



HAL
open science

**La mort à Venise. Cimetières et processions funéraires
dans la communauté grecque-orthodoxe de Venise
(XVIe-XIXe siècle)**

Mathieu Grenet

► **To cite this version:**

Mathieu Grenet. La mort à Venise. Cimetières et processions funéraires dans la communauté grecque-orthodoxe de Venise (XVIe-XIXe siècle). Mathieu Grenet; Yannick Jambon; Marie-Laure Ville. Histoire urbaine et sciences sociales. Mélanges en l'honneur du professeur Olivier Zeller, Classiques Garnier, pp.215-235, 2014, 978-2-8124-1764-1. hal-01897187

HAL Id: hal-01897187

<https://hal.science/hal-01897187>

Submitted on 23 Feb 2024

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

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

**La mort à Venise.
Cimetières et processions funéraires
dans la communauté grecque-orthodoxe de Venise (XVI^e-XIX^e siècles)**

Mathieu Grenet

Poids démographique, statut juridique, représentation politique, mécanismes de l'intégration sociale et culturelle, ou encore réactions des « sociétés d'accueil » : la présence des étrangers dans les villes de l'Europe moderne a traditionnellement suscité pléthore d'analyses autour d'une large variété de thématiques.¹ Et malgré cette hétérogénéité, le sujet lui-même ne s'en est pas moins trouvé profondément renouvelé durant les deux à trois dernières décennies, les apports de la micro-analyse urbaine permettant de renouveler un questionnaire qui se décline désormais autour des notions de « mobilité », de « parcours », de « trajectoire », « d'inscription », de « marquage », ou encore de « territorialisation ».² L'ambition de la présente étude n'est pas de proposer une « synthèse » de cette évolution historiographique – une tâche au demeurant quasi impossible, tant la matière même d'une telle étude apparaît vaste et parfois contradictoire. Plus modestement, nous souhaiterions proposer une étude de cas, dont nous pensons qu'elle permet de saisir certains enjeux concrets de cette micro-analyse urbaine appliquée à la question de la présence et de la visibilité des étrangers dans la ville moderne.

Notre contribution porte sur les Grecs de Venise durant un « long âge moderne » s'étendant du début du XVI^e siècle au premier tiers du XIX^e, et a pour thème les pratiques funéraires orthodoxes dans la Lagune.³ Soulignons d'emblée que nous ne prétendons nullement livrer ici une étude exhaustive de ce sujet : les aspects artistiques et socio-anthropologiques de ces pratiques funéraires seront par exemple délibérément laissés de côté, au profit d'une approche centrée sur la dimension urbaine des phénomènes étudiés.⁴ En l'occurrence, notre analyse s'articulera donc principalement autour de deux régimes d'occupation de l'espace urbain par les Grecs de Venise : celui du cimetière orthodoxe, et celui de la procession funéraire. Cette dualité renvoie bien sûr à des modes d'investissement à la fois distincts et complémentaires de l'espace urbain. Distincts, tout d'abord : alors que le cimetière se définit comme un lieu clos, stable et durable, la procession funéraire se définit quant à elle comme une manifestation ouverte (sur la rue), mais aussi mouvante et éphémère. Complémentaires, ensuite, puisque cimetières et processions funéraires sont étroitement liés non seulement en termes symboliques et spatiaux, mais aussi au travers les pratiques et les usages des acteurs.

A Venise comme ailleurs, la maîtrise d'une portion de l'espace urbain par un groupe donné fait l'objet de transactions et de négociations incessantes entre les parties en jeu – ici, les Grecs orthodoxes et les autorités de Venise (qu'il s'agisse de l'administration de la Sérénissime, ou, après 1797, de celle des occupants autrichien et français). A travers l'étude de ces interactions, deux enjeux cruciaux se dégagent clairement : d'une part, la visibilité même de la présence grecque dans la Lagune ; d'autre part, celle d'une appropriation par les Grecs des codes régissant le traitement de leurs défunts. En d'autres termes, les pratiques, usages et autres conflits autour des cimetières et des professions funéraires, ne constituent donc pas simplement une modalité du « vivre-ensemble » entre Grecs et Vénitiens : elles touchent également à

¹ COLL., *L'Etranger* (Recueils de la Société Jean Bodin n° IX), Bruxelles, Editions de la Librairie Encyclopédique, 1958, 2 vol.

² Jacques BOTTIN et Donatella CALABI, dir., *Les étrangers dans la ville. Minorités et espace urbain du bas Moyen Âge à l'époque moderne*, Paris, Editions de la M.S.H., 1999 ; Paul-André ROSENTAL, *Les Sentiers invisibles. Espaces, familles et migrations dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Editions de l'E.H.E.S.S., 1999 ; Hanna SONKAJÄRVI, *Qu'est-ce qu'un étranger ? Frontières et identifications à Strasbourg*, Strasbourg, P.U.S., 2008 ; Simona CERUTTI, *Etrangers. Etude d'une condition d'incertitude dans une société de l'époque moderne*, Montrouge, Bayard, à paraître.

³ En bien des aspects, la question funéraire est indissociable de la question confessionnelle : nous ne prendrons donc ici en considérations que les seuls Grecs orthodoxe (ceux que les sources vénitiennes désignent comme « *scismatici* », ou – quasiment par métonymie – sous le seul nom de « *Greci* »), et ceci tout en gardant présent à l'esprit le fait qu'une minorité de Grecs de Venise étaient de rite uniato, voire catholique romain. Sur ces questions, nous nous permettons de renvoyer à Mathieu GRENET, *La fabrique communautaire. Les Grecs à Venise, Livourne et Marseille, v.1770-1830*, Thèse de doctorat inédite, Institut Universitaire Européen (Florence), 2010, pp. 40-42.

⁴ Dans le cas des Grecs de Venise, ces aspects ont été succinctement traités dans l'article d'Urania K. KARAGHIANNI, « Le arche dei Greci nel Campo di San Giorgio dei Greci come espressione del loro adeguamento ai modelli della società veneziana (seconda metà del XVI sec.-XVII sec.) », *Thesaurismata*, 31 (2001), pp. 157-180. Pour un récent tour d'horizon de ces problématiques dans le contexte italien, voir Francesco SALVESTRINI, Gian Maria VARANINI et Anna ZANGARINI, dir., *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna*, Florence, Firenze U.P., 2007.

la territorialisation de cette « intimité communautaire » qui est l'un des enjeux fondamentaux de la constitution d'une identité grecque dans un contexte diasporique.⁵

1. « Un sujet si sensible et délicat »

Appelé en 1813 à régler un litige concernant l'utilisation, par les Grecs orthodoxes, d'un autel portatif pour célébrer la messe des morts dans le nouveau cimetière municipal, le recteur (*podestà*) de Venise ne cache pas sa réticence à s'exprimer sur le sujet :

« Des considérations de prudence me conseillent de ne pas m'exposer à la médisance et à la censure de cette population, auprès de laquelle toute décision rendue sur un sujet si sensible et délicat (*così geloso, e delicato*), peut susciter de sinistres impressions ».⁶

A en croire le *podestà*, la question funéraire constituerait plus que le catalyseur d'un mécontentement conjoncturel des Grecs de Venise : en l'occurrence, un sujet sensible et explosif, de tout temps et en toutes circonstances. Pour l'homme politique, un *tabou* par excellence.

Une réflexion sur les origines d'un tel malaise nécessite que l'on se penche avec quelque minutie sur la politique de Venise en matière de sépulture des non-catholiques. Le choix d'une périodisation large (XVI^e-XIX^e siècles) permettra de relever certaines inflexions significatives d'une époque (et d'un régime⁷) à l'autre. On ne saurait toutefois se satisfaire d'une simple lecture événementielle, qui fasse la part belle aux variations, aux conflits et aux négociations qui scandent les grandes phases du rapport entre Vénitiens et Grecs autour de cette question de la sépulture. De fait, on s'efforcera également de pointer quelques constantes que l'on retrouve sur toute notre période d'étude, à commencer par trois éléments de contexte qui au-delà du seul cas vénitien, nous semblent structurer l'espace culturel et symbolique dans lequel s'inscrit cette question de l'accès à la sépulture.

C'est d'une part le problème bien connu de l'accession des non-catholiques à la sépulture en terre catholique. Renforcée au quotidien par la fréquentation de différents lieux de culte, confirmée par les pratiques culturelles ou de sociabilité, la césure confessionnelle se trouve scellée jusque dans l'autre monde par une stricte ségrégation en matière funéraire. Fondée par les canonistes sur une *Décrétale* de Grégoire IX (1227-1241),⁸ l'interdiction d'enterrer des non-catholiques en terre consacrée ne relève pas seulement de la controverse théologique : elle touche aussi à une série d'enjeux bien concrets, qui, à Venise comme ailleurs en Europe, contribuent à faire de ce problème un thème extrêmement « sensible et délicat » durant toute l'époque moderne – et même au delà.

Un second élément de contexte touche à la constitution de cette question de la sépulture en une sorte d'invariant sociétal et anthropologique qui, d'une époque et d'un lieu à l'autre, posséderait une capacité unique de polarisation des identités et des positionnements. Car si la liste des conflits qui éclatent autour du problème de la sépulture de l'« Autre confessionnel » apparaît comme littéralement infinie, chacun d'entre eux constitue l'occasion pour les différents acteurs en présence, de se livrer à un jeu de surenchère symbolique et politique, dont la grammaire semble partagée au-delà des catégorisations religieuses, ethniques, mais aussi sociales et culturelles.

Enfin, il paraît nécessaire de replacer le cas vénitien dans le contexte plus large d'une diaspora grecque dont nombre de communautés, dispersées dans l'Europe entière et même au-delà, se retrouvent confrontées à cette même question de la sépulture durant la seconde moitié du XVIII^e siècle et dans le premier quart du XIX^e. C'est par exemple le cas des Grecs de Livourne, qui, à partir des années 1770, demandent le droit de disposer de leur propre cimetière, puis celui de

⁵ Sur la question des espaces de l'« intimité communautaire », voir par exemple Anne-Sophie VIVIER, « Quand Le Caire se révèle copte... Traits et enjeux des pratiques de sociabilité des coptes orthodoxes dans Le Caire contemporain », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107-110 (2005), pp. 205-226, ici p. 210.

⁶ Archivio di Stato di Venezia [A.S.V.], *Governo Veneto. Atti riservati (1816)*, fasc. I., *Culto*, 49, *Comunità Augustana – Tumulazioni*, Bartolomeo Gerolamo Gradenigo au préfet de l'Adriatique, 8 juillet 1813 (sauf mention contraire, toutes les traductions de l'italien et du grec sont les nôtres). Créée par l'occupant français, la charge de *podestà* est d'abord confiée au patricien Daniele Renier (1806-1811), avant d'être occupée par Gradenigo de 1811 à 1816 ; elle sera fondue dans celle de « maire de Venise » (*sindaco di Venezia*) après 1866.

⁷ Rappelons qu'après la chute de la République en mai 1797, Venise est brièvement occupée par les Français, avant d'être cédée aux Autrichiens par le traité de Campoformio (17 octobre 1797) ; incorporée au Royaume d'Italie de Napoléon dans les derniers jours de 1805, elle repasse en 1814 aux mains des Autrichiens, puis est finalement rattachée au royaume d'Italie en 1866.

⁸ GREGOIRE IX, *Compilatio Decretalium*, Liber Tertius, Titulus XXVIII (*De sepulturis*), Cap. XII : « *Sacris est canonibus institutum, et utentium consuetudine approbatum, ut quibus non communicavimus vivis non communicemus defunctis, et ut careant ecclesiastica sepultura qui prius erant ab ecclesiastica unitate praecisi, nec in articulo mortis ecclesiae reconciliati fuerint* ». Cette décrétale est mentionnée par Stefano VILLANI, « Alcune note sulle recinzioni dei cimiteri acattolici livornesi », *Nuovi Studi Livornesi*, 11 (2004), pp. 35-51, ici p. 35.

processionner librement dans le port toscan : malgré la réputation de tolérance d'une Livourne fréquemment décrite comme « cosmopolite », les autorités toscanes, sous la pression de l'archevêché catholique de Pise, s'opposent durablement à ces demandes.⁹ Ailleurs en Europe, c'est par cette même opposition que répondent quasi-invariablement les autorités locales aux demandes des Grecs en matière de sépulture : ainsi de Vienne et de Trieste, mais également de Paris, où sous le Premier Empire, le capitaine Jean Lazare Drenias se voit refuser l'inhumation dans un cimetière catholique.¹⁰ Et lorsque le confrère de ce dernier, le capitaine hydriote Vassili André Boundouri décède en janvier 1818 à Marseille, les autorités locales s'opposent une fois encore à un enterrement en terre consacrée, et obtiennent du consistoire de l'église réformée qu'il soit enterré dans l'enclos des protestants. L'étrange fortune posthume du corps de Boundouri dit assez tout le prix accordé à une telle « faveur » : enterrée dans l'enclos protestant, la dépouille est en effet réclamée six ans plus tard par la mère du défunt capitaine, qui, avec l'appui de l'élite des négociants grecs de Marseille, obtient de la faire exhumer et transporter à Hydra.¹¹ Si la concomitance de ces différents épisodes ne semble pas susciter de mobilisation à l'échelle de la diaspora grecque toute entière, elle explique par contre qu'au début du XIX^e siècle, une certaine exaspération finisse par l'emporter parmi la communauté grecque-orthodoxe de Venise. Une telle lecture n'en reste pas moins téléologique, et il convient plutôt de réexaminer chacune des principales étapes d'un conflit qui s'étale sur au moins quatre siècles.

2. La conquête du cimetière

C'est en 1511 qu'est adressée au Conseil des Dix la première pétition visant à obtenir un espace exclusivement réservé aux sépultures orthodoxes. Le très beau texte de la pétition décrit alors en termes très crus la réalité des pratiques funéraires non-catholiques au début du XVI^e siècle : « Nous n'avons pas de lieu sacré où enterrer les morts, ainsi que l'ont toutes les églises ; et bien que nos ossements se mélangent à ceux des galériens, des faquins, et de ceux des hommes de toutes conditions, cela nous serait encore supportable, si ce n'était qu'après avoir été enterrés sans tombe dans quelque trou d'une place commune, ces pauvres corps et ossements sont ensuite exhumés et jetés dans l'eau. Et cela se pratique afin de libérer le lieu, et pouvoir y enterrer d'autres personnes, car c'est le principal revenu du desservant de cette église [*San Biagio*], qui est un lieu très pauvre et privé d'autres ressources [...] Et lorsque viendra le jour du Jugement Dernier, les poissons de la mer auront beaucoup de mal à rendre nos membres et nos ossements afin que nos corps soient complètement reformés ». ¹² Cette saisissante description vient appuyer deux requêtes que l'on aurait aujourd'hui tendance à considérer comme différentes : d'une part, la permission de fonder une église, et d'autre part, celle d'ouvrir un cimetière. Si ces deux lieux sont éminemment symboliques, leur réunion dans la même pétition ne relève pas d'une particularité grecque. Ainsi que l'a récemment rappelé Stefano Villani, le droit canon lui-même considère l'église et le cimetière comme un tout – et ce tout en admettant la possibilité que les deux espaces soient physiquement disjoints.¹³

Un tout, l'église et le cimetière le forment au sens propre à Venise dès le XVI^e siècle. En témoigne le récit des funérailles de Theodoro Paleologo, capitaine des cavaliers grecs (les fameux *stradiots*), le 3 septembre 1532 – sans doute le plus grand enterrement grec-orthodoxe jamais célébré dans la Lagune. L'épisode nous est rapporté par Marino Sanuto (1466-1536), témoin direct de l'événement en qualité de sénateur de la Sérénissime :

« En ce jour fut enterré Todaro Paleologo, notre très fidèle chef des stradiots, [...] le corps fut déposé ce matin à l'église sur un catafalque (*cataletto*), vêtu à la grecque [...] Etaient présents le chapitre de la *contrada*, vingt prêtres invités, le chapitre de San Marco, les Jésuates (*jesuati*¹⁴) avec

⁹ Sur la sépulture des Grecs orthodoxe de Livourne, voir GRENET, *La fabrique communautaire...*, *op. cit.*, pp. 225-228. Sur l'éclairage particulier que cette question apporte au « cosmopolitisme livournais », voir Fernand BRAUDEL et Ruggiero ROMANO, *Navires et marchandises à l'entrée du port de Livourne (1547-1611)*, Paris, A. Colin, 1951, p. 25 ; VILLANI, « Alcune note... », *op. cit.*, ici p. 35.

¹⁰ Sur cet épisode qui met en émoi la petite colonie grecque de la capitale ainsi que quelques intellectuels français, voir Pierre ÉCHINARD, *Grecs et Philhellènes à Marseille, de la Révolution française à l'Indépendance de la Grèce*, Marseille, Institut Historique de Provence, 1973, p. 282. Sur les cas de Vienne et de Trieste, voir Heleni PORFYRIOU, « La diaspora greca fra cosmopolitismo e coscienza nazionale nell'impero asburgico del XVIII secolo », *Città e Storia*, 2/1 (2007), pp. 235-252.

¹¹ A.M., 1 I 43, *Correspondance envoyée, 1824-1825*, n° 264, Lettre du maire de Marseille au président du Consistoire protestant, 22 mai 1824.

¹² A.S.V., *Consilio X, Parti Mistè*, reg. 34, 142rv, Pétition des Grecs orthodoxes de Venise, 4 octobre 1511. Nous reproduisons en annexe à cet article le texte de la supplique de 1511 tel que publié dans Vladimir LAMANSKY, *Secrets d'Etats de Venise*, 2 vol., rééd. New-York, B. Franklin, 1968, t. II, p. 061.

¹³ VILLANI, « Alcune note... », *op. cit.*, p. 36.

¹⁴ L'ordre des Jésuates, fondé en 1367, est établi à Venise depuis la fin du XIV^e siècle. Il sera supprimé en 1668 par Clément IX à la demande de Venise, officiellement afin de financer la guerre de Candie.

des torches à la main, [...]ainsi que tous les capitaines de la Seigneurie, chacun avec une torche en main. [Le corps] fut transporté à l'église grecque de San Giorgio récemment construite dans la *contrada* de Sant'Antonin, et une fois dans l'église, ont célébra le culte à la grecque, et les femmes pleuraient sur le corps en se tirant les cheveux. Puis on le mit dans une caisse qu'on enterra dans le sol de cette église ».¹⁵

On le devine, l'image des dignitaires vénitiens et des représentants catholiques venus rendre en grande pompe les derniers honneurs au vieux chef militaire grec ne doit pas faire illusion. Car au-delà de la seule question des enterrements *alla greca*, l'idée même d'attribuer un lieu de culte aux « schismatiques » Grecs-orthodoxes se heurte encore au XVI^e siècle à la résistance acharnée d'une partie de la hiérarchie catholique, et en particulier du patriarche de Venise, Girolamo Querini (*cf. infra*).¹⁶ Ainsi, celle que Sanuto qualifie quelque peu pompeusement de « *chiesa greca di San Zorzi noviter fabricata* », n'est pas l'église que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de San Giorgio dei Greci (et dont la première pierre ne sera posée que le 1^{er} novembre 1539), mais une simple église provisoire construite sur le même site, et destinée depuis 1527 à accueillir le culte grec-orthodoxe.¹⁷

Quant à l'inhumation à même le sol du lieu de culte, elle revêt ici une double dimension identitaire et honorifique : identitaire, car il s'agit de marquer physiquement l'appartenance du défunt à la communauté des vivants, et de souder celle-ci à la fois dans l'espace et dans le temps ; honorifique, car l'enterrement *in sancta sanctorum* semble constituer une pratique de distinction symbolique et sociale.¹⁸ Cette double dimension n'est bien entendu pas propre aux seuls orthodoxes, ainsi qu'en témoigne l'exemple de l'église arménienne de Livourne, où la disposition des tombes indique ce que Lucia Frattarelli Fischer appelle la « conformation sociale de la communauté » – la tombe du principal mécène de l'église se trouve ainsi à la croisée du transept, tandis que celle de son premier curé est dans le chœur, et que les pauvres sont enterrés dans une fosse commune creusée dans le sol de l'église.¹⁹ Dans le cas de San Giorgio dei Greci, et parallèlement aux enterrements autour de l'église, largement majoritaires, on observe ainsi que se maintient durant toute l'époque moderne la pratique d'inhumer dans les chapelles latérales de l'église. C'est généralement le défunt lui-même qui s'occupe du choix de sa sépulture, et laisse à cet effet une somme d'argent à l'église, assortie de consignes précises. En 1645, Zorzi da Scio stipule ainsi dans son testament :

« Je veux que lorsqu'il plaira au Seigneur Dieu mon créateur de le rappeler à lui, mon corps soit enterré dans mon église de San Giorgio dei Greci, en priant les frères de cette église de m'accorder d'être enterré dans le sarcophage (*arva*) de feu Michiel de Piero près du grand autel, et je lègue à cet effet à l'église susdite 25 ducats ».²⁰

Encore au XIX^e siècle, on procède à quelques enterrements « de circonstance » dans les chapelles de San Giorgio dei Greci, bien que la pratique semble réservée aux familles de l'élite sociale gréco-vénitienne.²¹ De fait, la vaste majorité des inhumations aux XVII^e et XVIII^e siècles ont lieu aux abords immédiats de l'église, dans un *Campo dei Greci* dont la surpopulation ne doit rien avoir à envier aux sépultures de la pétition de 1511. Par contrecoup, une telle concentration peut aussi être vue comme créatrice d'intimité communautaire, et ceci dans une perspective qui ne se limite pas à la seule inscription des individus dans une continuité avec le passé, dont les stèles de leurs aïeux scanderaient la chronologie. On le sait, le cimetière est un espace important de la sociabilité communautaire : si l'on traite des affaires courantes de la « nation » grecque à la confrérie ou à l'église, le cimetière est un lieu où les individus – et tout particulièrement les femmes – se rencontrent et échangent de manière plus informelle. Malgré cela, c'est bien sur la visibilité des Grecs dans l'espace urbain de Venise, que semble se focaliser l'action normative et répressive des autorités de la Sérénissime entre le XVI^e et

¹⁵ Marino SANUTO, *I Diarii di Marino Sanuto*, éd. de G. Berchet, N. Barozzi et M. Allegri, Venise, F. Visentini, 1901, t. LVI, pp. 877-878.

¹⁶ Voir sur son point l'indispensable étude de Giorgio FEDALTO, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Florence, Olschki, 1967.

¹⁷ Sur les étapes de la construction de l'église grecque-orthodoxe de Venise, voir Donatella CALABI, « L'insediamento greco e il contesto urbano », in M.F. Tiepolo et E. Tonetti, dir., *I Greci a Venezia*, Venise, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2002, pp. 555-567.

¹⁸ Quel qu'ait été le prestige associé à une telle pratique, celle-ci semble être restée minoritaire durant toute l'époque moderne. Ainsi le provéditeur de Livourne relevait-il dès 1568 que les Grecs « n'ont pas l'habitude de se faire enterrer dans l'église, mais dans l'espace consacré du cimetière » (« *non costumano sepolirsi in chiesa ma sul cimitero sagrato* ») ; Lettre de Bernardo Baroncelli à François I^{er} de Médicis, régent du grand-duché de Toscane, 15 septembre 1568, citée in Francesca FUNIS, « Sotto il segno del capricorno. I greci nella chiesa di San Jacopo in Acquaviva », *Nuovi Studi Livornesi*, 13 (2006), pp. 55-67, ici p. 62.

¹⁹ Lucia FRATTARELLI FISCHER, « "Pro Armenis Unitis cum conditionibus". La costruzione della Chiesa degli Armeni a Livorno: un iter lungo e accidentato », in G. Panessa et M. Sanacore, dir., *Gli Armeni a Livorno: L'intercultura di una diaspora*, Livourne, Debatte, 2006, pp. 27-41, en particulier pp. 40-41 (plan p. 19).

²⁰ A.S.V., *Notarile, Testamenti*, busta 155, Notaire Gregorio Blancono, n° 93, Testament de Zorzi da Scio, 1^{er} février 1645.

²¹ Voir par exemple Archives de l'Institut Hellénique de Venise [A.I.H.V.], A 3 K 14, *Capitolare XIV, 1822-1839*, ff. 15v-16r, Délibération, 1/13 juillet 1823 : le comte Giorgio Mocenigo, ambassadeur de Russie à Turin, fait transférer depuis Livourne les dépouilles de sa mère et de sa sœur, qu'il fait inhumer dans le caveau de son père à San Giorgio dei Greci. ; *Ibid.*, f. 198v, *Annotazione*, 19 mai 1839 : le comte Giorgio Mocenigo est enterré dans le caveau familial.

le XVIII^e siècle : s'il ne disparaît jamais totalement du tableau d'ensemble, le cimetière s'efface alors au profit des processions funéraires, autour desquelles se cristallisent les principaux enjeux de la gestion par Venise de « ses » minorités religieuses, mais également ceux du durcissement religieux à l'œuvre dans la Lagune au cours du XVIII^e siècle.

3. Les processions funéraires : formes et enjeux d'une pratique

Souvent associée à l'espace du cimetière, la procession en constitue pourtant à la fois le complément et le contraire : le complément, car il s'agit la plupart du temps d'opérer la translation du corps d'un défunt depuis sa résidence jusqu'à l'église, puis de l'église au lieu d'inhumation. Le contraire, car la procession est d'abord un *parcours* dans la ville, et requiert donc d'*investir* l'espace urbain de manière à la fois dynamique et éphémère – tandis que le cimetière correspond, lui, à un usage statique d'un espace délimité et circonscrit. On soulignera également que parallèlement aux processions funéraires, il existe aussi des processions liturgiques, et que les deux obéissent à des logiques et des modalités d'investissement de l'espace urbain qui demeurent sensiblement différentes: par exemple, si le parcours d'une procession funéraire est aléatoire (car fonction de l'endroit où est mort le défunt), l'espace parcouru durant la plupart des processions liturgiques est celui qui jouxte l'église, puisque l'itinéraire est sensé marquer les frontières d'un « espace sacré » dont il s'agit de réactiver symboliquement la sacralité originelle. De même, si la procession liturgique s'inscrit dans le temps long de célébrations religieuses dont le rythme apparaît immuable (où tout au moins tend à se donner à voir comme tel), tandis que la procession funéraire se concentre dans l'instant de sa performance. A la fois plus fréquente, moins prévisible, et liées à l'expression de sentiments tragiques (le deuil, la perte, la peine) les processions funéraires focalisent logiquement l'attention des autorités locales, qui tentent régulièrement d'en encadrer la pratique et d'en limiter la portée.

À l'origine de la question des processions funéraires, on retrouve pourtant un conflit de juridiction et des préoccupations économiques, mais... pas de procession ! Le problème central s'articule en effet autour du droit d'entrée des prêtres grecs orthodoxes dans les paroisses catholiques lors des enterrements. Les églises orthodoxes n'étant pas reconnues comme des églises paroissiales, leurs fidèles sont donc théoriquement considérés comme des paroissiens des églises catholiques locales. Dans la pratique, la situation varie bien entendu considérablement d'une paroisse à l'autre, en fonction de la personnalité des prêtres, mais aussi du nombre de Grecs habitant chaque paroisse. Lorsque, comme à Sant'Antonin, leur nombre est loin d'être négligeable, le problème se pose aussi en termes économiques, puisque les Grecs représentent alors un manque à gagner pour l'église paroissiale, qui est censée survivre grâce à la quête et aux dons de ses paroissiens.²² Mourir à Venise a un prix, et l'enregistrement des décès comme la célébration des enterrements représente dès lors un enjeu économique non négligeable. Dès 1511, les Grecs relèvent déjà dans leur pétition que les enterrements constituent « le principal revenu du desservant de cette église [*San Biagio*], qui est un lieu très pauvre et privé d'autres ressources ».²³ Deux siècles et demi plus tard, la solidarité tacite avec le clergé catholique s'est effacée derrière la dénonciation de ses abus : lorsque l'Athénien Spiridion Mustaca décède au cours d'un séjour à Venise en 1766, le prêtre de la paroisse de Sant'Antonin, où résidait le défunt à titre provisoire, refuse ainsi de restituer le corps à l'église de San Giorgio dei Greci, « et demande des sommes d'argent exubérantes pour licencier le cadavre ». Devant l'opposition des Grecs, il fait alors procéder à l'inhumation au Campo di San Pietro, à Castello, et ce n'est finalement qu'en pétitionnant le *Magistrato della Sanità* que la « nation » grecque parvient à obtenir l'exhumation du cadavre, suivie de son transfert et de sa ré-inhumation à San Giorgio dei Greci.²⁴

C'est donc sur cette problématique juridico-économique originelle que vient se greffer la préoccupation du clergé catholique face au risque que les Grecs ne « profitent » de la récupération des corps de leurs coreligionnaires pour organiser des processions dans la ville. La menace n'est certes pas chimérique, et le clergé catholique rappelle des épisodes avérés d'instrumentalisation de processions – funéraires ou non – à des fins *politiques*. Ainsi le patriarche de Venise Girolamo Querini interdisait-il dès 1527 toute procession orthodoxe à l'extérieur de l'église provisoire grecque-orthodoxe, après que la procession de l'*epitaffio* du précédent Vendredi Saint ait tourné à la « provocation » – le prélat orthodoxe

²² La paroisse de Sant'Antonin est celle dont dépend l'église orthodoxe de San Giorgio dei Greci, ainsi que le petit « quartier grec » alentour. Le clergé orthodoxe ne tenant ses propres registres de décès qu'à partir de 1811, de nombreux Grecs figurent parmi les registres de Sant'Antonin, qui ont été publiés par Chryssa A. MALTEZOU et Giorgio PLUMIDIS, *Les actes de décès des Grecs dans les archives de l'église Sant'Antonin de Venise (1569-1810)* [en grec], Venise, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, 2001.

²³ A.S.V., *Consiglio X, Parti Miste*, reg. 34, 142rv, Pétition des Grecs orthodoxes de Venise, 4 octobre 1511.

²⁴ A.I.H.V., B 2 ⊕ 6, reg. 3, « Tombes – Cimetière (1629-1951) », n° 8, Procès-verbal, 17 août 1766.

Savinas ayant en cette occasion bravé une interdiction similaire déjà formulée par Querini.²⁵ De tels épisodes sont cependant peu nombreux, et ne semblent pas justifier la sévérité de la décision interdisant au clergé de San Giorgio dei Greci de lever les corps des Grecs orthodoxes décédés dans les différentes paroisses de Venise. Pourtant, c'est bien autour de cette prohibition que s'articule le conflit entre « Grecs » et « Latins » qui se prolonge à Venise jusque dans les dernières années du XVIII^e siècle. Plutôt que d'en reconstituer la chronologie précise de ce conflit, nous nous contenterons ici d'en évoquer ici les deux principaux temps forts.

4. Confessions en conflit, 1769-1797

C'est tout d'abord le décret du Conseil des Dix en date du 22 février 1769, qui sur la foi de deux mémoires émanant des milieux catholiques de la Sérénissime, renforce l'interdiction anciennement faite aux Grecs de transporter les corps de leurs coreligionnaires défunts depuis leur paroisse de résidence jusqu'à l'église grecque-orthodoxe.²⁶ Prise sous l'influence des puissantes autorités catholiques locales, la décision vénitienne s'inscrit dans le prolongement d'une politique anti-orthodoxe qui, depuis désormais quelques décennies, prend à l'occasion un tour particulièrement agressif. Les catholiques ont tout d'abord cru remporter une victoire définitive, en obtenant, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, le ralliement à la cause uniate de l'archevêque de Philadelphie – résidant à Venise – Meletios Typaldos (1685-1713). Mais le conflit qui s'en est suivi s'est rapidement enlisé, la Patriarcat Œcuménique de Constantinople refusant de perdre sans combattre le contrôle de celle qui constitue alors la plus haute fonction ecclésiastique orthodoxe en Occident. Excommunications fulminées par le patriarcat, non-reconnaissance de part et d'autre de la validité des élections au siège archiepiscopal, ou encore refus des impétrants de souscrire à la profession de foi catholique que Venise exige d'eux : c'est selon une grammaire du conflit que se déclinent les différentes phases de cette période de crise, qui, avant même la fin du siècle, a raison de l'existence du siège métropolitain de Philadelphie.²⁷

On s'en doute, c'est donc un véritable tollé que suscite au sein de la communauté grecque-orthodoxe de Venise, le décret du Conseil des Dix, et les dernières années de la République sont émaillées d'incidents liés aux processions funéraires orthodoxes : les prêtres de San Giorgio dei Greci, et même les sœurs du monastère grec voisin, se font ainsi plusieurs fois rappeler à l'ordre pour avoir tenté de se substituer au clergé latin lors de la levée des corps.²⁸ Cette opposition ne suffit pourtant pas à faire plier la détermination des autorités vénitiennes : à partir de juillet 1781, on relève même que nombre de Grecs orthodoxes sont enterrés de nuit ou à l'aube – une pratique également documentée à Livourne pour la même époque.²⁹ Suprême humiliation, il n'est pas jusqu'à la procession funéraire du dernier archevêque de Philadelphie, Sofronios Koutouvalis (1780-1790), qui ne s'effectue sous le régime du décret de 1769 :

« Les Grecs ne voulant pas que le cadavre dudit archevêque soit accompagné à l'église de San Giorgio dei Greci par des prêtres latins, [...] il fut donc nécessaire que le très révérend desservant de cette église [*Sant'Antonin*] se produise devant les Chefs de l'Excellent [*Conseil*], afin d'exposer ce que, dans le cas présent, les Grecs refusaient d'accorder. Et ainsi, après avoir entendu les raisons exposées par le très révérend desservant, ils [*les chefs du Conseil*] firent appeler devant le Tribunal le gardien et les administrateurs de la confrérie de San Giorgio dei Greci,³⁰ et il leur fut commandé

²⁵ Dans les mois suivants, Querini ira jusqu'à faire emprisonner, contre l'avis du Conseil des Dix, un *papas* grec ayant célébré le culte orthodoxe ; il faudra finalement l'intervention du nonce pontifical pour que cesse la campagne de persécutions menée par le patriarcat vénitien à l'encontre des « schismatiques ».

²⁶ MALTEZOU et PLUMIDIS, *Les actes de décès...*, *op. cit.*, pp. 329-330 ; l'original est conservé à l'Archivio di Stato de Venise, *Consiglio di Dieci, Comuni*, reg. 218, ff. 455v-456r, 22 février 1769. Le comte Vrachien, *consultor* auprès du Conseil des Dix, dit s'être appuyé sur deux mémoires présentés au *Tribunal de' Capi*, le premier par les Procureurs du Clergé (*Procuratori del Clero*), et le second par les sacristains (*nonzoli*) des paroisses catholiques de Venise.

²⁷ Sur l'histoire du siège métropolitain de Philadelphie, dont le titulaire réside depuis 1577 à Venise, voir Stathis D. BIRTACHAS, « Un "secondo" vescovo a Venezia: il metropolita di Filadelfia (secoli XVI-XVIII) », in M.F. Tiepolo et E. Tonetti, dir., *I Greci a Venezia, op. cit.*, pp. 103-121 ; Manoussos I. MANOUSSACAS, « La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia », in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padoue, Antenore, 1973, t. I, pp. 45-87.

²⁸ Voir par exemple le décret promulgué le 18 mai 1785 par le Conseil des Dix, suite aux plaintes du desservant de l'église de San Giovanni Battista in Bragora ; MALTEZOU et PLUMIDIS, *Les actes de décès...*, *op. cit.*, pp. 360-361, n° 1592.

²⁹ MALTEZOU et PLUMIDIS, *Les actes de décès...*, *op. cit.*, n° 1564 (6 juillet 1781) sq. ; sur le cas livournais, voir entre autre Athenagoras FASIOLO, *Breve storia della Chiesa e della Arciconfraternita dei Greci Ortodossi di Livorno*, Livorno, Parrocchia Greco-Ortodossa di Livorno, 2002, p. 4.

³⁰ L'organe exécutif de la confrérie grecque-orthodoxe de San Nicolò (et non San Giorgio, comme l'affirme le document !) se nomme la *banca* : il est composé d'un chef élu annuellement (le *Gastaldo*, ou *Guardiano Grande*), assisté de 21 bancali – deux gouverneurs (*governatori*), un vicaire (*ricario*), un sous-vicaire (*sottoricario*), deux syndics (*sindici*), deux contradicteurs (*contradditori*), un clerc (*scrivano*) et douze doyens (*decani*). Sur le recrutement et le fonctionnement de cette *banca*, voir GRENET, *La fabrique communautaire...*, *op. cit.*, pp. .

d'obéir au décret [de 1769]. Alors les prêtres latins portèrent le cadavre dudit archevêque hors de sa maison, et accompagnèrent à ladite église [*San Giorgio dei Greci*] avec l'étendard du *Santissimo* et la manteau (*manto*) de la confrérie, dont était recouvert le cercueil. Le gardien de ladite confrérie versa au desservant et au chapitre vingt ducats [...], puis l'aumône fut donnée pour l'étendard et le manteau du *Santissimo*, et aussi le sacristain (*nonzolo*) de l'église fut récompensé de ses fatigues ».³¹

5. Grecs, Français et Autrichiens : tout change, rien ne change (1797-v. 1830)

Sans surprise, la chute de la République vient ouvrir le second temps fort du conflit opposant Grecs et Latins autour de la question des processions funéraires. Un mois seulement après que la Sérénissime se soit sabordée devant l'avancée française, l'une des premières initiatives des Grecs orthodoxes est en effet d'exiger l'abolition du décret de 1769. Fustigeant l'« aristocratie tyrannique » (*tirannica aristocrazia*) de Venise, une première pétition de la « nation grecque » annonce la députation de quatre de ses membres auprès de la Municipalité provisoire, afin de lui présenter ses doléances.³² Signe de l'importance que revêt cette pétition, elle est signée par 117 membres de la « nation » grecque de Venise, un nombre tout à fait exceptionnel au regard de la véritable hémorragie démographique que celle-ci connaît à l'époque. La pétition est également accompagnée de deux documents qui abordent frontalement la question des processions funéraires orthodoxes.

Le premier est un pamphlet adressé au Comité d'Instruction Publique de Venise. Signé par deux Grecs (Giovanni Argirocastriti et Dionisio Dusmani, qui se présentent également comme « membres de la Société Patriotique »), ce texte dénonce avec une rare véhémence les abus des autorités de la Sérénissime, notamment en matière d'accès des Grecs à la sépulture :

« Tous les peuples de l'univers assistent aux funérailles de leurs morts ; et toi [*la « nation » grecque*], presque esclave, tu ne peux formellement et en public offrir à tes moribonds le secours unique que réclame leur éducation dans le moment le plus oppressant, et le plus précieux de leur existence ; il t'est encore interdit de leur prodiguer ces secours, et d'honorer leurs dépouilles qui bientôt s'anéantiront, sauf lorsqu'au prix fort, ils sont portés dans l'église par des religieux étrangers, qui, s'il ne s'accordent pas avec les parents du défunt, le laissent dans sa maison, apportant ainsi encore plus de douleur, de tristesse et de confusion aux âmes de la famille. »³³

Le curieux texte, dans lequel les considérations eschatologiques le disputent aux déclarations d'allégeances au nouveau pouvoir, s'achève sur une sorte de « cri du cœur » poussé contre la réduction contrainte de l'espace des orthodoxes à celui de la seule église de San Giorgio dei Greci :

« Mais pourquoi cette monstruosité, que les fonctions [religieuses] des Grecs ne peuvent pas sortir de l'étroit enclos de ces quatre murs » ?³⁴

De manière frappante, cette dernière formule semble vouloir tout à la fois dénoncer le régime de ségrégation spatiale mise en œuvre par les autorités de la Sérénissime, et pointer les limites d'une « intimité communautaire » devenue étouffante, voire claustrophobique.

Le second texte joint à la pétition de la « nation » est un long mémoire adressé à la Municipalité provisoire vénitienne par trois des quatre députés mandatés par la « nation grecque » (Giovanni Argirocastriti, Spiridion Calucci et Elias Cazzaiti). Ceux-ci se contentent tout d'abord de reprendre par le menu l'évolution du cadre législatif vénitien en matière de sépulture des orthodoxes, avant de laisser libre cours à leur ressentiment à l'encontre du clergé catholique. Mais l'aspect le plus intéressant de cette pétition est sans doute le recours à une stratégie rhétorique dont les Grecs de la diaspora sont désormais coutumiers : en l'occurrence, les Grecs de Venise n'hésitent pas à recourir à la menace d'une possible émigration vers des lieux qu'ils décrivent comme plus cléments en matière de droits des minorités religieuses (principalement Trieste et Livourne), augurant en contrepartie d'une aggravation de la crise commerciale vénitienne en conséquence de leur départ. La stratégie, bien sûr, n'est pas nouvelle : déjà en 1511, les pétitionnaires grecs relevaient que leur demande dût-elle rester lettre morte, ils auraient la preuve « d'être moins bien traité par Vos Seigneuries que par ce

³¹ MALTEZOU et PLUMIDIS, *Les actes de décès...*, *op. cit.*, p. 373, n° 1635.

³² A.I.H.V., B 2 ⊕ 6, reg. 3, n° 15, Pétition de la « *nazione greca* » à la Municipalité provisoire de Venise, 11 messidor an II de la Liberté Italienne / 29 juin 1797.

³³ A.I.H.V., B 2 ⊕ 6, reg. 3, n° 14, Pamphlet de Giovanni Argirocastriti et Dionisio Dusmani, s.d. [« enregistré au Comité d'Instruction Publique le 28 juin 1797, an I de la Liberté Italienne »].

³⁴ A.I.H.V., B 2 ⊕ 6, reg. 3, n° 14, Pamphlet de Giovanni Argirocastriti et Dionisio Dusmani, s.d. [« enregistré au Comité d'Instruction Publique le 28 juin 1797, an I de la Liberté Italienne »].

que font les Turcs et les Maures à leurs sujets chrétiens».³⁵ Un pas de plus est franchi en 1797, puisque les Grecs se présentent explicitement comme l'enjeu d'une compétition commerciale entre cités marchandes italiennes. Mieux, la remarque est tout à fait en phase avec ce que l'on retrouve à la même époque ailleurs dans d'autres points de la diaspora grecque (y compris – voire surtout – à Livourne et Trieste!³⁶), cette diffusion des stratégies rhétoriques témoignant implicitement de la participation des Grecs de Venise aux réseaux qui traversent alors l'ensemble de la diaspora.

Il ne fait pas de doute que la chute de la République a constitué pour les Grecs comme pour d'autres minorités (Juifs, Arméniens, protestants, etc.) l'occasion de faire valoir leurs droits, au moment où étaient remis en cause les principaux équilibres politiques et sociaux qui prévalaient du temps de la Sérénissime. Et de fait, certaines des réclamations formulées par les Grecs trouvèrent un écho favorable au sein de la nouvelle administration municipale. Pour nous limiter au seul cas du marquage rituel et confessionnel de l'espace urbain, on mentionnera par exemple le droit accordé en 1808 aux orthodoxes de tirer des coups de *mascolo* (une sorte de petit canon) durant les célébrations pascales.³⁷ Renouvelée chaque année jusqu'en 1811 au moins,³⁸ cette autorisation permet ainsi aux Grecs d'accroître leur visibilité dans l'espace public vénitien en diversifiant leur présence dans le paysage sonore de la ville.

Le changement de régime s'accompagne par ailleurs de bouleversements parmi les idées et les logiques de gouvernance urbaine. Ainsi un souci hygiéniste « nouveau » explique-t-il – du moins officiellement – le choix de la municipalité provisoire vénitienne de faire construire un cimetière municipal. Dès 1797, un rapport du *Comitato di Sanità* suggère l'interdiction des enterrements dans les églises paroissiales de la ville, et l'institution d'un cimetière municipal à San Girolamo, au nord du sestiere septentrional de Cannaregio.³⁹ Hautement symbolique, ce remplacement des cimetières paroissiaux par une nécropole municipale se réclame d'un souci hygiéniste, dont Olivier Zeller a été l'un des premiers à souligner l'importance en termes de gestion urbaine.⁴⁰ Touchant nombre de pays d'Europe occidentale dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, le phénomène ne s'impose à Venise qu'assez tardivement, probablement du fait de l'extrême exigüité de son espace urbain, ainsi que de la forte résilience sociale et symbolique du découpage paroissial de l'ancienne Cité des Doges.⁴¹ A titre de comparaison, on rappellera la très forte opposition à laquelle s'était heurté près de trente ans auparavant le grand-duc Léopold I^{er}, au moment de décréter – déjà sur la foi de considérations hygiénistes – le remplacement des cimetières paroissiaux livournais par un grand *camposanto* situé hors les murs du grand port toscan.⁴²

Dans le cas vénitien, le projet se heurte à trois problèmes majeurs. Le premier est bien sûr celui de l'instabilité politique de l'ancienne Cité des Doges, à la tête de laquelle se succèdent quatre régimes entre 1797 et 1814 : nous verrons bientôt que cet obstacle est contourné du fait de la bonne transmission du projet par les administrateurs locaux, dont une majorité restent en place d'un régime à l'autre. Plus concrètement, le choix du lieu dévolu à accueillir le nouveau cimetière municipal constitue un second problème : après de nombreuses tergiversations, c'est finalement la petite île de San Cristoforo della Pace qui est choisie en 1807 pour accueillir le nouveau cimetière – le premier enterrement y est célébré en 1813.⁴³ Se pose enfin le problème des minorités non-catholiques, dont il faut préserver le caractère distinct tout en les intégrant dans le plan d'ensemble. Ce point fait en 1811 l'objet d'un décret, qui stipule que dans les communes dont les habitants professent différents rites, le cimetière municipal sera réservé à ceux professant « la religion de l'Etat », tandis que les autres confessions devront entretenir à leurs propres frais des cimetières séparés. Deux ans plus tard, pourtant,

³⁵ A.S.V., *Consiglio Dieci, Parti miste*, reg. 34, ff. 142r-142v, *doc. cit.*, 4 octobre 1511 : « *Anzi credemo che le S. V. ne reputa per veri et catholici christiani et cussi per consequens ne tractarano concedendone questa sanctissima gratia. Aliter cognosseremo veramente esser pezo tractati dale S. V. de quello fanno Turchi & mori verso li soi subditi christiani : perche loro li lassano haver ecclesie et far le sue cerimonie & officii pubblicamente.* »

³⁶ Dans le cas de Livourne, voir Archivio di Stato di Livorno [A.S.L.], *Chiesa greca non unita della S.S. Trinità*, série III, *Carte di corredo alle deliberazioni...*, 1756-1924, 21, n.n., Mémoire des Grecs orthodoxes de Livourne, s.d. (juin-décembre 1773).

³⁷ A.I.H.V., B 2 ⊕ 6, reg. 1, *Cérémonies religieuses, 1678-1950*, n° 7, Pétition, 11 avril 1808 ; *Ibid.*, n° 4, Arrêté du Commissaire général de police du département de l'Adriatique, 15 avril 1808.

³⁸ *Ibid.*, n° 6, 8 et 9, Pétitions, 4 avril 1809, 28 avril 1810 et 11 avril 1811.

³⁹ ALBERTI / CESSI 1928-1942, *op. cit.*, t. I/2, pp. 127-140, 23 septembre 1797. Voir aussi Giandomenico ROMANELLI, *Venezia Ottocento: Parchitettura, Purbanistica*, Venise, Albrizzi, 1988, p. 19.

⁴⁰ Olivier ZELLER, « La pollution par les cimetières urbains. Pratiques funéraires et discours médical à Lyon en 1777 », *Histoire Urbaine*, 5 (2002), pp. 67-83.

⁴¹ Sur ce dernier point, voir Brigitte MARIN, « Lexiques et découpages territoriaux dans quelques villes italiennes (XVI^e-XIX^e siècle) », in Ch. Topalov, dir., *Les divisions de la ville*, Paris, UNESCO-MS.H., 2002, pp. 9-45.

⁴² *Le motuproprio* du 29 avril 1769 et ses conséquences sont succinctement évoquées par Antonio ZOBİ, *Storia civile della Toscana dal MDCCXXXVII al MDCCCXLVIII*, Firenze, presso Luigi Molini, 1850-1852, t. II, pp. 218-219.

⁴³ Apostolos G. PAPAIOANNOU, « Les inscriptions du cimetière grec de l'île San Michele à Venise » [en grec], *Thesaurismata*, 19 (1982), pp. 247-317, ici p. 247.

une ordonnance préfectorale attribuée aux protestants et aux orthodoxes deux enclos dans le cimetière de San Cristoforo, dont on précise qu'ils sont indiqués par « des panneaux mentionnant leur appartenance respective ».⁴⁴

Soulignons enfin que le projet, qui aurait pu disparaître avec la fin du *Regno d'Italia* en 1814, est au contraire mené à bien par l'administration autrichienne de Venise. Le nouveau cimetière devenant rapidement trop exigü, la municipalité se porte bientôt acquéreuse de l'île adjacente de San Michele, où les enterrements sont célébrés à partir de 1825 ; dix ans plus tard, les deux îles sont unies par des remblais pour n'en former plus qu'une, et le nouveau cimetière « unifié » est mis en service en 1839.⁴⁵ Encore à l'extrême fin du XIX^e siècle, il offre un plan régulier, dans lequel se distinguent le « *Reparto Greci* » et le « *Reparto Evangelici* »,⁴⁶ une disposition qui semble à elle seule résumer à elle seule toute l'ambiguïté de la tension traditionnelle entre inclusion sociale et distinction confessionnelle dans les sociétés urbaines de la fin de l'Europe moderne.

L'érection du cimetière municipal introduit à coup sûr une petite « révolution » dans les pratiques funéraires vénitiennes. Pour autant, les occupations françaises et autrichiennes de la ville ne sont marquées par un assouplissement réglementaire en la matière : en témoignent le cas des processions, qui continuent de faire l'objet d'un encadrement normatif très rigide jusque dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Après 1797, les Grecs sont encore tenus explicitement de respecter la plus grande réserve, et se déclarent toujours victimes des prétentions et de l'avidité du clergé catholique local. Outre la question de la juridiction paroissiale, demeurée inchangée, ils dénoncent alors le fait que, lorsqu'il s'agit de transporter les corps de Grecs orthodoxes à San Giorgio dei Greci, les prêtres latins s'y prennent « d'une manière que l'on dirait quasiment clandestine ».⁴⁷ La municipalité elle-même prône d'ailleurs que ces manifestations se tiennent dans la plus grande discrétion, et statue que le transport des défunts grecs doit être effectué par voie d'eau plutôt que de terre. Les conflits demeurent nombreux, y compris dans le voisinage immédiat de l'église grecque-orthodoxe : en 1811, une plainte est adressée au préfet de l'Adriatique, pour dénoncer le fait que la procession funéraire du Grec Nicolò Cutuvali se soit tenue par voie de terre ; or l'on sait qu'au moment de sa mort, Cutuvali résidait sur la *fondamenta dell'Osmarin*, à quelques mètres à peine de San Giorgio dei Greci, et que la « procession » en question ne dura probablement que le temps de parcourir cette distance minimale.⁴⁸ Dans la lettre de rappel à l'ordre qu'il adresse en cette occasion au « gardien » de la confrérie grecque-orthodoxe, le commissaire général de police du département de l'Adriatique tente de se montrer compréhensif à l'égard des Grecs, tout en maintenant le principe de l'« invisibilité » des processions funéraires :

« En règle générale, le transport des Grecs défunts vers leur temple doit se pratiquer par voie d'eau ; mais s'il s'agit de défunts habitant sur la *riva dell'Osmarin*, ou sur la *fondamenta di San Lorenzo*, ou à égale distance du côté opposé de l'église, le transport pourra se tenir par voie de terre, laquelle devient à la fois moins embarrassante et plus rapide que la voie d'eau ; mais dans ce cas ne pourra avoir lieu aucune cérémonie ecclésiastique de transport, qui devra autant que possible se tenir le soir ou de grand matin ».⁴⁹

Quelques 23 ans plus tard, les autorités autrichiennes de Venise se réclameront encore de la législation introduite par l'occupant française, pour rappeler aux Grecs les restrictions portant sur les convois funèbres par voie de terre.⁵⁰ Et lorsqu'en 1837, la « nation grecque » se dotera d'un nouveau règlement funéraire, elle prendra encore soin de conjuguer ces limitations légales au double souci de décorum et de visibilité à l'échelle de la ville et du quartier. En témoigne cette description exacte des prestations offertes par le clergé de San Giorgio dei Greci à tout bénéficiaire d'un enterrement de première classe (pour la somme forfaitaire de 600 livres autrichiennes) :

« Le mort sera levé de sa maison, et le sacerdoce, le diacre et l'anagnoste l'accompagneront avec des torches allumées jusqu'à la *Scuoletta* de l'église,⁵¹ où il sera entreposé. Le jour suivant il sera transporté en procession (*processionalmente*) dans l'église, après les tours habituels de la cour

⁴⁴ Ces deux documents sont cités dans une lettre du podestà de Venise datée du 7 février 1816 ; A.S.V., *Governo Veneto. Atti riservati (1816)*, fasc. L, *Culto*, 49, *Comunità Augustana – Tumulazioni*, s.n.

⁴⁵ PAPAIOANNOU, « Les inscriptions du cimetière grec... », *op. cit.*, p. 247.

⁴⁶ Voir Annexe 3.

⁴⁷ A.I.H.V., A 3 K 13, ff. 157v-158v, *doc. cit.*, 1^{er} février 1811.

⁴⁸ A.I.H.V., B 5 K 23, *Décès (1811-1832)*, f. 2v, « *Nicoletto Cutuvali del fu Andrea dal Zante* » (5 avril 1811).

⁴⁹ A.I.H.V., B 2 Θ 6, reg. 3, n° 32, Lettre du Commissaire général de police du département de l'Adriatique au *Guardian Grande* de la confrérie grecque-orthodoxe, 2 mai 1811.

⁵⁰ *Ibid.*, n° 36, Lettre du Commissaire Supérieur de Police du *sestiere* de Castello au *Guardian Grande* de San Giorgio dei Greci, 10 avril 1834 : « È pervenuto a notizia dell'Excelsa Superiorità, come da qualche tempo i convogli funebri dei Greci qui dimoranti, sotto pretesto della vicinanza alla Chiesa, vengono fatti processionalmente con qualche solennità per terra, anziché per acqua, in onta alle disposizioni altra volta emanate dal cessato Governo Italico. »

⁵¹ Il s'agit très vraisemblablement du bâtiment édifié dans la seconde moitié du XVII^e siècle sur le *Campo dei Greci*, et qui accueille la confrérie grecque-orthodoxe de San Nicolò, l'hôpital grec et le collège Flanghinis ; voir CALABI, « L'insediamento greco... », *op. cit.*

contiguë, et une fois la fonction sacrée achevée, il sera transporté avec des torches allumées au cimetière de San Cristoforo, sur une barque munie de tapis, et accompagné du sacerdoce, du diacre de l'anagnoste ».⁵²

Conclusion

Venise, printemps 1943. À l'occasion de travaux d'installation d'une conduite de gaz pour une maison particulière aux abords de l'église orthodoxe de San Giorgio dei Greci, des ouvriers exhument des fragments d'os humains sous le Campo dei Greci (*cf.* plan). Ceux-ci sont alors recueillis dans une boîte, puis ré-inhumés dans l'ossuaire de la « division grecque-orthodoxe » (« *reparto Greci-Ortodossi* ») du cimetière municipal.⁵³ L'épisode n'est qu'une anecdote, et la situation qu'il rapporte s'est sans doute produite des centaines de fois au cours des siècles, dans un espace aussi confiné que celui de la Cité des Doges. Il constitue pourtant le modeste épilogue d'une histoire commencée plus de quatre siècles auparavant, et dont la longueur comme le caractère éminemment conflictuel expliquent la forte rémanence symbolique et politique.

Ce bref excursus sur la question des cimetières et des processions funéraires des Grecs orthodoxes à Venise entre le XVI^e et le XIX^e siècle, a ainsi permis de mettre en évidence la nature polysémique du thème de la « visibilité » des étrangers dans l'espace de la ville d'Europe moderne. Elle a également permis de pointer les limites d'un modèle théorique qui postule de manière quasi *positiviste* la progressive « accession à la lumière » de ces groupes – une conception que nos sources viennent souvent contredire, ou tout au moins largement nuancer. De fait, la question des pratiques spatiales ne touche pas simplement au thème de la visibilité, mais également à celui d'une « intimité communautaire » dont elle constitue à la fois un enjeu crucial et un observatoire privilégié. A travers les logiques et les pratiques de l'espace, c'est bien plus qu'un rapport éphémère et circonstanciel à l'*environnement* qui se joue : investir, occuper ou marquer l'espace, c'est se définir dans une relation complexe aux autres et à soi-même – une relation qui ne s'épuise ni dans l'*instant*, ni dans l'*endroit*, mais porte au contraire l'écho d'enjeux identitaires plus larges.

⁵² A.I.H.V., B 2 ⊕ 6, sous-reg. 1, *Règlement funéraires Communauté – Municipalité de Venise (1837-1926)*, n° 1, « Dispositions pour les enterrements », 1837.

⁵³ A.I.H.V., B 2 ⊕ 6, reg. 3, n° 111, Lettre de la « Communauté des Grecs orthodoxes de Venise » au Bureau d'hygiène de la municipalité de Venise, 18 juin 1943.