

2020, « Le fantôme, cet autre soi qui complète. La corrélation entre morts et vivants en Islande », V. Robin Azevedo (dir.), in *Hermès, Les Essentiels*, n° [Im]matérialités de la mort, Paris, CNRS Editions : 127-144.

<https://hermes.hypotheses.org/3257>

Le fantôme, cet *autre soi* qui complète. La corrélation entre morts et vivants en Islande

Christophe Pons

IDEMEC - CNRS - AMU

christophe.pons@cnrs.fr

Si au regard de la communication avec les défunts la société islandaise peut paraître étonnante, c'est parce qu'elle est une société du Nord. Comment comprendre, dans cette société occidentale, que les défunts soient des partenaires attentifs et bienveillants des vivants ? Que faire de ces revenants qui, sur un mode quotidien aussi curieux qu'inattendu, surgissent de manière récurrente et souvent non inquiétante ? Ce commerce brise une topographie du grand partage, sédimentée dans des rapports historiques de différenciation entre un « ailleurs » et un « ici », pour laquelle la relation morts-vivants a été un critère déterminant.

En regardant de près comment, dans la durée, l'histoire, la philosophie, la sociologie, la psychologie et l'anthropologie ont porté leur attention sur ce commerce, on s'aperçoit d'abord d'une cécité ancienne. La question des morts fut très peu traitée, et celle de leur *relation* avec les vivants à peine ébauchée et ce pour deux raisons majeures et étroitement liées.

D'une part, bien sûr, un enjeu fort du christianisme : comme l'a admirablement montré Jean-Claude Schmitt (1994), lui-même sur les traces de Philippe Ariès (1975), le combat de l'Église contre l'incessante présence des morts a tourné à l'obsession. C'est à cette lutte de longue haleine, conduite avec pugnacité, que l'on doit plusieurs inventions tardives (le purgatoire, les limbes...) et le formatage progressif d'une représentation coercitive des morts, dont le retour serait inévitablement de mauvais augure. Il serait cependant aisé de montrer comment il en fut de même avec la plupart des grandes religions instituées ; cela indique plus largement qu'il y eut là, dans cette nécessité de refouler les revenants, l'indice d'un enjeu fort de maîtrise que les religions ont globalement toutes perçu très tôt.

D'autre part, poser la question théorique de *leur relation* aux vivants a longtemps semblé devoir impliquer le postulat de leur existence. Or, à ce carrefour inquiétant, les sciences sociales se sont interdit d'avancer, craignant de faire là un aveu de croyance. Pourtant, n'est-ce pas une prémisse sociologique nécessaire que de poser les représentations sociales comme des choses ayant leur autonomie, indépendamment des gouvernances des hommes, et donc des modes propres d'existences sociales ?

En tentant d'éviter plus ou moins adroitement l'écueil de la croyance, les études ont alors essentiellement délaissé *les morts* au profit d'un intérêt pour *la mort*, selon la double voie d'un même regard ethnocentré, qui soit a forcé la fascination pour cet ailleurs où elle serait paisiblement présente et acceptée (Vincent-Thomas, 1975), soit a entériné la différence de cet ici occidental où elle serait à l'inverse effrayante et rejetée (Ziegler, 1975). Les limites de cette construction épistémologique ont été pointées, tardivement (cf. entre autres Derrida, 1996 ; Déchaux, 1997 ; Pons, 2002 ; Memmi, 2003), mais ré-ouvrant par là même un champ d'investigation qui avait été trop longtemps fermé. Aujourd'hui, à l'instar du présent ouvrage, la place occupée par les morts dans les sociétés occidentales, auprès des vivants, resurgit dans des travaux diffus qui interrogent le corps, les frontières de l'humanité, l'art, le palliatif et la fin de vie (Boltanski, 2004 ; Pons, 2009 ; Despret, 2017) mais aussi le concept même de personne/sujet, c'est-à-dire celui sur qui (et avec lequel) travaillent les sciences sociales.

À partir de l'Islande, une société qui allie les critères paradoxaux d'être à la fois proche et lointaine, arrêtons-nous sur les enjeux de ces formes relationnelles singulières qui lient les sujets aux altérités invisibles qu'on nomme les morts.

Une présence active et banale

La relation entre morts et vivants en Islande est ancienne. Des documents du haut Moyen Âge relatant des faits antérieurs au christianisme révèlent les traces de ces relations, non seulement en Islande mais un peu partout en Europe du Nord. Or, un trait saillant de ces relations est qu'elles se sont toujours prioritairement déployées dans un partenariat attentif des uns vis-à-vis des autres. Si cette attention bienveillante a paru souvent surprenante c'est que, selon un philtre chrétien, on attendait plutôt les manifestations coercitives d'une pression des morts sur les vivants. Bien évidemment, spectres et fantômes savent aussi jouer ce rôle et cette pression a bel et bien été exercée. Pour autant, contrairement à un présumé tenace, elle n'a pas été dominante mais plutôt le revers d'un autre type relationnel où morts et vivants, comme deux communautés nécessaires l'une à l'autre, trouvent l'équilibre de leurs existences dans une relation pacifiée.

Si les historiens européenistes ont peiné à saisir cette bienveillance, c'est que la question de la présence des morts fut posée en termes de pratiques populaires opposées à la foi chrétienne, renvoyant à un stock de structures religieuses immuables. Sous cet éclairage, la question de la présence des morts fut donc d'abord celle de la survivance, ce dont l'Islande était particulièrement représentative puisque l'enjeu théorique fut longtemps de savoir si elle était *in fine* plutôt chrétienne ou païenne. Par la suite, si nombre d'études ont relativisé ces approches dichotomiques, il n'en demeure pas moins que la question des relations morts/vivants en Europe est demeurée circonscrite par le cadre chrétien. Ce faisant, l'analyse érudite a longtemps repris la posture qui fut celle de l'Église pendant plusieurs siècles puisque, pour celle-ci, l'enjeu était bien de domestiquer une présence des morts qui lui échappait. Or, s'il n'est pas vain d'examiner les rapports historiquement constitués entre la religion chrétienne et la présence des morts domestiques, il faut cependant se garder de problématiser cette présence autour de cette relation, ce que firent pourtant l'histoire et l'anthropologie, faisant ainsi à plein le jeu d'une raison chrétienne, ainsi que l'avait si finement souligné Michel de Certeau dans *L'Écriture de l'histoire* (1975).

Il importe dès lors de questionner la présence des morts parmi les vivants comme un fait anthropologique, c'est-à-dire un trait commun à de nombreuses sociétés humaines, ayant ensuite été l'objet d'appropriations ou de rejets par diverses religions. Qu'est-ce que cette présence nous dit de l'homme en tant que sujet, en tant que ce qu'il *est*, et comment il *est* ? De toute évidence, les vivants ne parviennent pas à se penser comme tels, indépendamment de leurs morts ; en Islande, les morts domestiques des lignages complètent les vivants en leur donnant confirmation d'une conscience d'être vivant. Ainsi ces relations sociales témoignent-elles d'un fait anthropologique beaucoup plus large, dont le cas d'étude islandais n'est qu'une illustration, selon lequel l'homme aurait conscience d'*être vivant* au monde parce qu'il se saurait *être complété* par une proche altérité qui ne l'est pas.

Des relations sociales et familiales

De quoi sont faites ces relations sociales entre morts et vivants ? À peu de choses près – mais on ne s'en étonnera guère –, elles consistent en des procédures d'échanges par lesquelles les morts et les vivants s'appliquent à veiller respectivement les uns sur les autres. Deux moments

clés des existences sociales concentrent ces procédures qui, tels des dons et contre-dons d'attentions, mobilisent les énergies et précipitent les nécessités de rencontres. D'un côté, celui des naissances, lorsqu'*arrivent* des nouveau-nés, et, d'un autre, celui des décès, lorsque *partent* des défunts. C'est à ces occasions, qui sont aussi celles d'un travail social de la félicité (accueil) et de la douleur (deuil), que correspondent des *praxis* et *habitus* coutumiers fortement partagés, relevant plus des discours que des ritualisations. En effet, c'est au travers des narrations de rêves, apparitions et expériences sensibles, que sont annoncées et partagées les requêtes. D'une part, lorsqu'un enfant arrive, on attend la visite d'un ancêtre qui, par le *rêve du nom* (*draumarnafn*), annonce l'arrivée et demande l'attribution de son prénom sur le vivant à naître. D'autre part, lors du trépas, on cherche le signe de l'*annonce de décès* (*feigðarbóð*) qui, sur un mode onirique ou d'éveil, compose la preuve que les morts avaient prévenu les vivants de ce qui est advenu.

Si ce sont chaque fois les morts qui initient les contacts, ce sont les vivants qui font circuler les messages et les attentes de services sont symétriques. Dans le sens des « arrivées », il est attendu des morts qu'ils inscrivent les nouveau-nés chez les vivants en attribuant leurs prénoms, tandis que dans le sens des « départs » ce sont les vivants qui doivent s'assurer de l'annonce puis de l'accueil des mourants et de leur prise en charge par les morts. Pour cela ils s'efforcent de vérifier que le défunt les a rejoints, ce devoir de bienveillance étant bien sûr exacerbé avec des morts brutales. Ces deux types de services sont opérés par le rêve, la vision, la prière, l'examen des signes et aussi l'adresse médiumnique ; ils constituent l'enjeu d'un commerce symbolique où chaque communauté existe dans (et par) le devoir moral de bienveillance qu'elle nourrit vis-à-vis de sa partenaire. Les morts assument la responsabilité des nouveau-nés et les vivants celle des défunts. Cette double gestion des affiliations, qui inscrit les individus dans un *continuum* transversal aux deux communautés, s'enracine dans un héritage pérenne des appartenances aux lignages, tout autant qu'elle pétrit d'indéfectibles liens de l'entre soi.

Jusqu'à peu, la société islandaise était une société lignagère où la filiation aux ancêtres était extrêmement importante ; c'est cette filiation qui enchâssait les individus dans l'histoire continuée d'un patrimoine associé aux terres des fermes d'origine. Un peu à la manière d'une course de relais, chaque membre participait à la poursuite du lignage le temps de son existence. Paradoxalement, une telle conception n'annule pas la place de l'individu car, à bien des égards, la société islandaise est aussi extrêmement individualiste. Pour autant, elle génère une conception de l'*être-là* où le sujet, qui par ailleurs peut affirmer avec force son individuation, ne peut exister de manière isolée ; il demeure toujours en dernière instance le maillon d'une chaîne généalogique qui associe les vivants et les morts. Les moments des procédures sociales d'échanges que nous venons d'évoquer manifestent, de manière très pragmatique, des périodes de latence significatives.

Par exemple, on donne tardivement aux nouveau-nés leurs prénoms et l'état civil accorde une période légale d'une année pour les déclarer officiellement. Dans ces premiers temps, l'enfant encore non nommé témoigne en somme des signes de son affiliation : dans ses traits physiques et psychiques, dans ses attitudes, ressemblances et singularités, il confirme (ou infirme) ce que les morts ont annoncé de lui. Or, dans un tel contexte où le sujet est si redevable de ses ascendants, il hérite immanquablement pour le meilleur et le pire. Le meilleur, c'est la protection qui le suivra tout au long de sa vie et l'appartenance reconnue à une identité légitime. Le pire, c'est de se savoir *être habité*, ne jamais être seul, accepter d'être pris dans une appartenance lignagère qui ne peut nullement se défaire de la spectralité

qui flotte en elle, qui se transmet au travers de la généalogie, telle une rémanente et familière étrangeté qui parfois devient oppressive.

Cette spectralité flottante qui hante les lignages en disant aux sujets ce qu'ils ont en commun est profondément nordique ; extrêmement présente dans toute l'Europe du Nord, depuis le Royaume-Uni jusqu'aux pays scandinaves, elle dessine un ensemble de sociétés lignagères à fantômes dont l'idéaltype fut modélisé par la célèbre nouvelle de William Shakespeare (2016) sur le roi Hamlet de Danemark. Le spectre ordonne, exprime la sécurité du sujet dans ce qu'il *est*, mais oppresse aussi par l'injonction d'*être* dans une indéfectible appartenance.

Un moment de facture religieuse : le tournant identitaire de l'indépendance

On voit donc bien que tout ceci est plus affaires de famille que de religion. Dans toutes ces sociétés européennes à fantômes, l'active présence des morts témoigne moins d'un commerce dévotionnel que d'une gestion relationnelle des biens et des identités domestiques. Le seul véritable moment historique où les morts ont joué un rôle religieux majeur en Islande se situe au tournant du XX^e siècle. C'est à cette époque qu'ils ont été ardemment convoqués dans une perspective de libération et qu'ils ont cessé de ne s'occuper que de leurs seules descendance lignagères. Au travers d'institutions occultistes localement inventées au début du siècle (spiritisme, théosophie...), pourvues de spécialistes intercesseurs (médiuns), de dirigeants charismatiques et de formes rituelles, les morts sont devenus les promoteurs d'une vision temporelle à réaliser, celle de la nation libre et fière à bâtir. Dans les séances médiumniques, d'illustres ancêtres étaient convoqués pour donner leur expertise sur les enjeux politiques et encourageaient, de par la seule mise en scène de leur parole publique, la vision d'une société nouvelle (Pons, 2011).

Aujourd'hui, il existe encore une trentaine de groupes et *Sociétés Psychiques* héritières de cette époque. Leur activité consiste principalement en l'organisation de diverses séances médiumniques qui sont autant de variations rituelles, depuis les grandes séances publiques de type spectacle jusqu'aux consultations privées entre un médium et un client. Toutes ces manifestations contemporaines relèvent d'un ésotérisme moderne de l'aire culturelle occidentale, ces phénomènes islandais rappelant d'autres observations similaires effectuées dans diverses latitudes d'Amérique et d'Europe du Nord. Il s'agit bien en effet du même fond spiritualiste dont on a montré comment il s'enracinait dans une histoire récente (XVII^e-XVIII^e siècles) qui débute dans les zones réformées du Vieux Monde – autour notamment du Suédois Swedenborg (1688-1772) (Faivre, 1986) –, s'institutionnalise d'abord en Amérique du Nord – avec les premières constitutions de cercles spirites qui, notamment dans l'État de New York, donnent une visibilité inédite au mouvement –, puis revient avec une légitimité affirmée en Europe, *via* les pays de la zone nordique, avant d'essaimer dans toute l'Europe chrétienne. Son usage collectif et identitaire témoigne de la dimension religieuse instituée que le spiritualisme a été amené à jouer dans le pays, ce qui fut relativement inattendu ; en effet, si on sait que les religions sont fréquemment convoquées aux moments clés des histoires nationales, lorsque les peuples prennent leur destin en main et choisissent de croire en un devenir souhaité, la plupart des exemples émanent plutôt de religions déjà constituées.

Ainsi a-t-on de très nombreux exemples de ces aménagements dans les christianisme et islam, depuis des périodes anciennes jusqu'à l'époque contemporaine, au moment des constructions utopiques des sociétés libres de rechange (Pons, 2015). En Islande, ce sont donc les morts qui ont joué ce rôle, à l'instar cependant d'un autre exemple fameux dont l'histoire est

lointainement proche de celle de l'Islande, celle du Brésil ; là-bas aussi, un spiritisme d'inspiration positiviste accorda aux défunts le rôle similaire de promoteurs d'une « vision » sociale utopique, celle d'une société moderne qui était à bâtir, dans l'ordre et le progrès (Laplantine et Aubrée, 1990).

De nos jours, presque partout, cette dimension politique et religieuse de l'utopie spirite tend à s'amenuiser ; non pas (comme l'a affirmé une perspective positiviste) parce qu'en devenant plus modernes, les sociétés se sont éloignées des croyances, mais plutôt parce que, d'une part, l'histoire globale du XXI^e siècle est désormais fort éloignée des préoccupations nationales du siècle passé et, d'autre part, du fait de remarquables pressions ré-exercées par les religions instituées. La différence cependant est que ces pressions proviennent moins désormais des Églises historiques que de dissidences religieuses offensives, historiquement plus récentes et devenues transnationales (Corten et Mary, 2000). Hormis cet usage historique circonscrit, la dimension religieuse de la relation aux défunts ne s'est donc guère institutionnalisée ni en Églises ni en religions.

Le mort comme complément du sujet

Interroger les relations morts/vivants comme un fait anthropologique, au-delà de toute dimension religieuse, conduit à considérer les morts comme étant des compléments aux vivants. La société islandaise en témoigne ; elle révèle un contexte où ce sont eux, les morts, qui donnent aux vivants leur pleine consistance ; c'est grâce à eux que les vivants se savent *êtres vivants*, se savent *êtres*. Mais par-delà ce cas singulier, plusieurs travaux contemporains engagent la réflexion sur des voies parallèles en suggérant que l'enjeu des sciences sociales est désormais de saisir cette complétude qui nous a tant échappé ; en philosophie et anthropologie, on constate qu'au cours des deux derniers siècles, la construction épistémologique du concept de sujet a été élaborée sur un mode trop substantialiste. Ce concept de sujet, c'est-à-dire la conception de l'homme avec laquelle les sciences travaillent, a été pensé sur le modèle du scaphandrier, étanche, refermé sur lui-même et isolé de toutes les corrélations par lesquelles il se relie, consubstantiellement, aux altérités environnementales qui lui sont extérieures, ou intérieures (Luhmann, 2006 ; Théry, 2007 ; Latour, 2012).

V. Descombes (2004) pointe cette ablation théorique qui a œuvré dans l'élaboration conceptuelle du sujet ; elle eut pour effet, nous dit-il, d'ôter au sujet un « complément » lui étant nécessaire pour pouvoir se penser et se rendre pensable. L'exemple islandais nous montre comment les morts sont souvent, dans de nombreuses sociétés, de tels « compléments » qui rendent pensable le fait d'*être* vivants. Mais on peut sans doute trouver aussi d'autres compléments, ailleurs ou à diverses époques. Il peut s'agir de dieux, uniques ou pluriels, d'entités ou même de choses et artefacts fétiches. En tout cas, cette corrélation avec une texture *autre* et pourtant consubstantielle paraît inévitable. Mais elle a lieu sans aucune transcendance ; il s'agit chaque fois d'expériences immanentes sous forme de co-présences ou corrélations. Elles procèdent de disjonctions temporelles et identitaires. Quand les temporalités « se dégondent » et extraient le Sujet hors du temps de ce monde ; sa corrélation avec l'altérité (spirituelle) l'inscrit dans un temps subjectif et oscillatoire, un « temps dégondé » qui est précisément celui du temps spectral, celui par lequel s'annonce par exemple le spectre du roi Hamlet (Derrida, 1993). La disjonction identitaire, quant à elle, surgit avec l'intime expérience d'un brouillage du *je* dans un autre ; quand le sujet ne se reconnaît plus tel qu'il croyait être ; quand il a le sentiment de ne plus être lui-même dans ses actes et pensées.

Quel sort notre science a-t-elle longtemps réservé à ces faits d'une extrême banalité ? À peu près aucun, sinon celui de l'erreur, de la fatigue et du surmenage. Ils sont pourtant les traits spécifiques d'une expérience intime, celle de corrélation – ou consubstantialité – avec une altérité. Avec les morts, l'expérience peut provenir du manque, du désir, ou plus largement de quelque chose qui vient de l'intime et qui n'est pas maîtrisé, qui échappe au contrôle par le sujet. C'est bien là une inquiétante étrangeté, pourtant extrêmement familière car elle provient de l'intérieur même de celui qui la vit.

En Islande, le partage des rêves, la narration sociale des apparitions et le divertissement collectif des séances médiumniques sont des choses sérieuses qui servent la quête de connaissance de ce qui complète le sujet ; ce sont des occasions où l'on plonge en soi-même pour une recherche introspective des corrélations intérieures. Les plongeurs y rencontrent parfois le divin, mais souvent aussi leurs ancêtres, bienveillants ou un peu moins, avec lesquels ils dialoguent pour savoir qui ils sont, pour savoir comment faire avec ce qui pèse, ce qui est là, en dépôt, inévitablement, et avec lequel il faut accepter d'avoir à faire. Puisqu'on ne peut se défaire d'un legs, il faut apprendre à gérer. Ce *médiurnisme* nordique confère ainsi aux altérités cette qualité d'êtres *intrinsèques* au sujet ; elles ne proviennent pas d'un ailleurs qui aurait pris possession en venant du dehors mais remontent plutôt du tréfonds. En cela les morts qui surgissent dans les séances spirites sont souvent des fantômes qu'on ne doit qu'à soi-même, à ce dont on est fait. « Les morts sont en moi » (*látinir eru meðal á mín*) ou « [mes] morts me suivent » (*látinir (minnir) fylgja mér*), dit la sagesse populaire.

Références bibliographiques

ARIES, Ph., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.

BOLTANSKI, L., *La Condition fœtale*, Paris, Gallimard, 2004.

CERTEAU, M. (de), *L'Écriture et l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

CORTEN, A. et MARY, A., *Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique/Amérique latine)*, Paris, Karthala, 2000.

DERRIDA, J., *Apories*, Paris, Galilée, 1996.

—, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993.

DESCOMBES, V., *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.

DECHAUX, J.-H., *Le Souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

DESPRET, V., *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte Poche / Sciences humaines et sociales », 2017.

FAIVRE, A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986.

LAPLANTINE, Fr. et AUBREE, M., *La Table, le Livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Paris, J.-C. Lattès, 1990.

LATOURET, B., *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, coll. « Hors collection Sciences Humaines », 2012.

LUHRMANN, T., « Subjectivity », *Anthropological Theory*, vol. 6, n° 3, 2006, p. 345-361.

MEMMI, D., *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 2003.

PONS, Ch., *Le Spectre et le Voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002.

—, « L'humanité élargie par le bas ? La question des mort-nés », in DREYER, P. (dir.), *Faut-il faire son deuil ?*, Paris, Autrement, 2009, p. 247-262.

—, *Les Liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

—, « L'utopie sociale des christianismes indigènes. Un comparatisme Nord-Sud (Islande, Féroé, Cap-Vert) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 2, n° 170, 2015, p. 283-309.

SCHMITT, J.-C., *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1994.

SHAKESPEARE, W., *Hamlet* [1609], trad. Y. Bonnefoy, Paris, Gallimard, 2016.

THERY, I., *La Distinction de sexe. Une approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.

THOMAS, L.-V., *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.

ZIEGLER, J., *Les Vivants et la Mort. Essai de sociologie*, Paris, Seuil, 1975.