

Qu'est-ce qu'une sépulture collective ? Vers un changement de paradigme

What is a Collective Burial? Proposal for a Paradigm Shift

A. Schmitt · S. Déderix

Reçu le 25 avril 2018 ; accepté le 04 décembre 2018
© Société d'Anthropologie de Paris et Lavoisier SAS 2019

Résumé Depuis sa formalisation à la fin des années 1980, la définition de la sépulture collective a été discutée à plusieurs reprises. Une des ambiguïtés est liée au fait que le terme collectif décrit un fonctionnement alors que sa signification littérale lui confère une forte connotation sociale. Dans la mesure où la définition a été créée il y a plusieurs décennies et que nos connaissances sur la diversité des pratiques funéraires se sont depuis accrues, sa révision devient inévitable. La réflexion sur les écueils de la définition actuelle invite à privilégier comme caractéristique première la chronologie successive des décès plutôt que celle des dépôts et à abandonner l'utilisation du terme collectif dans la phase analytique de l'approche archéothanatologique. Nous proposons ainsi que la sépulture collective soit caractérisée par sa fonction sociale, plutôt que par un mode de fonctionnement.

Mots clés Sépulture collective · Rassemblement des morts · Chronologie des décès · Groupe · Ethnologie · histoire.

Abstract Since its formulation in the late 1980s, the definition of a collective burial has been widely discussed and debated. A major source of confusion is that the term “collective” is used to describe a functional use of a tomb, whereas its literal meaning has strong social connotations. Because our understanding of the diversity of burial practices across human societies has grown dramatically over the past decades, this definition urgently needs revising. From a reassessment of the limits of the current definition, we argue that collective burials are characterized by the timing of the deaths rather than the chronology of the depositions, and

suggest that the term “collective” should be avoided at the analytical level of the archaethanatology approach. We propose instead that collective burials should be characterized by their social role rather than their functional use.

Keywords Collective burial · Gathering of the dead · Timing of deaths · Group · Ethnology · History.

Introduction

Le terme sépulture collective apparaît dans la littérature archéologique française dès les années 1940 [1-8]. Il s'agit, à l'époque, de distinguer les sépultures individuelles des amas d'ossements découverts dans les tombeaux néolithiques [9]. Le terme est également utilisé dès les premiers travaux sur l'apport des restes osseux à l'étude des sépultures anciennes [10-13] – travaux qui fonderont les principes de l'archéothanatologie. La définition, telle qu'elle est en usage encore aujourd'hui, sera formalisée par J. Leclerc et J. Tarrière [14] : « Le terme de sépulture collective est plutôt réservé aux structures dans lesquelles plusieurs corps ont été déposés successivement, au fur et à mesure des décès. Ce système, qui impose des dispositifs particuliers permettant un accès répété, est surtout caractéristique du Néolithique final d'Europe occidentale ». Au moment de sa création, cette définition avait pour objectif de distinguer les sépultures collectives des sépultures multiples¹, dans lesquelles les corps sont déposés au cours d'une seule opération. Le terme « pluriel » fut créé par la suite pour qualifier l'ensemble des structures funéraires contenant plus d'un individu. La chronologie des dépôts, soit simultanés, soit successifs, devint alors une sous-catégorie, pour autant qu'elle puisse être identifiée.

A. Schmitt (✉)
Aix-Marseille Univ, CNRS, EFS, ADES,
Faculté de Médecine Nord, 50 bd Pierre Dramard,
13344 Marseille cedex 15
e-mail : aure.schmitt@univ-amu.fr

S. Déderix
Institut für Klassische Archäologie, Universität Heidelberg,
Marstallhof 4, 69117 Heidelberg, Allemagne

1. Les dépôts multiples résultent de l'accumulation simultanée de plusieurs individus au cours d'une même opération ou tout au plus dans des intervalles de temps très courts [14].

Dans la mesure où elle a été créée alors que l'archéologie de la mort² en France en était à ses débuts, il est naturel que la notion de sépulture collective soit discutée et débattue depuis de nombreuses années au regard de l'accroissement de nos connaissances sur la variété des pratiques funéraires et des moyens de les appréhender. Par conséquent, bien que le terme collectif soit utilisé depuis plusieurs décennies, il semble aujourd'hui nécessaire de reconsidérer son emploi pour qualifier une sépulture. Notre réflexion s'organise en trois parties. Tout d'abord, en intégrant les limites déjà soulignées par différents auteurs [15-23], nous discutons les écueils de la définition actuelle. Dans un second temps, nous abordons le sens du terme collectif dans son acception sociale à partir de données ethnographiques et historiques. Celles-ci nous permettent de nous interroger quant aux motivations qui conduisent au rassemblement, dans une même sépulture, de plusieurs individus décédés à des moments différents. La troisième partie propose un changement de paradigme en considérant les notions d'espace, nombre, temporalité et fonction qui caractérisent la sépulture collective.

Écueils de la définition actuelle

Collectif : un terme ambigu

Lors de la présentation des premiers travaux sur la Caune de Belestia, datée du Néolithique moyen, et de sa publication quelques années plus tard [15], la nature collective de cette grotte sépulcrale a été débattue [16]. Outre les perturbations naturelles qui limitaient la restitution du dépôt initial, son ancienneté excluait une quelconque filiation idéologique avec les sépultures collectives du Néolithique final. Il était donc impensable de la classer dans la même catégorie. Suite à ces débats, le terme sépulture collective est considéré comme trop vague par J. Zammit [16], dès lors qu'il ne permet d'englober ni la diversité, ni la complexité des pratiques funéraires. La sépulture collective doit, en effet, être discutée en relation avec sa fonction : rassembler des morts [9].

P. Chambon [17], quant à lui, insiste sur le fait que le terme collectif ne caractérise que l'utilisation de la sépulture, l'idée primordiale portant sur la temporalité des dépôts : « toute interprétation de la sépulture, depuis son architecture jusqu'à sa valeur sociale, dépend en premier lieu de la résolution de l'alternative multiple ou collective » (p. 49). Il souligne que le terme collectif est abusif car nombreuses sont les tombes pour lesquelles la temporalité n'est pas restituable. Par ailleurs, si certaines sépultures antérieures au Néolithique final³ corres-

pondent à la définition de la tombe collective, elles n'ont sans doute pas été conçues comme telles. Au Néolithique final, la sépulture collective désigne un geste funéraire qui traduit un changement d'attitude face à la mort [17, p. 304]. La définition actuelle de la sépulture collective, basée sur son fonctionnement, ne peut donc être pleinement satisfaisante puisque le terme collectif réfère implicitement à une idéologie particulière.

J. Leclerc, de son côté, insiste sur l'utilisation des processus de décomposition pour la gestion du sépulcre des tombes du Néolithique final [18]. Il propose également qu'une sépulture collective « vraie » soit une sépulture à espace sépulcral collectif qui renonce à l'intégrité physique du défunt, idéologie incompatible avec celle de l'inviolabilité post-mortem [19]. Il exclut ainsi les tombes néolithiques dans lesquelles les inhumations sont juxtaposées ainsi que les inhumations actuelles, en cercueil, dans les caveaux. Dans ces deux cas, seule l'architecture du monument est collective, tandis que l'espace interne est individualisé. Ainsi, seules les sépultures du Néolithique final pourraient être qualifiées de collectives.

Les implications idéologiques du terme collectif sont telles que son emploi est généralement évité pour les tombes datées de la fin du Néolithique et associées à du mobilier Campaniforme, bien qu'il s'agisse de structures ré-ouvrables ayant livré des dépôts funéraires successifs. Contenant de 2 à 5 sujets, ces tombes sont plutôt qualifiées de « plurielles » [20], non parce que la chronologie des dépôts n'est pas restituable mais parce que des morts ajoutés ne produisent pas systématiquement du collectif [21], ces « ajouts » ne correspondant pas au concept communautaire inhérent à la sépulture collective. La réutilisation par les Campaniformes d'anciennes tombes collectives résulte plutôt en des dépôts pluriels s'apparentant à des sépultures individuelles [20,22]. Cet exemple d'utilisation du terme « pluriel » démontre bien que la notion de collectif fait référence à des concepts sociaux et qu'elle n'est pas pertinente pour certains contextes qui correspondent pourtant, stricto sensu, à la définition traditionnelle de la sépulture collective.

Discutant de contextes mésolithiques, B. Boulestin [23] insiste sur la caractérisation de l'espace comme paramètre déterminant. Une sépulture collective est un espace partagé par un groupe, ce qui induit un volume vide auquel on accède de façon répétée. Contrairement à J. Leclerc [19], B. Boulestin ne met pas l'accent sur la question d'espaces séparés par des contenants ou des dispositifs architecturaux individuels mais sur la perception de l'espace lui-même. Un caveau de famille qui regroupe des sépultures, tel un cimetière d'un genre particulier, ne serait ainsi pas une sépulture collective. B. Boulestin propose donc l'ébauche d'une nouvelle définition : « une sépulture collective est un espace, au sens d'un volume libre et déterminé, accessible de façon répétée au sein duquel les morts d'un groupe sont déposés

2. A l'époque dénommée « Anthropologie de terrain » et « Archéologie funéraire ».

3. Par exemple, Tumulus de Prissé-la-Charrière [24], Cova de l'Avellaner [25], Baume Bourbon [26] et la Grotte de Montou [27].

à l'issue des funérailles au fur et à mesure des décès, les dépôts eux-mêmes n'étant pas conçus comme des sépultures distinctes » [23, p. 277]. Cette définition maintient le caractère successif des dépôts, insiste sur la caractérisation du volume et introduit les notions de groupe et de conception de la sépulture.

Il ressort de l'ensemble des réserves émises par ces auteurs que le fait de rassembler plusieurs morts dans une même tombe est lié à une idéologie sociale que sous-entend le terme collectif⁴, lequel se trouve pourtant relégué à caractériser un mode de fonctionnement – c'est-à-dire l'utilisation de l'espace sépulcral dans le temps. Comme souligné par B. Boulestin, le terme collectif, utilisé à la fois pour les aspects factuels et fonctionnels, constitue ainsi une source majeure de confusion.

Chronologie des décès, chronologie des dépôts

La temporalité, qui occupe un rôle central au sein de la définition de la sépulture collective, a été peu discutée [17]. Il est généralement admis qu'elle se décline en une alternative : les individus sont déposés soit simultanément, soit successivement. La chronologie des dépôts est ainsi au cœur du discours [17]. Toutefois, celle-ci n'équivaut pas à celle des décès, et encore moins à celle des funérailles. Si la chronologie relative des dépôts permet potentiellement d'accéder à la chronologie des décès (par la perturbation des corps précédents, en partie décomposés, par le nouvel arrivant), elle ne la garantit pas systématiquement. L'équation n'est en effet valable que pour les dépôts primaires et sa fiabilité nécessite que l'assemblage funéraire ait été constitué au cours d'une période relativement longue [28, p. 198].

Les discussions relatives au lien entre la chronologie des dépôts et des décès dans le cas des tombes multiples ont démontré sa nature équivoque. L'existence d'une corrélation repose en effet sur l'hypothèse que les dépôts simultanés illustrent des décès survenus dans un intervalle de temps bref [29]. Les mêmes limites s'imposent dans le cas des dépôts successifs. La définition de la sépulture collective n'envisage qu'un seul cas de figure, à savoir celui des dépôts primaires successifs réalisés au fur et à mesure des décès. Il s'agit là d'un modèle théorique visant à caractériser le rassemblement type du Néolithique final, duquel sont exclus les dépôts secondaires qui s'accorderaient mal avec nos conceptions théoriques de la sépulture collective [17]. Pourtant, il n'y a aucune raison d'écarter d'emblée le cas des doubles funérailles qui peuvent se traduire par des dépôts secondaires dans la sépulture.

La difficulté de restituer le dépôt initial à partir de tels assemblages a déjà été souligné par H. Duday dans un article

où il n'est plus fait mention de décès successifs mais uniquement d'apports échelonnés dans le temps [30]. L'auteur y souligne que la chronologie des dépôts est plus difficile à cerner dans le cas de sépultures secondaires, la simultanéité des dépôts n'indiquant en aucun cas la simultanéité des décès. H. Duday donne également l'exemple des rangements dans les sépultures collectives, pratiqués après la décomposition des cadavres, pour illustrer le fait que ces gestes n'indiquent absolument pas que les individus ont été déposés en même temps, ni qu'ils sont morts au même moment. Nous ajoutons qu'il est également impossible de certifier que les dépouilles ont été introduites successivement et que les décès ont eu lieu à des temps différents. Une telle hypothèse ne peut être acceptée *de facto*. L'analyse des assemblages issus des sépultures néolithiques dites collectives, pour lesquelles le traitement du corps est rarement restituable à l'échelle individuelle, montre que la reconstitution des gestes et des chronologies relatives est complexe [31,32]. Le modèle basé sur un apport successif d'individus au fur et à mesure des décès est trop restrictif et masque en partie la variabilité des pratiques. En effet, il faut également tenir compte du fait que des individus décédés en des temps différents et ayant subi un traitement provisoire peuvent être inhumés simultanément lors de secondes funérailles. Les « ossuaires » Wendat, documentés par les récits de missionnaires [e.g. 33] et les données archéologiques [34,35], illustrent parfaitement ce cas de figure. Les coutumes funéraires des Wendat ont été décrites à plusieurs reprises [e.g. 34,36-38]. Après le décès, le corps était déposé temporairement dans une fosse ou sur une plateforme. Tous les 10 ou 12 ans, lorsque le village était déplacé, les morts étaient exhumés et réinhumés ensemble dans une grande fosse qualifiée d'« ossuaire »⁵ par les archéologues. Cette inhumation simultanée avait lieu au cours de la Fête des Morts (« *Feast of the Dead* »), laquelle durait 7 jours et incluait de nombreux festins, échanges de biens, jeux et danses. Tous les individus décédés depuis la dernière Fête des Morts, à quelques exclusions près, étaient exhumés. Les corps se trouvaient donc dans des états de décomposition variables lors de leur dépôt dans la fosse.

Les « ossuaires » Wendat sont ainsi composés de dépôts secondaires simultanés d'individus qui ne sont pas morts au même moment mais qui ont été rassemblés en un seul épisode. La Fête des Morts fait clairement partie des funérailles dès lors qu'elle achève le cycle funéraire [37,39]. La question qui se pose ici est : les « ossuaires » Wendat représentent-ils des sépultures multiples ou collectives ? Selon les définitions traditionnelles, ils devraient être classés

4. Selon le TLF : Qui concerne un ensemble limité, mais d'une certaine étendue, caractérisé par des traits communs ou considérés comme tels.

5. La signification du terme ossuaire dans ces contextes est différente de celle utilisée en Archéothanatologie. Il s'agit de : « *Burial events where the secondary remains of multiple individuals are re-interred in a generally mixed deposit* » [35].

parmi les sépultures multiples, puisque le dépôt a été réalisé en un seul épisode. Pourtant, le fait que les individus ne sont pas décédés en même temps suggère qu'ils constituent des sépultures collectives. Cet exemple montre que caractériser la sépulture collective comme résultant de dépôts successifs au fur et à mesure des décès induit une limite liée à l'état de la recherche au moment de la définition princeps. La chronologie des décès est un point crucial qui mérite d'être remis au cœur de la réflexion – nous y reviendrons.

Dans cette partie, notre objectif était de faire le point sur les écueils de la définition actuelle. Cette étape nous a conduit à amorcer une réflexion sur le sens du terme collectif en contexte funéraire.

Donner du sens au terme collectif. Pourquoi rassembler au sein d'une tombe des individus décédés à des moments différents ?

Du contexte ethnographique au contexte archéologique

La sépulture collective est un concept archéologique dépourvu de sens dans d'autres disciplines [17] – tout comme la sépulture secondaire [40] et la notion même de sépulture définie archéologiquement. Pourtant, pour donner du sens au terme collectif, il est nécessaire de recourir à d'autres disciplines telles que l'ethnographie. Pour interpréter les pratiques restituées par l'analyse des données archéologiques, on ne peut se couper des données sociales et culturelles [40], mais il convient néanmoins d'en éviter les pièges.

Les premiers travaux sur les sépultures collectives de la Préhistoire récente visaient, entre autres, à comprendre le fonctionnement des sociétés néolithiques en ayant comme point de départ les architectures tels que les dolmens, soit par une approche ethnoarchéologique soit par comparatisme ethnographique [40]. Certains tombeaux des ancêtres de Madagascar [42] ont ainsi été assimilés aux sépultures collectives néolithiques d'Europe occidentale par le biais du mégalithisme et parce qu'ils contiennent les dépouilles de plusieurs individus déposés au fur et à mesure de leur funérailles [43-45]. Ces tombeaux étaient – et sont toujours – considérés à cet égard comme des sépultures collectives. C'est également le cas actuellement de certains dolmens indonésiens [46]. Le même type d'approche a été mené sur les sépultures collectives préhistoriques de Malte avec pour référentiel les « ossuaires » Wendat [47]. Le vocabulaire utilisé pour les tombes issues de contextes archéologiques s'est ainsi vu naturellement transposé, par les archéologues, aux cas ethnographiques⁶. Cependant, l'objectif n'a jamais été de définir la sépulture collective. Par conséquent, au risque

de mener à un raisonnement circulaire, ces exemples ethnographiques ne doivent pas être considérés comme référentiel des sépultures collectives.

D'une manière littérale, le terme collectif signifie « partagé par un groupe ». Il convient donc de discuter de cette notion de groupe, autrement dit, de définir le lien qui unit les défunts déposés dans une même sépulture collective. Nous considérons ci-dessous le cas des rassemblements, dans un espace commun sans partition, d'individus décédés à des moments différents – étant entendu que nous nous intéressons uniquement aux structures funéraires.

Les données ethnographiques

Nous avons sélectionné quelques cas dont la documentation permet d'aborder la fonction du rassemblement des morts dans une même sépulture. Plusieurs groupes de Madagascar, tels que les Merina et les Betsileo placent leurs morts dans des tombeaux collectifs. Dans les deux cas, l'organisation de la parenté est cognatique même si la patrilinearité est dominante, notamment dans le choix du tombeau [49]. Chez les Betsileo, le défunt est déposé dans la sépulture peu de temps après le décès. Un rituel visant à congédier l'âme a lieu quelques jours après, mais les funérailles ne s'achèvent qu'un an plus tard lors d'une cérémonie au cours de laquelle les biens et propriétés du défunt sont partagés entre ses héritiers. Une nouvelle cérémonie, celle de l'offrande des lindeuls, est organisée quelques années après le décès afin d'intégrer le défunt au monde des ancêtres. Ce rite est l'occasion pour les vivants de mettre en œuvre un système de prestations qui permet de créer de nouveaux liens sociaux et de resserrer les liens familiaux [50]. Les Merina accomplissent des rituels similaires, si ce n'est que le rite d'ancestralisation correspond à la cérémonie du *Famadihana* (ou « Retournement des Morts »), laquelle n'est pas nécessaire à l'achèvement du cycle funéraire [42].

Dans les cas des Betsileo et des Merina, les tombes collectives remplissent une fonction structurante. Faute de référence impérative aux choix de la tombe, comme c'est le cas dans un système unilinéaire, le groupe qui construit et entretient une tombe forme une unité stable organisée autour de chefs définis par leur âge ainsi que leur lien généalogique avec les occupants actuels et futurs de la tombe. Les travaux communs de construction et réfection de la tombe sont un facteur de cohésion [51], tandis que celle-ci est l'élément clé de l'enracinement.

Les tombes indonésiennes de Sumba et de Toraja ont récemment fait l'objet d'enquêtes ethnoarchéologiques [52]. La société sumbanaise se divise en clans patrilineaires et exogames eux-mêmes composés d'un nombre variable de lignages. L'épouse s'installe dans le village où réside le clan de son mari, auquel appartiendront les enfants du couple. Le système de filiation des Toraja est cognatique. Dans les deux

6. La définition de sépulture collective est peu ou prou la même en anglais [48].

groupes, le fonctionnement de la tombe collective est fortement conditionné par le système de descendance [46].

Les Uut Danum de Bornéo rassemblent également leurs défunts dans des maisons des morts [53]. Après la crémation et une période transitoire, les restes du mort sont placés dans une boîte en bois et déposés dans des maisons miniatures élevées sur poteaux. Ces structures, qui rassemblent plusieurs défunts, constituent le double métaphorique de la maison et la demeure de repos des âmes. Elles sont associées à des maisons abritant plusieurs familles de taille moyenne à large qui représentent des lignages cognatiques n'excédant pas 4 ou 5 générations. Les tombes symbolisent l'unité de la maison et démontrent la richesse et le prestige de son fondateur.

Cette configuration est proche des pratiques funéraires des Tlingit de la côte nord-ouest d'Amérique du Nord durant le XIX^e siècle. La société Tlingit était organisée en deux moitiés matrilineaires exogames subdivisées en clans matrilineaires, chaque maison étant basée sur un lignage maternel. Après le décès, le défunt était brûlé et ses restes placés dans un contenant individuel déposé dans une maison des morts. Chaque clan possédait un ensemble funéraire composé de plusieurs tombes-maisons qui accueillait chacune les morts d'une maison et étaient situées derrière les demeures des vivants [54]. Le cycle funéraire s'achevait par la cérémonie du Potlatch, à l'occasion de laquelle le contenant funéraire était changé et/ou remplacé définitivement dans la maison des morts qui pouvait être rénovée voire reconstruite pour l'occasion [54].

Pour le continent Nord-Américain, nous avons également mentionné les Wendat qui sont organisés en clans et lignages matrilineaires [55]. Les lignages étaient impliqués dans un dense réseau de relations entre communautés villageoises [35]. La Fête des Morts était une cérémonie funéraire à haut impact social et politique. Inhumés des défunts dans la même tombe et échanger des biens entre les vivants permettait en effet de renforcer les relations et la cohésion du groupe : en mélangeant les corps de leurs défunts, les vivants exprimaient leur désir d'être unis en paix et en harmonie [36]. Ces secondes funérailles offraient l'opportunité d'initier et de perpétuer des alliances au-delà du village entre les tribus Wendat et même avec des partenaires commerciaux d'autres groupes culturels [37].

Ces quelques exemples montrent que la temporalité des funérailles est variable d'une tombe collective à l'autre. Par contre, dans tous les cas, la tombe est prévue dès sa construction pour recevoir plusieurs défunts selon un programme de recrutement défini par des règles préétablies. Toutefois, cette réglementation possède une certaine souplesse. Ainsi, certains individus sont parfois déplacés dans une nouvelle tombe pour lui conférer une profondeur généalogique. Dans ce cas, le cycle funéraire de l'individu en question s'étant achevé dans sa tombe initiale, il s'agit d'une translation de dépouille en dehors du temps funéraire. Dans le même ordre d'idée, certains individus décédés loin de chez eux peuvent être placés

dans une tombe collective de manière temporaire, en attendant d'être transférés dans leur tombe définitive [42]. Il est également manifeste que l'ensemble de la communauté n'intègre pas la tombe collective. Certains aristocrates Tlingit sont inhumés individuellement [54], tandis que les enfants et les individus décédés d'une mauvaise mort chez les Wendat ne sont pas ré-inhumés lors de la Fête des Morts [38].

Le rassemblement des morts dans un même espace semble pratiqué par des sociétés dont le système politique, économique et social est basé sur la parenté. Le corps social des vivants est reproduit dans une certaine mesure dans les tombes, lieux de nombreux rituels qui se déroulent dans le temps funéraire ou par la suite et sur des échelles de temps variables [46].

Les sources historiques : le cas des caveaux et des sépultures familiales⁷

Au début du Christianisme, l'inhumation individuelle et la préservation de l'intégrité de la dépouille (squelette) sont nécessaires en l'attente du jugement dernier, le sort du corps et la quiétude de l'âme étant étroitement liés [57]. Cependant, l'invulnérabilité du corps perd de son importance au cours du Moyen-Âge [58], comme l'indiquent les nombreux témoignages archéologiques qui démontrent une réutilisation croissante des tombes, après réduction et vidange d'abord, par simples superpositions et/ou recouvrements de tombes ensuite [59]. La manipulation rituelle des cadavres, notamment le transfert d'ossements, devient pratique courante à partir du XI^e siècle, à l'époque où les reliques et les sépultures d'abbés et de nobles sont fréquemment déplacées. Le transfert d'aïeux dans un nouveau caveau devient également possible. Le remuelement de la terre du cimetière participe aussi à marquer la cohésion d'un groupe [60], les corps des défunts ensevelis à même la terre se mêlant les uns aux autres [61]. « Mélanger des corps » n'est alors plus prohibé par l'Église. D'ailleurs, plusieurs corps se trouvent également mêlés dans un même espace au sein des fosses communes destinées aux pauvres [62,63].

Les caveaux apparaissent au XIII^e siècle en France et se développent plus tardivement, notamment à l'époque moderne. Il en existe deux sortes. Dans les régions ne disposant pas de cimetières, on peut demander à être inhumé dans une zone réservée à cet effet dans le sous-sol de l'église. Des caveaux communs, devenus obligatoires après la prohibition de l'inhumation en église, ont été construits dans ces zones particulières [64]. De son vivant, l'individu ne peut choisir son lieu de sépulture dès lors que la pratique consiste à

7. Nous ne traiterons pas ici des caveaux contemporains en cimetière qui relèvent d'une autre problématique et reflètent un changement dans la perception du défunt mais également du cimetière durant le XIX^e siècle [56].

remplir les caveaux au fur et à mesure des décès. Pour être inhumé dans une église, il faut l'être dans un caveau. Le rassemblement des défunts est donc purement pratique. Aucun lien social particulier n'unit les individus déposés dans un même caveau si ce n'est qu'ils appartiennent à une communauté chrétienne ancrée dans un territoire. Chaque défunt possède donc sa propre sépulture.

Le caveau de famille représente, quant à lui, une des déclinaisons possibles des tombes familiales. Celles-ci peuvent prendre la forme d'inhumations individuelles juxtaposées dans un édifice religieux ou dans une chapelle d'église, où le fondateur et ses descendants bénéficient d'un droit de sépulture. Une partie de l'église, aménagée ou non de caveaux, peut aussi être concédée à une famille pour son usage privé. Dans les régions où les inhumations en églises sont prohibées, les cimetières sont divisés en zones familiales [65]. Être rassemblés dans un volume commun ou dans une zone comportant des tombes juxtaposées importe peu – c'est là toute la différence entre cette configuration et les exemples ethnographiques mentionnés précédemment. Quoi qu'il en soit, ni la préservation de l'intégrité individuelle ni celle de la tombe n'est obligatoire. Il est donc nécessaire pour comprendre le rassemblement en caveau d'aborder les raisons qui conduisent aux rapprochements familiaux.

Les débuts de la chrétienté signent la naissance d'une communauté d'un genre nouveau qui rompt avec les institutions antiques et se distingue des organisations sociales fondées sur la parenté [66]. L'Église, qui veut se substituer à la parenté charnelle pour une communauté spirituelle, affirme dans un premier temps l'inutilité de tombes familiales (V^e siècle) avant de faire marche arrière et de les autoriser à nouveau à partir du XI^e siècle [67]. L'importance des ancêtres dans le monde féodal constitue le fondement de la parenté aristocratique. En fait, les membres successifs de la lignée paternelle renvoient à l'ensemble des ascendants, voire à la parentèle, le seul mode d'organisation en groupe de parenté que la société médiévale ait connu [68]. Une parentèle est susceptible d'agir collectivement, dans la perspective du salut et pour exercer des droits. La communauté des parents défunts est en quelque sorte cette parentèle. Les biens et droits des vivants leur viennent de ces « ancêtres ». Les morts sont sources de richesse, d'autorité et de pouvoir. Attirer et rassembler les corps s'avère utile pour affirmer une suprématie [67]. Au cours du Moyen-Âge, les seigneurs se réclament d'ancêtres-fondateurs prestigieux. Ces généalogies légitiment leur pouvoir en le fondant sur une longue série de morts renommés. Le culte des morts justifie l'ordre seigneurial en rendant visibles les institutions de la société. Au Moyen-Âge et à l'époque moderne⁸, le caveau de

famille, comme les autres tombes familiales, rassemble les défunts dans un but politique. Ce type de tombe partage de nombreux points communs avec les exemples ethnographiques mentionnés ci-dessus. Des ascendants peuvent être déplacés dans un caveau fraîchement construit pour donner de la profondeur généalogique à la tombe [70]. Le rassemblement est basé sur la parenté et réservé uniquement à une partie de la population, celle qui justifie des droits et des biens par la généalogie. Ces caveaux possèdent bel et bien une dimension collective mais des modalités alternatives semblent répondre aux mêmes exigences.

Vers un changement de paradigme

La définition actuelle de la sépulture collective s'articule autour de trois notions : l'espace, le nombre et la temporalité. Nous proposons ici de réévaluer ces trois notions, et d'en introduire une quatrième, à savoir la fonction de la sépulture collective.

La notion d'espace a été discutée notamment par J. Leclerc et B. Boulestin [19,23] qui utilisent le caveau comme étant l'exact opposé de la tombe collective. Celle-ci rassemble plusieurs morts dans une sépulture alors que le caveau rassemble plusieurs sépultures dans un même lieu [19,23]. Ainsi, un tombeau des ancêtres de Madagascar se distingue clairement d'une crypte ou d'un caveau familial de l'époque moderne dans lesquels chaque défunt possède sa sépulture et son cercueil [23]. Le TLF va dans ce sens : le caveau y est défini comme une pièce construite qui reçoit plusieurs sépultures. Pour certains historiens, en revanche, il s'agit d'une petite cave dans le sous-sol d'une église ou d'une chapelle d'église qui peut recevoir la sépulture d'une famille [71], tandis que d'un point de vue archéologique, un caveau est une construction maçonnée souterraine susceptible de recevoir plusieurs sépultures, simultanées ou consécutives [72]. Cette absence de définition univoque du caveau démontre que la perception de la notion de sépulture varie d'un contexte et d'une discipline à l'autre. Par conséquent, établir une différence entre le rassemblement de plusieurs sépultures dans une tombe (caveau médiéval), d'une part, et la réunion de plusieurs corps dans une sépulture unique (tombeau des ancêtres), d'autre part, nécessite que la notion de sépulture soit équivalente dans les deux contextes, ce qui est improbable. Considérer que, pour les populations de Madagascar, les tombes collectives ne constituent pas des juxtapositions de sépultures individuelles n'est qu'une hypothèse ; il est possible que ce paramètre si important à nos yeux ne les préoccupe guère. Par ailleurs, pour les périodes médiévale et moderne, une sépulture est un lieu où se trouve enseveli un mort ou un support du souvenir⁹ [71,73].

8. Plus tard, même si le système féodal disparaît d'un point de vue politique, il sera maintenu en tant que régime social. L'abolition définitive du régime féodal advient lors de la révolution française [69].

9. Elle peut également se référer à l'ensemble des opérations rituelles funéraires et à une organisation funéraire institutionnalisée.

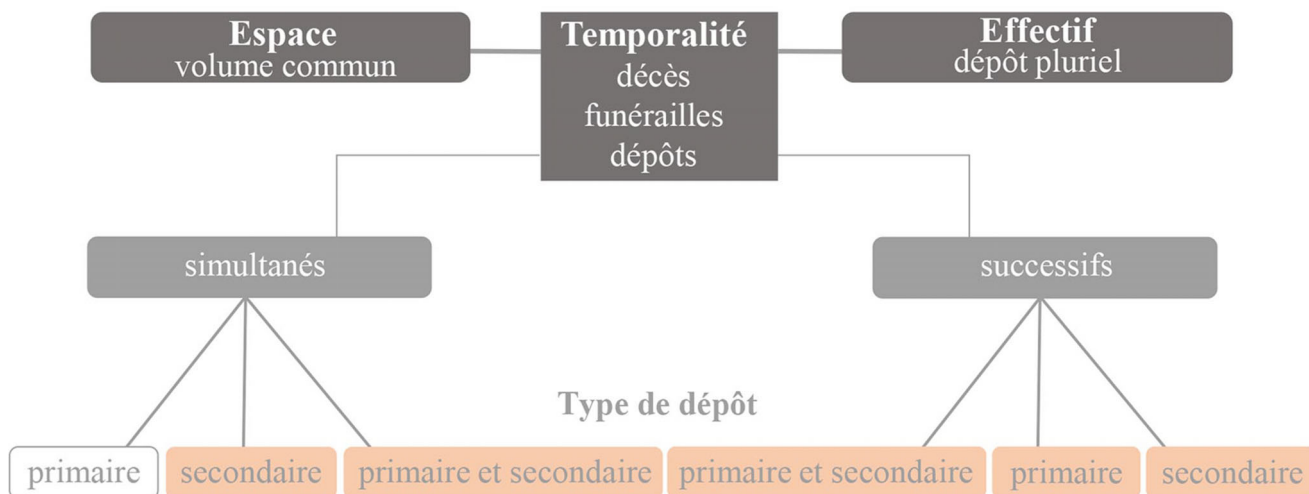


Fig. 1 Composition des assemblages pour lesquels la dimension collective peut être envisagée (en orange) / *Composition of the assemblages for which the collective aspect may be debatable (in orange)*

Il n'est pas précisé si plusieurs individus rassemblés dans un espace commun bénéficient chacun de leur sépulture. Comme nous l'avons mentionné, la préservation de l'individualité et de l'intégrité du corps n'est plus obligatoire à partir du XI^e siècle dans la sphère chrétienne. Pour comparer des contextes issus de données ethnographiques et de sources historiques, il est nécessaire de pouvoir s'extraire de la définition archéologique de la sépulture, tout en conservant comme critère factuel commun le rassemblement de corps dans un même volume.

En résumé, l'espace d'une sépulture collective se caractérise par un volume commun non partitionné [23,29]. Un contenant tel un cercueil ou un vase¹⁰ ne constitue pas une partition de l'espace qui s'apparente plutôt à une division en locus comme dans les catacombes chrétiennes romaines. En effet, celles-ci sont conçues comme des juxtapositions de tombes individuelles qui, pour des raisons pratiques liées à la gestion de l'espace urbain, sont creusées en sous-sol [74]. Il s'agit de cimetières souterrains.

Le volume commun d'une sépulture collective peut être accessible de façon répétée, ou ne pas l'être. En effet, la condition de l'accessibilité ne s'applique que dans le cas de dépôts primaires successifs, lesquels ne représentent qu'une modalité parmi d'autres de rassembler des morts.

La seconde notion liée à la définition de la sépulture collective, celle du nombre, ne pose pas de problème majeur [23]. Soit l'espace contient les restes d'un seul sujet, auquel cas il s'agit d'une tombe individuelle, soit il en contient plusieurs. Les dépôts collectifs, tout comme les dépôts multiples comprennent ainsi les restes de 2 à N individus.

En revanche, la temporalité du contenu d'une tombe, qui revêt des facettes multiples dans les pratiques mortuaires,

mérite d'être décomposée. Chronologie des décès et chronologie des dépôts doivent être clairement distinguées et discutées tour à tour. En effet, toutes les configurations à l'exception du dépôt pluriel simultané primaire peuvent se rencontrer, a priori, dans une sépulture qui contient des individus qui ne sont pas décédés en même temps (fig. 1) – contrairement à ce que suggérerait la définition princeps, laquelle n'envisageait que les dépôts successifs au fur et à mesure des décès. La temporalité des dépôts ne peut donc être considérée comme une caractéristique clé de la sépulture collective ; au contraire, elle est une modalité parmi d'autres de rassembler des individus. C'est la chronologie des décès qui prime, ce qui implique que la dimension collective d'une tombe se pose pour un dépôt pluriel composé d'individus qui ne sont pas décédés en même temps.

La question de la temporalité nous amène à une problématique épistémologique plus large : l'utilisation du terme collectif pour caractériser un fonctionnement (utilisation de l'espace dans le temps) alors que la connotation du terme collectif réfère plutôt à une fonction (sociale), ce qui génère nécessairement une confusion que l'approche archéothanatologique permet d'éviter. En effet, celle-ci est organisée en trois niveaux [40,75] :

- 1) la description et l'enregistrement des faits sur le terrain ;
- 2) la restitution du dispositif initial (c'est-à-dire son apparence au moment de sa constitution) et de l'action qui a conduit à l'assemblage ;
- 3) l'interprétation de ces actions (c'est-à-dire la restitution de la pensée ayant guidé le geste) par une approche intégrative [12].

Pour éviter toute forme de confusion, les termes utilisés pour décrire, analyser et interpréter les dépôts se doivent d'être distincts [23]. Par exemple, il est admis que tous les

10. Qui contient des os crémés par exemple.

restes humains ne sont pas des témoignages de sépultures [76]. Le terme sépulture faisant partie intégrante du vocabulaire du troisième niveau de l'approche archéothanatologique, le terme dépôt lui est préféré au second niveau. De la même manière, le terme collectif, actuellement ancré dans le niveau analytique (niveau 2), devrait être employé exclusivement dans le cadre de l'interprétation (niveau 3). Nous proposons donc l'abandon des termes « collectif » et « multiple » au second niveau de l'approche archéothanatologique, au profit des termes « successifs » et « simultanés » (fig. 1).

Ainsi, une fois la restitution des gestes effectuée et la caractérisation du contenu de la tombe menée, la nature funéraire de l'assemblage doit être démontrée, puis son caractère collectif discuté, la conjonction de toutes les caractéristiques possibles permettant les interprétations.

Notre réflexion nous mène donc à caractériser une sépulture collective par sa fonction. Les exemples ethnographiques et historiques discutés ci-dessus indiquent que les sépultures rassemblant des individus décédés en des temps différents ont une fonction politique et économique très forte, basée sur la force de la généalogie. Les défunts et leurs dépouilles sont utilisés pour légitimer des biens et/ou un pouvoir, mais aussi pour développer, maintenir et renforcer des relations sociales et des alliances. Nous considérons de ce fait qu'un caveau familial est une sépulture collective, dès lors qu'il occupe la même fonction sociale que les tombes documentées en ethnographie.

Que la parenté soit au cœur de ces rassemblements n'est pas étonnant puisque celle-ci, à des degrés divers, régit les sociétés par des principes de filiation, d'alliance et de résidence. Toutefois, aucune adéquation ne semble exister entre système de parenté et pratique collective. Les sociétés lignagères africaines ne pratiquent que rarement le rassemblement des défunts dans une tombe [77] bien que leur système politique et économique repose fortement sur celui la parenté. Par ailleurs, les caveaux collectifs médiévaux ne sont qu'une possibilité parmi d'autres de répondre à cette manipulation du pouvoir par les restes matériels des morts.

Les idéologies religieuses et/ou sociales qui conduisent au rassemblement des morts dans une tombe sont évidemment variées et ce thème mérite une recherche à large échelle. Outre les informations issues de l'analyse des restes osseux et les objets déposés avec les morts, le type architectural, le lieu d'implantation mais aussi la temporalité de la tombe (rythme et durée d'utilisation) sont autant d'éléments informatifs pour caractériser un groupe. Les analyses bayésiennes des datations radiocarbone permettent d'affiner l'histoire des tombes, pensée, à présent, à l'échelle de générations humaines, ce qui permet de mieux circonscrire les enjeux de la mémoire sociale inhérente aux tombes collectives [78]. L'ensemble de ces éléments permettront de proposer des hypothèses quant à la nature des liens unissant le

groupe d'individus partageant une sépulture mais décédés en des temps différents.

Conclusion

Nous avons tenté de caractériser ce qu'est une sépulture collective en partant des écueils de sa définition actuelle, mentionnés, en partie, depuis plusieurs décennies par différents auteurs. Outre le fait que le terme collectif soit équivoque, le fonctionnement proposé dans la définition princeps n'est qu'une possibilité parmi d'autres de rassembler des défunts qui ne sont pas décédés en même temps. La chronologie des décès est le paramètre qui caractérise en premier lieu un assemblage pour lequel le caractère collectif se pose. Par conséquent, la notion de sépulture collective gagnerait à ne plus être basée sur son mode de fonctionnement (plusieurs corps déposés successivement au fur et à mesure des décès impliquant un accès répété) mais sur sa fonction (raison pour laquelle des individus sont rassemblés). Selon une première enquête menée sur des sources historiques et ethnographiques, la sépulture collective réunit des individus qui appartiennent à un même groupe régi par la généalogie. Toutefois, à ce stade, le champ lexical du terme collectif doit rester ouvert car d'autres recherches sont nécessaires pour circonscrire l'ensemble des motivations qui impliquent le rassemblement des morts dans un même espace.

Liens d'intérêts : Les auteurs déclarent ne pas avoir de liens d'intérêts.

Bibliographie

1. Vallois H (1943) Les caractères différentiels des os longs chez certaines populations préhistoriques de la France. *BMSAP*, IXe série, 4:1-24
2. Nougier LR (1954) Le vase polypode pyrénéen en Europe occidentale. *Pallas* 2:177-97
3. Audibert J (1958) La période chalcolithique dans le Languedoc oriental. *Gallia Préhist* 1:39-65
4. Leroi-Gourhan A, Bailoud G, Brézillon M., Monmignaut C (1962) L'hypogée II des Mournouards (Mesnil-sur-Oger, Marne). *Gallia Préhist* 5(1):23-132
5. Caillaud R, Lagnel E (1967) Sépulture collective de Bardouville (carrière de Beaulieu). *Annales de Normandie* 17(4):281-311
6. Masset C (1971) Une sépulture collective de la Chaussée Tiran-court. *Bull Soc Préhist Fr* 68(6):178-82
7. Courtin J (1974) Le Néolithique de la Provence. Société préhistorique française (Mémoire 11), Paris, 360 p
8. Leclerc J (1975) Problèmes d'observation et de terminologie à propos de la sépulture collective de la Chaussée-Tiran-court (Somme). In : Leroi-Gourhan A (ed) Séminaire sur les structures d'habitat : les sépultures. Collège de France, Paris, pp 20-5
9. Zammit J (1986) Réflexions historiographiques préliminaires autour d'un mémoire « revisité ». In : Guilaine J, Vaquer J, Zammit J (ed) Grottes sépulcrales préhistoriques des Hautes-Corbères. *Archives d'Ecologie Préhistorique*, Toulouse, pp 19-27

10. Duday H (1978) Archéologie funéraire et anthropologie. Application des relevés et de l'étude ostéologique à l'interprétation de quelques sépultures pré- et protohistoriques du Midi de la France. *Cahiers Anthropol* 1:55–101
11. Duday H (1980) Les rites funéraires en Languedoc au cours du troisième millénaire. In: *Le groupe de Veraza et la fin des temps néolithiques dans le Sud de la France et en Catalogne*. CNRS, Paris, pp 273–82
12. Duday H (1981) La place de l'anthropologie dans l'étude des sépultures anciennes. *Cahiers Anthropol* 1:27–42
13. Duday H, Masset C (1987) Anthropologie physique et archéologie : méthodes d'étude des sépultures. CNRS, Paris, 402 p
14. Leclerc J, Tarrete J (1988) Sépulture. In: *Leroi-Gourhan A (ed) Dictionnaire de la Préhistoire*. PUF, Paris, pp 1002.
15. Claustre F, Zammit J, Blaize Y (1993) La Cauna de Belesta : une tombe collective il y a 6000 ans. *Centre d'Anthropologie des Sociétés rurales*, Toulouse, 286 p
16. Zammit J (1986) Sépultures collectives et nécropoles. *Bull Soc Préhist Fr* 83(3):226–8
17. Chambon P (2003) Les morts dans les sépultures collectives néolithiques en France : du cadavre aux restes ultimes. CNRS, Paris, 395 p
18. Leclerc J (1999) Un phénomène associé au mégalithisme : les sépultures collectives. In: *Guilaine J (ed) Mégalithismes, de l'Atlantique à l'Éthiopie*. Errance, Paris, pp 23–40
19. Leclerc J (2003) Sépulture collective, espace sépulcral collectif. In: *Chambon P, Leclerc J (ed) Les pratiques funéraires néolithiques avant 3500 av. J.-C. en France*. Société préhistorique française (Mémoires de la Société préhistorique française 33), Paris, pp 321–2
20. Lemerancier O, Tcheremissinoff Y (2011) Du Néolithique final au Bronze ancien : les sépultures individuelles campaniformes dans le sud de la France. *CNRS (Gallia Préhistoire XLI supplément)*, Paris, pp 177–96
21. Jeunesse C (2015) Les statues menhirs de Méditerranée occidentale et les steppes. Nouvelles perspectives. In: *Rodriguez G, Marchesi H (ed) Statues-menhirs et pierres levées du Néolithique à aujourd'hui*. Direction régionale des affaires culturelles Languedoc-Roussillon, Montpellier, pp 123–38
22. Tcheremissinoff Y (2006) Les sépultures simples et plurielles du Campaniforme et du Bronze ancien dans le Bassin rhodanien et ses zones d'influences. *Archaeopress (BAR International Series 1531)*, Oxford, 155 p
23. Boulestin B (2016) Les sépultures mésolithiques de Tévéc et Hoedic : révisions bioarchéologiques. *Archeopress*, Oxford, 307 p
24. Laporte L, Joussaume R, Scarre C (2002) Le tumulus C de Péré à Prissé-la-Charrière (Deux-Sèvres). *Gallia Préhist* 44:167–214
25. Bosch-I-Lloret A, Tarrus-I-Clater J (1990) La Cova sepulcral del Neolithic antic de l'Avellaner (Cogolls, Les Planes d'Hostoles, La Garrotxa). *Centre d'investigacions arqueologiques de Girona*, Girona, 128 p
26. Zémour A (2013) Gestes, espaces et temps funéraires au début du Néolithique (VI^e millénaire et première moitié du Ve millénaire cal. BC) en Italie et en France méridionale. *Bull Soc Préhist Fr* 111(1):143–4
27. Valentin F, Donat R, Claustre F (2003) La gestion de l'espace sépulcral Néolithique moyen de la grotte de Montou (Pyénées-Orientales) : un essai d'interprétation. In: *Chambon P, Leclerc J (ed) Les pratiques funéraires néolithiques avant 3500 av. J.-C. en France et dans les régions limitrophes*. Société Préhistorique Française (Mémoires de la Société préhistorique française 33), Paris, pp 301–14
28. Duday H (2005) L'archéothanatologie ou l'archéologie de la mort. In: *Dutour O, Hublin JJ, Vandermeersch B (ed) Objets et méthodes en paléanthropologie*. CTHS, Paris, pp 153–206
29. Boulestin B (2008) Pourquoi mourir ensemble ? A propos des tombes multiples dans le Néolithique français. *Bull Soc Préhist Fr* 105:103–30
30. Duday H (2007) Les preuves archéologiques d'une crise brutale de mortalité : simultanéité du dépôt de cadavres, simultanéité des décès. In: *Castex D, Cartron I (ed) Epidémies et crises de mortalité du passé*. Ausonius Editions (Études 15), Bordeaux, pp 15–21
31. Masset C, Pelegrin J, Plisson H, et al (2013) L'allée couverte du bois d'Archemont à Méréaucourt (Somme). *Gallia Préhist* 55:73–180
32. Schmitt A, Bizot B (2016) Retour d'expériences sur l'étude de trois assemblages osseux issus de sépultures collectives néolithiques. *BMSAP* 28(3-4):190–201
33. Thwaites RG (1896-1901) The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries. In: *New France 1610-1791*, volume 13: Hurons, Cleveland
34. Ubelaker D (1974) Reconstruction of Demographic Profiles from Ossuary Skeletal Samples, Smithsonian Institution, Washington, 79 p
35. Williamson RF, Steiss DA (2003) A history of Iroquoian burial practice. In: *Williamson RF, Pfeiffer S (ed), Bones of the Ancestors: The Archaeology and Osteobiography of the Moatfield Ossuary*. Canadian Museum of Civilization, Gatineau, pp 89–132
36. Tooker E (1964) An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649. Smithsonian Institution, Washington, 183 p
37. Trigger BG (1969) The Huron. Farmers of the North. Holt, Rinehart and Winston, New York, 130 p
38. Sioui GE 1999 Huron-Wendat. The Heritage of the Circle, UBC Press, Vancouver, 258 p
39. Birch J, Williamson RF (2015) Navigating ancestral landscapes in the Northern Iroquoian world. *J Anthropol Archaeol* 39:139–50.
40. Boulestin B, Duday H (2005) Ethnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire. In: *Mordant C, Depierre G (ed) Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France*. CTHS, Paris, Société archéologique de Sens, Sens, pp 17-30
41. Jeunesse C (2016) De l'île de Pâques aux mégalithes du Morbihan. Un demi-siècle de confrontation entre ethnologie et archéologie autour du mégalithisme. In: *Jeunesse C, Le Roux P, Boulestin B, Mégalithismes vivants et passés : approches croisées*. Archeopress, Oxford, pp 3–17
42. Bloch M (1971) Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar. Seminar Press, London & New York, 241 p
43. Joussaume R, Raharijaona V (1985) Sépultures mégalithiques à Madagascar. *Bull Soc Préhist Fr* 82:534–51
44. Parker Pearson M (2003) The Archaeology of Death and Burial. Texas A&M University Press, College Station, 258 p
45. Joussaume R (1994) La mort à Madagascar. In: *La Mort, passé, présent, conditionnel*. Actes du colloque organisé par le Groupe Vendéen d'Études Préhistoriques à la Roche-sur-Yon, Juin 1994. pp. 95-102
46. Jeunesse C, Denaire A (2018) Current collective graves in the Austronesian world: a few remarks about Sumba and Sulawesi (Indonesia). In: *Schmitt A, Déderix S, Crevecoeur I (ed) Gathered in Death. Archaeological and Ethnological Perspectives on Collective Burials*. PUL (Aegis 14), Louvain-la-Neuve, pp. 85–105
47. Malone C, Stoddart S, Bonanno A, et al (2009) Mortuary Customs in Prehistoric Malta: Excavations at the Brochtorff Circle at Xagħra (1987–94). McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge, 521 p
48. Bray W, Trump D (1970) The Penguin Dictionary of Archaeology. Penguin Books, Baltimore, 283 p
49. Kottak CP (1980) The Past in the Present: History, Ecology and Cultural Variation in Highland Madagascar. University of Michigan Press, Ann Arbor, 339 p

50. Rajaonarimanana N (1979) Achèvement de funérailles et offrandes de linceuls : rites funéraires et commémoratifs du Betsileo de Manandriana. In: Guiart J (ed) *Les Hommes et la mort. Rites funéraires à travers le Monde*. Le Sycomore, Paris, pp 180–93
51. Raison JP (1986) L'enracinement territorial des populations Merina (Hautes terres centrales malgaches). *Fondements, modalités, adaptations*. *Espace géographique* 15(3):161–71
52. Jeunesse C (2016) A propos des conditions de formation des assemblages osseux archéologiques dans les sociétés pré-littéraires disparues européennes (Néolithique et Protohistoire). Une analyse ethnoarchéologique dans deux sociétés vivantes de l'Asie du Sud-Est. *Journal of Neolithic Archaeology* 18:115–56
53. Couderc P (2012) Separated dead and transformed ancestors: two facets of ancestors among the Uut Danum of West Kalimantan. In: Couderc P, Sillander K (ed) *Ancestors in Borneo Societies. Death, Transformation, and Social Immortality*. NIAS Press (Studies in Asian Topics 50), Copenhagen, pp 153–206
54. Kan S (1986) The 19th-century Tlingit Potlatch: a new perspective. *American Ethnologist* 13(2):191–212
55. Birch J (2008) Rethinking the archaeological application of Iroquoian kinship. *CJA* 32:194–213
56. Bertrand R, Carol A (2016) Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale. Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 380 p
57. Treffort C (1996) L'église carolingienne et la mort. Presses universitaires de Lyon (Collections d'Histoire et d'Archéologie médiévales), Lyon, 220 p
58. Lauwers M (2005) Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval. Aubier (Collection historique), Paris, 394 p
59. Gleize Y (2010) Réutilisation de tombe au Moyen Age. Choix et opportunités dans la gestion des espaces funéraires. *Archéopages* 29:48–55
60. Dierkens A, Treffort C (2015) Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne. Rapport introductif. In: Treffort C (ed) *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*. Presses Universitaires du Midi, Toulouse, pp 7–19
61. Raynaud C (2011) Les nécropoles de Lunel-Viel de l'Antiquité tardive au Moyen Age. Editions de l'Association de la Revue Archéologique de Narbonnaise (Revue Archéologique de Narbonnaise supplément 41), Montpellier, pp 187-92
62. Aries E (1975) *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Âge à nos jours*. Seuil, Paris, 641 p
63. Alexandre-Bidon D (1998) *La Mort au Moyen Age. XIIIe-XVIe*. Hachette, Paris, 333 p
64. Bertrand R (2006) « Ici nous sommes réunis » : le tombeau de famille dans la France moderne et contemporaine. *Rives méditerranéennes* 24:63-72
65. Bertrand R (2000) Le statut des morts dans les lieux de cultes catholiques à l'époque moderne. *Rives méditerranéennes* 6:9-19
66. Lauwers M (2015) Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval. Aubier (Collection historique), Paris, 394 p
67. Lauwers M (1997) *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts*. Beauchesne, Paris, 537 p
68. Guerreau Jalabert A (1981) Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale. *Annales, ASC* 6:1028-49
69. Clere JJ (2005) L'abolition des droits féodaux en France. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 94-95:135-57
70. Blanchard P, Kacki S, Rouquet J, et al (2014) Le caveau de l'église Saint-Pierre d'Épernon (Eure-et-Loir) et ses vestiges : protocole d'étude et premiers résultats. *Revue archéologique du centre de la France* 53 [<http://journals.openedition.org/racf/2167>]
71. Bertrand R (2016) Le vocabulaire de la sépulture et du cimetière depuis le XVII^e siècle : l'exemple français. Lauwers M, Zémour A (ed) *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la préhistoire à nos jours*. APDCA, Antibes, pp 123–40
72. Esquieu Y (1994) Les caveaux funéraires. In: *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du 2^e colloque ARCHEA (Orléans, 1994)*. Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du centre de la France (Supplément 11), Tours, pp 205-14
73. Lauwers M (2016) Sépulture, sépulture, cimetière. Lexique, idéologie et pratiques sociales dans l'Occident médiéval. In: Lauwers M, Zémour A (ed) *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la préhistoire à nos jours*. APDCA, Antibes, pp 95–111
74. Fiochi Nicolai V, Bisconti F, Mazzoleni D (1999) *Les catacombes chrétiennes de Rome : origine, développement, décor, inscriptions*. Verlag Schnell & Steiner, Regensburg, 207 p
75. Duday H, Sellier P (1990) L'archéologie des gestes funéraires et la taphonomie. *Les Nouvelles de l'Archéologie* 40:19–21
76. Boulestin B (2012) Champ de la discipline : concepts et mise en œuvre. Bonnabel L (ed) *Archéologie de la mort en France. La Découverte*, Paris, pp 25–41
77. Langlois O (2016) Sépultures individuelles et collectives dans les montagnes du Nord-Cameroun : réflexions autour de deux modèles de « machine » à ancestraliser. In: Lauwers M, Zémour A (ed) *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la préhistoire à nos jours*. APDCA, Antibes, pp 431–49
78. Sévin-Allouet C (2016) Temps, espace et mémoire dans les sépultures collectives de Grande-Bretagne. Une approche théorique. *Bull Soc Préhist Fr* 113:31–56