

# Introduction

Lalibela est reconnu comme l'un des principaux centres de pèlerinage des chrétiens d'Éthiopie et cela au moins depuis le xv<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Les fidèles y profitent de la concentration d'un ensemble de lieux de culte, mais avant tout de la présence de la tombe d'un roi saint, celle de Lālibalā. L'emplacement supposé de ce sépulcre se trouve dans l'église de Golgotha, à proximité d'une représentation de la tombe du Christ et non loin d'un bloc monolithique dénommé le tombeau d'Adam. Au plus près de ces tombeaux sacrés, les alentours des églises sont percés d'une multitude de fosses ayant accueilli des inhumations au cours des siècles. Des tombes réelles et symboliques sont ainsi omniprésentes à Lalibela. Le site rupestre est donc non seulement un complexe d'églises, mais également un complexe de tombes, de cimetières enchevêtrés autour des lieux de culte. Ces lieux se composent de plusieurs centaines de sépultures dont les vestiges partiels et dispersés à proximité des églises sont encore visibles, sous la forme de simples creusements, de restes humains, parfois momifiés, mais aussi de marqueurs en surface.

Lieu d'inhumation d'une dépouille sainte et cimetière pour de nombreux anonymes, le site de Lalibela présente ainsi, aux côtés des lieux culturels, toute une dimension funéraire qui le fait fonctionner comme lieu de mémoire. Or, pour l'Éthiopie médiévale, les tombes ont été bien souvent oubliées dans l'étude de la construction du « paysage » ecclésiastique et politique<sup>2</sup>. La création de « nécropoles royales », l'affermissement de lieux politiques et de mémoire ainsi que la mise en place de pèlerinages sont autant de processus liés à l'utilisation de vestiges funéraires<sup>3</sup>. À Lalibela, l'étude de la transformation des espaces funéraires permet ainsi une nouvelle approche de l'histoire du lieu et participe à l'analyse de l'évolution de l'occupation de son territoire. Même si l'accumulation des tombes

à Lalibela paraît exceptionnelle, il faut souligner dès à présent que les données funéraires permettant d'étudier ce phénomène restent encore succinctes.

Dans ce contexte, la découverte de sépultures médiévales au lieu dit Qedemt, situé à 500 mètres au nord des églises de Lalibela, peut combler certaines lacunes, mais surtout ouvrir de nouveaux horizons pour la recherche. Bien qu'il ne soit pas en lien direct avec le site rupestre, sa fouille et son étude permettent d'entrevoir des changements au cours du temps dans son organisation et dans les pratiques funéraires. Les études archéologiques de cimetières médiévaux chrétiens en Éthiopie restent très rares<sup>4</sup>, la fouille du site de Qedemt fournit des données inédites sur ce sujet et ouvre la possibilité d'une révision de l'archéologie funéraire médiévale en Éthiopie.

## Des mots, des morts et des méthodes

Cimetière, nécropole et espace funéraire..., il apparaît déjà que les mots utilisés dans ces premières lignes sont polysémiques. Ces termes sont bien souvent utilisés de façon interchangeable, mais leur utilisation peut être lourde de sous-entendus ou de concepts eurocentrés. Pour le cimetière, si les termes κοιμητήριον et *coemeterium* sont des appropriations chrétiennes d'un terme désignant la tombe durant l'Antiquité<sup>5</sup>, *cimiterium* est, lui, utilisé plus spécifiquement à partir du xi<sup>e</sup> siècle en Occident pour désigner l'espace funéraire autour de l'église. Ainsi, Michel Lauwers<sup>6</sup> considère que pour le Moyen Âge il serait plus pertinent d'utiliser le terme de cimetière pour les « espaces funéraires communautaires et consacrés, établis en relation avec un lieu de culte ». Mais l'archéologie peinera à identifier la consécration d'un espace funéraire et le lien avec un lieu de culte si celui-ci n'est pas situé directement à proximité d'un tel bâtiment. En France, dans le langage courant et malgré la loi du 14 novembre 1881,

1. Heldman, 1995 ; Derat, 2018a.

2. Nosnitsin, 2013.

3. Derat, 2003, p. 259-313 ; Derat et Gleize, 2015.

4. Derat et Jouquand, 2012 ; Gaudiello et Yule, 2017 ; Fernandez *et al.*, 2017.

5. Rebillard, 1993.

6. Lauwers, 2016.

le cimetière reste bien souvent le cimetière chrétien, autrefois situé à proximité d'une église. Ici, il n'est pas nécessaire de poursuivre les discussions pour le haut Moyen Âge occidental sur la dénomination de l'espace funéraire, associé ou non à une d'église, nécropole et cimetière<sup>7</sup>... Mais ne parle-t-on pas de cimetière juif ou musulman ? À moins que ce terme soit réservé au Moyen Âge, voire aux religions du livre ? Ainsi, l'expression « cimetière païen » se fait de plus en plus rare dans les publications et l'emploi de « nécropole » est souvent préféré pour la période antique. Or, ce terme se réfère au quartier particulier d'Alexandrie réservé aux morts et, pour certains auteurs, « sous-tend l'idée d'une unité spatiale conçue en symétrie inversée à la ville ». L'archéologie, pour la période antique, montre bien souvent l'existence de discontinuités spatiales en désaccord avec cette définition<sup>8</sup>. Le sens des mots a bien sûr évolué au cours du temps et ces discussions peuvent être interminables, suivant les habitudes des chercheurs et les contextes. Mais les utilisations de ces termes dénotent aussi l'orientation des recherches, voire peuvent limiter les champs de la réflexion en enfermant sous le même vocable des expériences très différentes. Plus globalement, Julie Rugg<sup>9</sup> propose comme définition des cimetières (*cemeteries*) : « *Specifically demarcated sites of burial, with internal layout that is sufficiently well ordered to allow families to claim and exercise control over their particular grave space, and which facilitate the conducting of appropriate funerary ritual.* » Au-delà de l'espace laissé pour les pratiques, cette définition implique une zone démarquée et le rôle important des familles dans les rituels funéraires. Mais la suite de son article est tout à fait intéressante puisqu'elle distingue notamment les « *cemeteries* » des « *churchyards* » et des « *burial grounds* », et que finalement « *cemeteries constitute a particular type of burial*

*space* ». Toutefois, il n'est pas certain que l'archéologie puisse toujours les différencier.

Pendant longtemps, nous avons employé le terme de cimetière pour Qedemt<sup>10</sup>, mais est-ce à penser que nous considérons le site de Qedemt comme « un seul cimetière chrétien » ou un « *cemetery* » ? Nous verrons que les données sont plus complexes, mais surtout bien plus intéressantes.

Quelle terminologie est employée en Éthiopie... ? En guèze, *Makāna maqāber*, est littéralement le lieu des tombes (*maqāber*) et en amharique, (*ya-*)*maqāber botā*. Sans s'enfermer dans une terminologie éthiopienne, il nous faut donc faire un choix. La difficulté est de caractériser spatialement le regroupement des morts. Dans une homélie du roi Zar'a Yā'eqob au xv<sup>e</sup> siècle, il est spécifié que les chrétiens ne doivent pas être enterrés hors de l'enceinte de l'église. Le souverain n'emploie pas ici un mot particulier pour nommer « le cimetière », mais une limite, celle de l'église, circonscrit bien un espace. Mais est-ce que l'espace périphérique de l'église a toujours eu cette vocation et qu'en est-il des sépultures chrétiennes éloignées des églises ?

Ainsi, c'est bien plus sur la notion d'espace funéraire qu'il nous faut réfléchir et sur la façon dont elle est utilisée, un espace limité ou non, distinct ou non. Il ne faut pas toujours voir cet espace comme une surface homogène, délimitée, mesurable<sup>11</sup>. Nous considérerons ici cet espace comme « une étendue utilisée<sup>12</sup> ». En suivant Jean-Didier Urbain, il faudrait sûrement inverser la proposition de Michel de Certeau qui définit l'espace comme « un lieu pratiqué<sup>13</sup> », car un lieu peut être considéré « comme un espace dramatisé, c'est-à-dire spécifié, inséré et isolé des autres par sa densité fictionnelle ou historique<sup>14</sup> ». Les données archéologiques seules ne permettent pas l'analyse d'un tel « lieu » qui nécessite la prise

7. Par exemple, voir Galinié, 1996 et *contra* Dierkens, 2015.

8. Le fait d'avoir écarté le terme de « nécropole » pour la Gaule romaine a permis de réfléchir tout autrement à l'organisation des espaces funéraires ; en tant qu'agglomérations de petits espaces, implantés parfois de façon très discontinuée (Tranoy *et al.*, 2009).

9. Rugg, 2000, p. 264.

10. Gleize *et al.*, 2015.

11. Schmitt, 2007, p. 320.

12. Brunet, 1986, p. 302.

13. Certeau, 1990, p. 173.

14. Urbain, 2014.

en compte des éléments de discours. Gardons simplement à l'esprit qu'un espace peut être ponctuel (« lieu ») ou large (« territoire »)<sup>15</sup>. Il sera donc plus neutre d'utiliser dans la suite de notre texte l'expression « espace funéraire ». Ensuite, il sera nécessaire de tenter de mettre en perspective les données archéologiques pour voir comment les « espaces funéraires » conditionnent ou « formatent » une étendue, s'insèrent dans un territoire et peuvent devenir parfois des lieux de mémoire.

Au-delà de querelles sémantiques, l'étude archéologique des espaces funéraires est toutefois confrontée à deux problèmes principaux qui sont ici accrus par la nature des vestiges. Tout d'abord, les espaces dévolus aux morts par une société ne peuvent pas être considérés comme le reflet parfait de la société des vivants. Comme l'a proposé Michel Foucault<sup>16</sup>, il s'agit d'hétérotopies, c'est-à-dire de « lieux autres » correspondant à des utopies « réalisées » ou localisées. Au sein de ces « emplacements réels », les composantes culturelles d'une société sont « à la fois représentées, contestées et inversées ». Ces espaces à l'intérieur de la société obéissent donc à des règles autres que celles de la société. Ainsi, alors que cela est souvent supposé, on ne regroupe pas toujours les morts suivant des liens sociaux<sup>17</sup>. Une telle proposition est à la fois perturbante et stimulante.

Quel est donc l'intérêt de mener une archéologie funéraire ? Il faut d'abord considérer cette approche comme une analyse matérielle de la prise en charge des morts par une ou des sociétés dans un contexte donné. Celle-ci renseigne sur la construction,

l'utilisation et le maintien dans le temps d'un espace particulier, l'espace funéraire où un certain nombre de gestes sont réalisés afin de faciliter le passage<sup>18</sup> du défunt d'un « état » à un autre : d'état de vivant à mort, d'état de membre physique de la société à un autre<sup>19</sup>... Toutefois, cet espace et ces gestes n'apportent pas une vision complète des identités des défunts, voire ils compilent une vision du mort que les vivants veulent maintenir, ou construire et utiliser. L'archéologie post-processuelle a bien mis en évidence ces problèmes, mais a gardé l'espoir de pouvoir accéder aux idéologies sous-jacentes<sup>20</sup>. Au lieu de rechercher une pensée inaccessible<sup>21</sup>, l'étude de ces espaces « autres », voire « hors normes », doit se faire pour eux-mêmes et pour les liens qu'ils tissent avec la société. Cela nécessite une identification de leur localisation, de leur utilisation interne et de leur évolution.

Le second problème méthodologique concerne la préservation des pratiques et des structures funéraires. Leurs vestiges archéologiques ne sont bien souvent que les traces partielles de rituels, qui n'étaient quant à eux que le reflet déformé de choix et de réalités sociales. L'utilisation régulière et intensive d'un même espace au cours du temps implique également de nombreuses destructions et l'effacement de traces matérielles<sup>22</sup>. Au-delà même de la conservation des structures archéologiques, la restitution des pratiques funéraires ne peut être qu'imparfaite et demande une réflexion archéothanatologique, afin de restituer certaines composantes de l'architecture funéraire ou des dépôts réalisés lors de l'inhumation et ensuite lors de rites de commémoration<sup>23</sup>. Les vestiges archéologiques créent toutefois une « compression du temps », et il est bien

15. J.-D. Urbain (2014) propose une différence entre lieu (espace ponctuel, sédentaire) et territoire (espace large, nomade). Reprenant M. Lauwers (2005), il applique ses définitions au cimetière médiéval : les tombes « *locus* » se situent dans un cimetière « territoire », quoique l'on ne sera pas tout à fait d'accord avec le propos : « Une individualisation des sépultures qui sont de plus en plus localisées à compter des <sup>xiii</sup><sup>e</sup>-<sup>xiiii</sup><sup>e</sup> siècles. » En fait, en Europe occidentale, la notion de *locus religiosus* se déplace à cette époque de la tombe vers le cimetière (Lauwers, 2005). Ainsi, le cimetière peut également être un lieu fonctionnant dans un territoire.

16. Foucault, 1984.

17. Ucko, 1969.

18. Van Gennep, 1909.

19. Bloch et Parry, 1982 ; Thomas, 1985 ; Baudry, 1999.

20. Hodder 1982 ; Parker Pearson, 1982 et 2000 ; Olivier, 2008, p. 83.

21. H. Duda y a alerté à plusieurs reprises sur l'impossibilité d'accéder à la pensée qui « sous-tend » le geste funéraire (Duday *et al.*, 2013).

22. Schiffer, 1983 ; Olivier, 2008.

23. Cette méthodologie reste encore peu utilisée en Éthiopie (Jouquand et Derat, 2012 ; Joussaume et Cros, 2017) et nécessite dès le terrain un enregistrement particulier de la position des ossements (Duday, 2009) qui n'a souvent pas été réalisé.

difficile d'identifier ce qui correspond aux rites liés à « l'inhumation », de détricoter les témoins de pratiques de commémoration de ceux des funérailles. De même, l'identification des gestes funéraires ne permet pas de mettre en évidence ceux qui étaient importants aux yeux des officiants. Il est certain que l'identification de la répétition de gestes peut être une piste de recherche, mais correspond-elle à des règles conscientes ou inconscientes, intériorisées ?

Par ailleurs, l'utilisation des données biologiques issues de l'étude des squelettes implique la prise en compte de nombreux biais méthodologiques. Il est illusoire de restituer une identité individuelle biologique précise. La sélection des défunts, due à la mortalité et à l'accès à l'espace funéraire ainsi qu'à l'échantillonnage lié aux fouilles archéologiques, empêche de réaliser une véritable étude paléodémographique à partir des cimetières<sup>24</sup> ou de parvenir à une connaissance précise de la santé des populations archéologiques<sup>25</sup>. Cependant, l'analyse de la sélection des morts<sup>26</sup> à l'aide de données biologiques permet de caractériser les défunts qui ont eu accès à l'espace funéraire ou à une zone spécifique. Ainsi une archéologie des rites et de la religion n'est pas une transcription ethnographique de rituels, mais la présentation des vestiges matériels qu'ils ont laissés en un espace donné<sup>27</sup>.

L'accumulation de ces deux problèmes méthodologiques rend bien difficile, voire impossible, une interprétation sociale des pratiques funéraires. Il s'agit peut-être même d'une impasse heuristique. Afin d'y remédier, il serait tentant d'appliquer les concepts apportés par l'anthropologie sociale, mais la complexité des sociétés humaines<sup>28</sup> montre la nécessité de considérer les contextes et les matériaux utilisés dans ces études. Leur application à l'archéologie revient bien souvent

à discuter d'universaux<sup>29</sup>, voire de généralités qui, en définitive, gommant toute la diversité et les évolutions des pratiques étudiées. Une nouvelle impasse serait de vouloir discerner dans les données archéologiques un champ d'application des théories anthropologiques. Il ne faut pas ainsi attendre des données archéologiques la précision des études ethnographiques<sup>30</sup>. Les leçons de l'anthropologie ne doivent pas être, bien sûr, rejetées, les données ethnologiques permettant une présentation du champ des possibles et de la complexité des règles qui sous-tendent les pratiques funéraires. Restons donc conscients de nos limites et construisons nos référentiels.

Il est ainsi nécessaire de contextualiser les vestiges funéraires, non seulement en les datant, mais aussi en situant les tombes et les espaces funéraires dans le territoire construit par un groupe socioculturel particulier, ou du moins parmi les autres vestiges archéologiques et les entités géologiques et géographiques. Mais il faut aller au-delà d'une simple topographie et l'on pourrait ainsi détourner le terme de « paysage<sup>31</sup> » en parlant de « paysage funéraire », puisqu'il implique à la fois la transformation voulue d'une composante naturelle ou environnementale d'un espace, mais aussi le choix d'inscrire dans l'espace une marque mémorielle constitutive de l'identité d'un groupe<sup>32</sup>. Toutefois, le terme de paysage peut avoir une définition plus restrictive<sup>33</sup> puisqu'il peut aussi s'agir, selon Philippe Descola, d'un « objet produit ou façonné intentionnellement par des humains qui correspond à la représentation d'un lieu,

24. Bocquet-Appel et Masset, 1982 ; Sellier, 1995.

25. Wood *et al.*, 1992.

26. Masset, 1987 ; Sellier, 1995.

27. Husser, 2020. Pour une approche optimiste, voire utopiste d'une archéologie des religions, voir Insoll (2004) et Fogelin (2007).

28. Ucko, 1969.

29. Godelier, 2008 ; Albert, 2011 ; Bloch, 2015.

30. Par ailleurs, les données ethnologiques enregistrées n'ont pas toujours la précision requise pour être comparées avec les pratiques funéraires déduites des fouilles archéologiques (forme de la fosse, position du mobilier). Comme contre-exemple, on pourra toutefois souligner les données recueillies pour l'Afrique occidentale (Gauthier, 1996 ; Sewane, 2003).

31. Cauquelin, 2000.

32. Sur les problèmes de définition du « paysage » en archéologie funéraire, voir la *Rencontre autour des paysages du cimetière médiéval et moderne* (Gaultier *et al.*, 2015). Mais il ne s'agit pas ici de définir un simple « paysage du cimetière ». Notre démarche pourrait plutôt se rapprocher du terme « *funerary landscape* » ou « *deathscape* » qui prend en compte différents niveaux d'analyses (Daróczy, 2012).

33. Cauquelin, 2000.

quelle que soit la nature de cette représentation <sup>34</sup> » (comme les jardins, les observatoires). Ne retombons cependant pas dans le biais, critiqué plus haut, qui consiste à appliquer des concepts anthropologiques à des données archéologiques. Le paysage en creux des archéologues n'est sûrement pas celui des anthropologues. Il faut plutôt s'essayer à une archéogéographie funéraire, en tentant de déterminer les phénomènes internes (réitération, réutilisation des espaces) ou externes qui ont façonné les espaces funéraires. Mais comment les transformations spatiales induites par l'implantation des tombes sont-elles considérées par les médiévaux ? Il faudra peut-être le discuter en conclusion, mais il est *a priori* difficile d'interpréter la répartition d'aménagements funéraires dans un espace ou, plus largement, dans un environnement, comme la constitution d'un paysage funéraire.

Les données anthropologiques et ethnologiques <sup>35</sup> informent bien souvent peu sur la spatialisation de l'espace des morts. S'il ne faut pas calquer l'interprétation des données archéologiques sur les coutumes orales et sur les sources textuelles, la prise en compte de ces dernières permet de changer le regard sur les traces matérielles et de les discuter dans un contexte donné <sup>36</sup>. En somme, la conscience de ces biais permet d'avancer vers une meilleure compréhension des gestes pratiqués autour du défunt, de l'organisation de l'espace funéraire et de la mémoire matérielle que ces espaces ont laissée.

Plus qu'un miroir des relations sociales (voire culturelles), nécropole royale et/ou gigantesque cimetière, le site de Lalibela a été utilisé comme espace pour des morts particuliers (spéciaux), mais aussi anonymes durant plusieurs siècles en Éthiopie <sup>37</sup>. Une approche que l'on nommera archéoanthropologie, croisant données archéologiques et biologiques <sup>38</sup>, permet d'analyser l'utilisation des ensembles funéraires dans

la durée et l'espace par des groupes humains et de les inclure dans le temps. Avec un nombre important de destructions, une stratigraphie souvent absente au niveau des églises <sup>39</sup>, l'absence de fouilles et des données archéoanthropologiques peu exploitables, le site de Lalibela n'est vraiment pas le meilleur des candidats pour l'analyse d'un « paysage funéraire » figé. Pour l'Éthiopie médiévale, rares sont les données textuelles sur les pratiques funéraires chrétiennes ; quelques textes normatifs ou descriptions anciennes informent sur les funérailles <sup>40</sup> ou sur la construction politique de certains espaces funéraires <sup>41</sup>. Mais ces informations sont liées à un contexte précis et ne permettent pas d'appréhender l'organisation et l'évolution des espaces funéraires sur la longue durée. Pour autant, doit-on se priver d'une telle étude à Lalibela, site pivot de l'historiographie et de l'histoire éthiopienne ? Non, faisons avec les vestiges présents. Leur indigence mais aussi leur diversité impliquent plus que jamais de varier les échelles d'observation et de contextualiser ces faits avec une vision archéoanthropologique. Comprendre les espaces sépulcraux et les pratiques funéraires à Lalibela au Moyen Âge implique également d'avoir un aperçu des connaissances pour la période dans le reste de la région éthiopienne.

34. Descola, 2013, p. 664.

35. Sohier, 2012.

36. Derat et Gleize, 2015.

37. Derat, 2007 ; Derat et Gleize, 2015.

38. Blaizot et Castex, 2005.

39. Fauvelle-Aymar *et al.*, 2010.

40. Wion, 2011 ; Paez, 2011, p. 429-436.

41. Derat, 2007 et 2011.



## Mégalithisme, cimetières et tombes de l'Éthiopie médiévale



Figure 1 – Situation des principaux sites funéraires médiévaux en Éthiopie mentionnés (DAO : Yves Gleize).

Avant de se plonger dans la complexité des tombes situées autour du site de Lalibela et plus précisément à Qedemt, il n'est pas inutile de faire un rapide bilan des vestiges funéraires entre le x<sup>e</sup> et le xx<sup>e</sup> siècle à l'échelle de l'Éthiopie (fig. 1) afin de préciser les lacunes dans les connaissances sur les pratiques

funéraires et le manque de données contextualisées. Des mégalithes du sud de l'Éthiopie aux stèles d'Aksum, les vestiges funéraires sont sûrement les restes archéologiques qui ont fait l'objet du plus grand nombre de fouilles en Éthiopie pour la période historique. Ils informent sur les pratiques funéraires en apportant des données sur les modes d'inhumation, l'architecture de la tombe, leur marquage au sol, l'utilisation du mobilier et l'organisation des espaces sépulcraux. La diversité des pratiques a ainsi été une importante clé d'analyse des populations historiques en Éthiopie. Ces vestiges funéraires sont bien souvent utilisés pour caractériser des groupes culturels ou religieux dans la région, mais malheureusement les bilans les concernant sont presque inexistantes pour l'Éthiopie<sup>42</sup>.

Pour l'Éthiopie médiévale, les investigations sur les pratiques funéraires se sont principalement concentrées sur des cultures dites païennes<sup>43</sup> dans le sud du pays, du Mānz<sup>44</sup> au Sidamo<sup>45</sup> et dans l'est (Ārċār)<sup>46</sup>. Elles sont bien souvent caractérisées par des structures nommées mégalithiques (tumulus, stèle...). Mais à y regarder de plus près, le terme « mégalithisme » agit comme un fourre-tout syntaxique puisqu'il englobe de véritables tumulus, des regroupements de tombes funéraires hypogées et mégalithiques, des pratiques d'inhumation collectives ou des tombes marquées par des stèles, voire des stèles ne signalant pas de sépultures<sup>47</sup>... Les dernières discussions sur la question montrent bien qu'il est nécessaire de distinguer le mégalithisme de la fonction funéraire<sup>48</sup>, mais la définition même du mégalithisme reste fluctuante. Globalement, les recherches actuelles se concentrent sur les structures funéraires

42. Pour la période aksumite, Phillipson, 2012 et pour les cultures « mégalithiques », Joussaume et Cros, 2017.

43. Fauvelle, 2020.

44. Fauvelle-Aymar *et al.*, 2007-2008 ; Fauvelle-Aymar et Poissonnier, 2012 ; Fauvelle et Poissonnier, 2016 ; Birru, 2020.

45. Joussaume, 1995 et 2007 ; Joussaume et Cros, 2017 ; Clack et Brittain, 2011 ; Kinahan, 2013 ; Goujon, 2015 ; Ard et Goujon, 2018 ; Duff *et al.*, 2018.

46. Joussaume, 1974 et 2014.

47. Chelba-Tutitti : Joussaume *et al.*, 2010 et Joussaume, 2012. Neb Gädäl : Poissonnier *et al.*, 2012.

48. Boulestin, 2016.

monumentales, qui ont exigé pour leur réalisation une participation importante de travailleurs. Un renforcement apparent des traditions des tumulus semble augmenter pendant les phases de christianisation et d'islamisation en Éthiopie <sup>49</sup>. Cependant, il existe sûrement plusieurs traditions et les sites comme Tuto Fela <sup>50</sup> ou Soditi 2 <sup>51</sup> montrent des changements dans les pratiques ou des réappropriations d'éléments mégalithiques.

Récemment, plusieurs auteurs ont tenté, au-delà de relier ces « pratiques mégalithiques » à des groupes ethniques ou culturels, de les mettre en relation avec des régimes politiques <sup>52</sup>. Mais l'on peut s'interroger sur l'objectif de faire coïncider avec les théories anthropologiques des structures funéraires pour lesquelles il manque une véritable analyse de la diversité des pratiques et dont l'évolution chronologique (souvent par l'absence de sériations de datations radiocarbone) est encore à préciser. Il sera nécessaire d'opérer des distinctions au sein de toutes ces structures et de discuter de leur situation, de leur réutilisation, voire de leur destruction. Il est également important de ne pas éluder la présence de regroupements de tombes individuelles dans ces contextes qui ne sont pas toujours marqués par des stèles <sup>53</sup>. Reste-t-on dans une diversité funéraire ou s'agirait-il d'inhumations de périodes distinctes, voire de groupes culturels différents ?

Les types de tumulus et hypogées découverts dans les régions du sud et du centre de l'Éthiopie pourraient trouver des correspondances plus au nord, peut-être avant et durant la christianisation de tout le nord des hauts plateaux <sup>54</sup>, alors que pour certains chercheurs, il n'était que le témoignage de peuples

présents dans le sud de l'Éthiopie. Dans le nord de l'Éthiopie, les vestiges funéraires médiévaux ont été beaucoup moins bien étudiés. Si, pour la période aksumite <sup>55</sup>, il a existé un intérêt notable pour les « sépultures d'élite <sup>56</sup> » s'ensuit un désintérêt pour les autres structures funéraires, peut-être à cause de l'absence de vestige monumental et de mobilier dans les tombes. La fonction funéraire de certaines églises est toutefois mise en avant et l'existence de cryptes funéraires dans les substructions des édifices aksumites aurait pu être le point de départ du phénomène rupestre éthiopien. Mais les auteurs ne s'entendent pas toujours sur les espaces ayant eu à l'origine une fonction funéraire <sup>57</sup>. Églises funéraires ou hypogées funéraires à l'origine ou utilisation funéraire postérieure à la mise en place des églises ? La vraie difficulté reste que toutes ces observations portent sur des églises recreusées par les aménagements successifs et que les éléments de datation sont souvent rares. Les faits « funéraires » sont utilisés pour expliquer des processus, mais ne sont pas étudiés en tant que tels ou pour leur intégration dans un territoire. Quoiqu'il en soit, ces différents creusements n'ont dû accueillir qu'une faible partie de la population (élite et/ou clergé).

Mais alors, où se trouvent les espaces funéraires du reste de la population ? Il existe des creusements plus simples, près des églises. Toutefois, cette problématique n'a pas intéressé les chercheurs, ne serait-ce que par la difficulté de dater ces structures funéraires. Les cimetières médiévaux associés à des églises sont peu fouillés et demeurent peu documentés <sup>58</sup>.

49. Fauvelle-Aymar et Poissonnier, 2012.

50. Le site de Tuto Fela verrait le passage d'un espace marqué par des stèles phalliques à un ensemble de tombes en « chaussette » avec réutilisation de stèles phalliques puis, enfin, l'installation d'un tumulus (Joussaume, 2007 et 2012).

51. Ard et Goujon, 2018.

52. Gallay, 2006 et 2018.

53. Par exemple, la tombe X de Gattira-Demma (Anfray, 1982) ou les fosses oblongues présentes dans certaines cavités artificielles (Anfray, 1985).

54. Hagos, 2001 et 2014 ; Teklu, 2020.

55. Contenson, 1961 et 1963 ; Chittick, 1974 et 1976 ; Munro-Hay, 1989 ; Bard *et al.*, 1997 ; Phillipson, 2000 et 2012 ; Wendowski *et al.*, 2001. Les défunts sont bien souvent enterrés avec un abondant mobilier (parure, récipients en céramique et en verre, outils en métal).

56. Les fouilles sur le champ de stèles de Guditi (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C.) au sud-ouest d'Aksum pourraient donner des preuves de l'inhumation de statut inférieur en raison des pratiques funéraires, mais des découvertes comparables sont moins fréquentes (Phillipson, 2000 et 2012). Il faut garder toutefois à l'esprit que seuls quelques sondages ont été réalisés et qu'il existe bien sur ce site des stèles imposantes.

57. Lepage, 1972, 1997 et 2006 ; Phillipson, 2009.

58. Derat et Jouquand, 2012 ; Clark, 2016, Fernandez *et al.*, 2017 ; Guadiello et Yule, 2017.

Des sépultures individuelles médiévales sont identifiées, par exemple à Aksum, où les niveaux récents sont « truffé[s] de tombes <sup>59</sup> ». En fin de compte, plus que l'analyse des pratiques funéraires, c'est leur proximité des églises qui déterminent des tombes comme chrétiennes. Depuis la fouille de Gabriel (Meshāla Māryām <sup>60</sup>), il est attesté qu'un cimetière médiéval chrétien n'est pas obligatoirement installé près d'une église en fonction : il peut l'être sur le site « mémorialisé » d'une ancienne église. Cela pourrait être le cas des tombes installées sur l'ancienne église jésuite de Gännātā Iyāsus à Azazo <sup>61</sup>. Ces exemples poussent à revoir peut-être l'utilisation d'autres églises en lien avec des sépultures.

Les connaissances sur les pratiques funéraires des communautés médiévales musulmanes en Éthiopie sont encore plus limitées. Les études récentes ont principalement porté sur l'aspect extérieur des tombes ou les stèles les signalant <sup>62</sup>. La découverte d'inscriptions funéraires témoigne ainsi de l'existence de communautés musulmanes sur les hauts plateaux, entre le X<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle près de Mekelle <sup>63</sup>, et permet également de retracer des voies d'islamisation <sup>64</sup>. Ces données attestent la cohabitation de communautés musulmanes et chrétiennes durant le Moyen Âge. Mais ces éléments matériels ne sont qu'une partie de la composante des vestiges funéraires, considérant la diversité des pratiques dans le monde musulman <sup>65</sup>. Les rares fouilles de tombes identifiées comme musulmanes ont ainsi pu apporter des données originales sur l'architecture des tombes et sur les rites associés <sup>66</sup>.

59. Contenson, 1963, p. 13.

60. Derat et Jouquand, 2012.

61. Fernandez *et al.*, 2017.

62. Conti Rossini, 1938 ; Schneider, 1967 ; Smidt, 2004 ; Fauvelle *et al.*, 2017 ; Insoll, 2018 ; Loiseau *et al.*, 2021.

63. Ces communautés sont liées avec les réseaux commerciaux de la mer Rouge et certains de leurs membres viennent des îles Dahlak et du Soudan oriental (Conti Rossini, 1938 ; Pansera, 1945 ; Schneider, 1967 et 2009 ; Smidt, 2004 et 2009).

64. Fauvelle *et al.*, 2008-2009.

65. Insoll, 1996 et 1999 ; Petersen, 2013 ; Gleize, 2022.

66. Fauvelle *et al.*, 2008-2009 ; Insoll *et al.*, 2017 ; Loiseau *et al.*, 2021.

En Éthiopie, les vestiges funéraires sont bien souvent arrachés de leur contexte topographique, voire archéologique, à plusieurs niveaux : par la fouille rapide et partielle, le manque de datation et l'absence de liens identifiés avec le territoire. Il manque des fouilles extensives ayant une profondeur chronologique, mais aussi des informations sur les modes d'inhumation. Les habitats <sup>67</sup> et autres occupations du sol en lien avec ces structures n'ont pas été étudiés et sont, en général, peu identifiés. Enfin, les données archéologiques et biologiques n'ont pas été analysées en parallèle, souvent en l'absence d'analyse ostéologique. Sans typologie, ces vestiges sont bien souvent les repères discontinus utilisés pour une histoire sur la longue durée.

## Les espaces funéraires à Lalibela : des données discontinues et diversifiées

Les travaux récents ont montré que le site rupestre à Lalibela a énormément évolué durant ces derniers siècles <sup>68</sup>. La principale difficulté pour analyser ces transformations est l'absence de stratigraphie, sauf au niveau des tas de déblais <sup>69</sup>. Au sommet des déblais, les tombes récentes apportent ainsi un *terminus ante quem*. Mais il est difficile de fouiller des tombes à proximité des endroits les plus sacrés que sont les églises. Par ailleurs, il ne faut pas se cantonner à ces vestiges funéraires bien visibles, bien conservés et récents. Il faut donc varier les outils et explorer les différents types de lambeaux d'espaces funéraires que l'exploration et les observations mettent au jour. Du fait du peu de données, l'archéologie doit se pencher sur les creusements même vides, sur la situation

67. R. Joussaume (2012) propose que les stèles phalliques d'Ofa Sere dans le Wolayta soient des marqueurs territoriaux. Elles étaient placées sur un éperon rocheux où « quelques traces d'occupations plus ou moins récentes » ont été identifiées (Joussame et Cros, 2017, p. 174). Près de Tiya, une concentration de céramique sur le site de Kéré (Barbier, 2005) ou le site de Mito (Lagasquie, 2005) pourrait témoigner de sites d'habitat liés à l'ensemble funéraire.

68. Fauvelle *et al.*, 2010 ; Bosc-Tiessé et Derat, 2019.

69. Derat *et al.*, 2021.



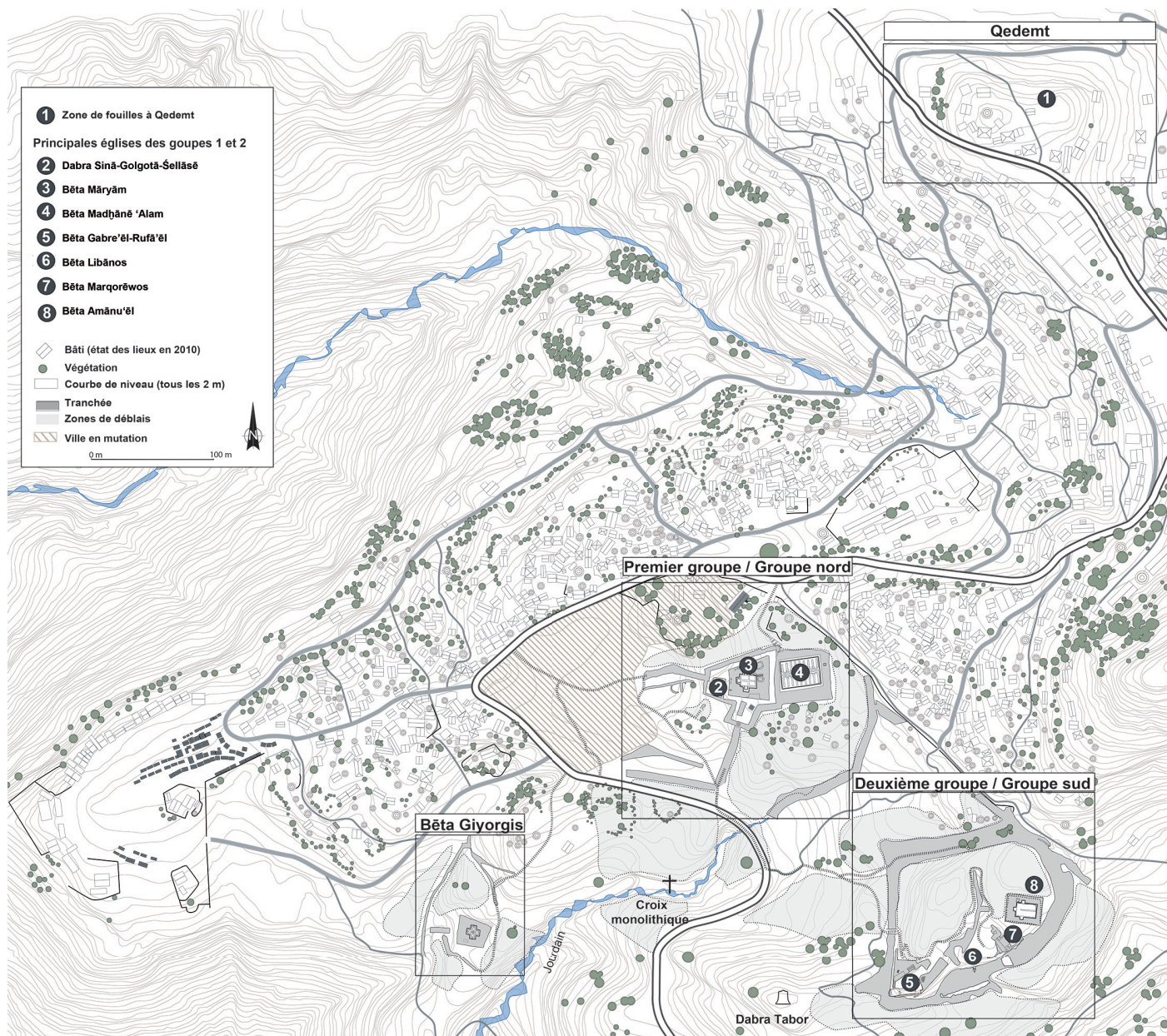


Figure 2 – Situation des principales églises rupestres et de l'emprise de fouille à Qedemt dans la ville de Lalibela (état des lieux 2010, DAO : Yves Gleize, modifié d'après Bosc-Tiessé et Derat, 2011).

d'espaces incomplets, sur les quelques ossements même rongés par des termites... Les biais existent et existeront toujours. Ainsi la destruction de nombreuses tombes aux abords des églises rupestres et leur vidange, notamment au cours des interventions de Sandro Angelini <sup>70</sup> dans les années 1960 pour le compte du World Monuments Fund, limitent les possibilités d'étude par les méthodes classiques de l'archéologie funéraire.

Mais les faits archéologiques peuvent apporter des données inattendues. Le premier chapitre aura pour but de présenter le paysage archéologique funéraire dans lequel s'insèrent les différentes vies du cimetière de Qedemt (fig. 2). Ce chapitre sera l'occasion de présenter un premier état de la recherche sur les espaces funéraires autour du site rupestre et de proposer plusieurs hypothèses sur la constitution et l'utilisation des espaces funéraires au cours du temps. L'analyse des usages funéraires à Lalibela se poursuivra en décalant la focale sur un promontoire surplombant les églises rupestres où un petit champ avait livré quelques vases et ossements humains : le promontoire de Qedemt (chapitre 2). Ce lieu des origines marque encore la mémoire collective à Lalibela. Après avoir discuté de sa situation seront présentés les principaux processus de formation du site archéologique fouillé à Qedemt. Malgré la disparition de nombreux vestiges, il est possible de proposer une trame présentant différentes phases d'occupation allant du XI<sup>e</sup> siècle à la période contemporaine (chapitre 3). Durant cette période, une grande quantité de céramique a été utilisée sur le site et son étude a permis de distinguer différentes productions (chapitre 4). Plus spécifiquement, les vestiges datés entre les XI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ont permis d'analyser et de distinguer les pratiques funéraires réalisées à Qedemt, caractérisant les modes d'inhumation, les gestes autour des tombes et leur visibilité (chapitre 5). Ainsi, par un pas de côté, l'évolution et l'organisation des espaces funéraires de Qedemt permettent d'interroger le contexte funéraire autour du site rupestre de Lalibela (chapitre 6). La découverte d'un espace funéraire précoce et utilisé sur la longue durée près des églises de

Lalibela pose les bases d'un référentiel local complétant les maigres données existantes sur les funérailles éthiopiennes médiévales, en particulier dans le contexte chrétien. La mise au jour de ces vestiges, leurs natures et leur évolution permettront d'alimenter la discussion sur la construction mémorielle des lieux autour de Lalibela.

---

70. Angelini, 1967.