre les ordonnances et les résultats concrets Alzate nous présente le cas de la France où l'on va essayer d'éliminer cette pratique, une première fois en 1763 puis en 1776, lorsque sont promulguées les secondes dispositions sur ce sujet ; il fallut attendre jusqu'en 1780 pour que la délocalisation des cimetières commence réellement. En Espagne, ce fut Charles III qui émit la réglementation

Néanmoins, la *Real Cédula sobre establecimiento de cementerios fuera del poblado en los dominios de Indias* de 1804 exige l'établissement des cimetières en périphérie et « une dignité et une décence augmentée dans le temple ». Ces nouvelles dispositions sont fondées sur des arguments donnés par le gouverneur de la Havane, José de Ezpeleta, dans un rapport daté de 1787 qui porte sur le problème de la pratique de l'enterrement des cadavres dans les églises, lequel a pour effet, selon lui, de propager les épidémies, raison pour laquelle il soutient la création de cimetières extramuros<sup>771</sup>. Quand le Conseil de Castille laisse en 1804 cette responsabilité aux autorités locales, il souligne que les médecins doivent donner leur aval au choix des lieux d'inhumation et les architectes dessiner les plans<sup>772</sup>. À partir de ce moment-là, le mandat est donné partout en Amérique coloniale bien que la fondation effective des cimetières ait eu lieu au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, selon des chronologies qui varient en fonction des régions.

Dans le cas du Pérou, étudié par Adam Warren, les médecins *criollos*, les autorités ecclésiastiques et les membres du gouvernement interdisent en 1808 les enterrements à l'intérieur de la structure urbaine citant une série de décrets royaux émis à Madrid mais qui ne sont pas respectés à Lima. Bien que les théories miasmatiques et les exemples de l'Europe circulent déjà parmi les médecins *criollos* et les philosophes de Lima dès 1790, le cimetière général de Lima est inauguré le 31 mai 1808, dix-neuf ans après que le décret royal expédié d'Espagne ne soit arrivé à Lima. Plus surprenant encore, le décret original ne consiste qu'en la compilation d'un dossier mais il ne propose pas de plan précis pour la construction du cimetière ; et de surcroît, les décrets de 1803 et 1804 qui renforcent le décret antérieur sont eux aussi sans effet<sup>773</sup>.

De la même manière, à Santafé, bien que le décret pour la création d'un cimetière date de 1791, les problèmes d'ordre administratif n'ont pas permis la concrétisation rapide du

---

interdisant les enterrements dans les églises et demandant la construction de cimetières en-dehors des villes. Néanmoins, ceci n'entra pas en vigueur immédiatement. *Ibid.*, p. 206.

<sup>771</sup> La Couronne elle-même va se charger, dès le début du peuplement, de donner les instructions en matière de cimetières. Philippe II définit plus tard les zones sacrées qui seront utilisées comme cimetières, ce sera le cas d'églises, chapelles, monastères et hôpitaux. A.E. Alzate, *Suciedad y orden*, op. cit., p. 208-209.

<sup>772</sup> VOEKEL Pamela, *Alone before God: the religious origins of modernity in Mexico*, Durham, Duke University Press, 2002, p.95.

<sup>773</sup> WARREN Adam, « La Medicina y Los muertos en Lima: conflictos sobre la reforma de los entierros y el significado de la piedad Católica, 1808-1850 » in *El rastro de la salud en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

projet en créant une situation extrêmement compliquée qu'engendrait le manque de lieux de sépulture et les odeurs fétides, de plus en plus difficiles à dissimuler des cadavres les plus récemment ensevelis. En effet, craignant une nouvelle épidémie, ils parviennent à obtenir une zone destinée au *camposanto* en 1792, laquelle doit servir de cimetière général pour les pauvres ne pouvant payer une inhumation dans une église ou une chapelle<sup>774</sup>. Par contre, ceux ayant les moyens de s'offrir une inhumation dans l'une de ces dernières, résistèrent fortement à la création du *camposanto*.

Une flambée de maladies infectieuses, comme l'épidémie de variole qui éclata à Santafé en 1802, peut cependant favoriser l'inhumation dans le cimetière. Le passage au niveau d'alerte dans la ville arrive avec un *bando* du vice-roi en attirant l'attention sur la nécessité d'adopter des mesures de conservation de la santé publique et en mentionnant explicitement pour la première fois une *politique de cimetières*. Cette politique consiste en l'enterrement des défunts contagieux sur l'un des terrains situés en périphérie que l'église catholique avait bénis. Ainsi, cette nouvelle forme d'enterrement sert à empêcher la propagation de l'épidémie et établit d'une façon générale une barrière contre toute forme de contagion grâce à la bonne gestion des corps contaminés. La première règle est d'enterrer les cadavres à une profondeur minimale de deux *varas*, et la seconde est d'utiliser la chaux vive<sup>775</sup>. La question des cimetières est en effet pertinente dans la mesure où l'épidémie de variole de 1801 entraîne un pic de mortalité, non du fait de la maladie elle-même, mais à cause des *fièvres putrides* qui selon José Celestino Mutis sont dues aux funérailles collectives dans les églises. Comme le montre clairement Renán Silva, il s'agit d'une occasion unique de réactualisation des normes ignorées précédemment en raison d'une menace catastrophique<sup>776</sup>. En effet, ces instructions concernant les sépultures ont déjà été données par le vice-roi Mendinueta en 1801, lequel exigeait que les morts de la variole fussent enterrés en-dehors des églises dans le cimetière de l'hôpital San Juan de Dios ou dans la parcelle adjacente à l'hôpital de Las Aguas<sup>777</sup>.

Depuis lors, les nouvelles dispositions sont justifiées par les fondements scientifiques des médecins ou des experts. En Nouvelle-Grenade, ces arguments ne sont pas très différents

---

<sup>774</sup> À ce propos, A. Alzate affirme que la première partie inaugurée et bénie était destinée aux pauvres décédés à l'hôpital de San Juan de Dios.

<sup>775</sup> R. Silva, *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el Virreinato de Nueva Granada*, op. cit., p. 108. La vara vaut 0,838 m.

<sup>776</sup> *Ibid.*

<sup>777</sup> A.L. Rodríguez González, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales*, op. cit., p. 41.

de ceux qui circulent en Europe à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il y a d'abord une justification religieuse, telle que celle due au respect des églises et des cimetières. En outre, il existe une justification plus «scientifique», comme l'importance d'une bonne ventilation et de la lumière pour éviter les vapeurs putrides<sup>778</sup>. En fait, des auteurs tels que José Celestino Mutis et Antonio Froes parlent déjà des conditions préalables pour choisir l'emplacement des cimetières : « Un cimetière de 120 verges suffirait pour les morts de Santafé ; chaque sépulture aurait deux verges et demie de longueur; et serait située à un endroit élevé et sec, distant de quelconque cours d'eau, “devrait être localisé à l'occident si rien ne l'en empêche (...) car les vents d'orient sont les plus constants »<sup>779</sup>. Mutis, pour sa part, affirmait que «l'endroit devait être découvert, c'est-à-dire, exposé au soleil et en plein air, pour éviter une atmosphère viciée; aucune partie du cimetière devrait être couverte, pour empêcher ainsi les mauvaises odeurs que pourraient produire l'alternance de la pluie et la chaleur»<sup>780</sup>. De même, ce dernier se plaint de la présence d'animaux dans le cimetière de Mompo, parce qu'ils peuvent déterrer les corps ou bien infecter avec leur chair les personnes qui les consomment. Un autre problème soulevé par le même auteur est celui de l'air et de la bonne ventilation ainsi que celui de la végétation appropriée, en s'appuyant sur les premières études relatives à la photosynthèse et à la transformation de l'air nocif en «air vital»<sup>781</sup>. En général, on peut affirmer que pour José Celestino Mutis le cimetière, en tant que lieu de dépôt des cadavres, pose un problème qui concerne la physique, la chimie et la médecine, c'est-à-dire, la pensée scientifique.

Bien que le passage de l'inhumation dans l'église à celui l'enterrement dans le cimetière public suscite une grande résistance, comme on le verra plus loin, la nouvelle réglementation est rapidement soutenue par l'Église au point que ses représentants servent à nombreuses reprises d'intermédiaires ou *passeurs culturels*. En portant les réclamations aux autorités et en même temps en essayant de persuader le peuple, les membres de l'Église se montrent comme «promoteurs de la santé publique», ainsi que l'affirme Adriana Alzate en prenant l'exemple de l'archevêque de Santafé, Fernando Portillo, qui réaffirme son soutien

---

<sup>778</sup> D'après Adriana Alzate les principaux auteurs qui ont servi de référence pendant la période de la vice royauté: Chaptal, Senebier, Ingenhousz, Lavoisier, Morveau, Fourcroy, Valentín Foronda, entre autres. Et locaux Manuel del Socorro Rodríguez, Frutos Joaquín Gutiérrez, José Celestino Mutis. Des compte-rendus de médecins comme Sebastián López Ruiz, Antonio Froes et Miguel de Isla. A.E. Alzate, *Sociedad y orden, op. cit.*, p. 241.

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>780</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 254, 259-260.

pour éviter une épidémie de variole<sup>782</sup>. Bien entendu, la relation entre médecins et prêtres n'est toujours pas empreinte de confiance mutuelle, mais il y a une tentative de coopération et d'échange dans le cas de la nouvelle pratique funéraire, ce qui lui donne une légitimité en diminuant le rejet populaire<sup>783</sup>. D'ailleurs, la bénédiction des nouveaux *camposantos* demandée par l'autorité civile dès leur création permet à l'église de se déclarer en accord avec les autorités sanitaires sans perdre sa juridiction sur les lieux sacrés.

Considérant le changement de mentalité qui se produit au sein de l'élite urbaine mais aussi à l'intérieur même du catholicisme, Pamela Voekel donne une explication tout à fait originale qui permet de comprendre l'accord donné par l'Église. Ce changement réside dans l'appréciation de vertus telles que la discipline et la modération exprimées par la piété intérieure. Tout en reconnaissant le fait que, – comme l'affirme Foucault –, la modernité donne naissance à un nouveau type d'individu régulé grâce à des institutions telles que la prison, l'asile et l'hôpital, Pamela Voekel note que les évolutions qui se produisent au sein de la société civile ne sont pas les seules en cause car il faut également tenir compte de l'évolution spirituelle des réformateurs de l'Église catholique. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ces derniers proposent l'autodiscipline et la modération par opposition à l'extravagance baroque qui se déployait lors des funérailles et des enterrements dans les églises<sup>784</sup>. C'est afin d'éviter les excès des cérémonies funéraires et de rendre sa « pureté originale » à l'église, tout en favorisant la santé publique, que les réformateurs acceptèrent la promotion des cimetières suburbains au tournant des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles<sup>785</sup>.

Le discours scientifique et médical gagne simultanément en autorité et les décisions des médecins acquièrent une importance déterminante dans le domaine de la santé publique. Cependant, le discours de la science et l'hygiène est indistinctement cité par quelques médecins et des membres de l'Église. Les réformateurs eux-mêmes se chargent de définir les églises « as a corpse-infested threats to bodily health » car ils craignent les conséquences néfastes de l'air vicié et de l'odeur désagréable, ainsi que de l'assistance massive aux messes

---

<sup>782</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>783</sup> R. Silva, *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el Virreinato de Nueva Granada*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>784</sup> C'est-à-dire dans les termes de Voekel, qu'on est face à une "intériorisation de la moralité". P. Voekel, *Alone before God*, *op. cit.*

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 74.

et aux funérailles<sup>786</sup>. Le point de rencontre entre ces deux discours est, d'après Voekel, l'individu discipliné : la réforme de la piété et la réforme de la médecine prétendent placer bien haut l'observation et la réflexion individuelle<sup>787</sup>.

Il faut y ajouter le soutien des habitants une fois que sont observés les avantages des mesures édictées et l'efficacité des nouvelles pratiques, tant au niveau individuel que collectif. Le bouleversement des attitudes face à la vie et à la mort engendre un cadre complexe de relations qui s'éloignent de la logique verticale de la norme allant du dominant aux dominés. D'après Renán Silva, une partie de la société *conquiert la norme* malgré les obstacles et demande la création de son propre cimetière à partir du dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>788</sup>. Il faut s'extraire d'une interprétation simpliste attribuant les nouvelles habitudes d'hygiène au résultat des mesures législatives basées sur un savoir. Il est intéressant d'y analyser des conflits et des luttes autour de la vérité et de reconnaître en même temps un processus sociétal plus large de *modernité culturelle* initié pendant la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et dont le point central est l'émergence de l'individu<sup>789</sup>.

Il découle de ce qui précède que les changements bénéfiques pour la santé ne résultent pas seulement de la sensibilité des groupes sociaux les plus aisés alors que les secteurs populaires resteraient des îlots de résistance. L'interprétation est beaucoup plus complexe et les exemples donnés par Renán Silva et Adriana Alzate nous montrent que les habitants font appel à l'autorité publique chaque fois qu'ils pensent leur santé menacée, en demandant par exemple le vaccin contre la variole ou en se plaignant de la localisation des cimetières<sup>790</sup>.

#### 5.4 LA RÉSISTANCE FACE À LA MÉDICALISATION DE LA MORT

Même si la procédure de translation des cimetières est facilitée par le soutien de certains habitants des villes, d'autres opposent une dure résistance et veulent défendre les

---

<sup>786</sup> *Ibid.*, p. 186-187. Par exemple, "El Carpio's parish priest argued that the town's small church "emitted odors that caused dizziness and stomach pain", and exhorted his flock to overcome their "superstitions" and exile corpses from the temple" *Ibid.*, p. 92.

<sup>787</sup> L'empirisme et l'expérience individuelle propre au raisonnement scientifique avaient un sens pour les hommes des Lumières, défenseurs de la nouvelle piété : "far from being the enemy of piety, rationality was for them its very soul". Cependant, comme l'affirme Voekel, en soutenant la méthode scientifique, le clergé ne s'imaginait pas qu'il perdrait son autorité en matière d'enterrements, une situation qu'on peut observer aussi au Mexique. P. Voekel, *Alone before God*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>788</sup> R. Silva, *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el Virreinato de Nueva Granada*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>789</sup> Como lo indican los autores de la *instrucción* con la cual se buscaba luchar contra la muerte en la catástrofe epidémica, "se trata de la salud y de la vida de cada uno" *Ibid.*

<sup>790</sup> A.E. Alzate, *Suciedad y orden*, *op. cit.*, p. 46.

pratiques funéraires traditionnelles tant en Europe qu'en Amérique. Toute tentative visant à modifier les habitudes et pratiques populaires peut être source de conflit. Bien entendu, ce n'est pas la première fois que les autorités gouvernementales et les médecins créoles tentent de modifier les mœurs et coutumes en matière d'hygiène urbaine et de limiter le pouvoir ecclésiastique sur les questions de santé, mais comme l'affirme Adam Warren, la création des premiers cimetières généraux extramuros est la tentative la plus audacieuse<sup>791</sup>. Le même Michel Vovelle pense qu'il ne faut pas surestimer l'importance du tournant institutionnel « dans la mesure où il ne faisait qu'officialiser un courant de revendications déjà anciennes, et que trancher un débat plus que séculaire »<sup>792</sup>. On peut parfaitement admettre que les nouvelles conceptions médicales sur l'espace urbaine affectent directement la vision de la mort et des rites associés à la « piété baroque » en imposant un changement de sensibilité et d'attitude face à la mort<sup>793</sup>. En effet, la croyance catholique qui consiste à enterrer les morts dans les églises ou à proximité immédiate d'une église est destinée à faciliter le passage de l'âme du purgatoire au ciel. Ainsi, être enseveli dans une église ou une chapelle conventuelle, ou bien à proximité d'un autel ou d'une chapelle qui fait l'objet d'une dévotion particulière, permet de perpétuer les dévotions personnelles au-delà la mort par la cohabitation physique<sup>794</sup>. L'intercession céleste est déterminante afin de pouvoir atteindre le repos éternel. C'est la raison pour laquelle la religiosité baroque insiste sur l'importance de la médiation qu'exercent, chacun à leur manière, les saints et les prêtres, ce à quoi s'ajoute une obsession pour l'opulence « sensuelle » du culte<sup>795</sup>.

L'espace de l'église est un espace hiérarchisé de distinction sociale où l'emplacement de la sépulture, plus ou moins proche de l'autel et des chapelles dédiées aux saints, fait

---

<sup>791</sup> A. Warren, « La Medicina y Los muertos en Lima: conflictos sobre la reforma de los entierros y el significado de la piedad Católica, 1808-1850 », art cit., p. 46.

<sup>792</sup> En effet au XVII<sup>e</sup> siècle, la remise en ordre post-tridentine s'était accompagnée d'une offensive contre la pratique d'ensevelir dans les églises pour des raisons de décence et de pureté du culte. Au XVIII<sup>e</sup> siècle apparaîtra la notion plus laïcisée de *salubrité*. Ainsi, l'édit royal de 1776 qui interdisait, pour des raisons sanitaires, l'ensevelissement dans les églises en France, était le point culminant d'un processus qui avait débuté auparavant. VOVELLE Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p.100.

<sup>793</sup> D'après Vovelle, bien qu'il soit une « commodité » d'avoir cette étiquette, il s'agit d'un nouveau frisson de la sensibilité occidentale dont les traits se mettent en place entre 1570-1580 et le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle en France et plus tard encore en d'autres lieux. L'angoisse de la mort est à l'origine de cette sensibilité baroque, ainsi que la méditation sur les fins dernières, repris par le discours religieux qui fait de la préparation au dernier passage l'exercice de toute une vie et l'existence d'un « investissement sur le ciel » VOVELLE Michel, *La mort et l'Occident: de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p.279.

<sup>794</sup> M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 106.

<sup>795</sup> «Baroque catholicism was highly communal, stressed the need for priestly and saintly mediation with the Divine, and found in the sensual opulence of the cult a path to knowledge of the Creator.» P. Voekel, *Alone before God*, op. cit., p. 14.

bénéficier le défunt d'une protection plus ou moins importante. Comme le dit très justement Adriana M. Alzate « l'espace sacré du temple était hiérarchisé et rentabilisé »<sup>796</sup>. En effet, d'après Michel Vovelle, les prêtres et les seigneurs sont privilégiés et les meilleurs emplacements leur sont réservés, les plus grandes familles disposant de caveaux à l'intérieur du temple. C'est là un privilège de caste. Les ecclésiastiques disposent également d'emplacement réservés<sup>797</sup>. Par conséquent, les cimetières sont associés aux pauvres incapables de financer leurs funérailles qui sont alors ensevelis à l'extérieur, loin des autels, en un lieu jugé indigne qui dit aussi la modestie de leur position sociale. En définitive, le désir de distinction et une certaine conception du salut se rejoignent pour faire de l'ensevelissement dans l'église un idéal.

Le besoin illimité d'ostentation qui caractérise le baroque privilégie l'apparence dans la quête de l'éternité. Ainsi, le déploiement d'une pompe extraordinaire vise à éblouir et frapper les esprits, avec des processions massives, de cercueils de couleurs vives, des tenues voyantes, et de manière générale, une splendeur sans équivalent ; celle-ci participe aussi à la légitimation du pouvoir et au mode de gouvernement<sup>798</sup>. L'action officielle, inspirée par l'esprit des Lumières, va refuser l'extravagance et les dépenses démesurées des funérailles depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, même si cette coutume persistera largement jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'après Adriana Alzate, il existe à Santafé différentes sortes de funérailles selon les services demandés et leurs coûts : depuis les plus coûteux et les plus pompeux, comme les funérailles *de cruz alta*, jusqu'à celles beaucoup plus simples, des plus pauvres<sup>799</sup>.

---

<sup>796</sup> A.E. Alzate, *Suciedad y orden*, op. cit., p. 218.

<sup>797</sup> M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 103.

<sup>798</sup> Selon Voekel: "Baroque Catholicism was highly communal, stressed the need for priestly and saintly mediation with the Divine, and found in the sensual opulence of the cult a path to knowledge of the Creator." p.14. Par contre, les réformateurs catholiques vont promouvoir «the rejection of the external» p.47 In declaring the spiritual vacuity of exuberant baroque forms of worship, reformer attacked what had formerly been a primary medium for displaying and justifying the fixed social inequalities of the *ancien régime*." P. Voekel, *Alone before God*, op. cit., p. 62.

<sup>799</sup> A.E. Alzate, *Suciedad y orden*, op. cit., p. 221. Les coûts étaient calculés sur la base de la catégorie sociale du défunt : les funérailles des pauvres étaient extrêmement simples, alors que les nantis se faisaient souvent enterrer en grande pompe, accompagnés des différentes communautés, pour assurer le repos de leur âme grâce aux *capellanías*, etc. Pour une connaissance plus détaillée des services et des coûts, il faut prendre également en compte le travail de A.L. Rodríguez Gonzalez, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales*, op. cit. 179.

Par conséquent, s'opposer aux funérailles baroques revient à attaquer *la sanctification de la hiérarchie sociale*, ce qui suscite, bien entendu, de fortes oppositions<sup>800</sup>. Le *sensatos*, promoteur du libéralisme mais aussi de la création de cimetières extra-muros a favorisé l'essor de l'individualisme au détriment du rassemblement de la communauté dans sa foi et il a valorisé la conquête de positions sociales supérieures par le travail, l'autocontrôle et la modération, faisant fi de la hiérarchie sociale d'ancien régime<sup>801</sup>. Sans doute, certains membres éclairés du clergé qui partagent des convictions jansénistes défendent-ils une piété plus intime, intérieure et contemplative et dénoncent l'extravagance des démonstrations lors du deuil. Cependant, en dépit de discours favorables à la création des cimetières généraux, des inquiétudes demeurent quant aux désordres possibles qui pourraient résulter de leur ouverture<sup>802</sup>. La révolte contre le cimetière de Bahía, – en octobre 1836- , que Joao José Reis a étudiée, démontre à quel point les nouvelles lois contre la pratique traditionnelle de l'enterrement dans l'églises suscitent des oppositions. La dite *cemiterada*, initialement organisée par des confréries catholiques, - traditionnellement chargées de l'enterrement de ses membres -, mais finalement soutenue par une grande partie de la population de la ville, constitue un bon exemple de ces reproches. Contre ceux qui proposent l'établissement d'un *camposanto*, les rebelles ont pour slogan « mort au cimetière! » et ils en saccagent une bonne partie. Toutefois la nouvelle approche scientifique qui met l'accent sur le risque de contagion a médicalisé la mort en attaquant l'énormité des investissements financiers et spirituels qu'exige la pratique du *bien mourir* dans le monde colonial<sup>803</sup>.

Les réformateurs en appellent à la modération pour éviter la profanation de la maison de Dieu et protéger l'âme des défunts de la vanité et de la superficialité. Par conséquent, plusieurs prisonniers exécutés pour raisons politiques sont inhumés en ces nouveaux lieux. À la fin de la décennie de 1820 des testateurs commencent à demander l'inhumation dans le

---

<sup>800</sup> “in death as in life, the churches added their blessing to the privileges of the Old regime’s group-based social structure, its floors and chapels fetid simulacra of distinctions among the living” P. Voekel, *Alone before God*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>801</sup> *Ibid.* Voekel parle aussi d'une “intérieurisation de la moralité” en faisant référence à la piété de *sensatos* de Ciudad de México et Veracruz.

<sup>802</sup> D'après Warren à Lima les autorités ont adopté des précautions pour prévenir “el desorden del vulgo” avec gardes armés qui ont gardé l'entrée du cimetière le jour de son inauguration. A. Warren, « La Medicina y Los muertos en Lima: conflictos sobre la reforma de los entierros y el significado de la piedad Católica, 1808-1850 », art cit, p. 72.

<sup>803</sup> D'après Joao José Reis “for the physicians of imperial Brazil, death belonged to the categories of contagion and plague that constituted “the essential elements of modern medical thought” REIS João José, *Death is a festival: funeral rites and rebellion in nineteenth-century Brazil*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003, p.216.

cimetière, alors que d'autres demandent toujours à être enterrés dans l'église ou le couvent<sup>804</sup>. Il est certain que les enterrements dans les cimetières souffrent d'une image négative parce qu'ils sont considérés comme des atteintes aux coutumes ancestrales, des outrages à la mémoire même des défunts qui gisent ainsi éloignés de leurs proches et coupés de leur famille. La mise en œuvre des nouvelles mesures est rendue extrêmement difficile car les funérailles constituent une activité planifiée incluant une série de rites qui confirment l'importance des morts pour le monde des vivants. En outre, comme le montre Warren, les confréries et les fraternités chargées de l'organisation des rituels funéraires sont les principaux opposants à la mise en place de réformes sanitaires en matière d'enterrement. Parmi les ennemis des réformes on trouve les mères supérieures des couvents religieux qui, dans le cas de Lima entre 1808 et 1811, lancent une campagne contre les promoteurs *criollos* de la santé publique qui veulent transférer les dépouilles des sœurs ensevelies dans les couvents<sup>805</sup>.

En Colombie aussi, les Religieux s'opposent au changement des pratiques d'inhumation. Germán Mejía Pavony évoque le cas des Religieux du couvent de Santa Clara à Bogotá qui demandent à ne pas être transférés au cimetière public<sup>806</sup>. Par ailleurs, à Cali, un décret promulgué en 1828 affirme qu'en dépit d'un décret antérieur exigeant l'inhumation de tous les cadavres dans les cimetières, les Religieux ne sont pas obligés de se soumettre à cette obligation. En effet, le but poursuivi était de prévenir les infections que les inhumations des Religieux ne sont pas susceptibles de causer : on peut donc continuer à les ensevelir dans les caveaux des églises.

«...puisque les corps des archevêques, des évêques, des membres des chapitres ecclésiastiques et des nonnes sont ensevelis dans des caveaux construits avec grand soin, ils affirment qu'il n'y a pas l'inconvénient qui veut être évité, pour la raison exposée mais aussi parce que le nombre des personnes de cette sorte qui meurent chaque année est réduit »<sup>807</sup>

---

<sup>804</sup> “de los 320 encuestados, 144 requirieron inhumación en la iglesia del convento de San Francisco, 30 en La Catedral y 26 en la iglesia del convento de San Agustín” A.L. Rodríguez González, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales*, op. cit., p. 179.

<sup>805</sup> Selon Warren, le conflit avec les mères supérieures a commencé le 1<sup>er</sup> juin de 1808 à Lima quand les autorités ont essayé d'exhumer le corps d'une sœur carmélite pour l'amener au cimetière central. Les sœurs estimaient que ses cadavres devaient être ensevelis en clôture, c'est-à-dire dans l'espace qui reflète son propre statut et la pureté de sa foi. A. Warren, « La Medicina y Los muertos en Lima: conflictos sobre la reforma de los entierros y el significado de la piedad Católica, 1808-1850 », art cit, p. 73.

<sup>806</sup> PAVONY Germán Rodrigo Mejía, *Los años del cambio: historia urbana de Bogotá, 1820-1910*, s.l., Pontificia Universidad Javeriana, 2000, 512 p, p.169.

<sup>807</sup> “...Sepultando en bóvedas y panteones construidos con todo cuidado los cuerpos de los arzobispos, obispos y miembros de los cabildos eclesiásticos y monjas profesan que fallese no hay el inconveniente que se ha tratado

Ana Luz Rodríguez affirme que les proches des personnes mortes de la variole acceptent avec difficulté leur enterrement dans le *camposanto* de Las Aguas et en certaines occasions ils les ont inhumés dans des sépultures clandestines à des endroits inappropriés<sup>808</sup>. Entre 1800 et 1831 les prisonniers exécutés pour des motifs politiques sont aussi inhumés au cimetière alors que beaucoup exigent encore l'inhumation dans les églises des couvents<sup>809</sup>. L'exemple le plus frappant de cette opposition est en Colombie celui de Barranquilla où les habitants menacent de détruire la ville lorsque les inhumations commencent dans cet « enclos pour cochons » et exigent la sépulture ecclésiastique pour Pedro Orta, inhumé dans le cimetière récemment installé. Même la presse *La Guardia de Barranquilla* s'est rangée du côté des contestataires<sup>810</sup>. Cette situation montre bien à quel point les traditions et les croyances populaires autour de la sépulture des morts entrent en conflit avec les dispositions royales<sup>811</sup>.

Les testaments démontrent également que la tradition de l'inhumation dans l'église reste constante malgré les événements politiques de 1810 et de 1819 qui ont secoué la capitale ; en 1820 on peut toujours affirmer que seul un petit nombre de *bogotanos* accepte l'idée d'être enterré au cimetière<sup>812</sup>.

À Bogotá, l'achat du premier terrain destiné au cimetière est ordonné par le vice-roi José de Ezpeleta en 1791. Il est situé à l'ouest de la ville sur le côté sud du chemin qui va vers Fontibón. Après l'arrêt des inhumations à l'hôpital San Juan de Dios, le cimetière « la Pepita » est inauguré (1793) mais son caractère populaire empêche que les personnes les plus aisées de la ville veuillent y ensevelir leurs proches. En conséquence, le maire Buenaventura Ahumada sollicite l'aménagement d'un autre cimetière en 1822, plus tard connu comme le

---

de evitar, si por la razón expresada como por ser muy corto el número de dichas personas que mueren cada año” AHC, Fondo Cabildo, Tomo 48, Fol. 456r.

<sup>808</sup> À l'occasion des épidémies de variole à Santafé en 1801-1802. A.L. Rodríguez Gonzalez, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales*, op. cit., p. 77.

<sup>809</sup> Dans le cas de Santafé étudié par Ana Luz Rodríguez, s'il est certain qu'à la fin de la décennie de 1820 quelques testateurs ont demandé être enterré au cimetière, il n'en reste pas moins vrai que certains ont demandé leur inhumation à La Catedral, l'église du convent de San Francisco et de San Agustín. *Ibid.*, p. 179.

<sup>810</sup> *Ibid.*, p. 213-214.

<sup>811</sup> Ce cas de Barranquilla est aussi étudié par Diego A. Bernal Botero dans sa thèse sur les premiers cimetières dans la Nouvelle Grenade. BERNAL BOTERO Diego A., *La Real Cédula de Carlos III y la Construcción de los primeros cementerios en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada (1786-1808)*, Universidad Nacional, 2013, (dactyl.). Le document a été aussi numérisé par les chercheurs de l'université du Nord à Barranquilla en *Memorias Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*, Año 2 # 2, Barranquilla, Uninorte, 2005: 1-19.

<sup>812</sup> A.L. Rodríguez Gonzalez, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales*, op. cit., p. 215-216.

*Cementerio Central*, et il est le premier qui s'y soit fait ensevelir<sup>813</sup>. Même si la majorité des fidèles de basse condition est destinée à reposer dans ce cimetière, certains, qui sont plus aisés, s'y font enterrer de leur propre volonté soit qu'ils adhèrent aux politiques de salubrité publique soit qu'ils choisissent d'exprimer de cette manière leur humilité suivant en cela une ancienne logique chrétienne<sup>814</sup>. Ce choix est assez exceptionnel mais quelques administrateurs n'hésitent pas à donner l'exemple avant même que les règles administratives ne soient admises par la population. Ainsi le gouverneur de Bogotá, le docteur Cuervo, achète à l'avance le premier emplacement ou niche au cimetière lequel est occupé par son fils Ángel María mort le 12 mars de 1837<sup>815</sup>. Il prend cette décision en tant que défenseur du cimetière et de la salubrité publique face au danger que représentent les inhumations dans les églises et les sanctuaires.

En dépit des campagnes permanentes contre les formes baroques de la religiosité et des funérailles dans les églises, les normes ne sont pas appliquées immédiatement mais plutôt ignorées par ceux qui n'y voient dans le cimetière qu'un terrain vague et indifférencié. À la veille de la Révolution les inhumations dans les églises sont déjà interdites, cependant les infractions sont encore monnaies courantes à l'époque du décret que Bolivar signa en 1827. En effet, d'après Angel y Rufino José Cuervo, le 15 octobre 1827, le libérateur promulgue un décret qui remet en vigueur les anciennes lois espagnoles interdisant l'inhumation des cadavres dans les églises à partir du 25 du même mois. Mais le fait que le cimetière « soit juste un morceau d'*ejido* à peine délimité » génère une sorte de dégoût parce que les gens sont habitués à voir leurs proches morts devant les autels. N'oublions pas que, d'une manière générale, les fidèles souhaitent reposer dans le sanctuaire qu'ils considèrent comme le lieu normal de leur sépulture, parce qu'ils « considéraient l'église comme le foyer de leur vie spirituelle et leur dernière demeure »<sup>816</sup>. On évite la promiscuité du cimetière qui présente très souvent un aspect peu engageant et qui n'apparaît pas comme un espace sacré destiné aux

---

<sup>813</sup> ESCOVAR Alberto, « El cementerio central de Bogotá: y los primeros cementerios católicos. », in *Revista Credencial Historia*, n° 155, 2002, p. 13-15.

<sup>814</sup> « Ce choix, initialement motivé par l'humilité du mourant, serait, à la suite de la contre-Réforme, dicté au fidèle par le nouvel enseignement de l'Église qui préconise plutôt le mépris de l'enveloppe charnelle » THIBAUT-PAYEN Jacqueline, *Les morts, L'église et l'état : recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fernand LANORE, 1977, p.35.

<sup>815</sup> CUERVO Angel, *Vida de Rufino Cuervo y noticias de su época*, Paris, A. Roger y F. Chernoviz, 1892, p.222.

<sup>816</sup> En France cette conception de la maison du Seigneur est fortement ancrée dans la mentalité des hommes des XVIIe et XVIIIe siècles. J. Thibaut-Payen, *Les morts, L'église et l'état : recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, op. cit., p. 34.

morts, si ce n'est par la croix qui est généralement placée en son centre. Il semble bien que la décence du lieu passe avant tout par sa clôture ou sa fermeture, sans que cela signifie pour autant que les personnes le trouvent tout d'un coup digne de recevoir leurs proches décédés. Il faut attendre quelques années encore pour que le cimetière ne soit plus perçu comme un terrain vide de signification, incapable de conserver l'identité sociale de ceux qui y sont enterrés.

Le premier homme de qualité qui décède après la promulgation du décret de Bolivar a droit à un service solennel célébré dans l'église paroissiale de San Victorino et à un enterrement décent au cimetière. Cependant, au bout de trois jours, des rumeurs colportent une autre histoire : en réalité, le mort aurait été enseveli dans une église. Et de fait, les autorités qui font ouvrir la tombe, trouvent un cercueil vide. Elles mobilisent alors une équipe de maçons afin de faire ouvrir les caveaux des églises<sup>817</sup>.

Lorsque s'achève le mandat du *Libertador*, chaque ville doit réserver en dehors de la ville un espace assez grand pour accueillir le cimetière. Mais le financement de l'achat et de l'aménagement de ce nouvel emplacement constitue un véritable casse-tête qui justifie parfois l'abandon ou le report des projets. Parfois il s'agit d'agrandir un endroit qui sert déjà de cimetière mais qui est devenu trop petit. Selon une commission ecclésiastique qui fait un rapport sur le cimetière Central à Bogotá en 1856, c'était à cause du manque d'espace dans le vieux cimetière que Bolivar avait dû prendre un nouvel arrêté en 1828 autorisant l'inhumation des morts dans l'église de San Diego, tout spécialement « des cadavres de ceux que les proches auraient répugné à enterrer au cimetière public »<sup>818</sup>.

Deux facteurs militent en faveur de la persistance de ces inhumations : d'une part, le désir d'être enseveli dans un lieu plus honorifique et mieux établi que le cimetière. D'autre part, entrent en jeu les intérêts financiers de l'Église qui bénéficie des droits qu'elle perçoit sur les inhumation à l'intérieur de ses murs, ce qui augmente les ressources des fabriques. La commission de 1856 affirme que pour aménager un cimetière suffisant pour la population de Bogotá il est nécessaire de s'assurer des contributions équivalentes à celles que procurent les

---

<sup>817</sup> Ce cas particulier fait partie des actualités trouvées dans la correspondance de la famille et les événements dont il parle font référence à la mort du consul néerlandais. A. Cuervo, *Vida de Rufino Cuervo y noticias de su época, op. cit.*, p. 221-222.

<sup>818</sup> «los cadáveres de aquellos cuyos deudos repugnasen llevarlos al cementerio público» *El Catolicismo*, 22 janvier de 1856, n. 191, p. 391.

licencias d'enterrement dans les églises. En conséquence, « on déclare qu'il était nécessaire de permettre la continuation de ce mal pendant quelque temps, afin d'en tirer le remède qui plus tard permettrait d'y mettre fin » et en 1829 une ordonnance de l'exécutif autorise l'enterrement de tous les cadavres dans les églises après achat d'une licence dont le prix est fixé en fonction de la richesse des personnes<sup>819</sup>. Ces montants importants sont destinés à financer le cimetière.

Le 18 octobre 1831, le préfet de Cundinamarca, D. Rufino Cuervo réglemente les travaux pour la construction du cimetière. Il fait paraître un décret qui accepte la démission de Pio Domínguez, l'ancien chargé de la commission spéciale créée pour donner les licences d'ensevelissement dans les temples, et ordonne l'aménagement d'un cimetière avec le montant des contributions. Le décret autorise l'enterrement dans les églises à la seule fin d'obtenir une contribution qui permette le plus rapidement possible la réalisation de ce projet<sup>820</sup>. Le premier article réexamine les tarifs des licences, lesquelles ne peuvent dépasser la somme de soixante pesos ni être inférieures à dix, comme cela est établi dans la résolution du 9 février 1829. Le quatrième article règle la question de la gestion des rentes, laquelle est une responsabilité de l'administrateur qui doit tenir les livres de comptes pour la construction du cimetière. D'autre part, le commissaire nommé pour la direction du cimetière envisage la clôture du terrain

« avec des murs d'enceinte couverts de tuiles, pour qu'il soit prêt à servir le plus tôt possible, même si ce n'est que provisoirement, en réservant la construction de tombes et de sépultures pour le moment où des fonds plus importants seront réunis. On envisageait également d'inciter les citoyens à prendre en charge et à décorer les endroits destinés à recevoir leurs dépouilles ainsi que celles de ses enfants et de leurs proches »<sup>821</sup>.

En fait le cimetière n'est alors qu'une grande fosse commune ne permettant pas la personnalisation des tombes ni la construction d'un monument, raison pour laquelle personne ne veut s'y faire enterrer.

---

<sup>819</sup> “...fue preciso permitir la continuación de este mal por algún tiempo, para sacar de él el remedio que más tarde debía extirparlo para siempre” *Ibid.*

<sup>820</sup> «para que lo más pronto posible cese una contribución que sólo su objeto puede justificar, y se acabe para siempre el abuso de reunir en las iglesias a los muertos con los vivos, con gravísimo perjuicio de éstos, y mengua del respeto debido a la Divinidad» *Papel Periódico Ilustrado*, 2 novembre de 1884, p.92.

<sup>821</sup> «con tapias bardadas de teja, a fin de que lo más pronto empiece a servir, aunque sea provisionalmente, reservándose la construcción de tumbas y sepulcros para cuando haya mayores fondos, o excitándose a los ciudadanos particularmente, cuide el que pueda de adornar el lugar que algún día ha de contener sus restos, y los de sus hijos o deudos» Decreto dado en Bogotá el 18 de octubre de 1831. *Ibid.*

D'après le journal *El Papel Periódico Ilustrado* dès l'année 1836 les cadavres commencent à être ensevelis dans le Vieux cimetière avec Ahumada et peu à peu les tombes gagnent sont personnalisées et ornées. Un nouveau paysage funéraire apparaît, plus élaboré où les tombes sont de plus en plus individualisées. C'est là que la mémoire familiale et collective s'organise autour des tombes avec épitaphes et statues qui proclament les vertus des morts pour les générations présentes et futures.

Le Conseil de santé de Tunja suit rapidement l'exemple de Bogotá et décide en 1838 de commencer les travaux de « réfection et d'aménagement du *sepulterio* » dans l'ancien cimetière de la Paroisse de Las Nieves, qui est bien placé et a une capacité suffisante<sup>822</sup>. Néanmoins, la construction prendra quelques années de plus et elle ne sera achevée qu'entre 1862 et 1863. À Popayán, le Gouverneur du Cauca, Pedro Vicente Cárdenas, promulgue un décret le 16 septembre 1846 afin d'établir un cimetière et un panthéon voûté dans la partie occidentale de la ville. Il sera béni en 1848 par le prêtre Manuel María Alaix, même si la construction de la chapelle et des caveaux se prolongea quelque temps. On peut dire la même chose de Cali, où l'achat du terrain pour le cimetière central et sa clôture est achevé en 1852. En revanche l'aménagement n'est pas terminé avant le début du XX<sup>e</sup> siècle.

Même si d'importants progrès sont accomplis, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Bogotá attend toujours un beau cimetière. En effet, le guide officiel et descriptif de la ville pour l'année 1858 précise ce qui suit : « il manque un cimetière de belle architecture, comparable à celui de Lima ou à ceux d'autres villes, pour que les cadavres ne soient pas inhumés sous les dalles des temples, ce qui provoque de graves maux, et on manque d'autres lieux, dont la création n'a pas encore été encouragée »<sup>823</sup>.

À Medellín, le premier cimetière, établi dans le quartier de San Benito, porte le nom de San Lorenzo et après avoir ouvert ses portes en 1808, il doit être déménagé sur la colline de l'Asomadera à la périphérie de la ville. Même s'il est destiné à toutes les classes sociales il est lié aux classes populaires, et est connu comme « le cimetière des pauvres » ; les plus

---

<sup>822</sup> MARTÍNEZ MARTÍN Abel Fernando, *Aproximación histórica a la medicina y la salud pública en Tunja en el siglo XIX*, Tunja, Editorial UPTC, 2002, p.25.

<sup>823</sup> *Guía oficial y descriptiva de Bogotá*, Bogotá, Imprenta de la nación, 1858, p.27.

riches entreprennent la construction de leur propre cimetière, San Pedro, inauguré en 1844<sup>824</sup>. C'est le résultat d'une initiative privée, à la différence des autres cimetières du pays. Pedro Uribe Restrepo convoqua une réunion des familles « les plus représentatives de la ville » pour discuter de la formation d'une société, recueillir les ressources nécessaires et construire un cimetière dédié à Saint Vincent de Paul<sup>825</sup>. Les hiérarchies sociales, les distinctions et les séparations entre les morts deviennent visibles de par la configuration de ces nouveaux espaces. Pouvoir s'offrir un caveau, conférant une singularité à la tombe est quelque chose qui n'est pas accessible au *vulgum pecus*. Le loyer du monument, auquel il faut rajouter, entre autres choses, les frais de l'enterrement et du cercueil, pouvant s'élever jusqu'à un montant de 24 pesos pour les enterrements en grande pompe, et de 9 pesos pour les autres<sup>826</sup>. Compte tenu de ces conditions, la plupart des cadavres des pauvres finissent entassés dans la fosse commune des cimetières. De plus, les frais d'enterrement entraînent des plaintes constantes de la part des habitants, qui souvent n'acceptent pas de les payer.

## 5.5 L'AUTORITÉ DU DISCOURS HYGIÉNISTE ET MÉDICAL

Au XIX<sup>e</sup> siècle le discours hygiéniste et le savoir médical vont jouer un rôle majeur dans la genèse et la réglementation du cimetière. À l'époque, le discours médical alimente en grande partie le discours politique et les mesures concrètes en matière de prévention et préservation de la salubrité publique. Comme nous l'avons vu dans les parties précédentes, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, on observe un processus de revalorisation de la vie humaine et de défense de la santé publique avec la mise en place de nouvelles pratiques et la circulation des savoirs. Il existe déjà une sorte de police sanitaire et des mesures sanitaires sont mises en place pour diminuer les taux de mortalité lors des épidémies. Le gouvernement éclairé insiste sur la santé publique dans la mesure où l'état de santé de la population détermine les possibilités de croissance économique.

Améliorer la santé de la population et la protéger des maladies infectieuses pour prolonger la vie est le but des politiques de santé ; celles-ci vont essayer de mettre au service de l'État les principaux progrès médicaux accomplis. Cette aspiration s'accompagne d'un

---

<sup>824</sup> *Ibid.*

<sup>825</sup> *Ibid.*

<sup>826</sup> C'est ainsi qu'il a été déterminé pour le cas de *l'archidiocèse de Popayan* en 1845 - *Archives de l'archidiocèse de Popayán*, liasse 101- ce qui est confirmé par Abel Martínez dans les reçus notariés de Tunja. Avec des coûts d'entre 6 et 9 pesos pour les enterrements mineurs A.F. Martínez Martín, *Aproximación histórica a la medicina y la salud pública en Tunja en el siglo XIX*, op. cit., p. 28.

objectif populationniste de plus en plus affiché dans les États depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il est clair que les efforts sont au début très précaires dans le cas de la Nouvelle Grenade et de la Colombie du XIX<sup>e</sup> siècle ; il n'y a pas encore une conscience hygiéniste partagée<sup>827</sup>. Cependant, quelques actions et institutions liées à la protection de la santé publique apparaissent qui font face aux situations d'épidémie. Considérons par exemple le cas des *Conseils de Santé (Juntas de sanidad)* créés par la loi du 11 mars 1825 pour lutter contre les épidémies et apporter les secours nécessaires<sup>828</sup>. Quelques décennies plus tard, les gouvernements libéraux des années 1870 créent le *Conseil d'Instruction Publique (Junta de Instrucción Pública)* et, ultérieurement, en 1887, le *Conseil Central d'hygiène (Junta Central de Higiene)* et les *Conseils Départementaux d'hygiène (Juntas Departamentales de Higiene)*. Il faut mentionner que d'après l'article 8 de la loi 30 de 1886, les décisions rendues par les *Conseils d'hygiène* ont le statut légal d'actes officiels obligatoires et qu'elles doivent être soutenues par les autorités compétentes.

Par ailleurs, dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, on assiste à la professionnalisation de la médecine en Colombie. D'après Diana Obregón, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle les médecins défendent leurs propres intérêts et ils gagnent une « autorité scientifique » et une légitimité sociale en même temps qu'ils contribuent au « projet civilisateur » des élites de l'époque<sup>829</sup>. Dans les années 1870 cette professionnalisation commence avec la fondation de la Société de Médecine et des Sciences Naturelles de Bogotá en 1873 et de l'Académie de Medellín en 1887. Ensuite, en 1891 la Société de Médecine de Bogotá devient l'Académie Nationale de Médecine, organe consultatif du gouvernement en matière d'hygiène publique<sup>830</sup>. Depuis lors, toutes ces associations et académies deviennent le lieu de

---

<sup>827</sup> D'après Diana Obregón, on ne peut pas parler d'une « conscience hygiéniste » ni des élites ni de la population en général à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, malgré l'adoption de la bactériologie dans la science médicale. OBREGÓN TORRES Diana, *Batallas contra la lepra: estado, medicina y ciencia en Colombia*, Medellín, Banco de la República : Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2002, p.201.

<sup>828</sup> Loi du 11 mars 1825. Art.9 "Oído el informe de la junta de sanidad, tomarán todas las medidas convenientes para atajar cualesquiera epidemias o enfermedades contagiosas y proporcionar los auxilios necesarios. Con el mismo objeto haran que se establezcan cementerios en todas las parroquias, aplicando para esta obra los fondos que designa la ley..." COLOMBIA et COLOMBIA, *Cuerpo de leyes de la Republica de Colombia: que comprende todas las leyes, decretos y resoluciones dictados por sus congresos desde el de 1821 hasta el ultimo de 1827*, Caracas, Impr. de V. Espinal, 1840, p.300.

<sup>829</sup> D. Obregón Torres, *Batallas contra la lepra, op. cit.*, p. 165. En suivant l'approche de Pierre Bourdieu, l'auteur affirme que les médecins gagnent une "autorité scientifique" en agissant de manière autorisée et autoritaire sur des questions scientifiques. *Ibid.*, p. 160. Voir aussi BOURDIEU Pierre, DOFNY Jacques, FOURNIER Marcel et MAHEU Louis, « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », in *Sociologie et sociétés*, n° 1, vol. 7, 1975, p. 91-118.

<sup>830</sup> D. Obregón Torres, *Batallas contra la lepra, op. cit.*, p. 160.

discussions portant sur l'hygiène, la qualité des eaux, les aqueducs, les égouts, les cimetières, les abattoirs, etc.

Même si on assiste à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à une toute nouvelle institutionnalisation de la médecine et à la professionnalisation des médecins, il faut noter que les craintes et les préoccupations restent toujours les mêmes. La crainte de l'atmosphère polluée, des miasmes et des effluves qui entraîne la séparation géographique des vivants et des morts, perdure tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. En outre, l'hygiène continue à être le signe du progrès de la population, comme le docteur Cenon Solano le laisse clairement entendre postérieurement : pour lui, il est évident que dans un monde civilisé, l'hygiène est non seulement la base du progrès de la nation, de la prospérité de la race, de la santé et de la joie du peuple, mais aussi de la commodité et de la richesse<sup>831</sup>.

Dans les traités d'hygiène publique et la littérature savante des médecins, les préoccupations sur la pollution de l'air sont très présentes. À Bogotá, il existe un projet de désodorisation de la ville et de purification de leur l'atmosphère. Ce projet n'est pas isolé dans un monde occidental qui, dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle tolère de moins en moins les odeurs des miasmes urbains. C'est l'aube d'une entreprise de désodorisation, comme le montre Alain Corbin, consistant à fuir les odeurs des excréments et des ordures et à rechercher une atmosphère pure pour les villes<sup>832</sup>. En ce sens, le docteur Josué Gomez attire l'attention sur l'atmosphère de Bogotá pour laquelle il considère «le dépôt obligatoire de tous les produits de fermentation d'un milieu solide, humide, avec beaucoup de risque de germination, et ses habitants, les éponges adéquates pour tout absorber»<sup>833</sup>. Il déplore la pollution de l'air de Bogotá provoquée par les dépôts de marchandises, les rivières, les eaux, les cimetières et les déchets. En outre, Il indique comme solution possible l'assainissement des foyers et l'hygiène personnelle. Il ne faut pas oublier que pour éviter la contagion et conserver la bonne santé physique, le soin de soi va jouer un rôle aussi important<sup>834</sup>. Mais l'«empoisonnement individuel» peut s'expliquer tant par le manque d'hygiène personnelle que par l'état de l'atmosphère de la ville, laquelle peut être considérée comme «un éclair de la mort». Les

---

<sup>831</sup> SOLANO Cenon, *Organización de la Higiene Pública*, Bogotá, Imprenta el Siglo, 1918, p.3.

<sup>832</sup> A. Corbin, *Le miasme et la Jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, op. cit.

<sup>833</sup> Josué Gomez, *Las epidemias de Bogotá*, Bogotá (Colombia), Impr. de La Luz, 1898, p. 14.

<sup>834</sup> Ce que Georges Vigarello appelle « l'entretien de soi » : « L'histoire de l'entretien du corps, c'est bien, et en premier lieu, celle d'une conquête individuelle, (...) un approfondissement de l'autonomie, sinon de l'intimité » VIGARELLO Georges, *Le sain et le malsain santé et mieux-être depuis le Moyen Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p.13.

logements et les pratiques d'hygiène des personnes défavorisées et de la classe ouvrière font l'objet de critiques<sup>835</sup>, tout comme les fermentations gazeuses et la décomposition des matières, dont les cadavres des animaux et des hommes.

Le docteur Gomez considère donc que, pour purifier l'atmosphère de Bogotá, il convient de faciliter la circulation de l'air, favoriser l'entrée du soleil, détruire les agents de fermentation à par le feu<sup>836</sup> et surtout supprimer la pratique de l'accumulation des déchets près de l'enceinte de la ville. Par ailleurs, comme dans d'autres parties du monde, le développement des végétations exubérantes doit être favorisé, tout comme les bosquets d'arbres, les belles *quintas*, un sage choix pour purifier l'atmosphère. En définitive, il faut « promouvoir des moyens de purification de l'atmosphère, de la périphérie au centre ». En effet, le docteur Gomez reproduit l'argument « aériste » selon lequel l'air joue un rôle déterminant dans la transmission et la propagation des maladies. A cet égard, l'odeur est le signe le plus évident de la corruption de l'air et le taux de mortalité a un rapport direct avec l'état impur de l'atmosphère : « l'homme meurt quand son organisme est pénétré de miasmes d'infection, supérieurs dans leur action au travail incessant de l'organisme pour conserver sa vitalité »<sup>837</sup>.

D'après le docteur Gomez, la naissance et le développement de la science de l'hygiène est le résultat de la concurrence des trois facteurs que voici : l'importance accordée à la valeur de la vie et au bien-être général ; la compréhension du fait que la santé du peuple représente la richesse nationale ; et enfin, la connaissance des lois qui régissent la propagation des maladies infectieuses. Ainsi, son but est de prolonger la durée de la vie humaine.

---

<sup>835</sup> “En general, se puede decir que, en la clase obrera y en la desvalida, se han perdido el respeto al Domingo y la noción del aseo individual; seres hay que son verdaderos espantajos de emanaciones humanas; y una reunión de gente en una iglesia es hoy un foco de pestilencia, sin término de comparación”. “La estrechez de las habitaciones, la reducción sin piedad del espacio cúbico de atmósfera respirable durante las horas de reposo, para individuos débiles, pésimamente alimentados, la mayor parte agujoneados por la preocupación del mañana, es causa de las grandes infecciones que en dos o tres días envenenan al individuo y lo lanzan al cementerio, dejando en el hogar el ejemplo de lo que es el espanto de la muerte en medio de la miseria”. “...el obrero diligente y acomodado trabaja sin cesar con los brazos de la clase desgraciada, se connaturaliza con sus olores, con su pereza, se habitúa a todo, y al fin llega el quebranto de la salud y el término de la vida; el desgraciado no tiene más lecho que la baldosa del suelo de las aceras, ni otro techo que la bóveda azul del cielo, ni otro abrigo que el sudario de la miseria; y sobre su organismo germinan todos los seres que forman el arsenal de nuestras pestes”. J. Gomez, *Las epidemias de Bogota*, *op. cit.*, p. 10, 13, 7.

<sup>836</sup> Il est tout de même intéressant de voir ici l'usage du feu pour la désinfection. Le docteur Josué Gomez affirme clairement : « después de Dios, el uso del fuego como elemento de salubridad... » *Ibid.*, p. 18-19.

<sup>837</sup> « el hombre se muere cuando su organismo se penetra de miasmas de infección, superiores en su acción a la obra incesante del organismo por conservar su vitalidad » *Ibid.*, p. 19.

Une autre proposition du Docteur Gomez concerne la nécessité d'établir des statistiques démographiques étant donné que « c'est la seule manière d'éviter grâce à l'action de l'autorité ce qui est nocif pour la vie du village »<sup>838</sup>. C'est la demande d'une gestion de la mort par l'Etat et ses agents ainsi que l'entrée de celle-ci dans le monde de la causalité<sup>839</sup>. À cet égard, une direction centrale de la santé nationale administrée par des personnes compétentes est nécessaire pour établir des statistiques annuelles permettant d'élaborer de véritables méthodes de prévention :

« Veiller à l'établissement de registres officiels des naissances, décès et mariages dans tout le pays tenus par des personnes compétentes, obtenir des statistiques vitales, avec la spécification des causes gouvernant l'état de la santé publique au moyen d'une loi spéciale, c'est le premier pas qu'exige le principe d'un bon travail, car c'est seulement ainsi qu'on peut éviter par l'action de l'autorité ce qui est nocif pour la vie du peuple »<sup>840</sup>.

Par ailleurs, en matière de lutte contre la maladie, le but est l'éloignement de tout contact considéré comme « impur » avec les malades contagieux, lequel s'accompagne d'une série des mesures d'isolement. La transmission des maladies est attribuée au contact, à la proximité des humeurs malsaines des corps malades. Par conséquent, la crainte du souffle des malades, du toucher où d'être touché, s'impose. À cet égard, les mots de Georges Vigarello sont éclairants : « Se préserver, dans ce cas, c'est rejeter le malade : l'éloignement physique joue avec l'impureté. Le rituel de la proscription est même un rituel d'enterrement »<sup>841</sup>. C'est le cas des lépreux étudiés par Diana Obregón qui confirme l'existence des idées contagionnistes jusqu'à l'apparition de la théorie bactérienne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. D'une manière générale, l'adoption de mesures d'isolement et de désinfection est prise lorsque la présence d'une maladie infectieuse ou contagieuse est confirmée, telle que la fièvre jaune, la peste bubonique et le choléra. Dans le cas de la lèpre, l'enfermement strict des malades à l'intérieur des lazarets est exigé.

---

<sup>838</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>839</sup> Il s'agit de la visibilité de la mort à partir d'un discours scientifique et objectif qui parle de la mortalité, la maladie et la causation. Voir PRIOR Lindsay, *The social organization of death: medical discourse and social practices in Belfast*, New York, St. Martin's Press, 1989.

<sup>840</sup> «Proveer a la formación de registros oficiales de nacimientos, muertes y matrimonios en todo el país por personas competentes, levantar estadísticas vitales, con especificación de las causas que gobiernan el estado de salud pública por obra de una ley especial, es el primer paso que exige el principio de una buena obra, porque sólo así se puede evitar por acción de la autoridad lo que es perjudicial a la vida del pueblo» J. Gomez, *Las epidemias de Bogota*, op. cit., p. 86.

<sup>841</sup> G. Vigarello, *Le sain et le malsain santé et mieux-être depuis le Moyen Âge*, op. cit., p. 18.

Nous passons alors à la question plus précise des cimetières. Comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la double pression des contraintes démographiques et d'une sensibilité nouvelle aux miasmes fait des cimetières une terre que n'est plus sous le contrôle exclusif de l'Église mais sous celui des autorités municipales chargées de la salubrité publique. Les médecins prennent le relais et c'est à eux que l'administration commande les enquêtes sur les cimetières des villes. C'est dans ce contexte que le champ de la notion de *police* s'élargit jusqu'à inclure l'amélioration de la santé des populations de manière permanente, ce qui suppose l'émergence d'une police médicale<sup>842</sup>.

Vers le début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'opinion de prêtres éclairés, médecins, hygiénistes et membres du gouvernement est prise en compte pour le choix de l'emplacement réservé morts. On tient compte de la nature du terrain et du sens des vents dominants. En effet, c'est une question très délicate parce qu'il faut que le choix soit conforme aux normes d'hygiène. C'est-à-dire que ce sont les chirurgiens ou les médecins qui présentent aux officiers municipaux un mémoire sur ce que devrait être le cimetière, selon une conception plus rationnelle de l'espace avec un souci d'hygiénisme qui correspond à une véritable politique urbaine.

L'organisation des cimetières fait partie d'un grand processus, non seulement de déplacement, mais de sécularisation et de privatisation de ces espaces, ce qui donne lieu à des tensions perceptibles jusque dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. L'autorité médicale joue un rôle important dans la nouvelle législation et dans l'ouverture de nouveaux espaces pour les morts. Depuis José Celestino Mutis, qui affirmait l'importance de la chimie moderne et de la science des gaz pour prendre les mesures nécessaires en matière de sépultures, les discours scientifiques des médecins sont considérés comme les « discours vrais ». Comme l'affirme Jorge Márquez Valderrama cette doctrine « *aeriste* » de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle sera encore présente à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans les interventions de l'Académie de Médecine sur la question de cimetières<sup>843</sup>.

À Medellín, en février 1809, lorsque l'aménagement du cimetière est achevé, on constate que les promoteurs du cimetière se sont approprié le discours médical et la

---

<sup>842</sup> Sur cette question voir FRIOUX Stéphane, FOURNIER Patrick et CHAUVEAU Sophie, *Hygiène et santé en Europe : de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle aux lendemains de la Première guerre mondiale*, Paris, SEDES, 2011, p.16.

<sup>843</sup> VALDERRAMA Jorge Márquez, *Ciudad, miasmas y microbios: la irrupción de la ciencia pasteriana en Antioquia*, s.l., Universidad de Antioquia, 2005.

justification de la construction en affirmant qu'il faut la tenir « pour un don fait en adoration, pour la propreté et la salubrité du sanctuaire du roi des rois »<sup>844</sup>. L'Acte du 17 juillet de la même année prévoit que la cédula royale qui interdit l'ensevelissement dans les églises doit être impérativement respectée parce qu'elle favorise « la propreté » des temples :

« ...la partie qui suffit à l'inhumation des cadavres étant clôturé et en état de servir, pour la propreté et le bien du culte de la Sainte Église et sans porter préjudice à la continuation de cet aménagement, concernant la chapelle que l'on compte faire, qu'on demande à ces Messieurs [du Conseil municipal] de prendre les mesures nécessaires pour que sa construction se fasse le plus vite possible. Ces Messieurs ayant reconnu la véracité de ce dont ils se trouvaient informés, décidèrent que soient délivrés les ordres correspondants à Monsieur le superintendant et au prêtre de la paroisse, pour qu'ils donnent leur bénédiction et qu'on procède aux inhumations des cadavres au cimetière, sans exception de personne ni de sexe (...) et qu'on procède au nettoyage des temples »<sup>845</sup>.

Dans les *Anales de la Academia de Medicina de Medellín* le médecin Francisco Uribe Mejía dénonce dans les mêmes termes dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'action des vents provenant des nord-est et sud-est, lesquels contaminent la ville avec les *miasmes* du cimetière causant la contagion des fièvres typhoïdes. Il proteste contre l'absence de règles concernant les inhumations qui se font sans qu'on utilise les matériaux appropriés ni ne creuse à la profondeur nécessaire, raison pour laquelle la décomposition des corps engendre des gaz putrides perceptibles<sup>846</sup>.

Le docteur Francisco Uribe Mejía affirme aussi que

« les deux cimetières initialement établis à bonne distance du village, se trouvent aujourd'hui à l'intérieur même de la ville. Les vivants ont envahi et entouré le sanctuaire

---

<sup>844</sup> Archivo Arquidiocesano de Medellín, Fondo Cementerio, Carpeta 7, Febrero 7 de 1809.

<sup>845</sup> "...que estando ya cercado en estado de servir en la parte que basta para dar sepultura a los cadáveres, en ovio del aseo y culto de la Santa Yglesia, y sin perjuicio de la continuación de dicha obra, en orden a la capilla que se piensa hazer, lo ponen presente a los señores para que providencien lo conveniente a fin de que se ponga en practica con la brevedad posible, lo que oydo por dichos señores dixeron, que constando ser como se informa se libren los correspondientes oficios al señor superintendente y cura párroco, para que respectivamente providencien su bendición, y el que se sepulten allí, sin excepción de personas ni excesos los cadáveres para no dejar campo a entusiasmos, y errores comunes, con otras excepciones que puedan pretextarse, y tenga efecto el aseo, y limpieza de los templos" Archivo Arquidiocesano de Medellín, Fondo Cementerios, Carpeta 7, Julio 17 de 1809.

<sup>846</sup> AAMM, año I, No 4, Feb., 1888, pp. 120-121. Cité par Jorge Márquez Valderrama en J.M. Valderrama, *Ciudad, miasmas y microbios*, op. cit., p. 104.

de la mort; et par conséquent, logiquement, la mort prend sa place tous les jours dans la bruyante demeure des vivants »<sup>847</sup>.

On souligne ici l'existence de deux agents pathogènes, l'air et l'eau, d'où le besoin de les purifier à travers des mesures d'hygiène. Les morts peuvent infecter l'eau lorsqu'elle reçoit des eaux de pluie filtrées par le cimetière<sup>848</sup>. Pour cette raison, il faut trouver un emplacement idéal pour les cimetières : « protégé par des montagnes pour atténuer en partie les émanations infectes et les protéger, de cette sorte, des vents chauds et humides des cordillères, qui comme on le sait bien, augmentent l'activité de la putréfaction »<sup>849</sup>. Une autre solution permettant d'éviter les courants d'air et l'odeur putride consiste à planter des arbres. Aussi conviendrait-il d' « entourer un cimetière de plantations d'arbres qui feraient, à ce qu'il nous semble, une muraille contre les odeurs méphitiques, et donnerait aussi de la majesté et, pourquoi pas, de la beauté à la maison commune »<sup>850</sup>.

La nature chimique des sols est un problème de plus à résoudre : « quand ils sont sableux, ils opèrent avec une moindre vitesse que ceux qui sont calcaires, d'après les sages. L'expérience a confirmé ce qui a été dit : il convient, pour autant que les terrains où l'on veut établir un cimetière le permettent, que les sols soient argileux et caillouteux, pour que la décomposition des cadavres se fasse rapidement »<sup>851</sup>.

Toutes ces considérations sur l'hygiène font toutefois écho aux vieilles notions de la doctrine « *aeriste* » et à l'importance de la qualité de l'air pour éviter que les déchets, les eaux sales et la putréfaction des corps aient des effets néfastes sur la santé des habitants. Il est toujours question des *miasmes* et des *effluves* :

« Indiscutablement, il existe des causes délétères, miasmatiques et infectieuses mais heureusement transitoires et susceptibles d'être corrigées. En premier lieu figurent les émanations des eaux stagnantes, les marais proches des rivières et les inondations

---

<sup>847</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>848</sup> Francisco Uribe Mejía se préoccupe de la contamination des sources d'eau : «pero no es sólo por medio del aire por donde los muertos nos mandan sus continuas invitaciones a hacerles compañía. El antiguo cementerio de la ciudad, colocado en una colina que sobresale al resto de la población, sirve como de filtro a las aguas llovedizas, las cuales por sus vertientes y sumidores ocultos vienen a aumentar con los albañales el caudal de agua que aquí llamamos potable» *Ibid.*, p. 106.

<sup>849</sup> AAMM, año IX, No 3 y 4, 1897, p. 116

<sup>850</sup> *Ibid.*,

<sup>851</sup> «Cuando éstos son arenosos, obran con menos rapidez que los calcáreos, según los sabios. La experiencia ha comprobado su dicho: conviene, por lo tanto, que los terrenos donde se quiere establecer un cementerio, tengan la condición de ser arcilloso o gredosos, para que la descomposición de los cadáveres se haga pronto» *Ibid.*,

qu'elles provoquent ; et en second lieu, l'entassement des déchets organiques dans le ravin d'en haut et dans celui d'en bas, la Palencia, le Zanjón et en d'autres lieux infects et humides; sans compter les effluves qui s'élèvent des cimetières, mal situés par rapport à la population et sous le vent dominant et, si je ne me trompe pas, ils sont dans un état lamentable d'abandon et on n'y respecte pas les règles d'hygiène qu'on devrait y observer»<sup>852</sup>

En général, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les autorités médicales préconisent pour les cimetières un certain nombre de mesures d'hygiène : leur éloignement des lieux habités (au moins 100 mètres de distance), une orientation qui privilégie le nord et l'est ; une certaine disposition du terrain qui doit être sec et bien aéré, un sol poreux ou sableux. De surcroît, la pratique de l'inhumation est encadrée par une procédure de plus en plus précise<sup>853</sup>.

Considérons par exemple le cas de l'aménagement du cimetière de l'Aguacatal (district de Medellín) en 1876, pour lesquels les médecins Manuel V. de la Roche et Aureliano Posada imposent leur point de vue, tout en venant à bout des difficultés que soulève un groupe d'habitants opposé au cimetière. Deux points essentiels sont ici débattus : la position du terrain –de préférence situé sur une hauteur - et sa pente pour que les eaux de pluie s'échappent vers le ruisseau sans pouvoir entrer en contact avec les eaux potables destinées aux habitants résidant en contrebas<sup>854</sup>.

## 5.6 LE CIMETIÈRE, UN ESPACE SACRÉ

Bien que l'implantation des cimetières en dehors des villes ait directement affecté le couple église-cimetière, la présence religieuse au milieu des morts est indispensable dans la mesure où les nouveaux espaces doivent impérativement recevoir la bénédiction pour avoir quelque légitimité. En d'autres termes, pour être exilés, les morts ne sont pas abandonnés. Comme l'affirme Madeleine Lassère, « l'Église garde la haute main sur les cimetières, les anciens comme les nouveaux, les anciens pour les interdire, les fermer, les désaffecter et les

---

<sup>852</sup> «Es indiscutible que existen causas deletéreas miasmáticas e infecciosas; pero afortunadamente transitorias y susceptibles de remediarse. Entre las primeras figuran las emanaciones de las aguas estancadas, los pantanos inmediatos al río y las inundaciones provocadas por éste; y entre las segundas, la aglomeración de despojos orgánicos en la *quebrada arriba*, la *quebrada abajo*, la *Palencia*, el *Zanjón* y otros lugares infectos y húmedos; y los efluvios que se levantan de los cementerios, mal situados con relación a la población y al viento dominante y, si no me equivoco, lamentablemente descuidados en materia de las reglas de higiene que deben observarse en ellos» AAMM Año II, No. 5, Medellín, 1889, p.151-152.

<sup>853</sup> *Ibid.*, p.164-165.

<sup>854</sup> AHM, Alcaldía de Medellín 1854-1864, tomo 531, Jefatura municipal Medellín, Diciembre 2 del 1876.

rendre à un usage profane, les nouveaux pour les bénir et en préciser les modalités d'utilisation »<sup>855</sup>.

Dès que la société coloniale de la Nouvelle Grenade, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, commence à changer les habitudes funéraires, l'Église accorde sa bénédiction aux nouveaux cimetières parce qu'ils doivent être bénis et sont considérés comme des enceintes sacrées. Les autorités religieuses manifestent des exigences légitimes dans les cimetières étant donné que l'Église se considère encore comme l'institution qui contrôle l'*ordre du sacré* et a le dernier mot sur ces affaires<sup>856</sup>. Dans l'édit qu'il promulgue en 1802, l'archevêque Portillo ne se plaint absolument pas de la nouvelle politique des cimetières, mais il rappelle que seule l'Église peut disposer des corps car les corps des hommes sont les « temples vivants de l'Esprit-Saint (...) et devraient ressusciter au dernier jour », raison pour laquelle, rappelle-t-il, seule l'Église a juridiction sur les lieux sacrés<sup>857</sup>.

Il en résulte que sa bénédiction est le dernier acte de l'établissement d'un cimetière et cette cérémonie importante est toujours le résultat d'un mandement épiscopal. À Medellín, en février 1809, une fois l'emplacement du cimetière choisi et ses murs d'enceinte construits avec porte principale et serrure, et chapelle, la bénédiction du lieu se fait en présence du vicaire supérieur, du prêtre et du clergé. Enfin, la clé de la nouvelle enceinte sacrée est formellement remise au majordome de l'église paroissiale, don José Antonio Mora, afin qu'il puisse édicter les normes des enterrements et pour que les cadavres des fidèles puissent être ensevelis dans ces lieux saints<sup>858</sup>.

En d'autres mots, la bénédiction des cimetières effectuée par l'Église catholique dès la fin de l'époque coloniale montre la manière dont elle continue à « administrer le sacré », pour reprendre la formule de Hubert sur la religion<sup>859</sup>. Il est particulièrement intéressant de voir comment, dans ce contexte, la sacralité n'est pas une réalité en elle-même, mais une qualité qui obéit à une logique de production gérée par l'Église catholique.

---

<sup>855</sup> M. Lassère, *Villes et cimetières en France de l'Ancien Régime à nos jours : Le territoire des morts*, *op. cit.*, p. 51. «Le christianisme impose de faire reposer les morts en terre bénite pour en chasser les démons, mais aussi pour offrir aux restes mortels des fidèles un lieu sacré qui les protège dans l'attente de la résurrection » *Ibid.*, p. 16.

<sup>856</sup> R. Silva, *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el Virreinato de Nueva Granada*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>858</sup> *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerios, Carpeta 7.

<sup>859</sup> En effet, la religion peut être comprise comme une « administration du sacré » selon Hubert. TAROT Camille, *Le symbolique et le sacré: théories de la religion*, Paris, Editions La Découverte, 2008.

Durkheim a travaillé sur la conceptualisation de la notion de sacré et sa définition demeure la base de toute étude du religieux : « Ce qui est caractéristique du phénomène religieux, c'est qu'il suppose toujours une division bipartite de l'univers connu et connaissable en deux genres qui comprennent tout ce que existe, mais qui s'excluent radicalement »<sup>860</sup>. C'est ainsi qu'il définit les *choses sacrées* comme « celles que les interdits protègent et isolent ». Par contre, les *choses profanes* sont « celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières »<sup>861</sup>. La nature de ces choses ainsi que la forme de leur opposition varient selon la société et l'époque, mais ce qui semble évident c'est qu'elles se localisent « en des régions distinctes de l'univers physique »<sup>862</sup> où, à la différence des autres, les unes sont rejetées dans un milieu idéal et transcendant. En fait, Durkheim définit le religieux par la séparation radicale du profane et du sacré, c'est-à-dire que « les choses sacrées sont les choses séparées, marquées par une frontière qui délimite deux ensembles hétérogènes »<sup>863</sup>. Il y a donc une frontière entre l'espace enclos et l'espace autour de lui.

L'approche lexicographique du sacré dans les langues indo-européennes va dans le même sens en nous montrant deux tendances dominantes de significations :

« -d'un côté, ces langues isolent une présence et une action d'une force transcendante, de type surnaturel, qui devient le signe du divin, (...) » « -de l'autre côté, on trouve des termes désignant plutôt ce qui devient saint par suite d'un acte qui institue une séparation, qui protège par une loi »<sup>864</sup>.

Les langues sémitiques, support linguistique de l'Ancien Testament, comportent les mêmes pôles sémantiques et un terme spécifique existe pour désigner ce « qui est séparé et distinct des autres dans le bien, par l'absence d'imperfections et impuretés », et se rapporte à Dieu lui-même»<sup>865</sup>.

---

<sup>860</sup> DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie.*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p.99.

<sup>861</sup> *Ibid.*

<sup>862</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>863</sup> C. Tarot, *Le symbolique et le sacré*, op. cit., p. 17.

<sup>864</sup> Ainsi par exemple « *hagios* grec et *sanctus* latin, qui tous deux indiquent que l'objet est protégé contre toute violation » WUNENBURGER Jean Jacques, *Le sacré*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p.4.

<sup>865</sup> Wunenburger fait référence au terme *gadosh*, à connotation éthique. *Ibid.*, p. 5.

Dans la Colombie du XIX<sup>e</sup> siècle on peut confirmer l'existence de cette séparation entre sacré et profane qui dépend d'une logique de production spécifique attachée à un discours et un rituel ecclésiastique. Comme l'affirme Michel Lauwers pour l'époque médiévale, il y a une logique de production de formes spécifiques du sacré. En reprenant la réflexion sur le christianisme médiéval de Jean-Claude Schmitt, Lauwers affirme que « le sacré médiéval résultait de techniques rituelles ; il n'était pas diffus, mais se concentrait en des points précis : personnes, lieux et objets »<sup>866</sup>. Malgré des différences importantes entre sociétés et époques, il se confirme aussi que l'Église réduit le sacré à des actes de *consécration* qui transmettent un caractère de sacralité à des lieux comme les églises et les cimetières. En effet, l'existence des espaces consacrés constitue une particularité de l'Occident Chrétien et nous montre la manière dont le sacré s'inscrit dans l'espace<sup>867</sup>. En plus, dans une démarche plus anthropologique on peut tenter de voir non seulement les énoncés mais aussi les catégories et les visions du monde, tout un système social défendu par l'Église qui dépend de certains rites et pratiques sociales.

Le principe de la séparation des espaces d'inhumation des catholiques et des non-catholiques est très vite adopté par la République. En raison de la prohibition imposée par l'Église d'enterrer les « hérétiques » dans les cimetières catholiques, les citoyens étrangers qui ne sont pas de religion catholique furent inhumés dans des cimetières privés, dont un grand nombre furent aménagés dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

Dès le début de la formation de la République, la Nouvelle Grenade permit la création de cimetières pour les étrangers, cette mesure étant incluse dans les traités d'« Amitié, Commerce et Navigation » conclus avec les puissances non-catholiques. En fait, on y prévoit le respect des croyances des citoyens étrangers, sans pour autant enfreindre la règle selon laquelle la religion catholique est la seule religion permise pour les habitants de la Nouvelle Grenade. Ce principe se trouve inscrit dans certaines des premières constitutions des États ou provinces — Cartagena (1812), Popayán (1814), Estado de Mariquita, Socorro (1810) et Pamplona (1815)<sup>868</sup>—. Des États comme tel que Cundinamarca à cet égard particulièrement

---

<sup>866</sup> LAUWERS Michel, *La naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005, p.17.

<sup>867</sup> *Ibid.*

<sup>868</sup> Article 2 du Titre III de la constitution de l'État de Cartagena de Indias (15 de junio de 1812), qui sera repris dans les constitutions de Popayán et de Mariquita "No se permitirá otro culto público ni privado, pero ningún extranjero será molestado por el mero motivo de su creencia". La constitution de l'Estado Libre e Independiente del Socorro (15 de agosto de 1810) est particulièrement ouverte sur la question de la liberté de

conservateurs, n'ont pas permis d'autres cultes, qu'ils fussent publics ou privés, dans leurs constitutions<sup>869</sup>.

Les premières démarches de reconnaissance officielle de la République de Colombie de la part des puissances étrangères comme le Royaume-Uni et les États-Unis d'Amérique furent accompagnées de la signature de traités de « Paix, Amitié, Commerce et Navigation ». On y précise, entre autres, que « les cadavres des citoyens d'une des parties du contrat, qui sont décédés dans les territoires de l'autre, pourront être enterrés dans les cimetières habituels ou dans d'autres endroits décentes et convenables, lesquels seront protégés contre la violation ou le trouble »<sup>870</sup>. Dans le traité avec le Royaume-Uni de 1825, ce qui concerne les cimetières a été rédigé dans les termes suivants :

« ils auront également la liberté d'enterrer les sujets de Sa Majesté Britannique, décédant dans les territoires de la Colombie, en des lieux appropriés et convenables, qu'ils pourront dans ce but désigner et établir eux-mêmes, en accord avec les autorités locales ; les funérailles et les tombes des morts ne seront bouleversés d'aucune manière ni pour aucune raison »<sup>871</sup>.

En application du traité avec le Royaume-Uni, Francisco de Paula Santander, en tant que vice-président, et Rufino Cuervo, en tant que gouverneur de Cundinamarca, encouragèrent la création d'un cimetière britannique à Bogotá, dont le terrain avait été acquis en 1835. Dans les zones côtières comme Santa Marta et Barranquilla, du fait de la présence de communautés juives, on a aménagé des cimetières hébreux. En accord avec les traités, Santander, cette fois-ci en tant que président, promulgue une loi le 23 avril 1835 en relation avec l'inhumation des étrangers, qui établit dans le premier article ce qui suit : « Art. 1° : Pour les cimetières d'étrangers non catholiques est attribuée dans chaque ville, *villa* et district paroissial de la République où ils résident, un terrain qui n'excède pas une *fanègue* de

---

culte, car on y parle de religión chrétienne et non de religión catholique. C'est également le cas de celle de l'Estado de Pamplona (17 de mayo de 1815), qui n'évoque ni la question du christianisme ni même celle de la religión. MELO, Jorge Orlando, *Documentos constitucionales colombianos, 1810–1815: Transcripción de los principales documentos constitucionales expedidos en la Nueva Granada entre 1810 y 1815, junto con la Constitución Federal de Venezuela de 1811 y la Constitución de Cadiz de 1812*, [en ligne] : <http://www.jorgeorlandomelo.com/documentos.htm>.

<sup>869</sup> “No se permitirá otro culto público ni privado, y ella será la única que podrá subsistir a expensas de las contribuciones de la provincia y caudales destinados a este efecto, conforme a las leyes que en materia gobiernan”

<sup>870</sup> Article 11 du traité avec EUA en 1824, Estado de Venezuela, *Colección general de los tratados públicos celebrados por Colombia y Venezuela con varias naciones de Europa y América. Desde el tratado de armisticio con el ejército español hasta el últimamente concluido con S. M. B. sobre la abolición del tráfico de esclavos*, Caracas, Imprenta Valentín Espinal, 1840, p. 43.

<sup>871</sup> *Ibid.* p.70

terre »<sup>872</sup>. L'autorisation d'inhumer des étrangers non-catholiques a été accordée aux Français par le Traité signé avec ce pays le 28 octobre 1844, dont l'article 7 stipule que les Français résidents de la Nouvelle Grenade « auront la liberté d'enterrer leurs morts dans les cimetières désignés par eux-mêmes et en accord avec les autorités locales. Les funérailles et les tombes des morts et les cérémonies religieuses qui se déroulent dans les chapelles indiquées ne seront pas interrompues ni ne seront bouleversées sous aucun motif »<sup>873</sup>. Postérieurement, le 3 juin 1854, intervint un traité avec les villes libres hanséatiques de Lübeck, Brême et Hambourg qui s'en tint à ce qui avait déjà été établi en matière d'enterrement pour les étrangers. Ainsi, vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle les étrangers non-catholiques qui résident en Colombie ont la possibilité d'aménager leurs propres cimetières.

À l'époque du radicalisme libéral et, plus concrètement entre 1861 et 1886, la propriété des cimetières passe aux mains des autorités civiles. Ainsi commence un processus de sécularisation de ces lieux, qui engendra bon nombre de tensions, comme nous le verrons par la suite. Néanmoins, avec la *Regeneración* et la signature du concordat en 1887, le contrôle de ces espaces est rendu à l'Église, à l'exception de ceux qui sont la propriété d'individus ou d'entités privées. À ce moment, l'Église Catholique renouvelle les dispositions interdisant les enterrements des non-catholiques dans les lieux qu'elle a consacrés et bénis.

L'Église essaye ainsi d'établir des restrictions afin de protéger le divin de toute profanation ; le but des interdits religieux est précisément d'empêcher les mélanges et les rapprochements indus<sup>874</sup>, ceci afin de protéger les lieux sacrés de la profanation et de la souillure que pourrait occasionner la présence d'un corps impur<sup>875</sup>. L'analyse développée par Mary Douglas met en évidence la contagion de l'impureté profane qui menace le monde du dedans, à savoir la partie catholique sacrée du cimetière ; c'est celle qui représente la pureté et

---

<sup>872</sup> *Ibid.* p. 331.

<sup>873</sup> “tendrán la libertad de enterrar sus muertos en los cementerios que ellos mismos designen i establezcan con acuerdo de las autoridades locales. Los funerales i sepulcros de los muertos i las ceremonias religiosas que se practiquen en las espresadas capillas no se interrumpirán ni trastornarán de modo alguno ni por ningún motivo” ESTADOS UNIDOS DE COLOMBIA, *Colección de tratados públicos, convenciones y declaraciones diplomáticas de los Estados unidos de Colombia*, Bogotá, Gobierno de los Estados Unidos de Colombia, 1866, p. 285.

<sup>874</sup> À ce sujet Durkheim affirme : “l'interdit religieux implique nécessairement la notion du sacré; il vient du respect que l'objet sacré inspire et il a pour but d'empêcher qu'il soit manqué à ce respect” É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 430.

<sup>875</sup> À ce sujet Mary Douglas affirme “For us sacred things and places are to be protected from defilement. Holiness and impurity are at opposite poles” en DOUGLAS Mary, *Purity and danger; an analysis of concepts of pollution and taboo*, London, Routledge, 2001, p.7.

fixe les interdits dont la transgression provoque la souillure ou la pollution qui génèrent des effets néfastes pour la sacralité du lieu.

La réflexion sur la saleté est aussi une réflexion sur le rapport de l'ordre au désordre. En d'autres termes les notions de pollution sont utilisées comme analogies pour exprimer une vision générale de l'ordre social : "*dirt is essentially disorder*"; on évite la saleté non pas par crainte mais parce que « la saleté est une offense pour l'ordre. L'élimination de la saleté n'est pas une soustraction, mais un mouvement positif destiné à ordonner l'environnement »<sup>876</sup>.

Les idées de pureté et de contagion renvoient aux possibles dangers qui surgissent lorsqu'un transgresseur remet en cause l'ordre idéal. C'est pour cette raison que les idées de séparation, de purification, de démarcation et de punition de la transgression sont mobilisées pour composer un système et donner une signification à une expérience qui est fondamentalement celle du désordre. Les dangers peuvent être interprétés comme des symboles de la relation entre les parties de la société et ne notion générale de l'ordre social<sup>877</sup>.

De plus, les croyances sur la pollution et sur les contagions dangereuses dans un plan instrumental, peuvent être présentées comme l'influence des individus sur le comportement de leurs semblables, en y ajoutant une sanction morale. En effet, comme on le voit bien dans le cas présenté, il y a la revendication de certaines valeurs morales. L'Église réclame pour sa communauté la confirmation des valeurs éthiques, c'est à dire que les individus cherchent à influencer le comportement de leurs semblables<sup>878</sup> par la légitimation de son pouvoir et dans la croyance en sa sainteté qui n'est rien d'autre que l'attribut du divin. Ceci est à l'origine de toute séparation garantie par le rituel de la bénédiction. Comme l'affirme Douglas dans l'Ancien Testament la bénédiction est la source de toutes les bonnes choses alors que l'absence de bénédiction, est la cause des malheurs : « ce qui est à l'œuvre à travers la bénédiction de Dieu, c'est la création d'un ordre, au moyen duquel les hommes prospèrent (...). Là où l'on retire la bénédiction, le pouvoir de la malédiction se déchaîne, il y a

---

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>878</sup> D'après Mary Douglas les idées sur la pollution supposent, dans un premier niveau, l'intention des individus d'influencer le comportement de leurs semblables; mais dans un niveau plus expressif ils supposent l'expression d'une vision générale de l'ordre social. *Ibid.*, p. 3.

dévastation, peste, confusion »<sup>879</sup>. Ainsi, à travers la bénédiction, Dieu crée un ordre qui permet la prospérité en conformité avec la sainteté.

Le scandale suscité par l'affaire « Rosa Mendoza de Latorre », enterrée au cimetière San Pedro à Medellín manifeste clairement l'importance que l'Église attache à la séparation des catholiques et des non-catholiques. Il convient de rappeler que la création du cimetière de San Pedro est le résultat d'une initiative privée des secteurs les plus aisés de la société de Medellín. Lorsque le Conseil des actionnaires du cimetière veut y faire consacrer une chapelle destinée au culte catholique, l'Église exige la création, à l'intérieur du cimetière, d'un espace séparé qui serait dédié à l'inhumation des personnes n'appartenant pas à la communauté catholique. Une fois de plus, l'Église tente d'imposer ses conditions, et dans ce cas, alors même que le cimetière ne lui appartient pas. En fin de compte, le conseil du Cimetière lui donne l'administration canonique.

En effet, en novembre 1892, le conseil de direction du Panthéon du cimetière San Pedro reçoit le décret émis par l'évêque de Medellín, Joaquín Pardo Vergara qui interdit aux fidèles catholiques de s'y faire inhumer. Cette décision est motivée par le fait que le Conseil y a permis l'inhumation du corps de Rosa Mendoza de Latorre, une personne qui pratiquait ouvertement le spiritisme et qui, circonstance aggravante, a refusé le secours de la religion au moment de sa mort. Elle est donc morte « impénitente, refusant de recevoir les saints sacrements »<sup>880</sup>. C'est pourquoi l'évêque de Medellín prend une double décision, décidant que :

« 1° Tant que les gérants du cimetière de San Pedro ne lui auront pas versé le dédommagement qui lui est dû pour avoir accepté l'inhumation d'une personne qui en était notablement indigne, et tant qu'il ne lui sera pas garanti que dans ce cimetière les prescriptions canoniques seront respectées à l'avenir, il interdira aux fidèles de faire inhumer leurs proches dans ce cimetière. 2° Il interdira également la célébration du saint office de la messe dans la chapelle du cimetière en question »<sup>881</sup>.

---

<sup>879</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>880</sup> *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerios, Carpeta 2, 24 de Noviembre de 1892.

<sup>881</sup> "1° Mientras de parte de los señores que administran el Cementerio de San Pedro no se dé satisfacción por haber dado en él sepultura a una persona que notoriamente era indigna de ella, y no se nos garantiza que en dicho cementerio se guardarán en lo sucesivo las prescripciones canónicas, prohibimos a los fieles llevar sus deudos a ser sepultados en dicho cementerio. 2° Igualmente prohibimos celebrar el santo sacrificio de la misa en la capilla del mencionado cementerio" *Ibid.*

Le problème est encore plus complexe, comme nous le verrons ultérieurement ; ce qui nous intéresse pour le moment, c'est la vision du sacré fermement défendue par l'Église qui insiste sur la nécessité qu'il y a de préserver la terre du cimetière de la profanation que provoquerait l'ensevelissement d'un non-chrétien dans une terre consacrée. Le corps de Rosa Mendoza introduit le profane dans la terre des fidèles. L'argument de l'évêque nous renvoie à la notion de *sacralité* :

« les cimetières sont des lieux sacrés qui se distinguent de tous les autres parce qu'ils ont été sanctifiés par l'Église, qui les a séparés en en interdisant tout usage profane et en y interdisant tout ce qui pourrait les profaner et les violer suivant les dispositions des Canons Sacrés »<sup>882</sup>.

Selon ces derniers, on ne peut enterrer en terre consacrée un hérétique, quiconque persiste dans ses erreurs, leurs défenseurs et finalement, ceux qui meurent dans l'impénitence. Selon la Bula *Apostolicae Sedis*, ceux qui osent ensevelir des « hérétiques notoires » doivent être excommuniés.

Après l'incident, des cérémonies ecclésiastiques sont organisées pour re-sanctifier le cimetière profané par la personne morte en état de péché. Le rituel, encore une fois, est déterminant pour restituer au lieu son statut antérieur. Les morts font partie du corps spirituel identifié comme l'Église et la sacralité du lieu dépend d'un rite sacré : « la sépulture chrétienne ». En d'autres termes, il s'agit de la « spatialisation du sacré » opéré par un rite<sup>883</sup>.

L'affaire « Rosa Mendoza de Latorre », en 1892, témoigne de la manière dont la réglementation d'une société privée, juridiquement constituée et dotée d'un statut particulier, en mettant l'accent sur la propriété plutôt que sur les valeurs religieuses, crée les conditions du conflit avec l'autorité ecclésiastique. Le fait qu'une personne puisse être ensevelie dans un cimetière reconnu par l'Église comme catholique bien qu'elle soit une adepte du spiritisme contredit la sacralité du lieu : la division entre le sacré et le profane. Le conseil de direction de San Pedro n'en salue pas moins le comportement du secrétaire José Vicente Arango parce que, en laissant enterrer le corps de Rosa Mendoza de la Torre, il ne fait qu'appliquer les règles de la société qui est propriétaire du Panthéon. En effet, l'article n° 28 de son règlement

---

<sup>882</sup> «que los cementerios son lugares santos que se distinguen de todos los demás por la bendición con que la Iglesia los santifica, segregándolos y separándolos de todo uso profano y todo aquello que los pueda profanar y violar según las disposiciones de los Sagrados Cánones” *Ibid.*

<sup>883</sup> M. Lauwers, *La naissance du cimetière*, *op. cit.*, p. 56.

stipule que « les associés qui ont payé leur redevance et rempli les autres devoirs que le règlement leur impose ont parfaitement droit de faire inhumer sur l'emplacement qu'ils détiennent toute personne de leur choix, qu'elle soit ou non de leur famille »<sup>884</sup>. En la circonstance

« les propriétaires du cimetière ne tiendraient pas pour une bonne chose qu'un laïc enquête sur la vie privée d'une personne afin de lui concéder ou de lui refuser le droit de sépulture, quand bien même son Sa Seigneurie Illustrissime et les honorables curés de la ville (...) en auraient décidé autrement »<sup>885</sup>.

Le droit de la propriété appliqué aux cimetières met de côté la volonté de l'Église et les conditions qu'elle pose à la consécration du lieu, c'est-à-dire, la distinction qu'elle fait entre le sacré et le profane. Comme l'affirme l'évêque dans le deuxième article de son décret :

« ...c'est un acte attentatoire à l'Église qui porte une grave atteinte à son autorité et à sa discipline. Or nous en sommes l'évêque qui la régissons et la gouvernons et il est de notre devoir de faire en sorte que l'on respecte ses lois et ses dispositions et qu'on s'y soumettent »<sup>886</sup>.

Étant donné que les propriétaires du cimetière « à de rares exceptions, sont tous catholiques » et qu'ils ne peuvent plus y enterrer les corps de leurs proches si l'Église en vient à leur retirer sa protection, la soumission est pour eux la seule issue. Il leur faut désormais renoncer à toute inhumation qui se ferait sans l'autorisation des prêtres. C'est pourquoi, la société propriétaire du cimetière doit « restreindre le droit illimité accordé par l'article n° 28, en adoptant des dispositions plus proches des prescriptions de l'Église catholique »<sup>887</sup>. En effet, l'Église s'efforce de faire valoir que le cimetière de San Pedro est un cimetière catholique depuis sa fondation par des chefs de famille catholiques avec la permission de l'autorité ecclésiastique dont l'inspection et la direction sont nécessaires comme dans

---

<sup>884</sup> “Los socios que hayan pagado sus cuotas y cumplido con los demás deberes que les impone este reglamento tienen perfecto derecho a que se inhume en su local la persona que quieran ya sea o no de su familia” *Archivo arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerio, Carpeta 1A, 29 de noviembre de 1892.

<sup>885</sup> “a mal tendrían los propietarios del cementerio que una persona lega inquiriese los actos de la vida privada de un individuo para negarle o concederle la sepultura cuando tal vez su señoría ilustrísima y los señores curas de la ciudad (...) habrían resuelto de un modo diverso » *Ibid.*

<sup>886</sup> «... es un hecho atentatorio y altamente depresivo de la autoridad y disciplina de la Iglesia, de la cual hemos sido constituidos Obispo para regirla y gobernarla, haciendo se preste el respeto y la obediencia debidos a sus leyes y disposiciones” *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerios, Carpeta 2, 24 de Noviembre de 1892.

<sup>887</sup> *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerio, Carpeta 1A. 29 de Noviembre de 1892.

n'importe quel cimetière catholique<sup>888</sup>. En retirant sa bénédiction et sa protection à ces fidèles catholiques, elle exerce une telle pression sur eux que les membres du conseil d'administration et les fondateurs du cimetière n'ont d'autre choix que de lui donner leur accord, ce qui est chose faite en décembre de la même année. Leur objectif est en effet de construire une nouvelle chapelle catholique, et ils sont prêts pour cela à délimiter à l'intérieur de leur enceinte un lieu décent réservé à l'inhumation des personnes qui ne seraient pas des fidèles de l'église catholique. De son côté, l'Église catholique subordonne son accord à l'établissement d'une séparation claire entre les catholiques et les non-catholiques<sup>889</sup>. Mais elle va plus loin en exigeant de l'assemblée des actionnaires qu'elle s'engage à conserver le caractère catholique du cimetière :

« Et (...) le prélat a conditionné son consentement au fait que le conseil s'engage à respecter la résolution de l'assemblée générale des actionnaires du 6 décembre 1892, où il est dit que le cimetière de San Pedro, consacré à saint Vincent de Paul, est catholique, conformément à la volonté de ses fondateurs, et qu'en tant que tel il doit être dirigé par le conseil d'administration dans le respect des canons de l'Église Catholique Apostolique Romaine.»<sup>890</sup>.

En 1893, après la signature des articles 15 à 21 de la convention additionnelle au concordat de 31 décembre 1887, l'Église renforce l'autorité qu'elle exerce sur une sphère sacrée plus rigoureusement distinguée du profane. Dans un nouveau décret publié en octobre 1893, l'archevêque de Bogotá énumère les cas pour lesquels la sépulture catholique doit être refusée. La liste des exclus est longue et inclut les infidèles, les apostats et les hérétiques, c'est-à-dire, tous les païens, ceux qui nient la révélation divine, promouvant l'athéisme, le déisme ou le panthéisme ; mais aussi les excommuniés, ceux qui se sont suicidés, ceux qui se sont battus en duel et en sont morts, les pécheurs publics qui ne donnent pas signe de repentir au moment de la mort et finalement les enfants morts sans avoir reçu le baptême et ceux qui rejettent les saints-sacrements<sup>891</sup>.

---

<sup>888</sup> Archivo Arquidiocesano de Medellín, Fondo Cementerios, Carpeta 2. 24 de Noviembre de 1892.

<sup>889</sup> Archivo Arquidiocesano de Medellín, Fondo Cementerio, Carpeta Cementerio Municipal 1896-1950. Medellín 14 de diciembre de 1896.

<sup>890</sup> “y que como el prelado exigiere como condición para dar su consentimiento que la junta manifestase la promesa de cumplir y hacer que el cementerio se cumpla la resolución de la junta general de accionistas de 6 de diciembre de 1892, que declara que el cementerio de San Pedro, dedicado a San Vicente de Paul, es católico, según el espíritu de los fundadores y como tal será administrado y dirigido por la junta directiva, respetando los cánones de la Iglesia católica Apostólica Romana” Archivo Arquidiocesano de Medellín. Fondo Cementerio. Carpeta 1A. Medellín 19 de diciembre de 1896

<sup>891</sup> GALARZA Tomás, *Decreto: Por el cual se determinan los casos en que debe negarse la sepultura eclesiástica*, Bogotá, Imprenta de Antonio M. Silvestre, 1893. Articles du 1 au 9.  
1° LOS INFIELES cualesquiera que sean, paganos, judíos o mahometanos;

Bien entendu, avant de prendre des décisions aussi graves, les clercs doivent s'assurer de leur jugement car on n'en « suivra [pas moins] la voie la plus conforme à la clémence et à la miséricorde ». Ainsi, en cas d'une mort subite, lorsque la personne n'a pas le temps d'exprimer d'éventuels regrets, les curés des paroisses et les membres du clergé chargés de l'administration des cimetières doivent procéder selon la « règle de droit », c'est-à-dire en observant la règle selon laquelle « ce qui est odieux doit être évité »<sup>892</sup> :

« Art. 4° : les prêtres doivent exercer leur zèle pour le salut des âmes en faisant en sorte que personne ne meure sans se réconcilier avec l'Église ; ils doivent prendre au préalable, -et dans la mesure du possible -, toutes les dispositions propres à éviter des difficultés de dernière minute. Pour cela, ils chercheront toujours à connaître ceux qui se trouvent dans leur paroisse dans un état qui, s'ils devaient mourir, leur interdirait de franchir la porte du cimetière ; ils s'efforceront par tous les moyens que le zèle et la prudence leur suggèrent, de prendre pour ces personnes les dispositions susceptibles de les conduire à renoncer à leur triste état. Au cas où cela ne serait pas possible, ils devront faire en sorte qu'ils puissent les tirer de là à l'heure de leur mort ; et avant qu'elle n'arrive, ils devront demander conseil au Prélat, chaque fois qu'on pourrait craindre qu'un des paroissiens puisse mourir sans pouvoir être enterré religieusement »<sup>893</sup>.

L'intégration des morts de la communauté à l'espace du divin, leur accès au sacré, dépend également du respect de certaines conditions ou règles pratiques. Avant que l'Église ne donne sa permission à l'ensevelissement dans la terre consacrée du cimetière, il était assez courant qu'elle interroge l'entourage du défunt.

---

2° LOS APÓSTATAS de la fe católica, como los que siendo bautizados enseñan o propagan de palabra o por escrito el ateísmo, el deísmo, el panteísmo o de cualquier otro modo niegan la revelación divina;

3° LOS HEREJES que profesan públicamente sus errores; los fautores de éstos, y los cismáticos notorios;

4° LOS EXCOMULGADOS VITANDOS Y LOS ENTREDICHOS NOMINALMENTE, siempre que mueran sin dar señales de arrepentimiento o sin manifestar deseo de reconciliarse con la Iglesia;

5° LOS SUICIDAS por desesperación o por ira, -no los que se dan muerte en algún exceso de demencia,- si antes de morir no dan muestras de arrepentimiento;

6° Los que mueren EN DUELO, aunque antes de morir den pruebas de arrepentimiento;

7° LOS PECADORES PÚBLICOS Y NOTORIOS que mueren impenitentes;

8° los que estando próximos a la muerte rechazan obstinadamente y ante testigos los Santos Sacramentos;

9° Los niños que mueren antes de recibir el Santo Bautismo.

<sup>892</sup> Articles 2 et 3 du decret. *Ibid.*

<sup>893</sup> “Art. 4° los párrocos deben ejercitar su celo por la salvación de las almas procurando que nadie muera sin reconciliarse con la Iglesia; y deben tomar con anticipación, si es posible, las providencias conducentes a evitar dificultades a última hora. Al efecto, infórmense siempre de quiénes hay en su parroquia en tal estado que si murieran deberían ser rechazados del cementerio; y traten por todos los medios que el mismo celo y la prudencia sugiera, de ir disponiendo a tales personas para que salgan de tan triste estado. Cuando otra cosa no puedan, tengan preparado el camino para sacarlos de él a las hora de la muerte; y antes de que ésta llegue pidan instrucciones al Prelado, siempre que prevean que pueden sobrevenir dificultades para conceder la sepultura eclesiástica a alguno de sus feligreses” *Ibid.*

Les morts font partie du corps spirituel de l'Église et la sacralité du lieu est l'effet de la réalisation d'un rite sacré : « la sépulture chrétienne ». En d'autres termes, il y a une « spatialisation du sacré » qui est opérée par un rite<sup>894</sup>, lequel permet à l'Église de prendre possession d'un espace où la mort chrétienne peut s'inscrire. Les membres de la communauté adhèrent à cette organisation du sacré dans le temps et l'espace ; la religion elle-même implique que des valeurs et des idées qui lui sont propres soient proposées à une collectivité qui les accepte. Rappelons la définition de la religion que donne Durkheim : « une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent »<sup>895</sup>.

Par ailleurs, comme le souligne Wunenburger, certaines formes de religion se dispensent de la médiation du sacré. En effet, avec la bénédiction, les agents sacerdotaux -sont perçus comme des *agents des rites* et c'est ainsi qu'ils interviennent dans le monde du sacré, en tant qu'intermédiaires dans le domaine de l'imaginaire symbolique qui donnent à la représentation d'un lieu -le cimetière- un caractère sacré. Ils agissent comme des spécialistes du sacré, c'est-à-dire, comme ceux qui disposent du droit de « pratiquer, contrôler et sanctionner les actes sacrés de la communauté » et garantissent de cette manière « l'orthodoxie et l'orthopraxie des rites et croyances »<sup>896</sup>. Ils contrôlent l'administration du sacré, un domaine où ils sont les seuls à pouvoir intervenir en tant que groupe différencié et spécialisé, détenteur d'un savoir religieux et disposant de l'investiture nécessaire.

La séparation et la protection du sacré est un point essentiel pour comprendre le discours de l'Église face aux cimetières à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècles. Les restrictions établies par l'archevêque dans la définition de la population autorisée à reposer en terre consacrée, nous donnent la liste des personnes qui, d'après l'Église, pourraient mettre en danger le lieu lui-même en raison du comportement moralement répréhensible qu'ils avaient adopté de leur vivant.

---

<sup>894</sup> M. Lauwers, *La naissance du cimetière, op. cit.*, p. 56.

<sup>895</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, p. 65.

<sup>896</sup> J.J. Wunenburger, *Le sacré, op. cit.*, p. 51.

L'archevêque de Medellín pose, au début du XX<sup>e</sup> siècle, les conditions suivantes à tous ceux qui voudraient ouvrir un cimetière catholique :

«1<sup>er</sup>. Qu'il soit placé sous l'autorité de l'Église et que l'on reconnaisse sa juridiction en ce qui la concerne. 2<sup>ème</sup>. Qu'il soit bien protégé de toute profanation. 3<sup>ème</sup>. Que l'on construise, si possible, une chapelle publique. 4<sup>ème</sup>. Qu'il soit béni, si possible, avec les cérémonies prescrites par l'Église. 5<sup>ème</sup> Qu'une section profane soit séparée par un mur, pour l'inhumation de ceux qui n'ont pas droit à une sépulture catholique, ainsi qu'il est établi par l'autorité ecclésiastique »<sup>897</sup>.

Ainsi le cimetière municipal doit-il offrir une section spéciale destinée aux catholiques avec une chapelle pour les services religieux. En outre, celle-ci doit être « soumise à la réglementation donnée par l'autorité ordinaire du diocèse ou ses représentants » parce que c'est l'Église qui est la seule à pouvoir « à pouvoir réclamer le versement des droits requis aux fidèles »<sup>898</sup>. Pour que ce cimetière soit déclaré *sacré*, il faut également que la disposition et l'architecture de la partie réservée aux catholiques ainsi que la chapelle soient en accord avec la tradition catholique ; tout cela doit recevoir l'agrément de l'autorité ecclésiastique.

Les conditions concernant la séparation des catholiques et des non-catholiques sont rigoureuses :

« Que l'entrée de ce secteur soit indépendante de l'accès aux autres secteurs attribués à ceux qui n'ont pas droit à la sépulture catholique. Il ne faut pas que les cortèges des non-catholiques puissent passer entre les tombes des catholiques et qu'ils exécutent là leur cérémonies, ni vice-versa »<sup>899</sup>.

Ce sont là des dispositions qui visent à éviter tout contact.

De même, au début de l'aménagement du cimetière El Universal à Medellín, l'autorité ecclésiastique exige des murs de séparation qui isolent la partie destinée aux catholiques, qui

---

<sup>897</sup> "1<sup>a</sup>. Que se ponga bajo la autoridad de la Iglesia y se reconozca su jurisdicción en lo que le corresponde. 2<sup>a</sup>. Que esté bien resguardado de toda profanación. 3<sup>a</sup> que cuando sea posible se edifique una capilla pública. 4<sup>a</sup> que cuando llegue la oportunidad sea bendecido con las ceremonias prescrites por la Iglesia. 5<sup>a</sup> que se separe una porción sin bendecir, con una pared, para enterrar a aquellos a quienes no se pueda dar sepultura eclesiástica, según lo determine la autoridad eclesiástica" *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerios, Carpeta 1A. Medellín, 25 de enero de 1916.

<sup>898</sup> *Archivo Arquidiocesano de Medellín*. Fondo Cementerios, Carpeta 5, Medellín, 2 de diciembre.

<sup>899</sup> "que la entrada a esta área sea independiente de la que da acceso a las áreas correspondientes a los que no obtuvieron la sepultura eclesiástica, de tal modo que no hay que entrar por entre los sepulcros de los católicos los cadáveres de los anticatólicos con sus cortejos y ceremonias, ni viceversa" *Ibid.*

doit être dotée d'une entrée exclusive et d'une chapelle pour les cérémonies religieuses. Par ailleurs, la partie non-chrétienne, attribuée aux sectes, ne peut accueillir aucun temple « car en Colombie, pays catholique, il n'y a pas de liberté de religion, mais seulement de la tolérance pour les autres religions » et l'autorité ecclésiastique doit pouvoir pleinement exercer ses fonctions spirituelles conformément au droit canonique et au concordat<sup>900</sup>.

Au cours du premier quart du XX<sup>e</sup> siècle, l'Église parvient à préserver l'idée selon laquelle elle englobe tous les chrétiens aussi bien les vivants que les défunts. Ces derniers demeurent sous sa protection en attendant la vie éternelle et la résurrection, mais c'est l'Église qui choisit ceux qui méritent la protection de la sépulture chrétienne :

«L'Église après avoir fait renaître les fidèles avec le saint baptême et les avoir comblé de ses bienfaits au cours de leur vie, accueille maternellement leurs corps après leur mort; puisque les dogmes de notre foi garantissent la vie éternelle, la résurrection de la chair et le purgatoire, où peuvent être soulagées, au moyen de nos suffrages, les âmes qui y sont détenues. C'est pour cette raison que dès les premiers siècles, les corps des fidèles ont été déposés dans des endroits bénis, où ils attendent le jour de la résurrection universelle où ils se réveilleront comme s'ils sortaient d'un long rêve, pour entrer dans l'éternité, réunis à leurs propres âmes. C'est de là que l'Église tient le pouvoir d'établir des cimetières uniquement réservés à ses fidèles enfants, car l'inhumation catholique étant un rite sacré tout comme le cimetière est un lieu saint, l'Église a le droit de décider quels sont ceux qui peuvent bénéficier d'une sépulture catholique et quels sont ceux qui ne le peuvent pas »<sup>901</sup>.

La sacralité du cimetière ressort encore d'un échange entre le prêtre Meza et sa hiérarchie. Le prêtre Daniel A. Meza demande à l'archevêque si les cimetières sont assimilables aux temples qu'un nombre considérable des femmes publiques vivent autour du cimetière San Pedro. Il s'inquiète de ce que ces femmes « avec leur vie débauchée commettent un outrage contre un endroit sacré, tout en scandalisant les familles qui rendent quotidiennement visite à leurs défunts » ; en outre, comme si « leurs manques de respect et les

---

<sup>900</sup> *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerios, Carpeta 1<sup>a</sup>, Medellín, 9 de Julio de 1943.

<sup>901</sup> “La Iglesia después de haber hecho renacer a los fieles en el santo bautismo y de haberlos colmado de beneficios durante su vida, acoge maternelmente sus cuerpos después de muertos; pues son dogma de nuestra fe la vida eterna, la resurrección de la carne y el purgatorio, donde pueden ser aliviadas con sufragios las almas allí detenidas. Por esto desde los primeros siglos, los cuerpos de los fieles de depositaron en lugares bendecidos, en los cuales esperan el día de la resurrección universal en que despertarán como de un largo sueño, para entrar en la eternidad, unidos a sus propias almas. De ahí el derecho que compete a la Iglesia para establecer camposantos reservados exclusivamente a sus fieles hijos, pues siendo la sepultura eclesiástica un rito sagrado así como el cementerio es un lugar sagrado, la Iglesia tiene el derecho de declarar a quienes se ha de dar y a quienes se ha de negar la sepultura eclesiástica” *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerios, Carpeta 1<sup>a</sup>, Medellín, 25 de enero de 1916.

scandales [qu'elles provoquent] » ne suffisaient pas, elles veulent établir une cantine et y installer un piano mécanique. Bien entendu, Meza estime qu'il faut les éloigner de ce lieu et, de fait, dans sa réponse, l'archevêque lui confirme que les cimetières ont la même personnalité juridique que les temples :

« Il s'agit de lieux sacrés lorsqu'au moyen d'une consécration ou bénédiction ils sont destinés pour le culte divin (temples) ou pour la sépulture des fidèles (cimetières) can. 1154. Ainsi les premiers sont-ils assimilés aux seconds, de telle manière que les canons sur la remise en cause, la violation et la réconciliation des églises, s'appliquent de la même sorte aux cimetières c. 1207. Ils ont donc, une nature juridique identique »<sup>902</sup>.

On assiste à un découpage ou une construction artificielle de l'espace où l'on reconnaît un monde du dedans – l'intérieur ou *lieu sacré*, d'une pureté intouchable- qui est protégé par des nombreux interdits, et un monde du dehors qui reste profane. Parfois cette construction symbolique du lieu se trouve confirmée par des constructions matérielles telles que des chapelles, comme c'est le cas dans les cimetières<sup>903</sup>. Enfin, les rites mis en œuvre permettent de réaffirmer pleinement les fondements de la communauté religieuse en reproduisant « une forme scrupuleusement conservée à travers le temps »<sup>904</sup>.

Prenons un dernier exemple. Plusieurs témoignages sous serment sont recueillis sur le cas de Graciela Isaza, soupçonnée d'avoir vécu et d'être morte dans le péché. Les témoins, sont interrogés sur l'âge de la défunte, on leur demande s'ils la connaissaient comme une pécheresse publique et s'il savait quelque chose de son repentir, la cause de sa mort, etc. À la question sur les péchés de sa fille, son père, Jesús Isaza, répond qu'« elle buvait de l'alcool tout le temps et vivait comme une débauchée, malgré les conseils qu'il lui donnait, elle vivait en concubinage avec un certain Joaquín ». Bien qu'elle ait eu 24 ans au moment de son décès, cela faisait plus ou moins 10 ans qu'elle vivait « dans la débauche ». Mais ce qu'il importait le plus de savoir, c'était ses dispositions au moment de son trépas : avait-elle exprimé des regrets ou non ? Sur ce point, son père répond qu'« elle ne pouvait plus parler, là on a prié

---

<sup>902</sup> “Son lugares sagrados los que mediante consagración o bendición se destinan para el culto divino (templos) o para la sepultura de los fieles (cementerios) can. 1154. Y de tal modo se asimilan estos a aquellas, que los cánones acerca del entredicho, violación y reconciliación de las iglesias, se aplican igualmente a los cementerios c.1207. Tienen pues, idéntico ser jurídico” *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerios, Carpeta Cementerio de San Pedro 1892-1950.

<sup>903</sup> Wunenburger affirme que la socialisation des lieux sacrés comprend plusieurs opérations : le choix de lieu –en fonction d'une hiérophanie- ; le découpage de lieu entre le dedans sacré et le profane extérieure ; et la construction du lieux, c'est-à-dire de édifices culturels comme chapelles, églises, etc. J.J. Wunenburger, *Le sacré*, *op. cit.*, p. 38-40.

<sup>904</sup> *Ibid.*, p. 33.

pour elle, elle avait les mains recroquevillées. Mais l'une d'elles n'était pas complètement fermée, on lui a donc ouvert les doigts et on lui a fait empoigner le Christ ». Graciela Isaza avait l'image d'une pécheresse publique parce qu'elle vivait en concubinage et, selon certains, se livrait même à la prostitution<sup>905</sup>. L'Église hésite donc à l'enterrer religieusement car sa vie et les circonstances de sa mort font de sa dépouille un corps profane qui pourrait souiller la terre sacrée du cimetière.

## 5.7 AUTORITÉ CIVILE CONTRE AUTORITÉ ECCLÉSIASTIQUE

Les raisons sont nombreuses qui font que l'Église et l'autorité civile puissent entrer en conflit. La prétention de l'Église qui veut contrôler la sacralité des cimetières et les inhumations qu'on y pratique est la première d'entre elles. Assurément, la question de la propriété des nouveaux cimetières est un sujet sensible : est-ce qu'ils font partie des biens de l'Église où appartiennent-ils à la municipalité ? Il est certain que la communauté religieuse garde un grand pouvoir sur ces nouveaux espaces funéraires parce qu'elle est fréquemment sollicitée pour les bénir. Nous allons tenter de donner ici, de manière sommaire, à travers quelques exemples, une idée des rapports entre l'autorité civile et l'autorité religieuse. En effet, en matière de sépultures, nombreux sont les conflits où s'opposent les tribunaux civils et ecclésiastiques. Ils portent tout particulièrement sur la question de la propriété des terrains et des droits qu'on prétend avoir sur eux.

Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'un des premiers débats qui a vu s'affronter les membres du clergé et les autorités civiles est lié au texte de la Constitution de 1853, qui a expressément garanti la liberté de culte au paragraphe 5 de son article 5 :

« La République garantit à tous les habitants de la Nouvelle-Grenade (...) Paragraphe 5. La profession libre, publique ou privée de la religion qu'ils pratiquent, tant qu'ils ne troublent pas la paix publique, ne font pas offense à la saine morale, ni n'empêchent les autres de pratiquer leur culte »<sup>906</sup>.

Puis vint la Loi du 15 juin 1853, qui établit les règles concernant les cimetières dans son article 4 : « les cimetières publics sont attachés exclusivement aux corporations dont ils

---

<sup>905</sup> Le témoin Joaquín Quiroz affirme: "Era meretriz. Y hace algún tiempo que vivía amancebada con Joaquín Tirado". Archivo Arquidiocesano de Medellín, Carpeta 7, 18 de octubre de 1952.

<sup>906</sup> MARIN TAMAYO John Jairo, "La convocatoria del primer Concilio neogranadino -1868-: un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesiástica", in *Revista Historia Crítica*, (36), Julio-diciembre, Bogotá, Universidad de los Andes, 2008, p. 176.

dépendent et aux autorités civiles, sans préjudice des cérémonies religieuses qui peuvent y être célébrées par les congrégations religieuses des croyants et leurs ministres »<sup>907</sup>.

Indiscutablement, la pratique de la bénédiction est révélatrice de la lutte d'influence qui s'ouvre entre les différentes autorités. Ainsi, par exemple, la réclamation du prêtre Manuel Antonio Bueno montre bien que les autorités religieuses sont sur la défensive en ce qui concerne toute altération de la loi du 15 juin de 1853 :

« Les cimetières catholiques sont des endroits sacrés, non seulement parce qu'ils sont destinés au repos des corps des catholiques, mais aussi parce qu'ils ont été bénis par l'Église. C'est ainsi que ces lieux se trouvent en dehors du commerce des hommes ; ils ont toujours dépendu de l'autorité de l'Église ; et ont été placés sous l'inspection immédiate des Prélats. Il est incontestable que l'autorité temporelle ne peut y intervenir »<sup>908</sup>.

Aux termes de cette loi, les pratiques et les cérémonies religieuses n'entrent pas dans les compétences des autorités civiles.

Il prétend déroger la même année aux articles quatre et huit de cette loi du 15 juin parce qu'il considère qu'ils donnent à l'autorité temporelle la possibilité d'intervenir. Selon lui, cette dernière peut décider qui sont les habitants catholiques qui peuvent y être ensevelis. Le prêtre Manuel Antonio Bueno argumente que les cimetières sont sacrés et qu'ils sont spécialement destinés au culte divin dans leurs chapelles et à recevoir les corps des catholiques. C'est la raison pour laquelle il proteste contre ce qu'il considère comme une profanation de la terre bénie lorsqu'un hérétique, un protestant ou un païen y est enterré : « En faisant violence aux droits de l'Église, au mépris des prohibitions canoniques, en dépouillant

---

<sup>907</sup> “los cementerios públicos quedan sujetos exclusivamente a las respectivas corporaciones y autoridades civiles, sin perjuicio de las ceremonias religiosas que puedan celebrar en ellos las diferentes congregaciones de creyentes o sus ministros” MOSQUERA Manuel José, *Documentos para la biografía é historia del episcopado del ilustrísimo señor D. Manuel José Mosquera: El arzobispo en el destierro, su muerte*, s.l., Tipografía de Adriano le Clere, 1858, 784 p, p.489.

<sup>908</sup> “Los cementerios católicos, son lugares sagrados no solo por reposar en ellos los cuerpos de los católicos, sino por las bendiciones de la Iglesia. Así estos lugares están fuera del comercio de los hombres; siempre han dependido de la autoridad de la Iglesia; i han estado bajo la inspección inmediata de los Prelados eclesiásticos. Innegable es, que en ellos no puede tener intervención la autoridad temporal” *El Catolicismo*, , 26 octubre de 1853, p.301.

les prérogatives des catholiques, l'autorité temporaire piétine tout, le cadavre salit le sol sacré, et la douce Église se trouve opprimée car elle ne fait pas usage de l'épée »<sup>909</sup> .

Même si la réclamation du prêtre contre les articles sus-cités n'aboutit pas, sa démarche illustre bien les questions juridiques que pose la lutte contre la profanation. Les personnes ayant les qualités requises pour reposer dans le cimetière catholique sont celles que l'Église catholique, –et non l'autorité temporelle–, considère comme des catholiques. À cet égard, le prêtre ajoute que tous les baptisés ne sont pas nécessairement considérés comme catholiques, car d'autres considérations entrent en ligne de compte. Il faut également qu'ils professent les dogmes de l'Église, se soumettent à ses pasteurs, reçoivent les sacrements et se rassemblent dans la foi et la charité sous les liens de l'Église<sup>910</sup>. La qualification de catholique est un droit privatif de l'Église car elle seule peut juger ses membres.

L'autorité civile confirme sa position qui consiste à ne pas intervenir dans des questions du culte. Mais elle affirme aussi que l'inhumation des cadavres est un problème de police (*policía*) et qu'elle est donc du ressort de l'autorité civile, même si sa volonté n'est pas d'affronter l'autorité de l'Église. La question se pose de la même manière pour les cimetières de toutes les autres églises qui sont tous exclusivement soumis aux réglementations de l'autorité civile. Celle-ci ne suit pas la définition que donne l'Église du terme « catholique », et elle peut désigner comme catholique une personne que l'Église ne tient pas pour telle<sup>911</sup>. En conclusion, les autorités civiles ne peuvent pas permettre l'inhumation dans les cimetières catholiques des morts des autres congrégations et vice-versa, mais, en même temps, elles contrôlent tous les cimetières pour ce qui touche à l'ordre et à la salubrité (d'où l'importance de la présence des inspecteurs de police)<sup>912</sup>.

Bien entendu, l'église n'accueille pas avec satisfaction l'idée selon laquelle les cimetières sont des établissements publics où tous les cadavres peuvent être déposés de manière indistincte. Cet argument sur l'égalité de traitement dont devraient bénéficier tous les morts indépendamment de leurs croyances religieuses, qui est parfois défendu à la Chambre

---

<sup>909</sup> « Con violencia de los derechos de la Iglesia, con desprecio de las prohibiciones canónicas, con despojo de las prerrogativas de los católicos, la autoridad temporal todo lo atropella, el cadáver mancha el suelo sagrado, y la mansa Iglesia se ve oprimida porque carece de luso de la espada» *Ibid.*, pp. 301

<sup>910</sup> *Ibid.*

<sup>911</sup> *Ibid.*

<sup>912</sup> *Ibid.* cette question est tout à fait claire dans le cinquième article de la loi de Juin de 1853, proposé par Camacho Roldán: “Sobre ellos -(los cementerios)- y sobre su establecimiento tendrán las autoridades públicas la inspección que la policía a orden y salubridad exijan”.

des représentants<sup>913</sup>, soulève toutes sortes d'objections de la part de l'Église. Les uns allèguent l'existence d'une intolérance religieuse, d'autres insistent sur les nécessités de la lutte contre la profanation. Considérons par exemple cette déclaration issue du camp des défenseurs de l'Église catholique :

«Des discours pathétiques et humanitaires, d'après le mot à la mode, ont été prononcés en soutien à la prétention philanthropique selon laquelle la mort nous rend tous égaux, qu'un cadavre est identique à un autre cadavre, que pour cette raison nous devons tous aller à la fosse commune, et que la séparation des morts entre des fosses différentes entraîne des abus scandaleux de la part du clergé qui refuse d'admettre dans les cimetières les cadavres de ceux qui sont morts de telle ou telle façon »<sup>914</sup>.

C'est l'ouverture de la discussion sur la question du financement des cimetières qui ouvre ce débat où les droits de propriété des catholiques se trouvent contestés. Les articles adoptés lors du deuxième débat sur la loi du 15 juin de 1853 visent à préciser quelles sont les conditions qui déterminent les droits de propriété sur les cimetières. Ainsi, il est établi que les cimetières financés par les fonds de fabriques des églises ou ceux des congrégations, destinés à l'inhumation des membres desdites communautés, leur appartiennent sans qu'ils puissent pour autant les soustraire à l'inspection des autorités civiles. Pareillement, ceux qui ont été financés par les corporations municipales ou sur des fonds privés sont propriété des corporations qui les ont aménagés. Toutefois, les cimetières financés par des sources civiles et religieuses doivent être divisés en deux parties séparées par une porte.

Cette réglementation ne préjuge pas des réponses apportées par les conseils communaux des différents districts, qui ont pu varier, surtout en ce qui concerne l'interprétation de la loi du 14 mai 1855 sur la liberté religieuse. Ainsi, par exemple, le district de San Juan Nepomuceno de la Province de Cartagena a surpris lorsqu'il a publié un décret manifestant une position libérale et humanitaire face à « l'intolérance » et à la « mesquinerie » de l'Église sur la question des cimetières. L'article dit notamment que

« l'esprit philosophique et humanitaire de l'époque exige qu'on facilite et ne mette pas d'entraves aux inhumations et en ces occasions ne doit pas paraître cette rivalité et cette

---

<sup>913</sup> Comme c'est le cas en avril 1854 selon le journal *El Catolicismo*, 16 avril de 1854, n.137.

<sup>914</sup> “Discursos patéticos y humanitarios, según el adjetivo de moda, se han pronunciado en apoyo de la filantrópica pretensión de que la muerte nos iguala a todos, de que un cadáver es igual a otro cadáver, de que todos por lo mismo debemos ir a una fosa común, y de que la separación de fosas distintas da lugar a abusos escandalosos de parte del clero que rehusará admitir en los cementerios los cadáveres de aquellos que mueran de este o de aquel modo” *Ibid.*

arrogance religieuse dont les forces rétrogrades et ultramontaines prétendent faire une arme parricide »<sup>915</sup>.

En conséquence, le lieu d'inhumation où repose les dépouilles des morts du district est considéré comme un cimetière public, sans tenir compte du fait qu'il s'agit d'un lieu béni par l'église catholique et financé par les fidèles de l'Église catholique, caractères qui a justifié la réclamation de l'Église. Bien évidemment, celle-ci se sent offensée et blessée chaque fois que les libéraux de la république ignorent l'opinion qui est celle, selon eux, de la majorité du pays. Au nom de quoi, elle réclame « une place pour chaque chose et [que] chaque chose [soit] à sa place »<sup>916</sup>. Elle considère que les libéraux détournent l'idée de tolérance lorsqu'ils demandent aux catholiques de partager leurs cimetières avec ceux qui de son point de vue à elle ne peuvent y reposer<sup>917</sup>.

La couverture de la question par la presse libérale, – considérons par exemple le cas de *El Tiempo*<sup>918</sup> -, nous montre bien que la question de la propriété des cimetières catholiques et des prétentions de l'Église émeut et divise l'opinion publique. Ainsi, le préambule de l'article paru dans *El Tiempo* maintient que les lois libérales sont « un modèle pour ceux qui ne parviennent pas à s'élever au-dessus des préoccupations mesquines qui tournent souvent à la sauvagerie lorsqu'ils vont jusqu'à poursuivre des cadavres et à contester aux restes d'un être humain le repos d'une tombe chrétienne »<sup>919</sup>.

A l'opposé, la presse catholique, –*El Catolicismo* -, oppose la situation qui prévaut à San Juan Nepomuceno au cas exemplaire d'El Espinal où un large consensus favorise l'Église dans l'interprétation de la même loi (du 14 mai). Dans ce village, le maire estime qu'il est nécessaire d'indemniser la communauté catholique pour les sommes qu'elle a investies dans l'aménagement du cimetière afin qu'elle puisse en ouvrir un autre qui soit exclusivement

---

<sup>915</sup> « el espíritu de filosofía y humanitario de la época exige se den facilidades y proporcionen cuantos medios sean necesarios para que las inhumaciones se verifiquen sin embarazo de ninguna especie, sin que en ellas puedan hacerse sentir sobre todo esa rivalidad y preponderancia religiosa de que los retrógrados y ultramontanos pretenden hacer una arma parricida » *El Catolicismo*, 24 de Diciembre de 1855, n.186, p.353.

<sup>916</sup> *El Catolicismo. Ibid.*

<sup>917</sup> “Pero los liberales de la República entienden la tolerancia al revés, aun en el recinto mismo de la muerte, y no habiendo profesado en vida las doctrinas cuya confesión teórica y práctica les de derecho para ser miembros de la comunión retrógrada y ultramontana que profesa la mayoría del país, quieren que esta los admita de balde a su lado para dormir el sueño de la muerte” *Ibid.*

<sup>918</sup> cité par *El Catolicismo Ibid*, p.353

<sup>919</sup> «un modelo para los que no aciertan a levantarse sobre las mezquinas preocupaciones que suelen convertirse en salvajismo cuando van hasta perseguir cadáveres y disputar a los restos de un ser humano el reposo de una sepultura cristiana” *Ibid.*

catholique. Selon cette interprétation, les habitants du district ont contribué, en tant que catholiques, à la construction du cimetière et aucun autre culte n'y était reconnu. Tous ceux qui le financent sont des catholiques : «...comme chacun le sait, dans les villages de la République, les citoyens du district ne sont autres que les catholiques de la paroisse »<sup>920</sup>

L'article 3 de la loi du 14 mai de 1855 établit que les cimetières publics qui seraient à l'usage exclusif des catholiques doivent être rendus aux catholiques contre le versement d'une somme équivalente à celle que la municipalité a dépensé pour l'aménagement du cimetière<sup>921</sup>. À Bogotá, la discussion à propos du cimetière situé à San Diego se réduit à savoir si la municipalité a effectivement affecté certaines de ses ressources à sa construction. La commission nommée par l'Église conclut que les premiers fonds avaient été réunis grâce à la taxe instituée sur les enterrements qui se faisaient dans les églises (les *fondos del cementerio*). Puis, alors que l'aménagement commençait et que ces ressources se révélaient insuffisantes, on avait utilisé l'argent des fonds de la fabrique de la cathédrale (1000 pesos). En définitive, seulement deux prélèvements avaient été effectués sur les fonds municipaux, l'un de 264 pesos et l'autre de 300, pour un total de 564 pesos. La commission ajouta qu'en 1837, on avait pris sur les *fondos del cementerio* 200 pesos qu'on avait « prêté » au Cabildo parce qu'on croyait à tort que celui-ci était le propriétaire de ces fonds. Il est important de noter que, suivant cet avis, les revenus du cimetière ne sont ni municipaux ni communaux. Les contributions ne sont pas mises au service du public et ne constituent pas un bien commun mais elles bénéficient à une partie seulement des habitants. C'est pourquoi la commission célèbre la distinction que la loi du 21 avril 1844 établissait entre le district paroissial (*distrito parroquial*) et la paroisse (*parroquia*), une différence qu'emportés par leurs élans réformateurs les libéraux tendraient à vouloir gommer. Et la commission de conclure que :

« ...les cimetières ne sont pas des objets appartenant au district paroissial ou civil, mais à la paroisse, c'est-à-dire, aux habitants catholiques, apostoliques, romains et à personne d'autre ; C'est pourquoi, dans ces conditions, ce serait commettre une erreur que de confondre les revenus des cimetières avec les fonds communs du *district parroissial* auquel ont droit tous les habitants, sans distinction d'appartenance religieuse »<sup>922</sup>.

---

<sup>920</sup> « ...como es notorio, en los pueblos de la República, los ciudadanos del distrito y los católicos de la parroquia son una misma cosa» *Ibid.*

<sup>921</sup> « los cementerios reconocidos como de la comisión católica y bendecidos por sus ritos, pertenecen exclusivamente a esa comunión, quedando obligados los católicos a indemnizar a las rentas municipales en la parte respectiva por lo que de ellas resulte haberse gastado en la construcción de los cementerios”

<sup>922</sup> « ... los cementerios no son objetos pertenecientes al distrito parroquial o civil, sino a la parroquia, es decir, al vecindario católico, apostólico, romano, y nada más; y siendo esto así, como lo es, mal podrían venir las

L'article 3 de la loi du 14 mai 1855 portant sur la liberté religieuse prescrit la remise à la communauté catholique du cimetière catholique situé en dessous de San Diego, ainsi que de celui qui lui est contigu parce qu'il a été construit avec des fonds qui en proviennent. Cependant, le versement de l'indemnisation due à la municipalité (*cabildo*) pour prix de ce terrain est refusé par la commission qui considère que, selon d'autres dispositions législatives, le *cabildo* est censé donner les terrains nécessaires pour l'aménagement des cimetières<sup>923</sup>.

Par ailleurs, le manque de compréhension et l'absence d'accord entre les autorités religieuses et civiles provoquent parfois de vives tensions. On trouve de nombreux exemples de ces difficultés. Considérons les discussions concernant les lieux d'implantation des cimetières. À Remedios, dans la région d'Antioquia le président de l'État intervient pour résoudre un conflit lié à ces débats et favoriser la conciliation entre les autorités civile et ecclésiastique. Bien que le président de la municipalité de Remedios doive effectivement privilégier « la commodité et la salubrité » du district, il n'a pas voulu le céder à la communauté catholique un terrain qui remplissait ces conditions et l'Église n'a donc pas pu le consacrer selon ses rites et ses statuts. En attendant, elle s'est trouvée contrainte d'inhumer les dépouilles des catholiques dans le vieux cimetière catholique, par ailleurs considéré comme un lieu dangereux pour la santé publique. Il est clair que les autorités civiles ne peuvent obtenir le soutien de l'Église qu'en lui laissant la totale liberté de l'administration du culte. Cet exemple illustre bien la manière dont elle fait pression sur les pouvoirs publics et établit un rapport de force qui lui permet de conserver son pouvoir sur les cimetières<sup>924</sup>.

Les dispositions législatives régissant les droits des différentes communautés religieuses prises au cours de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle favorisent la religion catholique. En effet, le président de l'État de Cundinamarca, Ignacio Gutierrez, qui demande que soit revu le projet de loi, affirme que la religion catholique est la seule qui ait été admise au temps de la domination espagnole et pendant la République, et ce jusqu' en 1832, date à

---

rentas de los cementerios a formar parte de los fondos comunes del *distrito parroquial* a que tienen derecho todos los del vecindario, sean de la comunión que se fuere" *El Catolicismo*, 22 janvier de 1856, n.191, p.391.

<sup>923</sup> Cette disposition était conforme à une autre, plus ancienne, figurant dans la "real cédula" du 3 avril 1787, qui stipulait "se contribuya con los terrenos en que se haya de construir el cementerio, *si fueren concejiles o de propios*". "Esta cédula que ha estado vigente hasta la sanción de la ley que separó la Iglesia del Estado, es la ley que ha impuesto a los Cabildos la obligación de dar de sus ejidos las áreas para los cementerios" *Ibid.*, p. 395.

<sup>924</sup> *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerio, Carpeta Cementerio Municipal 1896-1950, Medellín, 15 de Octubre de 1869.

partir de laquelle d'autres cultes ont été tolérés. De fait, le gouvernement conserve le devoir de protéger les habitants du pays dans l'exercice de la religion catholique –article 15 de la constitution de 1832-, ce que confirme la constitution de 1843 en vigueur jusqu'à 1853, dans ses articles 15 et 16. Précisons que la loi du 21 avril 1844 reconnaissait que les cimetières et leurs clôtures qui avaient été financés par les habitants étaient réservés au service des paroisses : « ici furent inclus les cimetières qui, financés par des catholiques, n'étaient ouverts qu'aux catholiques, et sont devenus leur propriété exclusive» <sup>925</sup>.

Peu après, la constitution de 1853 garantit le libre exercice des cultes et l'article 4 de la loi du 15 juin de 1853 stipule que les temples catholiques avec tous leurs biens et tous leurs revenus sont la propriété des habitants de religion catholique. Cependant, en ne mentionnant pas expressément les cimetières, cette dernière loi crée un vide juridique et des municipalités comme celle de Bogotá s'en emparent. Tant les catholiques que les protestants s'en plaignent jusqu'à l'établissement de la loi 14 du mai 1855 sur la liberté religieuse dont l'article 3 stipule que « les cimetières qui font partie de la communauté catholique et ont été bénis selon ses rites, sont la propriété exclusive de cette communauté et sont destinés à l'inhumation de ses membres »<sup>926</sup> ; toutefois, au cas où ils auraient été aménagés avec des fonds provenant des revenus municipaux de quelque district que ce soit, la communauté religieuse devra restituer « ces fonds en les prenant sur ses propres revenus ». Cette disposition s'étend aux cimetières toute communauté religieuse, quelle qu'elle soit, qui reprend possession de ces cimetières.

Une fois les États-Unis de Colombie fondés (1861-1886), les lois des États Fédéraux de la République établirent le cadre constitutionnel et légal qui permit aux autorités civiles de s'emparer des cimetières. C'est ainsi que la Loi du 17 décembre 1861 de l'État de Boyacá, dans son article 15, stipule ce qui suit :

« Sont déclarées propriété des districts les zones habitées, les cimetières publics qui jusqu'à présent étaient destinés à l'inhumation des corps des catholiques, les maisons des curés, les temples et les lieux de culte avec tous leurs aménagements et leur mobilier qui ont été construits pour l'exercice du culte, pour autant qu'ils n'appartiennent pas à des particuliers »<sup>927</sup>.

---

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 272

<sup>926</sup> « los cementerios reconocidos como de la comunión católica y bendecidos por sus ritos, son de la exclusiva pertenencia de esa comunión para la inhumación de sus cadáveres” *El Catolicismo*, 24 décembre 1855, p.353

<sup>927</sup> MOLINA CASTAÑO David Esteban, *Tumbas de Indignos: cementerios no católicos en Colombia 1825-1991*, Universidad Nacional de Colombia, 2013, p.335, (dactyl.).

Des mesures analogues furent prises par les États de Bolívar (1862), Cundinamarca (1868), Santander (1874), Tolima (1877) et Antioquia (1877), où l'on institua que la propriété des cimetières et leur gestion dépendait dorénavant des municipalités des districts et des *aldeas*. C'est ainsi qu'on peut estimer que la sécularisation générale des cimetières est consommée en Colombie à la fin des années 1870<sup>928</sup>. Néanmoins, toutes ces mesures adoptées alors que triomphait le radicalisme libéral ont déclenché, à chaque fois, des réactions et des discussions sur les droits de propriété des cimetières, des tensions entre les autorités religieuses et les autorités civiles sur leur gestion et leur surveillance.

En août 1868, l'assemblée législative de l'État souverain de Cundinamarca décide de présenter un projet de loi aux termes duquel l'administration des cimetières, sous la responsabilité de la *policía especial* de chaque district, serait confiée aux municipalités<sup>929</sup>. De fait, ce projet abroge les articles 415, 416 et 417 du code de police. Malgré les objections présentées par le Gouverneur Ignacio Gutiérrez, cette loi est adoptée à Bogotá le 10 août 1868 en troisième lecture<sup>930</sup>.

D'après Ignacio Gutierrez le projet de loi du 7 août de 1868 va à l'encontre les dispositions de la constitution fédérale et de celle de l'État, contre les corporations religieuses et leurs cimetières et enfin, contre la notion de possession ou de propriété visée par la loi :

« la possession ou bien la propriété est le droit appliqué à la chose corporelle qui permet d'en jouir ou d'en disposer à sa volonté. C'est ainsi qu'elle est définie par la langue et les le texte des lois ; et ce droit inclut celui de diriger et de gouverner cette même chose, ce en quoi consiste sa gestion »<sup>931</sup>.

Tout en reconnaissant le caractère privé de la propriété des cimetières, l'article 416 du *código de policía*, les soumet aux pouvoirs de police. En effet, c'est la *policía* qui est responsable du respect des règles prescrites pour l'ensevelissement des cadavres comme de

---

<sup>928</sup> *Ibid.*, p. 335-336.

<sup>929</sup> Article premier du Projet Loi. *Gaceta de Cundinamarca: periódico oficial y órgano de los intereses del Estado*, Tomo I, Bogotá, viernes 7 de agosto de 1868, Número 34, p. 272.

<sup>930</sup> *Gaceta de Cundinamarca, Periódico oficial y órgano de los intereses del Estado*, 18 de aout de 1868, tomo I, n.36, p.283.

<sup>931</sup> «el dominio, o bien sea la propiedad, es el derecho en una cosa corporal para gozar y disponer de ella como a bien se tenga. Así la definen el idioma y las leyes ; y en ese derecho se comprende el de dirigir y gobernar la misma cosa, que es lo que constituye su administración” *Ibid.*, p. 273

celles qui concernent les délais imposés pour les exhumations. Elle est également responsable de la lutte contre l'infection de l'air et de la préservation de la salubrité publique.

Le 9 mars de 1865, l'archevêque de Bogotá demande une dérogation à l'article 15 de la loi sur le « régime des districts » adopté par l'assemblée de l'État souverain de Boyacá le 17 décembre 1864. Cet article dispose que les cimetières publics (n'étant pas privés) qui sont jusqu'alors destinés à l'inhumation des catholiques, doivent être remis aux districts<sup>932</sup>. La cour suprême affirme que l'article de la loi de Boyacá contrevient à l'article 3 de la loi du 14 mai 1855 sur la liberté religieuse (citée ci-dessus) et également à l'alinéa 5 de l'article 15 de la Constitution nationale fédérale sur le droit à la propriété privée<sup>933</sup>. Pour ces raisons, les articles en question de loi de Boyacá sont suspendus<sup>934</sup>.

Plusieurs habitants de l'État de Santander portent plainte auprès du contrôleur général concernant la loi 57 de *policía* adoptée par l'Assemblée de cet État le 23 octobre 1874. Cette loi stipule que la désignation du lieu destiné pour l'établissement du cimetière est de la responsabilité des municipalités. Parallèlement, toute inhumation est interdite en-dehors des lieux désignés. Le deuxième article de la même loi stipule que l'administration des cimetières relève du Conseil municipal qui est chargé de leur « conservation, décoration et entretien »<sup>935</sup>. Les plaignants considèrent que ladite loi est contraire aux droits établis par la Constitution, tels que la liberté religieuse, la liberté individuelle et la propriété. L'obligation qui est faite d'inhumer tous les cadavres en un même lieu, quelle que soit la religion des défunts va à l'encontre de la liberté religieuse. En effet, les plaignants évoquent la « promiscuité répugnante avec les membres d'autres religions » et la violence que cela représente vis-à-vis des morts et de leurs proches endeuillés. Ils fondent leur revendication sur un passage de la Constitution qui abordent la question de la liberté religieuse (alinéa 16 de l'article 15 de la Constitution de 1863). Les droits auxquels ils se réfèrent :

---

<sup>932</sup> Ley de 17 de diciembre de 1864. Art. 15. "Declárense como propiedad de los distritos las áreas de población, los cementerios públicos que hasta ahora se han destinado para inhumar cadáveres de católicos, las casas de los párrocos y los templos, adoratorios con todos sus enseres y paramentos, que no siendo de particulares, hayan sido construidos para el ejercicio del culto". *Diario oficial*, 9 avril de 1865, n. 296.

<sup>933</sup> Constitution Politique des États Unis de Colombie adoptée le 8 mai 1863. *Garantie des droits individuels* Art 15. Il constitue une base essentielle et invariable de l'Union entre les États, la reconnaissance et la garantie, de la part du gouvernement général et des Gouvernements de tous et chacun des États, des droits individuels qui appartiennent aux habitants et aux passants des États Unis de la Colombie, à savoir : 5°. La propriété, ne pouvant en être privé qu'en cas de peine ou contribution générale, en concordance avec les lois, ou lorsqu'une situation grave de nécessité publique l'exige, déclaré par un juge et ayant été indemnisé auparavant.

<sup>934</sup> *Diario oficial*, 9 avril de 1865, n. 296.

<sup>935</sup> cette loi abroge les articles 375, 377, 379, 380 et 381 du Code de Police. *Diario Oficial*, 12 décembre de 1874, n.3, p.325.

« ...sont les droits de pratiquer leur foi et de [célébrer] leur culte en public ou en privé, pour eux-mêmes de leur vivant ou pour leurs morts, par des actes extérieurs et intérieurs, conformément à la communauté religieuse à laquelle ils appartiennent ou ont appartenu. Ces lois valent aussi bien pour les prêtres ou ministres, que pour les fidèles ou les membres de ces communautés. Les différentes églises et communautés religieuses ont le droit d'organiser leur culte et de régler tout ce qui est à leur convenance dans les divers actes qui touchent à n'importe quelle manifestation religieuse. Elles ont finalement la faculté propre de répandre leur foi et de célébrer leur culte par tous les moyens que leur garantit le principe de la liberté religieuse »<sup>936</sup>.

Cependant, les habitants poussent plus loin leurs arguments et cherchent à justifier l'inhumation des morts comme un acte religieux. À cet égard, l'enterrement des catholiques aux côtés d'individus appartenant à d'autres religions constitue une agression odieuse contre leurs croyances<sup>937</sup>. De ce fait, les catholiques se disent opprimés et outragés :

« c'est ce que font ceux qui feignent la compassion qu'ils sont loin d'éprouver, en opprimant les familles catholiques dans l'intimité de leurs sentiments et dans leurs croyances les plus sacrées, en abusant ainsi du pouvoir qui est exercé par les législateurs des peuples »<sup>938</sup>.

Néanmoins, contrairement aux arguments qui font état d'une violation de la liberté religieuse sous le prétexte que l'enterrement est un acte religieux, le procureur Ramón Gomez précise qu'il ne suffit pas de nommer un acte comme religieux pour avoir le droit à l'exécuter. En outre, il convient également, d'après le procureur, de considérer la liberté religieuse comme une partie de la liberté individuelle et non l'inverse. Par conséquent, il faut privilégier ce que la Constitution établit comme la liberté individuelle, à savoir « la faculté d'accomplir tout acte qui ne cause pas de dommage à un autre individu ou à une communauté »<sup>939</sup>. Ainsi,

---

<sup>936</sup> « son los derechos de practicar su fe y su culto en público o en privado, en vida o en muerte, por actos exteriores o interiores, de conformidad con la comunión religiosa a que se pertenece o se ha pertenecido, tanto por parte de los sacerdotes o ministros, como por parte de los fieles o de los sectarios : son los derechos, en las diversas iglesias o comunidades religiosas, de organizar su culto y de estatuir todo lo conveniente a él en todos los diversos actos que digan relación o que tengan que ver con alguna manifestación religiosa : son, en fin, la facultad propia de propagar su fe y su culto por todos los medios que aquel principio de libertad engendra y reconoce" *Ibid.*

<sup>937</sup> « ¿no es claro, pues, que se hace una manifiesta violencia a nuestra fe religiosa, obligándonos a ir después de muertos al mismo lugar en donde están depositados judíos o musulmanes, protestantes o cismáticos? ¿Por qué se aflige así a los vivos, conculcando su fe por medio de los muertos? ¿con qué corazón verá una esposa o una madre que el cadáver de su marido o de su hijo vaya a un lugar que para ellas es profano y por lo mismo odioso?" *Ibid.*

<sup>938</sup> « esto hacen los que afectan una compasión que están muy lejos de poseer, oprimiendo a las familias católicas en lo íntimo de sus afectos y en lo sagrado de sus creencias, abusando así del poder que ejercen como legisladores de los pueblos» *Ibid.*

<sup>939</sup> *Alinéa 3 de l'article 15 de la constitution de 1863.*

c'est conformément à cette doctrine, –et non aux croyances religieuses-, que les législateurs doivent déterminer ce qu'est un acte prohibé. C'est-à-dire que la classification des infractions ne dépend d'aucun critère religieux mais du préjudice commis envers une autre personne ou une communauté<sup>940</sup>. Si ce n'était le cas, il faudrait suivre un Code Pénal particulier, propre à chaque groupe religieux. C'est pourquoi l'alinéa 16 de l'article 15 de la Constitution prévoit que la responsabilité du gouvernement en ce qui concerne la liberté religieuse est de « respecter et de défendre ces pratiques tant qu'elles ne perturbent pas la paix publique, ni ne causent de dommages aux droits d'un tiers », ce qui subordonne la liberté religieuse à la liberté individuelle.

Il ne s'agit donc en aucune manière de porter un jugement sur la nature des pratiques ou des considérations que chaque religion porte sur la mort et les lieux de sépulture<sup>941</sup>. Le problème de l'inhumation des cadavres est purement de *policía* et c'est justement pour cela que la municipalité doit choisir les lieux pour l'établissement des cimetières, pour éviter tout préjudice à la communauté. Ces considérations sont déjà présentes dans l'article 1 de la loi de Santander pour laquelle l'inhumation des cadavres n'est autorisée que dans les lieux choisis par les municipalités. Par conséquent, l'autorité gouvernementale est la responsable de la salubrité des lieux d'enterrement. Il lui revient de contrôler les délais d'inhumation et le respect des règles de l'hygiène publique, d'enquêter lorsqu'il s'agit d'une mort violente. Pourtant le procureur suspend la dernière partie de l'article 1<sup>er</sup> de la loi de Santander, -celui qui parle de la prohibition des inhumations en d'autres lieux que ceux signalés par les autorités-. En effet, quand un particulier ou une corporation aménage un cimetière en respectant les règles de la salubrité publique, il n'y a pas mis en cause du droit des tiers ou de ceux d'une autre communauté.

L'analyse que fait le procureur général des plaintes portées par les habitants, en réalité des prêtres de la région de Santander d'après ce même fonctionnaire, montre bien

---

<sup>940</sup> Par exemple, en suivant l'argumentation du procureur, le meurtre est interdit pour les dommages causés à l'individu et à la communauté, quel que soit la religion et même si elle permet le sacrifice. *Ibid.*

<sup>941</sup> « la cuestión no es pues la de saber si los católicos consideran los cementerios como parte integrante de su Iglesia, y si es cierto que según sus creencias existe una comunión entre los vivos y los muertos, « que las oraciones y los sufragios de aquellos aprovechan a estos ; que el católico que ha llevado en su cuerpo los signos de la redención, el agua del bautismo y que ha sido marcado con las señales exteriores de los demás sacramentos, está destinado a una reaparición y que ha sido marcado con las señales exteriores de los demás sacramentos, está destinado a una reaparición con la misma alma y el mismo cuerpo que tuvo, siendo por lo mismo, sus restos un depósito santo, que no puede estar en alianza con un depósito profano ; y por esto los cementerios son lugares bendecidos que quedan violados por el hecho mismo de ser enterrado en ellos el cadáver de un individuo de distinta religión» *Ibid.*

l'importance accordée au fait que l'ordre civil s'impose à l'ordre religieux en conformité avec la Constitution de 1863. Le procureur défend fermement les fonctionnaires publics

« qui dans l'exécution de leurs attributions ne prennent pas en compte l'oriflamme d'une quelconque religion, mais qui, comme employés d'un ordre civil émanant de la souveraineté populaire, ont comme unique devoir de défendre les institutions que ce peuple s'est offert pour sauver ses libertés contre les usurpateurs de toute sorte »<sup>942</sup>

N'oublions pas que dans l'article 19 du Concordat de 1887, l'église elle-même reconnaît le droit de l'État au contrôle des cimetières pour ce qui est de l'hygiène et des règlements de police. En effet, le Concordat concilie les exigences de salubrité publique et les prescriptions de l'Église en vertu de l'article 30 qui déclare :

«Le gouvernement de la République réglera avec les autorités ordinaires diocésaines concernées tout ce qui concerne les cimetières, en veillant à concilier les exigences de caractère civil et sanitaire et la vénération que l'on doit à ces lieux sacrés et aux prescriptions ecclésiastiques ; en cas de désaccord, la situation sera examinée conjointement par le Saint-Siège et le Gouvernement de Colombie »<sup>943</sup>

Malgré tout, en dépit de la signature du Concordat, des doutes sur l'administration et la propriété des cimetières persistent bien après le début du vingtième siècle<sup>944</sup>. Selon l'interprétation de l'Église, en supposant que tous les cimetières existants, à l'exception des cimetières privés, doivent être remis à l'autorité ecclésiastique, le Concordat vise à donner à l'Église la propriété des cimetières publics. Masi demeure l'éternel problème des cimetières dont l'aménagement a été financé sur des fonds municipaux ou sur des parcelles appartenant à la municipalité.

---

<sup>942</sup> « que en el desempeño de sus atribuciones no toman a su cuidado el estandarte de ninguna religión, sino que, como empleados de un orden civil emanado de la soberanía popular, su único deber es defender las instituciones que ese pueblo se ha dado para salvar sus libertades contra los usurpadores de toda clase» *Ibid.*

<sup>943</sup> Concordato de 1887 Artículo 30.

<sup>944</sup> Ainsi, par exemple, lorsqu'ils proposent de construire un nouveau cimetière public pour Medellín dans le quartier «rancho-largo», dans la paroisse de Robledo, le représentant municipal écrit une lettre à l'archevêque au sujet des doutes sur la propriété de celui-ci : « en vista de lo dispuesto en el concordato vigente, pactado ante la Santa Sede y el Gobierno de Colombia en lo que sobre cementerios establece el Art. 30 del concordato, y lo que sobre cementerios traen los Arts. 15 a 21 de la convención aclaratoria de dicho pacto, si tal cementerio, inclusive el área que ocupará ha de quedar como propiedad eclesiástica, o debe hacerse traspaso de ese inmueble a la Iglesia por medio de sus dignos representantes, o si el Municipio puede establecerlo, sometido en todo caso a los reglamentos eclesiásticos, conservando en todo caso el dominio de esa propiedad, pues se han tenido noticias de que otros cementerios municipales, inclusive el de Barranquilla, han tenido que cederlos los concejos a la Autoridad Eclesiástica después de establecidos » *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, carpeta cementerios, abril 12 de 1927.

Même si le concordat a rendu le contrôle des cimetières publics à l'autorité ecclésiastique, d'autres terrains ont toujours pu être affectés aux sépultures des non-catholiques et les prescriptions en matière d'hygiène sont demeurées du ressort de l'État. Après la signature du Concordat et la proclamation de la Constitution, la loi 34 de 1892 votée par le Pouvoir Législatif national apporta des précisions sur la question des cimetières publics. Dans l'article 15 de cette loi, il « est établi comme règle générale que tous les cimetières qui existent sur le territoire de la République, à l'exception de ceux qui appartiennent aux individus ou à des entités particulières, sont transférés à l'autorité ecclésiastique, qui les gèrera et en réglementera l'usage de manière indépendante de l'autorité civile ».

En cas d'absence de cimetière dédié aux non-catholiques, elle admet la possibilité de réserver un espace non consacré à l'intérieur même des cimetières catholiques où il serait possible d'inhumer leurs dépouilles. L'article 18 de cette même loi établit que

« des cimetières devront être créés pour les dépouilles ne pouvant être enterrées dans l'espace sacré des cimetières catholiques, en particulier dans les régions où les non-catholiques sont les plus présents. À cette fin, des fonds municipaux seront utilisés pour l'achat d'un nouveau terrain. Au cas où cela s'avèrerait impossible, on devrait alors séculariser une partie du cimetière catholique en l'isolant derrière une clôture. »

Enfin, cette Loi confirme l'autorité que détient l'État en matière d'hygiène et l'autorise à prendre des dispositions particulières en cas d'épidémies ou lorsqu'il s'agit de résoudre un crime :

« Art. 19. L'Église reconnaît à l'État le droit de surveiller les cimetières en ce qui concerne l'hygiène ; d'émettre des règlements de police dans des situations extraordinaires, par exemple d'épidémie ; et de demander la sépulture dans des circonstances particulières telles que l'abandon de cadavre, en accord avec l'autorité ecclésiastique. En cas d'infraction, d'atteinte à l'ordre public, ou de quel qu'autre conflit, l'autorité compétente aura libre accès aux cimetières »<sup>945</sup>.

## 5.8 LES PLAINTES DES HABITANTS

À Medellín, le 21 novembre de 1876, un groupe d'habitants de l'Aguacatal portent plainte auprès du responsable municipal au sujet de la construction d'un cimetière qui, selon eux, pourrait être extrêmement préjudiciable pour le quartier. Dans leur argumentation, ces

---

<sup>945</sup> *El Boyacense*, 5 de décembre, n.411.

habitants s'approprient le discours concernant la pollution dont les cimetières urbains seraient responsables et reprennent les thèses concernant l'hygiène et la salubrité publique, tout en convoquant l'expérience héritée de leurs ancêtres qui avaient connu le temps où les cadavres étaient enterrés dans les églises :

«La putréfaction des cadavres forme des miasmes et des émanations corrompues qui s'évaporent par les interstices ou à travers la masse de terre qui les recouvre et forme la couverture des sépulcres ; l'air libéré à la surface des tombes transporte ces exhalations putrides qui attaque la santé des vivants, causant de nombreux dommages à tout le voisinage, des maux qu'il est du devoir du chef de police d'empêcher »<sup>946</sup>.

C'est pourquoi, les habitants demandent la suspension du projet de cimetière et son aménagement en un lieu plus éloigné des habitations. Par contre, l'autorité municipale signale dans sa réponse qu'il convient de construire un cimetière pour le district et que l'endroit est bien choisi du point de vue de l'hygiène publique. Le terrain est incliné, bien aéré et sec, sans source d'eau potable qui pourrait être polluée. Si, effectivement quelques habitations en sont proches, il n'en reste pas moins vrai qu'il faut privilégier l'utilité publique. Finalement, le chef de l'administration dément les affirmations selon lesquelles la proximité d'un cimetière serait dangereuse :

« On observe fréquemment dans un grand nombre de nos zones habitées la présence de cimetières, parfois incrustés entre les maisons. Nulle part il n'est apparu qu'ils causaient des maladies endémiques ou étaient sources d'épidémies ou de maladies graves et fréquentes. Ni de manière directe ni de manière indirecte, on n'a pu, en tout cas, les attribuer aux exhalaisons sorties des sépultures »<sup>947</sup>.

Voici les arguments cités dans le rapport des médecins - Manuel V. De la Roche et Aureliano Posada – qui mettent un terme à ce débat sur l'hygiène et la police médicale. Les arguments des médecins décrédibilisent les opinions « contagionnistes » des habitants du quartier d'*el aguacatal* à Medellín. Il s'agit des rapporteurs mandatés par le Conseil de santé

---

<sup>946</sup> « La putrefacción de los cadáveres forma miasmas e emanaciones corrompidas que se evaporan y por los intersticios o por los de la masa de tierra que cubra o forma la caja de los sepulcros, se exhala por allí la contaminación con el aire como luego que salen a la superficie y atacan la salud de los vivientes causando tantos daños a la salud de todo el vecindario, males que son un deber de los jefes de policía evitarles a los vecinos” Archivo Histórico de Medellín, Alcaldía de Medellín 1854-1864, tomo 531 CEMENTERIOS Diligencias relativas al establecimiento de un cementerio en la efracción del Aguacatal. 1876 Fol. 338r et 338v.

<sup>947</sup> « Frecuentemente se observa en muchas de nuestras poblaciones algunos cementerios, casi incrustados en el fondo de ellas, y en los cuales por esta causa no ha aparecido una endemia o epidemia, ni enfermedades graves esporádicas que directa o indirectamente le hayan atribuido a las exhalaciones de las sepulturas” AHM, Alcaldía de Medellín 1854-1864, tomo 531 Jefatura municipal, Medellín, 29 de noviembre de 1876.

(comité d'hygiène publique) et leurs analyses démontrent que les modes précis de contagion restent soumis à débat à une époque où les découvertes de Pasteur changent peut-être la conception que l'on a des maladies. Mais en face, une partie de la population ravive la peur des morts, refuse leur proximité et s'accroche à la thèse « contagionniste »<sup>948</sup>.

La crainte de la proximité des cadavres qui pourrait avoir une incidence néfaste sur la santé des personnes n'a pas disparu au XIX<sup>e</sup> siècle. Le cimetière San Lorenzo reste une source de tensions permanentes tout au long la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où son agrandissement le rapproche des habitations<sup>949</sup>.

Les capacités d'accueil des cimetières deviennent insuffisantes pour les besoins de villes en croissance constante. À Cali, en 1898 le préfet provincial et un groupe citoyens soumettent à l'accord du Conseil un projet qui prévoit l'aménagement de deux cimetières, l'un d'eux devant être réservé aux virulents ; l'autre « à l'inhumation des dépouilles des personnes qui n'occupent pas de caveaux »<sup>950</sup>. Cette proposition est le résultat d'un constat :

« les données statistiques établissent une moyenne de deux décès par jour et dans un cimetière tel que le nôtre, de si petites dimensions, il est impossible, même en temps normal, d'empêcher lors des nouvelles inhumations que soient exhumés des cadavres récemment enterrés »<sup>951</sup>.

Non seulement les espaces sont devenus insuffisants, mais les cimetières eux-mêmes, qui avaient été fondés au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle en dehors des zones habitées, se trouvent alors absorbés par l'étalement des tissus urbains. Comme l'écrit le médecin Francisco Uribe Mejía dans le cas de Medellín, « les vivants ont envahi et entouré le sanctuaire de la mort »<sup>952</sup>. À cela s'ajoutent les éternels débats sur l'hygiène publique, qui les considère comme des sources d'infections, et qui ont fait surgir des propositions extrêmes pour l'époque, comme

---

<sup>948</sup> Il conviendrait d'attirer l'attention sur l'importance que joue le souvenir sur la mémoire. R. Silva, *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el Virreinato de Nueva Granada, op. cit.*, p. 18. « La grande rupture chronologique dans la conception des maladies intervient avec la découverte des micro-organismes par Louis Pasteur, qui conduit au déclin puis à l'abandon de la théorie de la génération spontanée » BARDET Jean-Pierre, *Peurs et terreurs face à la contagion: choléra, tuberculose, syphilis: XIXe-XXe siècles*, Paris, Fayard, 1988, p.25.

<sup>949</sup> *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, Fondo Cementerio, Carpeta 5, Medellín, 1946.

<sup>950</sup> AHC, Fondo Cabildo-Concejo, tomo 167, fol.125.

<sup>951</sup> « los datos estadísticos dan un promedio de dos defunciones diarias y en un cementerio tan pequeño como el nuestro es imposible impedir al hacer inhumaciones que se exhumen cadáveres recientemente sepultados, aún en tiempos normales » AHC, Fondo Cabildo-Concejo, Tomo 167, fol.123.

<sup>952</sup> AAMM, año 1, n.4, feb 1888, p.120-121.

celle du docteur Juan de Dios Tavera à Tunja qui en 1878, s'est déclaré en faveur de la crémation de cadavres :

« Je conseille qu'au lieu de l'inhumation on fasse usage des crémations, à condition qu'il n'y ait pas de motif grave qui s'y oppose. Les fosses seront toujours des zones d'infections dont les effets sont pernicioeux. Que se passe-t-il dans la plupart des cimetières de nos zones habitées ? Un pour cent des cadavres sont placés dans des caveaux avec plus ou moins de soin, les autres sont ensevelis sous terre avec négligence, á une verge de profondeur plus ou moins ; au bout d'une semaine ou deux, la terre commence à se soulever et à se craqueler et elle laisse sortir les produits de la décomposition dont l'influence pernicioeuse est sans fin. La décence, la propreté, le confort et surtout la salubrité publique plaident en faveur de la crémation »<sup>953</sup>.

## 5.9 UNE QUESTION QUI PERSISTE : OU ENTERRER LES MORTS CONTAGIEUX ?

La surveillance des cadavres de ceux qui meurent de maladies contagieuses est constante car il s'agit de corps soumis à l'inspection de la « police de l'hygiène et de la salubrité ». Les mesures adoptées eurent autant de conséquences sur les funérailles que sur les modalités de l'inhumation. La peur de la contagion dans les périodes d'épidémies a motivé certains citoyens à présenter des projets où ils proposent l'aménagement de lieux d'inhumation éloignés et réservés aux morts considérés comme contagieux.

Ainsi, par exemple, à l'occasion d'une épidémie de vérole qui touche la ville de Cali, le Secrétaire aux Finances, Carlos Salcedo, envoie une lettre au président du Conseil, en date du 22 juillet 1898, où il demande aux conseillers municipaux de faire « en sorte qu'on prenne possession d'un terrain destiné à l'inhumation des cadavres contagieux et que les exhumations ne puissent être effectuées qu'au terme d'une période de dix ans afin, dans la mesure du possible, d'éviter l'infection »<sup>954</sup>. Un peu plus tard, Enrique Sinisterra affirme qu'un projet d'accord est en discussion, qui prévoit l'aménagement d'un

---

<sup>953</sup> “Yo aconsejaría que en lugar de inhumación se hiciera uso de cremaciones, siempre que alguna grave consideración no se oponga a ello. Las fosas son siempre lugares de infección prontos a desarrollar influencia pernicioosa. Qué pasa en la mayoría de los cementerios de nuestras poblaciones? Una centésima parte de los cadáveres son colocados en bóvedas con más o menos cuidado, i el resto son sepultados en el suelo con grande descuido, a una vara poco más o menos de profundidad, a la segunda o tercera semana principia a levantarse y i agrietarse la tierra i a dar salida a los productos de la descomposición cuya influencia pernicioosa es inagotable. La decencia, el aseo, la comodidad i sobretodo la salubritad pública se hayan del lado de la cremación” *El Pensamiento*, n. 1, Tunja, 21 janvier de 1878.

<sup>954</sup> “lo conveniente para que se apropie un campo con el objeto de inhumar en él los cadáveres de los virulentos y que las exhumaciones se hagan después de diez años para evitar en lo posible la infección” AHC, Fondo Cabildo-Concejo, Tomo 167, fol.122r.

« cimetière central où puissent être inhumées les personnes mortes de la variole » ou de quelque autre maladie contagieuse. Il précise en outre que « le synode du diocèse a décidé que pendant les périodes d'épidémies de variole ou de toute autre maladie contagieuse un curé soit désigné pour consacrer un terrain approprié qui remplisse les conditions d'hygiène souhaitées afin d'y inhumér les cadavres des personnes mortes au cours de l'épidémie »<sup>955</sup>.

L'ordonnance 52 de 1898 sur la *Policía* prévoit à ce sujet qu'

« (Art. 662) à chaque fois qu'un individu mourra d'une maladie contagieuse, le cadavre devra aussitôt être transféré au cimetière ou à tout autre endroit désigné par le Chef de Police [...] Art. 666. [qu'] aucun cadavre ne sera exhumé avant un délai de dix-huit mois après l'inhumation, excepté dans les cas où une enquête sur un délit rendrait nécessaire d'autres dispositions [...] Les cadavres des personnes mortes d'une maladie contagieuse, ne pourront être exhumés qu'au terme d'un délai de deux ans après leur enterrement, sans aucune exception ».<sup>956</sup>

À la même époque, à Boyacá (1899), les autorités civiles, usant de leurs attributions de police, décident, pour ce qui est des malades contagieux, de l'interdiction de « la veillée funèbre, que les personnes soient mortes de fièvre jaune, variole, éléphantiasis ou n'importe quelle autre maladie contagieuse, même s'il n'y a pas d'épidémie »<sup>957</sup>.

Ainsi, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, coexistent deux discours qui organisent et configurent l'espace du cimetière : la sacralité et l'hygiène publique. La séparation entre le sacré et le profane qui a été imposée par le discours religieux, n'exclut pas un savoir médical qui s'impose dans la gestion des espaces urbains, en accord avec une rationalité où l'on donne la priorité à la santé publique et au traitement scientifique de la population afin d'augmenter son espérance de vie. L'opinion des médecins a été déterminante dans ces prises de décision, le contrôle et la surveillance de l'espace physique des villes et, au sein d'elles, des cimetières. De cette façon, des normes sans cesse plus précises sont édictées qui font que les cadavres

---

<sup>955</sup> “el sínodo diocesano dispone que en las épocas de epidemia de viruela o de otra enfermedad contagiosa el cura del lugar bendiga un campo apropiado y que reúna las condiciones higiénicas queridas para inhumar cadáveres de las personas víctimas de la epidemia” AHC, Fondo Cabildo-Concejo, tomo 167, fol.124r.

<sup>956</sup> « Art. 662- Siempre que muera un individuo de enfermedad contagiosa, se trasladará el cadáver, tan pronto como fuera posible al cementerio o a un lugar retirado que designe el Jefe de Policía [...] Art.666 Ningún cadáver será exhumado antes que transcurran diez y ocho meses de la inhumación, salvo casos en que se precise para la averiguación de un delito [...] Los cadáveres de personas que fallecieren de enfermedad contagiosa, no se permitirá su exhumación hasta que no hubiere cumplido dos años de su enterramiento, sin excepción alguna” Ordenanza 52 de 1898 dans *El Boyacense*, n.877. 8 février 1899.

<sup>957</sup> “la velación de personas que hayan muerto de fiebre amarilla, viruela, elefancia o cualquiera otra enfermedad contagiosa, aunque no sea en época de epidemia” *El Boyacense*, n. 876, 19 de février 1899, p.690.

font l'objet de traitements différenciés en fonction des causes de décès. On fixe des délais pour les inhumations et les exhumations, édicte des règlements concernant le déplacement des cadavres, dans le cadre d'une politique urbaine d'assainissement et de désodorisation.

## CONCLUSION

Dans ce travail nous avons tenté de montrer que la mort, en tant que fait biologique et culturel, faisait l'objet de discours et de représentations qui donnaient d'elle une image profondément renouvelée et modifiaient la manière dont on la traitait à un moment de reconfiguration des sphères religieuse et séculière. Affaire privée, elle fit irruption sur la scène publique, fut mobilisée à des fins politiques et reconsidérée dans le domaine scientifique. Les conceptions de l'au-delà, la relation entre les vivants et les morts, et les dispositions médicales et juridiques qui les encadraient furent discutées tout au long de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle alors que les partis politiques s'affrontaient sur la question de la place de l'Église dans la République. À plusieurs reprises, le cadre constitutionnel régissant les relations entre ces deux institutions fut modifié. Finalement, toute une série de discours se rencontrèrent, s'opposèrent, ou coexistaient au sein de l'espace public, ou dans des lieux tels que les hôpitaux ou les cimetières.

La république emploie la relation entre les vivants et les morts pour « inventer une tradition », pour jeter les bases du pouvoir d'un État en construction et du sentiment partagé de l'appartenance à une même patrie. La pédagogie républicaine et patriotique mobilisa la mémoire de certains personnages pour configurer un imaginaire politique et pour proposer aux futures générations le modèle d'ancêtres exemplaires. Le mythe du patriote et des pères fondateurs de la patrie qui avait été inauguré avec les figures de Bolívar et de Santander, était encore en usage dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque d'autres défunts incarnèrent à leur tour leurs valeurs et leurs vertus. En principe, cet usage public des morts à des fins politiques mobilisaient toutes les dimensions de la mort: celle, biologique, du corps du héros qui meurt, et l'autre politique, qui transcende cet événement<sup>958</sup>.

La recherche de références et de valeurs communes faces aux différences sociales, ethniques, politiques, culturelles et régionales était une nécessité qui s'imposa tout au long du siècle. La pensée politique visait à rassembler des forces diverses dans l'acceptation d'un même cadre national au sein d'un même État, à rassembler et non à diviser. L'usage que l'on fit des morts aboutit tout autant à la fabrication d'un consensus qu'à l'aggravation des

---

<sup>958</sup> En reprenant la fiction légale dont parle Ernst Kantorowicz sur les deux corps du roi : l'un physique et mortel, l'autre immortel qui représente la royauté. E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del Rey: un estudio de teología política medieval. op.cit.*

divisions dans le contexte conflictuel qui caractérisait le XIX<sup>e</sup> siècle. L'unification de la Nation ne fut pas une tâche aisée puisqu'il n'y avait d'accord ni sur le modèle d'État à mettre en place ni, surtout, sur la place et le rôle de l'Église catholique.

Les affrontements entre les partis et la constante menace de la guerre civile, ont contribué à créer ces processus d'identification aux personnages qui ont représenté les différents idéaux de la Nation et qui se sont trouvés associés à ses différents projets politiques. Leur mémoire a été mobilisée lors des funérailles, dans des discours, des éloges, des prières et des biographies qui ont proposé des lectures de la vie de ces hommes permettant de les inscrire dans l'histoire de la Nation réinterprétée en fonction d'idéaux spécifiques. Ainsi, les morts ont-ils constitué une source de légitimité et leurs caractéristiques en tant que héros ou martyrs ont été redéfinies selon les circonstances et les idées qu'on voulait leur faire incarner. Les honneurs funèbres rendus aux héros et aux hommes politiques sont alors devenus des objets où s'exprimaient les conflits, les tensions, les compromis, les opinions politiques et, en de nombreuses occasions, les efforts de réconciliation.

Les réformes radicales du milieu du siècle n'ont pas seulement mis en œuvre la séparation de l'Église et de l'État, elles ont aussi affecté de manière générale l'hégémonie, les privilèges et les propriétés de l'institution ecclésiastique. Elles ont aussi permis à tous ceux qui se sont sacrifiés pour leur foi de s'élever au statut de martyrs au cours de ces affrontements. La mémoire de ces morts a permis de cristalliser une critique de la crise morale et religieuse induite par l'action des libéraux, en même temps qu'elle a permis de défendre le rôle de l'Église dans la société et les croyances religieuses comme élément de cohésion.

Alors que l'indépendance était toute récente, les différentes factions célébraient ses héros et ses martyrs morts pour la défense de la liberté. Néanmoins, avec le projet de *Regeneración* en marche, ce furent les libéraux qui, une fois exclus du pouvoir, se servirent de leurs morts pour réaffirmer leurs projets et poursuivre leurs combats politiques dans un face-à-face avec le pouvoir en place. L'espace du cimetière qui s'était transformé en tribune de glorification et d'éloges, était devenu un instrument au service de la mobilisation de l'opinion publique tandis qu'immortalisés, les morts se trouvaient inscrits dans un généalogie mémorielle où la Nation était réinventée et reconstruite. L'intensification des sentiments, la réaffirmation de ses engagements, l'expression de sa loyauté envers les hommes dont on célébrait la mémoire permettaient de lancer des ponts entre le passé, le présent et le futur.

Ainsi, la lecture du passé récent, au milieu des soubresauts et des soucis du temps présent, permettait la projection vers le futur.

Enfin, au cours de la *Regeneración*, face à l'instabilité du pays, l'histoire de l'indépendance et la mémoire entretenue des précurseurs de la patrie furent mises au service de la formulation et de la légitimation d'un projet politique. Ainsi, tout comme l'héritage hispanique et la religion catholique, le panthéon civique des héros servit les aspirations de cohésion et de réconciliation, en intégrant un nouveau récit historique de la nation.

Mais , alors que les relations entre l'Église et l'État étaient reconfigurées, que les domaines du religieux et du séculier se séparaient, qu'on promouvait rapidement l'éducation, la science et une certaine conception du progrès ; toutes ces évolutions ne s'accompagnaient pas nécessairement d'un mouvement de déchristianisation. Les mesures « de modernisation » prises durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle n'ont pas entamé la résistance du catholicisme, mais ont plutôt conduit l'Église à reprendre l'offensive en renforçant ses liens avec Rome. Ainsi, la longue tradition du discours religieux sur la bonne mort chrétienne, qui popularise les notions de ciel, d'enfer et de purgatoire, tira profit de l'inertie culturelle d'une population attachée aux valeurs du catholicisme et à une institution qui défendait son ancienne mainmise sur tout ce qui concerne les derniers instants de la vie.

Toute une série d'associations religieuses pratiquant la charité chrétienne et l'assistance aux pauvres permirent à l'Église de poursuivre sa tâche auprès des malades et des moribonds. De la même manière, la dévotion à la bonne mort et la conception catholique de l'au-delà continuèrent à jouer un rôle important dans la relation établie entre les vivants et les morts, par l'intermédiaire de la piété. D'un côté, la préparation au « bien mourir » supposait que chacun prenne des dispositions pour le « bien-vivre », - mener la vie vertueuse du chrétien -, et se prépare tout au long de sa vie dans l'espoir d'obtenir le salut. D'un autre côté, les représentations de l'au-delà, - le ciel des justes, l'enfer du pécheur et le purgatoire comme lieu permettant l'expiation -, favorisaient les pratiques dévotionnelles tournées vers l'obtention des indulgences.

Alors que les biens de mainmorte étaient liquidés, le salut des âmes ne dépendait plus tellement des investissements en biens matériels, mais davantage de la manière dont les vivants s'engageaient pour le salut des morts à travers leurs prières. Victime d'une

concurrence politique sur la scène publique, l'institution ecclésiastique adapta ses représentations du bien-mourir chrétien des âmes perdues au contexte de l'époque, afin de mieux défendre sa position hégémonique en tant qu'intermédiaire. Ainsi, la bonne mort des nonnes, des prêtres et des personnes qui incarnaient les vertus chrétiennes, contrastait avec celle de ceux qui demandaient l'effacement de leurs péchés au dernier moment ou choisissaient une mauvaise mort comme le suicide. Le suicide, condamné en tant que fruit de l'impiété, de la ruine spirituelle, du libre arbitre et de l'influence de l'esprit romantique, était considéré comme un acte de rébellion contre la volonté divine puisqu'il était contraire aux lois de Dieu et de la chrétienté. Lors des exécutions publiques des condamnés à mort, l'Église est parvenue à maintenir les différentes étapes de l'accompagnement du pécheur condamné dans le scénario du supplice. Dans de telles situations se manifestait la tension entre la justice séculière, qui cherchait à humaniser les peines, et la justice divine qui traitait les assassins en pécheurs, leur proposait de les accompagner jusqu'à l'absolution avant la mort sur l'échafaud.

Le purgatoire était défendu comme dogme consolateur, et la dévotion aux âmes qui y demeuraient était encouragée, ce qui a alors consisté en une sorte de privatisation de la sphère religieuse associée au culte des morts qui restaient dans l'orbite affective des vivants. Le souvenir et la mémoire des défunts, toujours susceptibles de *revenir*, permettaient à l'Église de rappeler aux vivants leurs devoirs pour le salut des âmes. En ces circonstances, sa démarche était également pédagogique et politique puisqu'elle lui permettait d'interpréter l'histoire récente. Toutefois, d'autres croyances concernant les esprits et les voyages spirituels après la mort, issues de la religiosité chrétienne, n'en échappaient pas moins toujours au contrôle de l'Église et adoptaient des formes populaires particulières comme dans le cas du rituel des *petits anges*.

Il existait également un imaginaire et une représentation de l'« au-delà » qui ne devait rien au discours religieux conventionnel (mais l'affrontait), bien qu'il reprît certains de ses principes tels que la croyance en l'existence de l'âme et de la vie après la mort. C'est le cas de la philosophie spirite, qui non seulement s'est développée en dehors du contrôle des clercs, mais s'est trouvée accueillie dans des groupes de dissidence religieuse anti-catholique. Ce phénomène a révélé certaines tendances caractéristiques de certains groupes d'artisans et des nouveaux bourgeois proches de la ligne libérale radicale, qui remettaient en question tant l'institution catholique que l'autonomie politique et intellectuelle des partis et de l'élite traditionnelle.

Ainsi, dans un contexte d'industrialisation où les valeurs des Lumières et de la science circulaient, et où les individus repensaient leur relation à Dieu, la pratique spirite avait sa place chez ceux qui cultivaient une nouvelle culture politique. En rompant avec la conception catholique de la mort, le spirites affirmaient le primat du libre arbitre et de la rationalité, en n'acceptant pas les vérités que l'Église prétendaient incontestables.

Cependant, le spiritisme et l'Église se rejoignaient pour attaquer l'athéisme et le matérialisme. Ensemble aussi, ils défendaient l'existence du dualisme matière/esprit et l'immortalité de l'âme. Le spiritisme n'en proposait pas moins une alternative au discours dogmatique que l'Église entendait imposer sur la question des relations entre les vivants et les morts, ainsi qu'au monopole qu'elle prétendait détenir sur le discours concernant la vie, la mort et l'au-delà. Au sein de la société, les pratiquants du spiritisme entendaient peser sur le monde intellectuel et politique et, en même temps, sur toutes les questions touchant à la spiritualité, ils cherchaient à s'émanciper du contrôle ecclésiastique. C'est notamment en rejetant les vérités dogmatiques et absolues sur le jugement final, la damnation éternelle, l'enfer et le purgatoire, qu'ils ont pu adopter une autre conception de la vie et de la mort.

La communication avec les esprits était pour eux une manière de se rapprocher de Dieu et de ses enseignements sans avoir recours à l'intermédiation des clercs. Ils leur suffisait de s'appuyer sur les instructions des esprits qui se manifestaient aux vivants grâce aux *médiums*. En ce sens, le spiritisme combattait la relation asymétrique établie par l'Église, qui non seulement possédait le pouvoir et la capacité exclusive d'entrer en contact avec le divin, mais qui prétendait aussi être la seule institution capable d'apporter la paix aux âmes. De ce point de vue, en portant un nouveau regard sur la mort et le royaume *divin*, le spiritisme opère une démocratisation et une libération que garantit la croyance en la réincarnation perpétuelle, promesse d'amélioration morale et intellectuelle d'âmes purifiées à travers toute une série d'expiations accomplies au cours de leurs existences successives.

C'est ainsi que le spiritisme a propagé une certaine idée du progrès qui, avec l'essor de l'individualisme, a promu la quête personnelle du bonheur et de l'amélioration de soi à travers l'enchaînement des réincarnations. La mort était désormais comprise comme la libération de l'esprit, une idée consolatrice qui permettait d'échapper à la menace de la condamnation éternelle. De plus, tout en apportant une certaine sérénité face à sa propre mort, le spiritisme

apportait un réconfort face à la mort des autres puisque les disparus restaient dans l'orbite des vivants à qui ils avaient la possibilité de se manifester, de communiquer et d'enseigner. Enfin, la philosophie spirite établissait une certaine égalité entre les âmes qui partageaient une même origine et un même destin puisque toutes pouvaient accéder à la perfection en se purifiant au cours de leurs incarnations successives.

Cependant, quelle que soit la manière dont on gère et imagine la mort et la relation entre les vivants et les morts, le problème concret de la mort biologique et du traitement du cadavre reste à résoudre. Sans doute, dans certains cas, le statut des morts change-t-il, comme le prouve le traitement honorifique des personnages politiques dans le cadre des cérémonies publiques. L'embaumement pour une exposition prolongée du corps, la séparation de certaines de ses parties, comme le cœur, - tout comme l'autopsie -, sont des pratiques qui se sont diffusées pour les morts qui avaient bénéficié d'un grand prestige social et avaient eu un poids politique important. Ces évolutions illustrent les progrès de la pratique médicale alors que le cadavre devenait un objet d'observation scientifique. Il s'agit d'un processus continu de professionnalisation au moyen duquel la science médicale a imposé son propre discours, objectif et scientifique au reste de la société. Ce dernier avait pris corps dès le XVIII<sup>e</sup> siècle lorsque, dans le cadre des réformes bourbonniennes, l'on a cherché à améliorer et à contrôler les pratiques médicales. Depuis lors, la tension entre la pratique légitime et toutes celles qui relevaient d'autres savoirs curatifs s'est établie et, en Colombie, elle a persisté tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, de telle sorte que les médecins professionnels ont dû cohabiter durant longtemps avec tous les détenteurs savoirs empiriques alors même que la société était faiblement médicalisée. Dans le combat qu'elle a mené pour gagner en autorité et en rayonnement, la science médicale a défendu un savoir scientifique qui a conféré au cadavre un nouveau statut en harmonie avec les canons de la science positive. Au début, ce furent les chirurgiens qui privilégièrent l'empirisme médical à travers la dissection des cadavres comme une activité essentielle au progrès de la pratique chirurgicale. On a alors renoncé à toute émotion face à la mutilation intentionnelle du corps humain au sein d'une science qui a fait de l'autopsie la méthode privilégiée de la recherche destinée à améliorer le fonctionnement des organes et les mystères de la vie.

Dès les premiers efforts déployés en faveur de l'institutionnalisation de l'enseignement de la médecine, on a considéré l'anatomie comme une partie essentielle de la formation médicale. Avec elle, la pratique de la dissection est devenue une partie intégrante

de la formation des futurs médecins, en tant que complément essentiel aux connaissances théoriques reçues au cours des enseignements théoriques. Ainsi, dès les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, les programmes d'enseignement prévoyaient l'étude de l'anatomie théorique et pratique, basée en principe sur l'analyse des images et des pièces contenues dans les livres. La réglementation sur l'utilisation des cadavres, les premières tentatives d'aménagement d'amphithéâtres dans les hôpitaux et leur remise à des médecins dotés d'instruments de dissection convergèrent pour faire de la dissection anatomique le socle de la formation scientifique qui devait donner sa légitimité au travail des médecins professionnels. Cependant, ce n'est qu'au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle que les écoles de médecine naissantes progressèrent véritablement, bien que les résultats les plus concrets ne furent atteints que dans la capitale de la République. Mais même dans ce cas, ces espaces ne répondaient pas toujours aux exigences de l'hygiène publique. Pour les inspecteurs sanitaires qui régissaient d'autres quartiers de la ville, les lieux où les cadavres étaient disséqués faisaient partie des zones "sales", "insalubres" et "putrides", qui devaient être améliorés pour répondre aux normes exigées en matière de propreté, de circulation d'air et d'approvisionnement en eau courante.

Mais au-delà de la science anatomique, une série de transformations dans la manière de comprendre la mort et d'appréhender le cadavre se sont produites au sein de la discipline médicale, lorsque la dissection est devenue le point de départ des études de santé, de l'enseignement de la pathologie et donc de la compréhension des chaînes de causalité qui caractérisaient les maladies. La consolidation des connaissances en anatomopathologie, qui repose sur l'examen du cadavre à la recherche au sein des tissus des signes de maladie et des causes de décès, a servi de base à la défense de la profession médicale. Ainsi, l'accent mis sur l'observation et l'analyse à travers la pratique de l'autopsie s'est inscrit dans un discours tenu au nom du progrès, de la science et de l'avancement des connaissances médicales pour la préservation de la santé et l'allongement de l'espérance de vie. Par conséquent, les médecins diplômés ou professionnels gagnaient du terrain et étaient associés au gouvernement de la ville et aux politiques de santé publique, alors même qu'ils s'efforçaient de monopoliser la pratique de la médecine face aux autres pratiques et aux savoirs empiriques qui la concurrençaient toujours. Du reste, la liberté d'enseignement que les libéraux ont imposés n'a pas favorisé le contrôle de l'exercice de la médecine. Cependant, la deuxième génération de médecins a réalisé une avancée importante en consolidant les connaissances médicales avec l'ouverture de l'École de médecine liée à l'Hôpital de la Caridad à Bogota, et plus tard, en

1867, avec l'École de médecine qui fut créée au sein de l'Université nationale de Colombie. L'hôpital est alors devenu un lieu hybride, où convergeaient le discours religieux des communautés religieuses chargées de son administration et celui du personnel médical qui se formait à l'anatomie et participait au traitement des patients. Les soins apportés au corps coexistaient ainsi avec le traitement de l'âme.

En dépit de ces progrès, la professionnalisation de la médecine et la formation d'une identité professionnelle tardèrent jusqu'aux années 1870, lorsqu'intervint la fondation des premières sociétés médicales, et surtout à la fin du siècle sous les gouvernements conservateurs, avec la création des Académies de médecine. C'est le régime conservateur qui donna un coup de pouce à la science médicale, dans le cadre de son "projet civilisateur" qui visait au contrôle des épidémies et à l'amélioration des conditions d'hygiène dans les ports et dans les villes. On pourrait dire la même chose du processus de médicalisation de la justice, bien que l'étude de la médecine légale ait été incluse dans les programmes d'enseignement depuis la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

En effet, le cadavre ne cachait pas seulement les mystères de la vie et de la mort, il contenait également les preuves physiques du crime, qui étaient inscrites dans l'analyse des tissus qui permettait de révéler le crime ou le meurtre. Ainsi, la nouvelle façon de voir le cadavre et le nouveau discours dont il faisait l'objet ont-ils été un facteur déterminant dans un processus plus large de médicalisation de toute une société au sein de laquelle les médecins ont lutté pour leur reconnaissance sociale et politique avec le soutien des pouvoirs publics.

Les lieux d'inhumation, les cimetières publics nous parlent aussi de ce processus de sécularisation de la mort dans la mesure où ils font l'objet d'autres discours que le discours religieux. Mais ce n'est pas seulement là que se déroule la commémoration profane et civique des grands hommes. Plus généralement, le processus de médicalisation de la mort, où le discours médical gagnait en autorité et en légitimité, s'étendait à la gestion de la société et à la planification de l'organisation urbaine. Ce fut un long processus, marqué par des avancées et des reculs, mais il s'était enclenché à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, même si, en Colombie, il ne s'accéléra que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. La crainte des maladies contagieuses et des épidémies, ajoutée aux nouvelles connaissances scientifiques, a permis l'émergence d'un ensemble de notions sur la santé publique et l'atmosphère. La revalorisation de la vie humaine, et le souci constant faire reculer la menace de la mort, ont entraîné une

transformation des connaissances et des pratiques au sein d'une société qui fit l'objet d'une politique de santé qui permit aux autorités de prendre le contrôle des possibles foyers de contamination. Dès lors, les médecins ont fait partie des experts qui ont participé aux débats sur la santé publique dans les agglomérations urbaines. C'est alors qu'ils plaidèrent pour l'assainissement de l'atmosphère afin de protéger les populations. Depuis lors, les hygiénistes médicaux se sont efforcés de nettoyer et de désodoriser les espaces, considérant qu'il s'agissait là de mesures nécessaires pour prévenir les maladies endémiques. Leur intervention fut décisive dans la lutte contre les inhumations que l'on pratiquait à l'intérieur des églises et pour l'éloignement des cimetières en périphérie des villes, même si les résultats concrets tardèrent et que ce combat se poursuit jusqu'au cœur du XIX<sup>e</sup> siècle.

Après 1850 encore, alors que les revendications fédéralistes, séparatistes ou inversement centralisatrices ou bien encore la question des relations entre l'Église et l'État agitaient la société, l'amélioration morale, éthique, éducative de la population ainsi que l'hygiène publique continuaient à progresser. Au nom du progrès et de la civilisation, les élites conservatrices et libérales ont tenté, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, d'établir des politiques visant à améliorer les conditions de vie de la population. À cet égard, il est important de préciser que les valeurs conservatrices et catholiques n'entraient pas en contradiction avec les discours hygiénistes et la science médicale, dont le mouvement de la *Regeneración* a soutenu la professionnalisation. En fait, ce sont les conservateurs qui, à la fin du siècle, se sont efforcés de généraliser les pratiques d'hygiène et de renforcer le caractère scientifique du service médical. Les institutions et les sociétés consacrées à la science et à la médecine ont continué à assumer la difficile tâche d'« hygiéniser » une société qui est restée largement attachée à la médecine traditionnelle, aux guérisseurs, aux prières et aux supplications propres à la religion du peuple. Il s'agissait alors de guider la Nation vers des objectifs de "Progrès" et de "Civilisation", où l'on combattait les us et coutumes du plus grand nombre afin d'améliorer la santé du peuple, mais aussi de le civiliser et de lui permettre d'accéder au progrès.

Comme c'était déjà le cas à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle avec la réglementation sur les lieux de sépulture, en matière de santé publique il n'y a pas eu de véritable conflit entre les autorités religieuses et médicales. L'Église fut la première à appuyer les politiques de santé publique et par la suite elle ne s'est pas opposée aux dispositions officielles en matière de surveillance et de santé, alors que de nombreuses maladies endémiques persistaient et que les épidémies

restaient fréquentes. Lorsqu'il s'agissait de choisir l'emplacement des cimetières, les médecins accordaient la plus grande attention à des éléments tels que la qualité, la hauteur et l'extension du terrain, ainsi qu'à la direction des vents dominants. Ils discutaient également de la manière dont il convenait de procéder lors des enterrements et des exhumations, de la réglementation de ces espaces, des règles d'inhumation et des exigences relatives à l'inhumation des morts contagieux.

Les tensions qui sont apparues se sont manifestées autour de la question de la sacralité de ces espaces que l'Église consacrait et dont elle contrôlait l'utilisation et l'administration à partir du moment où il s'agissait de lieux bénis. Bien entendu, l'Église était la seule à pouvoir administrer le sacré, et c'est au nom de ce principe qu'elle prétendait contrôler l'accès au cimetière, fixer les limites de l'interdit et du profane. Cette inscription du sacré dans l'espace des nouveaux cimetières explique qu'un conflit ait éclaté une fois que les réformes libérales ont déterminé le transfert de l'administration des cimetières publics aux autorités civiles. Alors la confrontation entre l'autorité civile et l'autorité religieuse est devenue inévitable car l'Église s'est arc-boutée sur la défense de ses droits, refusant de renoncer au contrôle qu'elle exerçait sur une terre qu'elle considérait selon ses propres règles comme sacrée et dont elle voulait contrôler l'utilisation. Cependant, un autre critère a finalement prévalu au terme du processus de sécularisation de ces espaces : le droit à la propriété. Ce conflit fut résolu après que les conservateurs ont établi que la propriété publique des cimetières revenait à l'Église et qu'ils lui confiaient l'administration de ces espaces. Toutefois, des particuliers avaient acheté des caveaux à l'intérieur des cimetières et ils en étaient légitimement propriétaires. C'est ainsi que pénétra au sein de ces espaces sacrés un principe légal et laïc contre lequel butaient les droits de l'Église.

# SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

## Sources manuscrites

### **Archivo General de la Nación (AGN)**

*Fond:* Miscelánea

*Section:* Colonia (Sc 39)

*Liasse:* Visitas Oficiales

*Titre:* Informe al Virrey sobre el Hospital San Juan de Dios

*Année:* 1790

*Feuille:* 314

*livres,* collection générale

*Classement:* CG 348.8614 C972d

*Los Doce Códigos del Estado de Cundinamarca, Tomo III,* Bogotá, Imprenta Echevarría hermanos, 1859.

### **Archivo Histórico de Cali (AHC)**

*Fond:* Cabildo-Concejo

*Tome/année:* 48: 1828

*Série:* Correspondencias / Cementerios públicos

*Feuille:* 456

*Tome/année:* 167: 1898

*Série:* Circulares / Proyecto de ordenanzas, Cementerios públicos

*Feuille:* 16; 28-44; 122-125

*Tome/année:* 173: 1898

*Série:* Circulares / Exhumación de cadáveres

*Feuille:* 122-125

*Tome/année:* 174: 1902

*Série:* Correspondencias / Cementerios públicas y servicios policiales

*Feuille:* 66-70

*Tome/année:* 176: 1906

*Série:* Acuerdos Concejo Municipal / Medidas higiénicas y lepra

*Feuille:* 363-364

Archivo Histórico de Medellín (AHM)

*Fond:* Catastro Municipal

*Thème:* Diligencias relativas al establecimiento de un cementerio en la efracción del Aguacatal.

*Série:* Memoriales

*Année:* 1876

*Tome:* 531

*Feuille:* 338-345

*Fond:* Alcaldía de Medellín

*Thème:* Solicitudes de reforma para caminos

*Série:* Jefatura política de Medellín

*Tome:* 22

*Année:* 1840

*Feuille:* 71; 133

*Thème:* Diligencias relativas al establecimiento de Cementerios

*Série:* Cementerios

*Année:* 1876

*Thème:* 531

*Feuille:* 113-138; 338-357

*Thème:* Correspondencias y disposiciones

*Série:* Inspectorías de Policía del Distrito

*Année:* 1879

*Tome:* 531

*Feuille:* 358-359

*Thème:* Correspondencias y disposiciones

*Série:* Inspectorías de Policía del Distrito

*Année:* 1885

*Tome:* 531

*Feuille:* 362-367

**Archivo Histórico de la Universidad del Rosario (AHUR)**

Fond: Fondo documental / Cajas temáticas

*Thème:* Decreto por el cual se crea cátedra de Medicina legal y anatomía humana,  
1837.

*Titre:* Cátedra de Medicina hasta 1850

*boîte:* 29

*Feuille:* 250-251; 284-285.

**Archivo Histórico Eclesiástico de la Arquidiócesis de Popayán, Cauca (AHEAP)**

*Fond:* Arquidiócesis de Popayán

*Liasse/année:*

168:1848

219:1850

877: 1900

2815:1851

7166:1858

138:1859

2906:1869

9293:1893

1272: 1802

9287: 1893

**Archivo Arquidiocesano de Medellín (ARQM)**

*Fond:* Cementerios

Dossier 1: 1869, 1892, 1869, 1896, 1916, 1943, 1950.

Dossier 2:1892.

Dossier 5: 1946.

Dossier 7: 1809, 1952.

**Archivo de la Congregación Hermanas de la Caridad Dominicanas de la  
Presentación (ACHCDP)**

*Archives non répertoriés /* Provincia de Bogotá / Reuniones del Concejo 1873-1897

*Livres*

Registre des actes et Délibérations Sœurs de la Charité Présentation de la Saint-Vierge de Tours établies à Santa fe de Bogotá le 21 Juin 1873-1897.

**Archivo Central Histórico de la Universidad Nacional de Colombia (ACH-UN)**

*Fond:* Escuela de Anatomía

*Série:* Discursos

*Année:* 1868-1869

Archivos, Archivo Histórico de la Facultad de Medicina

*Fond:* Universidad nacional de los estados unidos de Colombia / Secretaria de Medicina y Ciencias Naturales.

*Boîte:* 82 (1877-1881)

*Série / Subsérie:* Correspondencias - ECN/EM.1.59.071-044

*Dates extrêmes:* Periodo 4:1876-1884

*Fond:* Universidad nacional de los estados unidos de Colombia / Secretaria de Medicina y Ciencias Naturales.

*Série:* Libros

*Volume:* 259

*Libro de exámenes, certificados y notas de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional, Bogotá, (1840 – 1868). (Manuscritos)*

*Volume:* 265

*Libro de exámenes, certificados y notas de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional, Bogotá, (1871 – 1872). (Manuscritos)*

**Sources imprimées**

**Livres**

**Biblioteca Nacional de Colombia (BNC)**

*Livres*

*Fond:* Anselmo Pineda (1805-1880)

*Apelación al público, Bogotá, Imp. Nicolás Gómez, 1839. Disponible en:*

[https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es\\_ES/search/asset/75696/0](https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/75696/0)

*Fond:* Anselmo Pineda (1805-1880)

*Código Penal para la República de la Nueva Granada. Acordado por el consejo de estado el año 1833, para presentarlo al congreso en sus próximas sesiones, Bogotá, Imprenta de Nicomedes Lora, 1833. Disponible en:*

[https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es\\_ES/search/asset/75381/0](https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/75381/0)

*Fonds spéciaux:*

*Descripción de un esqueleto que se ha de colocar el día 24 de agosto de este año de 1804 en el Real Hospital de San Bartolomé por los practicantes de Cirugía, baxo la dirección del protocirujano José Pastor Larrinaga, Bogotá, s.n, 1804. Disponible en:*

[https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es\\_ES/search/asset/141595/0](https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/141595/0)

*Programa para la enseñanza de la anatomía patológica en las universidades de la República, formado por el Dr. E. R., y aprobado por la dirección general de instrucción pública, Bogotá, Imp. De Nicolás Gómez, 1845. Disponible en:*

[https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es\\_ES/search/asset/79411/0](https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/79411/0)

*Una Disección, Bogotá, Imprenta de Andrés Roderick, 1836. Disponible en:*

[https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es\\_ES/search/asset/75236/0](https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/75236/0)

*Livres*

*Fonds spéciaux:*

*Anónimo, Catálogo de la librería y papelería de Manuel Gómez Calderón, Bogotá, Imprenta Gaitán, 1870.*

*Anónimo, Catálogo de libros que se hallan de venta en la casa de Hipólito Pérez, Bogotá, s.n., 1863-1864.*

*AIGUILLON José María, Discurso Fúnebre pronunciado por el Dr. José María Aiguillon, el día 10 de noviembre de 1841, Imp. de J. A. Cualla., Bogotá, s.n., 1841.*

*FERNÁNDEZ DE SOTOMAYOR Juan, Oración que en los funerales dispuestos en la ley de 11 de febrero por los valientes soldados de Colombia que murieron en los campos de Junín y de Ayacucho, pronunció el 27 de junio en la Catedral Metropolitana de Bogotá el doctor Juan Fernández de Sotomayor canónigo doctoral de la misma catedral y rector del Colegio de Nuestra Señora del Rosario, s.l., Imprenta de la República; por N. Lora, 1825.*

*LINCE José María, Elojio funebre del Dr. José María F. Lince, pronunciado en la Iglesia Parroquial de la ciudad de Rionegro, el 19 de septiembre de 1853, Medellín, Imprenta de Jacobo F. Lince, 1853.*

*QUIJANO Francisco, Cursantes de medicina de Segundo año de anatomía práctica de la Universidad Central de Bogotá, presididos por el Catedrático, Dr. Francisco Quijano, Bogotá, s.n, 1835.*

## **Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes**

### **Livres**

*Colección general de los tratados públicos celebrados por Colombia y Venezuela con varias naciones de Europa y América. Desde el tratado de armisticio con el ejército español hasta el últimamente concluido con S. M. B. sobre la abolición del tráfico de esclavos,* Caracas, Imprenta Valentín Espinal, 1840. Disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc9w272>

## **Biblioteca Digital de Bogotá**

### **Livres**

AGUDELO Alejandro, *Programa para la enseñanza de la medicina-legal en las universidades de la República, formado por el Dr. A. Agudelo, y aprobado por la dirección general de instrucción pública,* Bogotá, Imp. de Nicolás Gómez, 1845. Disponible en:

<https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2784378/>

MERIZALDE José Félix, *El desengaño anatómico de 6 de noviembre de 1824,* Bogotá, Imp. De Espinosa, 1824. Disponible en:

<https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2772733/>

*Guía oficial y descriptiva de Bogotá,* Bogotá, Imprenta de la nación, 1858. Disponible en: <https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2803499/>

## **Biblioteca Eduardo Santos, Academia Colombiana de Historia**

### **Livres**

*Fond:* Miscelánea 285, Necrologías

*Relación de los honores tributados por los habitantes de Bogotá a los restos mortales del coronel Juan José Neira,* s.l., Imp. de J. A. Cualla, 1841.

*Fond:* Miscelánea 130, Necrologías

*Honores fúnebres al doctor Manuel Murillo,* s.l., Imprenta Zalamea Hermanos, 1881.

## **Universidad de Antioquia, biblioteca digital, repositorio institucional**

### **Archives**

*Fondo:* Patrimonio

*Collection:* Revistas / Ciencias de la Salud

*Titre:* Anales de la academia de medicina de Medellín

*Année I:* 1888, número 6.

*Année II:* 1889, número 7.

Livres

*Fond:* Patrimonio

PUTNAM Carlos E., *Tratado practico de medicina legal en relación con la legislación penal y procedimental del país*. Colombia, s.n, 1896. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/2189>

### **Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango**

Livres

*Collection:* libros raros y manuscritos

Anonimo, *Aceptación de la muerte. La recomendación del alma en castellano y otras oraciones máximas y consejos espirituales*, Valencia, Imprenta de Jaime Martínez, 1837.

Anónimo, *Ejercicios que en los días diecinueve de cada mes se celebran en honor del feliz trancito del pratarca Señor San José*, Bogotá, Imprenta de José María Cifuentes, 1852.

Anónimo, *El purgatorio. Abierto a la piedad de los fieles, o sea, breve ejercicio cotidiano en alivio de las almas del purgatorio*, Bogpta, Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1852.

DE PEÑARANDA Y VELASCO Nicolas, *Ejercicios que en los días diecinueve de cada mes se celebran en honor del feliz trancito del pratarca Señor San José*, Bogotá, Imprenta de J. A. Cualla, 1839.

REVEREND Alejandro Próspero, *La última Enfermedad. Los últimos momentos y los funerales de Simón Bolívar libertador de Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela y fundador de Bolivia*, Paris, Imprenta Hispano-Americana de Cosson y Comp., 1866.

RIVERA Marcos Antonio, *Novena de San Dimas comunmente llamado el buen ladrón, por cuyos ruegos se solicita la verdadera conversión a Dios, y una buena muerte. Compuesta por el infimo de la ilustre clerecia de esta capital de Santafé, el D.D Marcos Antonio Rivera presbytero, quien la dedica a Cristo señor nuestro crucificado con las aprobaciones y licencias necesarias reimprenta en la patriotica de Santafé de Bogotá*, Bogotá, s.n., 1813.

## Livres

*Collection:* General

Anónimo, *Corona fúnebre en honor del señor Doctor José M. Rojas Garrido*, Bogotá, Imprenta de Echavarría Hermanos, 1884.

Anónimo, *Corona Fúnebre en honor del Dr. César Conto. Homenaje de la juventud liberal del Cauca*, Bogotá, Imprenta de Echeverría Hermanos, 1891.

Anónimo, *Corona fúnebre del general Víctor Cardoso muerto en el combate de La Cruz el 10 de mayo de 1877 en defensa de la causa republicana*, Imprenta de Pizano, Bogotá, s.n., 1884.

Anónimo, *Corona Fúnebre de los próceres de la independencia*, Bogotá, Imprenta de Medina e Hijo, MCMX.

Anónimo, *Discurso de Orden: pronunciado por el general M. A. Silva Gandolphi en el Panteon Nacional, en honra del Gran Mariscal de Ayacucho, el 2 de febrero de 1895*, Caracas, Imprenta Colón, 1895.

Anónimo, *Honores fúnebres tributados al Jeneral Francisco de P. Santander*, Bogotá, Imprenta por V. C. Martínez, 1840. Disponible en:

<http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/1329>

CORDOVEZ MOURE José María, *Reminiscencias Santafé y Bogotá*, Tercera edición, Bogotá, Librería Americana, 1899. Disponible en:

<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2896>

CUERVO Angel, *Vida de Rufino Cuervo y noticias de su época*, Paris, A. Roger y F. Chernoviz, 1892. Disponible en:

<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2451>

GÓMEZ Josué, *Las epidemias de Bogotá*, Bogotá, Imprenta de La Luz, 1898. Disponible en Banco de la República, Biblioteca virtual:

<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/1574>

GÓMEZ Victor, *Oración Fúnebre pronunciada en las Solemnes Exequias que el amor y la gratitud nacional consagraron a la memoria del Eminentísimo Señor Libertador de Colombia, Perú y Bolivia el 21 de febrero del año de 1831 en la iglesia parroquial de la villa de Medellín, capital del Departamento de Antioquia, en cumplimiento de las órdenes del Gobierno Supremo de la República.*, Medellín, Imprenta del Estado, 1870. Disponible en: <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/3459/>

SOLANO Cenon, *Organización de la Higiene Pública*, Bogotá, Imprenta el Siglo, 1918. Disponible en: <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2803/>

VÁSQUEZ Eduardo, *Discurso fúnebre que en las exequias tributadas a la inmortal memoria del benemérito patriota coronel Juan José Neira pronunció en la Iglesia de Predicadores el R. P Lector Fr. Eduardo Vasquez, religioso de aquella orden, el 8 de febrero de 1841*, Bogotá, Imprenta de J. A. Cualla, 1841.

### **Monographies:**

Escuela de Medicina

CASTAÑEDA CONTRERAS Gabriel F., *Tesis sostenida ante la Escuela de Medicina de Bogotá el 11 de noviembre de 1867*, Bogotá, Imprenta de Gaitán, 1867.

*Dossier*, Subgerencia Cultural

*Titre*: Monjas muertas

GONZÁLEZ Beatríz y VALLIN Rodolfo, *Las Religiosas Muertas*, Bogotá, Colección Banco de la República, 2000. Disponible en:

<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll18/id/469/>

*Fond*: Colecciones de Arte

*Numéro d'enregistrement* : AP4077, Acuarelas

*Artiste*: ROULIN François Désire

*Títre*: *Bords de la Magdelaine. Le bal du petit ange (Orillas del Magdalena. El baile del angelito)*, 1823.

### **Academia Antioqueña de Historia**

#### **Archives**

*Collection*: Repertorio Histórico, Órgano de la Academia Antioqueña de Historia

ROBLEDO Emilio, « Discurso pronunciado por el Dr. Emilio Robledo el 12 de Octubre de 1924 », en *Repertorio Histórico*, n° 10, 1924, p. 370-375. Disponible en:

<http://academiaantioquenadehistoria.org/revista/index.php/repertoriohistorico/article/view/457/440>

Universidad Nacional de Colombia, biblioteca, repositorio institucional

Livres, Colección general

*Colección de tratados públicos, convenciones y declaraciones diplomáticas de los Estados Unidos de Colombia*, Bogotá, Gobierno de los Estados Unidos de Colombia, 1866. Disponible en: <http://bdigital.unal.edu.co/7061>

*Revues*, Anales de la Universidad

«Decreto por el cual se arregla el servicio científico del Hospital de Caridad, dado en Bogotá, a 4 de marzo de 1872», en *Anales de la Universidad*, n° 39-40, 1872. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/analesun/issue/view/1398>

Archivos, Biblioteca Central, Sótano, papeles sueltos

DONADO Guillermo, *Historia de la anatomía*, Bogotá, 1859. (Manuscrito)

### **Autres documents imprimés**

COLOMBIA, *Código Judicial de los Estados Unidos de Colombia sancionado por el Congreso Nacional de 1872 y modificado por el 1873*, Bogotá, Imprenta Gaitán, 1874.

COLOMBIA, *Cuerpo de leyes de la Republica de Colombia: que comprende todas las leyes, decretos y resoluciones dictados por sus congresos desde el de 1821 hasta el ultimo de 1827*, Caracas, Impr. de V. Espinal, 1840.

CAICEDO ROJAS José, *Apuntes de ranchería y otros escritos escogidos*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.

*Decretos, documentos oficiales y leyes Colección de las leyes i decretos expedidos por el Congreso Constitucional de la Nueva Granada en el año 1838*, Bogotá, Imprenta J. A. Cualla, 1838.

DE LIGORIO Alfonso María, *Preparacion para la muerte o consideraciones sobre las verdades eternas, utiles a los fieles para meditar y a los sacerdotes para el púlpito*, Paris, Librería de Garnier Hermanos, 1867.

DE TRISARRI Antonio José, *Historia crítica del asesinato cometido en la persona del Gran Mariscal de Ayacucho*, Bogotá, Imprenta de José A. Cualla, 1846.

ESLAVA C, Juan Carlos, *La Escuela de Medicina de la Universidad Nacional: el surgimiento de una escuela anatomoclínica*, Bogotá, 1868.

GÓMEZ HURTADO Álvaro y GIL-TOVAR Francisco, *Arte virreinal en Bogotá*. Bogotá, Villegas Editores, 1987.

GONZÁLEZ Ramón, *Leyes I Decretos expedidos por el Congreso Constitucional de la Nueva Granada en el año de 1850*, Bogotá, Imprenta del Neo-granadino, 1850.

HERNÁNDEZ DE ALBA Guillermo, *Escritos científicos del sabio Mutis*, Santafé, Editorial Kelly, 1953.

HERNÁNDEZ Carlos Nicolás, *Teatro colombiano del siglo XIX: de costumbres y comedias*, Bogotá, Tres Culturas, 1989.

HERTZ Robert, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, Paris, L'Année Sociologique, 1907.

ISAZA José J., *Pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. José Joaquín Isaza obispo de Medellín y Antioquia contra el espiritismo y en que se condena una obra publicada en esta ciudad*, Medellín, Imprenta de Gutierrez Hermanos, 1873.

LE MOYNE Auguste, *Voyages et séjours dans l'Amérique du Sud: la nouvelle grenade*, France, A. Quentin, 1880.

LÓPEZ Ambrosio, *El desengaño o confidencias de Ambrosio Lopez primer director de la sociedad de artesanos de Bogotá, denominada hoy « Sociedad democrática »*, Bogotá, Imprenta de Espinosa, 1851.

LÓPEZ Carlos, *El purgatorio abierto a la piedad de los fieles o sea breve ejercicio cotidiano en alivio de las almas del purgatorio*, Bogotá, Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1852.

MARTINEZ Martín, *Anatomía completa del Hombre*, Madrid, Imprenta de viuda de Josehp Ortega, 1757.

MARTÍNEZ Eduardo Ruiz, *La librería de Nariño y Les droits de l'Homme*, s.l., Planeta, 1990.

MERIZALDE José Félix, *Elementos de patología general o introducción a la medicina doméstica según las doctrinas de Chomel y otros autores*, Bogotá, Imprenta de Juan M. Barros, 1831.

MOLANO V. R. Molano, *El Empírico de Bogotá. Cumpliendo con lo que ofreció por su artículo comunicado en el número 23 del correo; manifiesta que hay en esta capital cátedras de medicina y médicos legítimamente graduados*, Bogotá, Imprenta de Espinosa, 1824.

MOSQUERA Manuel José, *Documentos para la biografía é historia del episcopado del ilustrísimo señor D. Manuel José Mosquera: El arzobispo en el destierro, su muerte*, París, Tipografía de Adriano le Clere, 1858.

SOCIEDAD ESPIRITISTA AMERICANA, Sección Bogotá, *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos*, Bogotá, Imprenta de Gaitán, 1868.

VARGAS Teódulo, *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José establecida canónicamente en Bogotá dispuesto por el P. Teódulo Vargas, S. J.*, Sarriá-Barcelona, Escuela Tipográfica Salesiana, 1905.

VERGARA Y VELASCO F. J., *En 1910 Homenaje a los soldados de 1810. Páginas militares de la Guerra de Independencia. Las battallas y los jefes de la Magna Guerra. La guerra a muerte -Los héroes de Boyacá-* Nariño, s.l., Imprenta Eléctrica, 1910.

VILLEGAS Benjamín (ed.), *Santiago Páramo y la Capilla de San José*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

### **Colecciones de arte, pinturas e imágenes**

Banco de La República, Museo de Arte Miguel Ángel Urrutia

*Fond:* Colecciones de Arte

*Type/technique:* Acuarelas

*Artiste:* ROULIN François Désire

*Titre:* *Bords de la Magdelaine. Le bal du petit ange (Orillas del Magdalena. El baile del angelito)*, 1823.

*Type/technique:* Pintura, óleo sobre tela

*Artiste:* VILLA Emiliano

*Titre:* *La muerte del justo*, 1893.

*Type/technique:* Pintura, óleo sobre tela

*Artiste:* VILLA Emiliano

*Titre:* *La muerte del réprobo*, 1893.

Biblioteca Pública Piloto, Medellín

Colecciones Audiovisuales

Fondo: Colección Especial Sala Antioquia 10 años

Tipo / Técnica: Fotografías en blanco y negro

Artista: RODRÍGUEZ Melitón

Título: *Lección de anatomía en una casa de la Calle "del calzoncillo"*, 1896.

Tipo / Técnica: Fotografías en blanco y negro

Artista: RODRÍGUEZ Melitón

Título: *Lección de anatomía en el Cementerio de San Lorenzo, de Medellín*, 1892.

### **Museo Nacional de Colombia (MNC)**

*Colecciones de arte*

*Fond:* Catálogo general del Museo de Arte de Bogotá, siglo XIX.

*Type/technique:* Pintura, óleo sobre tela

*Artiste:* GARCÍA HEVIA Luis

*Titre: Muerte del general Santander, 1841.*

Iglesia San Francisco, Bogotá

*Colecciones de arte*

*Type/technique: Pintura, óleo sobre tela*

*Artiste: VÁSQUEZ Gregorio*

*Titre: Muerte de San José, siglo XVII*

Capilla de San José, Bogotá

*Colecciones de arte*

*Type/technique: Pintura, óleo sobre tela*

*Artiste: MONACELLI Oreste*

*Titre: La muerte de San José, 1897.*

*type/technique: Mural al temple sobre yeso, cal y marmol en polvo*

*Artiste: PARAMO Santiago*

*Titre: El fin del mundo, 1898.*

Convento de Santa Inés, Bogotá

*Type/technique: Pintura, óleo sobre tela*

*Artiste: Anónimo*

*Titre: Muy Reveranda Madre Rosalía de las Mercedes, 1859*

## **Publications périodiques**

### **Journaux**

*Diario Oficial, Bogotá (1865;1874)*

*La Caridad, Bogotá (1864,1865, 1869, 1870, 1871,1872, 1873, 1875, 1879)*

*El Catolicismo, Bogotá (1853, 1854,1855, 1856)*

*El Centinela: periódico religioso, eclesiástico, moral y filosófico, Bogotá (1856)*

*Papel Periódico Ilustrado, Cali (1884)*

*La Nueva Idea, Bogotá (1873)*

*El Correo Curioso, Santafé de Bogotá (1801)*

*La Voz del Catolicismo, Bogotá (1865)*

*El Boyacense, Tunja (1892, 1898, 1899)*

*El Pensamiento, Tunja (1878)*

### **Reuves, bulletins et gazettes**

*Annales de la Academia de Medicina de Medellín, Medellín (1888)*

*Revista de Higiene, Bogotá (1888)*

*Revista Médica de Bogotá*, Bogotá (1898)  
*La Voz de los Muertos Hoja Espiritista*, Santiago de Chile (1908)  
*Boletín de Medicina del Cauca* (1890)  
*Boletín Masónico: órgano de la gran lojia de Colombia*, Bogotá (1876)  
*Registro Oficial del Magdalena*, Cartagena (1850)  
*Gaceta Judicial*, Bogotá (1893)  
*Gaceta de Cundinamarca: periódico oficial y órgano de los intereses del Estado*, Bogotá (1868)

### **Décrets, lois et documents officiels**

República de Colombia. Código Penal de la República de Colombia, « Ley 19 de 1890 (de 18 de octubre) ». Gobierno Ejecutivo. Bogotá, 1890.

## **Bibliographie**

### **Livres**

ACOSTA LUNA Olga Isabel, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*, España, Iberoamericana Verveuert, 2011.

ACOSTA PEÑALOZA Carmen Elisa, AYALA DIAGO César Augusto y CRUZ VILLALOBOS Henry Alberto (eds.), *Independencia, independencias y espacios culturales: diálogos de historia y literatura*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.

AGOSTONI Claudia et SPECKMAN Elisa, *De normas y transgresiones. Enfermedad y crimen en América Latina (1850-1950)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

ALZATE ECHEVERRI Adriana María, *Suciedad y orden: reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1760-1810*, s.l., Universidad del Rosario, 2007.

ALZATE ECHEVERRI Adriana María, *Geografía de la lamentación: Institución hospitalaria y sociedad, Nuevo Reino de Granada, 1760-1810*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2012.

ARANGO Gloria Mercedes, *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y Discursos 1828-1885*, Medellín, Universidad Nacional, 1994.

ARIAS Ricardo, *El Episcopado Colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá, Centro de Estudios socioculturales, Ediciones Uniandes, Instituto Colombiano de Antropología e historia, 2003.

ARIÈS Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

ARIZA MARTÍNEZ Juan Sebastián, *La Cocina de los Venenos: aspectos de la criminalidad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2015.

ARMUS Diego (ed.), *Entre médicos y curanderos: cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2002.

BARDET Jean-Pierre, *Peurs et terreurs face à la contagion: choléra, tuberculose, syphilis : XIXe-XXe siècles*, Paris, Fayard, 1988.

BASTIAN Jean Pierre (éd.), *La Modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala, 2002.

BECKER Ernest, *The denial of death*, New York, Free Press, 1973.

BENOLIEL Jeanne, « *Death counseling and human development: Issues and intricacies* », in *Death Education*, no 4, vol. 4, 1981, p. 337-353. G.

BERNAL BOTERO Diego A., *La Real Cédula de Carlos III y la Construcción de los primeros cementerios en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada (1786-1808)*, Bogotá, Universidad Nacional, 2013.

BERTRAND Régis, *Mort et mémoire: Provence, XVIIIe-XXe siècle, une approche d'historien*, Marseille, La Thune, 2011.

BLAUNER Robert, « *Death and Social Structure* », in *Psychiatry*, no 29, 1966, p. 378-394.

BORJA Jaime Humberto (et al), *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Editorial Ariel, 1996.

BORJA Jaime Humberto, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Bogotá, Ariel Historia, 1998.

BOURDELAIS Patrice (dir.), *Les hygiénistes: enjeux, modèles et pratiques*, Paris, Belin, 2001.

BROCKLISS Laurence et JONES Colin, *The Medical World of Early Modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

BUSHNELL David, *Ensayos de Historia Política de Colombia, siglos XIX y XX*, Medellín, La Carreta Editores, 2006.

CANGUILHEM George, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

CAROL Anne, *Les Médecins et la mort XIXe-XXe siècle*, Paris, Éditions Flammarion, 2004.

CASTRO CARVAJAL Beatriz, *Caridad y Beneficiencia: el tratamiento de la pobreza en Colombia 1870-1930*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007.

CASTRO CARVAJAL Beatriz, *La relación entre la Iglesia Católica y el Estado colombiano en la asistencia social c.1870-1960*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2014.

CEBALLOS GÓMEZ Diana Luz, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada (Un duelo de imaginarios)*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 1995.

CHARTIER Roger, *La Mort Aujourd'hui. Cahiers de Saint-Maximin*, Marseille, Editions Rivages, 1982.

CHARTIER Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la revolución francesa*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1995.

CHARTIER Roger, *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005.

CHIFFOLEAU Jacques, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d' Avignon à la fin du Moyen Age*, Rome, École française de Rome, 1980.

COOK Harold J., *The Decline of the Old Medical Regime in Stuart London*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

CORBIN Alain, *Le miasme et la Jonquille: l'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Flammarion, 2008.

CUCHET Guillaume, *Le Crépuscule du Purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005.

CUCHET Guillaume, *Les Voix d'outre-tombe - Tables tournantes, spiritisme et société*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

CUETO Marcos, LOSSIO Jorge, PASCO Carol (eds.), *El rastro de la salud en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos and Universidad Peruana Cayetano Heredia, 2009.

DE VRIES Raymond, « Birth and Death: Social Construction at the Poles of Existence », in *Social Forces*, no 4, vol. 59, 1981, p. 1074-1093.

DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien: Arts de Faire*, Paris, Gallimard, 1990.

DELUMEAU Jean, *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles: une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

DIAZ CÁRDENAS Gloria Jovita, *Testamentos, muerte y salvación. Una aproximación histórica a la representación de la muerte en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Universidad Minuto de Dios, 2010.

DOUGLAS Mary, *Purity and danger; an analysis of concepts of pollution and taboo*, London, Routledge, 2001.

DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

ESCOBAR VILLEGAS Juan Camilo (ed.), *Piedra, papel y tijera: Horacio Marino Rodríguez Márquez (1866-1931)*, Medellín, Editorial EAFIT, 2018.

ETLIN Richard A., *The Architecture of Death. The transformation of the Cemetery in Eighteenth-Century Paris*, Cambridge, MIT Press, 1984.

FEIFEL Herman, *The meaning of death*, New York, Black Division, McGraw-Hill, 1959.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.

FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.

FOUCAULT Michel, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, Presses universitaires de France, 1977.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FREVERT Ute, *Emotions in History - Lost and Found*, Budapest - New York, Central European University Press, 2011.

FRIOUX Stéphane, FOURNIER Patrick et CHAUVEAU Sophie, *Hygiène et santé en Europe: de la fin du XVIIIe siècle aux lendemains de la Première guerre mondiale*, Paris, SEDES, 2011.

FUREIX Emmanuel, *La France des larmes : Deuils politiques à l'âge romantique*, Seyssel, Champ Vallon Editions, 2009.

GARCÍA Adrián M. (ed), *Monjas Coronadas: Vida Conventual femenina en Hispanoamérica*, México, Conaculta - INAH, 2003.

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Folio Essais, 2005.

GAVIRIA MESA Carlos Augusto, *Los imaginarios de la muerte en la ciudad de Popayán (1780-1820)*, Popayán, Universidad del Cauca, 2013.

GITTINGS Clare, *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*, London, Routledge, 1984.

GLASER Barney et STRAUSS Anselm, *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine, 1965.

GONZÁLEZ Fernán E., *Partidos, guerras e Iglesia en la contrucción del estado nación en Colombia (1830-1900)*, Medellín, La Carreta Editores, 2006.

GUILLAUME Pierre, *Médecins, Église et Foi depuis deux siècles*, Paris, Éditions Aubier, 1990.

GUTIERREZ DE PINEDA Virginia, *Medicina tradicional de Colombia: magia, religión y curanderismo*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1985.

HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1952.

HERING TORRES Max, PÉREZ BENAVIDES Amada Carolina (eds.), *Historia cultural desde Colombia. Categorías y debates*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2012.

HOULBROOKE Ralph, *Death, Religion and the family in England, 1480-1750*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La Mort*, Paris, Éditions Flammarion, 1970.

JARAMILLO URIBE Jaime, *La personalidad histórica de Colombia*, Bogotá, El Áncora Editores, 1994.

JONES Colin et WAHRMAN Dror (éds.), *The age of Cultural Revolution: Britain and France, 1750-1820*, Berkeley, University of California Press, 2020.

KHAYAT David (éd.), *Le Pouvoir Médicale et la Mort*, Paris, Le Bord de l'eau éditions, 2001.

KANTOROWICZ Ernst H., *Los dos cuerpos del Rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

KEARL Michael, *Endings: A sociology of death and dying*, New York, Oxford University Press, 1989.

KOSELLECK Reinhart, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, École des hautes études en Sciences sociales, 2000.

KUBLER-ROSS Elisabeth, *On Death and Dying*, New York, Macmillan, 1969.

LADERMAN Gary, *The Sacred Remains: American Attitudes toward death, 1799-1883*, New Haven & London, Yale University Press, 1996.

LANCHEROS Aida Carolina (coord.), *En busca del progreso: 1860-1909*, colección Colombia 200 años de identidad 1810-2010, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y Revista Semana, 2010.

LASSÈRE Madeleine, *Villes et cimetières en France de l'Ancien Régime à nos jours : Le territoire des morts*, Paris, L'Harmattan, 1997.

LAUWERS Michel, *La naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.

LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1981.

LE GOFF Jacques, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Quarto Gallimard, 1999.

LOAIZA CANO Gilberto, *Manuel Ancízar y su época: biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*, Medellín, Fondo Editorial EAFIT, 2004.

LOAIZA CANO Gilberto, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2011.

LONDOÑO VEGA Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004.

LÓPEZ MENÉNDEZ Marisol, *Miguel Pro. Martyrdom, Politics and Society in Twentieth-Century Mexico*, Lanham-Maryland, Lexington Books, 2016.

LORAUX Nicole, *La Invención de Atenas: Historia de la oración fúnebre en la « ciudad clásica »*, Madrid, Katzeditores, 2012.

MALE Emile, *El arte religioso: del siglo XII al siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

MANDRESSI Rafael, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

MARIN Louis, *On Representation*, California, Stanford University Press, 2001.

MÁRQUEZ VALDERRAMA Jorge y GARCÍA GARCÍA Víctor (eds.), *Poder y saber en la historia de la salud en Colombia*, Medellín, Lealon, 2006.

MÁRQUEZ VALDERRAMA Jorge, *Ciudad, miasmas y microbios: la irrupción de la ciencia pasteriana en Antioquia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2005.

MARTÍNEZ MARTÍN Abel Fernando, *Aproximación histórica a la medicina y la salud pública en Tunja en el siglo XIX*, Tunja, Editorial UPTC, 2002.

MARX Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Les Éditions Sociales, 1969.

MAYOR MORA Alberto, *Cabezas duras y dedos inteligentes: estilo de vida y cultura técnica de los artesanos colombianos del siglo XIX*, Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2003.

MCEVOY Carmen (ed.), *Funerales republicanos en América del Sur: tradición, ritual y nación, 1832-1896*, Chile, Centro de Estudios Bicentenario/Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006.

MILANESI Claudio, *Mort apparente, mort imparfaite: médecine et mentalités au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Payot, 1989.

MITFORD Jessica, *The American Way of Death*, New York, Simon and Schuster, 1963.

MOLINA CASTAÑO David Esteban, *Tumbas de Indignos: cementerios no católicos en Colombia 1825-1991*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2013.

MONTOYA Piedad del Valle, *La medicalización de la justicia en Antioquia (1887-1914)*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2010.

MORIN Edgar, *L'homme et la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

MORRISEY Susan K., *Suicide and the Body Politic in Imperial Russia*, New York, Cambridge University Press, 2006.

MUCHEMBLED Robert, *Historia del diablo: Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

NEGRETE Victor, *Relatos de nosotros los cordobeses*, Bogotá, Impregraft Ltda., 1983.

NIETO-GALAN Agustí, *Science in the public sphere: a history of lay knowledge and expertise*, New York, Routledge, 2016.

OBREGÓN TORRES Diana, *Batallas contra la lepra: Estado, medicina y Ciencia en Colombia*, Medellín, Fondo Editorial EAFIT, 2002.

ORTIZ SARMIENTO Carlos y TOVAR ZAMBRANO Bernardo (eds.), *Pensar el Pasado*, Bogotá, Departamento de Historia-Universidad Nacional y Archivo General de la Nación, 1997.

PACHECO Juan Manuel, *Los Jesuitas en Colombia*, Bogotá, Editorial San Juan Eudes, 1962.

PALACIOS Guillermo (coord.), *Ensayos sobre la Nueva historia Política de América Latina, siglo XX*, México, El Colegio de México, 2007.

PAVONY MEJÍA Germán Rodrigo, *Los años del cambio: historia urbana de Bogotá, 1820-1910*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

PÉREZ PINZÓN Luis Rubén, *Pensar la muerte: Miedos e imaginario en la provincia de Girón Siglo XVIII*, Santander, Universidad Industrial de Santander, 2000.

PETRUCCI Armando, *Escrituras últimas: ideología de la muerte y estrategias de lo escrito en el mundo occidental*, Buenos Aires, Ampersand, 2013.

PORRAS, Belisario, *Memorias de las campañas del Istmo, Panamá*, Imprenta Nacional, 1922.

POSADA CARBÓ Eduardo, *El desafío de las ideas: ensayos de historia intelectual y política en Colombia*, Medellín, EAFIT, 2003.

POULAT Émile, *Église contre bourgeoisie: Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977.

PRIOR Lindsay, *The social organization of death. Medical discourse and social practices in Belfast*, New York, St. Martin's Press, 1989.

REIS João José, *Death is a festival: funeral rites and rebellion in nineteenth-century Brazil*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.

RÉMOND René, *Religion and Society in Modern Europe*, London, Blackwell Publishers, 1999.

RESTREPO ZEA Estela, VILEIKIS PINILLA Ona et Escobar Herrera Andrés M. (éds.), *Anatomía y arte: a propósito del atlas anatómico de Francesco Antommarchi*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2013.

RICHARDSON Ruth, *Death, Dissection and the Destitute*, s.l., University of Chicago Press, 2000.

RICOEUR Paul, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ Ana Luz, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales: una mirada al tejido social de la independencia. Santafe 1800-1830*, Bogotá, Fundación para la promoción de la investigación y la tecnología, 1997.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ Ana Luz, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales: una mirada al tejido social de la Independencia*, Bogotá, Banco de la República: El Ancora Editores, 1999.

RODRÍGUEZ ÁLVAREZ María de los Ángeles, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán: El Colegio Mexiquense, 2001.

ROMERO Mario Germán y PAREDES CASTRO Julio (eds.), *Epistolario de Ángel y Rufino José Cuervo con Rafael Pombo*, Bogotá, Ministerio de Cultura: Biblioteca Nacional de Colombia, 2016.

SAFFRAY Charles, *Viaje a Nueva Granada*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1948.

SÁNCHEZ Gonzalo y AGUILERA Mario (eds.), *Memoria de un país en guerra: los mil días 1899-1902*, Bogotá, Planeta - IEPRI, 2001.

SCHMITT Jean-Claude, *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.

SENNETT Richard, *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

SERRANO Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

SHARP Lynn L., *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-century France*, s.l., Lexington Books, 2006.

SIERRA MEJÍA Rubén (ed.), *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.

SILVA Renán, *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el Virreinato de Nueva Granada: contribución a un análisis histórico de los procesos de apropiación de modelos culturales*, Medellín, La Carreta Editores, 2007.

SLOTERDIJK Peter, *Essays after Heidegger*, Malden, Polity, 2016.

TAROT Camille, *Le symbolique et le sacré: théories de la religion*, Paris, Éditions La Découverte, 2008.

THIBAUT-PAYEN Jacqueline, *Les morts, L'église et l'état : recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fernand LANORE, 1977.

THOMAS Louis-Vincent, *La Mort: que sais-je?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

THOMAS Louis-Vincent, *La muerte: Una lectura cultural*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.

THOMAS Louis-Vincent, *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*. Paris, Éditions L'Harmattan, 1991.

THOMAS Louis-Vincent, *Mort et Pouvoir*, Paris, Éditions Payot, 2010.

TIRADO MEJÍA Álvaro (dir.), *Nueva Historia de Colombia: historia política 1886-1946*, Bogotá, Planeta, 1989.

TOQUICA CLAVIJO María Constanza, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII.*

s.l., Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Museo Iglesia Santa Clara, 2008.

TORRES SEPTIÉN Valentina (coord.), *Producciones de Sentido, II: algunos conceptos de la historia cultural, antología*, Universidad Iberoamericana, 2006.

URIBE VARGAS Diego, *Las constituciones de Colombia, textos 1810-1876*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica - Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.

VALDERRAMA ANDRADE Carlos (comp.), *Estudios constitucionales y jurídicos (segunda serie)*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986.

VAN GENNEP Arnold, *Los Ritos de Paso*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

VIGARELLO George, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

VIGARELLO Georges, *Le Propre et le sale: l'hygiène du corps depuis le Moyen âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

VIGARELLO Georges, *Le sain et le malsain santé et mieux-être depuis le Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

VOEKEL Pamela, *Alone before god: the religious origins of modernity in Mexico*, Durham & London, Duke University Press, 2002.

VOVELLE Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

VOVELLE Michel, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, s.l., Éditions Gallimard et Pantheon Books, 1983.

VOVELLE Michel et REGIS Bertrand (dirs.), *La ville des morts: essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux / Centre méridional d'histoire sociale des mentalités et des cultures*, Université de Provence et Institut de recherches méditerranéennes, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1983.

WUNENBURGER Jean Jacques, *Le sacré*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

ZIEGLER Jean, *Les vivants et la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

### **Reuves / Publications périodiques**

ALZATE ECHEVERRI Adriana María, « Las experiencias de José Celestino Mutis sobre el uso del Guaco como antiofídico », en *ASCLEPIO Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, n° 2, 2003, p. 257-280.

ANDREW BARASH Jeffrey, « Articulations temporelles de la mémoire et de l'histoire : une interprétation de la mémoire collective à partir de l'œuvre de Reinhart Koselleck », in *Revue germanique internationale*, n° 25, 2017, p. 109-118.

ARANGO Gloria Mercedes, « Las cofradías, las asociaciones católicas y sus formas de sociabilidad, Antioquia, Siglo XIX », en *Revista de Extensión Cultural*, n° 34-35, 1995, p. 94-104.

ARIAS Ricardo, « Estado laico y catolicismo integral en Colombia. La reforma religiosa de López Pumarejo », en *Historia Crítica*, n°19, 1999.

BIDEGAIN Ana María, « De la historia eclesiástica la historia de las religiones », en *Historia Crítica*, n°12,1996, p. 5-16.

BORJA Jaime Humberto, « Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada », en *Historia Crítica*, 2009, p. 80-100. « Edición Especial ».

BORJA Jaime Humberto, « La tradición colonial y la pintura del siglo XIX en Colombia », en *Análisis. Revista colombiana de humanidades*, n° 79, 2011, p. 69-101.

BOURDIEU Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », in *Revue française de sociologie*, n° 12, 1971, p. 295-334.

BOURDIEU Pierre, DOFNY Jacques, FOURNIER Marcel et MAHEU Louis, « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », in *Sociologie et sociétés*, n° 1, 1975, p. 91-118.

CHARTIER Roger, « Les arts de mourir, 1450-1600 », in *Annales: économies, sociétés, civilisations*, n° 1, 1976, p. 51-75.

CHAUNU Pierre, « Mourir à Paris (XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles) », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 1, 1976, p. 29-50.

COLMENARES German, « Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola », en *Cuadernos Colombianos*, n° 2, 1974, p. 124-143.

CONTE Francis, « La fabrication des héros dans l'U.R.S.S. des années 1920-1930 », in *Revue Russe*, n° 37, 2011, p. 33-42.

CORTÉS José David, « Balance bibliográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX », en *Historia y Sociedad*, n° 18, 2010, p. 163-190.

CUCHET Guillaume, « Les morts utiles du purgatoire: concept théologique, représentations et pratiques », in *Terrain: Anthropologie & sciences humaines*, n° 62, 2014, p. 82-99.

DE LA CRUZ LICHET Virginie, « Image de la mort et la mort en images : Représentations et constructions visuelles », in *Amerika*, n° 9, 2013.

DE ROUX Rodolfo Ramón, « La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración », in *Pro-Posições*, n° 25, 2014, p. 31-54.

DESTEMBERG Antoine et MOULET Benjamin, « La mort », in *Hypotheses*, n° 1, 2007, p. 81-91.

ESCOVAR Alberto, « El cementerio central de Bogotá: y los primeros cementerios católicos. », en *Revista Credencial Historia*, n° 155, 2002, p. 13-15.

FABRE Daniel, « Le retour des morts », in *Études Rurales*, n° 105-106, 1987, p. 9-34.

FORTANET Joaquin, « Le regard clinique dans l'analyse archéologique de Foucault », in *Boletín Millares Carlo*, n° 31, 2015, p. 78-100.

FOUCAULT Michel, « Des espaces autres », in *EMPAN: Prendre la mesure de l'humain*, n° 54, 2004, p. 12-19.

FUREIX Emmanuel, « Du culte des morts au combat politique : Paris, 1814-1840 », in *Frontières*, n° 1, 2006, p. 15-20.

GAYOL Sandra, « La celebración de los grandes hombres: funerales gloriosos y carreras post mortem en Argentina », en *Quinto Sol*, n° 2, 2012, p. 1-29.

GIMARET Antoinette, « Représenter le corps anatomisé aux XVIe et XVIIe siècles : entre curiosité et vanité », in *Etudes Epistémè*, n° 27, 2015.

GUERRERO APRAÉZ Víctor, « Hacia una aproximación comparativa de las Guerras Civiles de 1876-77 y los Mil Días », en *Papel Político*, no 2, 2013, p. 549-583.

GUEVARA. María Luisa, « El Purgatorio y San Lorenzo de Máximo Merizalde a los ojos de José Manuel Groot y el arzobispo Manuel José Mosquera » en *El Museo-Taller: reflexiones sobre algunas pinturas y sus pintores desatendidos*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, n° 4, 2020, p. 6-22.

HERING TORRES Max y TRUJILLO Daniel H., « La contrarreloj de la venganza; regular la muerte en Colombia 1899-1902 », en *Historia Crítica*, n° 78, 2020, p. 87-109.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ Wilson Ferney, « El Papel Periódico Ilustrado y la configuración del proyecto de la Regeneración (1881-1888) », en *Historia Crítica*, n° 47, 2012, p. 115-138.

JIMENO SANTOYO Myriam, « Los límites de la libertad: ideología, política y violencia en los radicales », en *Cuadernos del Ces*, n° 8, 2005, p. 3-17.

JURADO JURADO Juan Carlos, « Reinventar la nación a partir de la fe católica. De la religión, el clero y la política en la guerra civil de 1851 », in *Historia y Sociedad*, n° 15, 2008, p. 43-88.

KOSELLECK Reinhart, « Les monuments aux morts comme fondateurs de l'identité des survivants », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1998, p. 33-61.

LAQUEUR Thomas, « The places of the dead in Modernity », in *Cultural Matters*, Cultural Studies at George Mason University, 2001, p. 2-17.

LOAIZA CANO Gilberto, « Cultura política popular y espiritismo (Colombia, Siglo XIX) », en *Historia y Espacio*, n° 32, 2009, p. 1-21.

LÓPEZ MENÉNDEZ Marisol, « La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio », en *Intersticios Sociales*, n° 10, 2015, p. 1-23.

MAALOUF Tina, « Le martyr: du religieux au politique », in *Revue électronique internationale Sens Public*, 2008.

MANCERA RODRÍGUEZ Ana María, « Las imprentas, el liberalismo radical y la comunicación con espíritus: divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889) », en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, n° 1, 2020, p. 135-172.

MANDRESSI Rafael, « De l'œil et du texte. Preuve, expérience et témoignage dans les « sciences du corps » à l'époque moderne », in *Communications*, n° 84, 2009, p. 103-118.

MARÍN TAMAYO, John Jairo, « La convocatoria del primer concilio neogranadino (1868) un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesiástica », en *Historia Crítica, Universidad de los Andes*, n° 36, 2008, p. 174-193.

MÁRQUEZ ESTRADA José Wilson, « La Nación en el Cadalso. Pena de muerte y politización del patíbulo en Colombia: 1800-1910 », en *Historia y Memoria*, n° 5, 2012, p. 145-178.

MÁRQUEZ VALDERRAMA Jorge, GARCÍA Víctor Manuel y MONTROYA Piedad del Valle, « La profesión médica y el charlatanismo en Colombia en el cambio del siglo XIX al XX », en *Revista Quipu*, n° 3, 2012, p. 331-362.

MEDINA RODRIGUEZ Luis Carlos, « Historia de la secularización », en *Grafía*, n°1, 2003, p. 1-23.

NIETO Mauricio, « Historia Natural y la Apropiación del Nuevo Mundo en la Ilustración española », in *Bulletin de l'Institut Francais d'études Andines*, n° 32, 2003, p. 417-429.

ORTIZ MESA Luis Javier, « La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano », en *Almanack*, n° 6, 2013, p. 5-25.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ Pablo, « Noche sangrienta en San Victorino: asesinato de un cónsul Norteamericano en Bogotá, 1826 », en *Credencial Historia*, n° 169, 2004, p. 3-6.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ Pablo, « Cuerpos, honras fúnebres y corazones en la formación de la República colombiana », en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 2, 2011, p. 155-179.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ Pablo, « Les démons dans le couvent: le cas des soeurs clarisses de Trujillo, Perou, XVIIe Siècle », en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 2, 2019, p. 261-293.

ROMÁN ROMERO Raúl y NIÑO DE VILLEROS Vanessa, « Los relatos de la independencia: La invención de los héroes y de una memoria histórica en la primera mitad del siglo XIX colombiano », en *Cuadernos de historia* (Santiago), n° 43, 2015, p. 7-30.

SILVA Rénan, « Reseña del libro: ARIAS Ricardo. *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá: UNIANDES/ICANH, 2003 », en *Historia Crítica*, n° 28, 2004, p. 256-261.

TAMAYO FRANCO Rafael, « Características y utilización de la noción escatológica del purgatorio en Colombia », en *Historia y Sociedad*, n° 32, 2017, p. 259-284.

THOMAS Louis-Vincent, « La Mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes », in *Etudes Corses*, n° 7, 1979, p. 27-42.

VÁZQUEZ MANTECÓN María del Carmen, « Las reliquias y sus héroes », en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n° 30, 2015, p. 47-110.

VOVELLE Michel et VOVELLE Gaby, « La Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XVe au XIXe siècle, il analyse les autels des âmes du purgatoire », in *Cahiers des Annales*, n° 29, 1970, p. 1602-1634.

## **Monographies**

KLEIN Alexandre, *Du corps médical au corps du sujet. Etude historique et philosophique du problème de la subjectivité dans la médecine française moderne et contemporaine*, Université de Lorraine, Thèse en Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences, 2012.

ZULETA GÓMEZ Darío Arturo, *A buena vida buena muerte: Prácticas de la Congregación de la Buena Muerte en Bogotá (1884-1911)*, Pontificia Universidad Javeriana, Monografía, Facultad de Ciencias Sociales, 2017.

### **Sources électroniques**

MELO Jorge Orlando, *Documentos constitucionales colombianos, 1810–1815*: Transcripción de los principales documentos constitucionales expedidos en la Nueva Granada entre 1810 y 1815; Constitución Federal de Venezuela (1811); Constitución de Cadiz (1812). Disponible en: <http://www.jorgeorlandomelo.com/documentos.htm>.

MELO Jorge Orlando, *La idea del progreso en el siglo XIX, ilusiones y desencantos, 1780-1930*, Ponencia presentada en el XVI Congreso de colombianistas, Charlottesville, 6 de agosto de 2008. Disponible en: <http://www.jorgeorlandomelo.com/historia.htm>