

Place aux revenances !

Marc Berdet et Gérard Dubey



Édition électronique

URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/2408>
ISSN : 1773-018X

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2016
Pagination : 9-21
ISBN : 978-2-85944-990-2
ISSN : 1276-8707

Référence électronique

Marc Berdet et Gérard Dubey, « Place aux revenances ! », *Socio-anthropologie* [En ligne], 34 | 2016, mis en ligne le 09 février 2017, consulté le 15 juin 2017. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/2408>

Place aux revenances !

MARC BERDET ET GÉRARD DUBEY

Walter Benjamin avait observé que, selon la tradition, toute communauté, toute société accorde à un mourant, même si c'est « le plus pauvre de tous les diables », de transmettre son expérience, de narrer son histoire, de manière à ce que celle-ci puisse ne pas être oubliée, que d'autres générations puissent s'en souvenir, se la remémorer¹. Les fantômes des sociétés modernes ne viennent-ils pas de ce que ce droit est refusé à des franges entières de leurs populations ? De ce qu'on accorde pas, même à « un pauvre diable », le droit d'articuler sa propre histoire, de la transmettre à ceux qui voudraient bien écouter ? La tragédie des migrants d'aujourd'hui n'aurait-elle pas ici une de ses racines ?

Spectre du chômage et hantise du migrant

Pierre Bourdieu remarquait déjà, dans les années 1950, combien le sous-prolétariat algérien, fragilisé par l'insécurité économique et la précarité de l'emploi, était incapable de se constituer en groupe cohérent porteur de revendications économiques et sociales propres ; au lieu de cela, il s'enfonçait bien souvent dans une indignation morale sans objet qui pouvait virer en ressentiment fantasmatique vis-à-vis de classes sociales proches (Bourdieu, 1962 ; Bourdieu *et al.*, 1963). Dans un texte assez récent (2002), mais déjà classique, dont nous proposons ici pour la première fois une traduction française, les anthropologues **Jean et John Comaroff** complètent en quelque sorte cette analyse par le traitement du produit imaginaire le plus fantastique de ces conditions : le zombie². Cette figure fantasmatique d'un mort ressuscité pour être transformé en pure force de travail dans

1 Benjamin W. (2000), « Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », *Œuvres III*, Paris, Gallimard, p. 114-151.

2 Cette figure avait été traitée, comme produit de l'industrie cinématographique surtout, dans un numéro précédent dirigé par Valérie Souffron : *Socio-anthropologie*, 31, *Mortels I*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 49-60, p. 61-72 et p. 99-111. Épisode de plus à la série, notre traduction des Comaroff s'ajoute aussi aux trois articles jusqu'ici disponibles en français grâce à une traduction de Jérôme David : (2003) « L'échelle inconfortable de l'ethnographie », (2008) « Les frontières des nations » et (2000) « Le capitalisme du troisième millénaire », dans Comaroff J. et Comaroff J. (2010), *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, Paris, Les Prairies ordinaires.

les champs, les mines ou les fabriques ressurgit périodiquement, du début à la fin du xx^e siècle, dans les campagnes du continent africain, agissant dans les interactions sociales à la manière des forces actives par la sorcellerie normande (Favret-Saada, 1977), provoquant rassemblements, émeutes et lynchages. Forme à chaque fois singulière, ce revenant souvent lié à la présence de migrants constitue une surface de projection des tensions insupportables nées de la fragilisation des structures sociales héritées et des conventions transmises sous les coups de boutoirs du capitalisme colonial puis postcolonial. Faudrait-il appliquer cette analyse à l'Europe d'aujourd'hui, hantée qu'elle est par le spectre du migrant ? Sans céder aux facilités d'une analyse critique de l'idéologie qui considérerait ces fantômes comme les baudruches du ressentiment collectif à dégonfler pour révéler de claires revendications de classe, traiter cet excès fantasmatique en tant que tel permettrait de comprendre, sur les pas des Comaroff, comment une mobilisation des passions et des peurs collectives est symptomatique d'un moment et d'une tentative collective pour articuler un désir commun à une situation historique.

Comment comprendre – pour reprendre la question de Bourdieu – la possibilité qu'une chape de passions et de frustrations collectives devienne politique ? D'abord peut-être en reconstituant la logique fantasmatique de leur « retour » sur des objets extériorisés, en considérant leur présence imaginaire qui n'a pas moins d'effets bien réels. Par projection et inversion, la figure menaçante du zombie se charge des espoirs déçus d'une communauté qui n'a pas eu droit à sa part d'une richesse pourtant partout visible (celle du capitalisme-casino des *traders*), et faute de pouvoir s'adresser aux véritables responsables – invisibles dans l'espace social – le reproche est violemment lancé à la figure d'existences pourtant précaires. Aux deux pôles symétriques de l'avidité libidinale qu'on leur attribue lorsqu'on se sent soi-même (pour des raisons sociales) castré et infécond, on fait ainsi des procès en sorcellerie tantôt aux vieilles femmes esseulées dont on présume les organes sexuels atrophiés, tantôt aux jeunes immigrants sans autres femmes ni descendance que celles qu'on redoute qu'ils nous prennent.

Le zombie, reprise en négatif de la vieille figure du fantôme. Car un revenant c'est, anthropologiquement, un disparu qui revient pour réclamer son dû. C'est, en ce sens, le symptôme d'un malaise que la communauté ne peut plus retenir ni contenir : celle-ci est sommée, par l'apparition, d'intégrer symboliquement, suivant un ensemble réglé de rituels et un effort collectif de remémoration, ses réquisits. Or si la cohésion sociale risque sans cesse d'être entamée par ces fantômes inquiétants et impérieux qui travaillent souterrainement les fondements de la société, c'est peut-être parce qu'ils sont eux-mêmes le signe d'une corrosion déjà entamée.

Les laissés pour compte de la mémoire collective

Les anthropologues et les historiens de la mort ont bien souvent mis l'accent sur la difficulté des modernes à intégrer leurs ancêtres dans un système symbolique qui leur rendait justice, et les sociologues, de plus en plus, se questionnent (après les psychanalystes) sur ce malaise dans la civilisation dû à une double exclusion : non seulement l'exclusion de plus en plus connue, dans les mécanismes de régulation sociale, d'un certain nombre d'individus (des esclaves d'hier aux sans-papiers d'aujourd'hui) ; mais aussi le refoulement moins étudié, dans ces mêmes mécanismes, de la violence sociale qui a été à l'origine d'une telle ségrégation, qui a produit des citoyens de seconde zone, fantomatiques de leur vivant avant de l'être post-mortem. **Jeanne-Marie Gagnebin** circule de l'anthropologie de l'antiquité à la politique actuelle, des rituels grecs à la dictature brésilienne et des récits d'Homère à ceux de nos contemporains pour montrer comment la machine d'État brésilienne a pu, hier, aller jusqu'à faire disparaître ses propres concitoyens (une histoire encore aujourd'hui dépourvue de mémoire) et continue à produire des morts de seconde zone, souvent noirs, pauvres et relégués en périphérie (pratique actuelle qui ne saurait se passer de l'amnésie d'hier). « Ici tout est vrai, bien que tout soit inventé » : faute de documents historiques ou de discours officiels, face à l'amnésie collective organisée par l'État, l'histoire doit se faire fiction et mobiliser la construction littéraire pour parvenir à restituer cette expérience fantomatique de la disparition politique d'un être cher et des difficultés institutionnelles à la faire reconnaître, c'est-à-dire à faire exister socialement un sujet disparu³. L'absence de justice, l'impossibilité de l'histoire et les difficultés de la mémoire – en un mot : la grande éclipse de l'archive – fait qu'il faut en passer par l'imaginaire pour restituer le réel, redonner au fantôme son contour pour lui rendre sa place dans la société, faire « revenir » le disparu que les appareils d'État cherchent à faire oublier, pour que, simplement, les survivants puissent continuer à exister.

Si le revenant, ou son phénomène, la « revenance », voisine avec d'autres faits sociaux et anthropologiques comme les rites funéraires,

³ Restituer le social par le littéraire et le politique par l'artistique : c'était déjà, mais du point de vue scientifique, le parti pris d'Avery Gordon, auteure d'un livre fondateur, *Ghostly matters*, qu'on pourrait traduire aussi bien par *Matière spectrale* que par *Le fantomatique importe*, avec pour sous-titre : *Hantise et imagination sociologique*. Cette professeure de sociologie à l'université de Californie (Santa Barbara) qui travaille aussi comme commissaire d'exposition (Dokumenta) et comme archiviste (Hawthorne) a proposé de pallier l'absence de méthodes traditionnelles quant à cette matière hantée en la faisant ressortir, suivant les procédures hétérodoxes d'une sociologie de la culture à la fois *sensible* et *engagée*. Pour rendre leur chair au disparus d'Amérique, elle a par exemple suivi les phénomènes de hantise, pour l'Argentine, dans les romans de Luisa Valenzuela et, pour les États-Unis, dans ceux de Tony Morrison (Gordon, 2008 ; Callard, Gordon 2014).

il renvoie donc aussi à l'exclusion sociale, aux traumatismes historiques, et encore – plus politique – au monopole de la violence d'État, à la violence autoritaire voire totalitaire ou encore au capitalisme racial. Il nous semble que l'orientation socio-anthropologique (à laquelle participent ici sociologues, anthropologues, mais aussi historiens et philosophes) qui, aux règles savantes de l'objectivation scientifique et de la distanciation sans empathie, préfère une méthode compréhensive, sensible à « l'humanité dans des conditions de dés-humanisation » (Michael Taussig⁴), est à même de traiter le phénomène spectral dans les sociétés contemporaines. **Frédéric Fruteau de Laclos** va jusqu'à l'aborder dans ses aspects épistémologiques, mais sans passer pour autant sur les dispositifs sociaux de refoulement – ici ceux de l'*homo academicus* tentant de faire disparaître les mineures des sciences sociales derrière l'histoire prestigieuse des grands noms. Il montre ainsi Edmont Goblot, pionnier d'un constructivisme social démystificateur de nos jugements de goûts, en fantôme hantant la théorie de la distinction sociale, systématisée plus tard par Pierre Bourdieu – c'est-à-dire non pas seulement comme un précurseur, mais aussi comme quelqu'un qui a encore quelque chose à nous dire et dont on n'a pas tout entendu. Et comme dans la boucle, cette fois-ci complète et heureuse, d'un travail de deuil, il rend à ce fantôme ses contours pour mieux nous en libérer, c'est-à-dire pour renouer pleinement avec lui afin d'affronter notre présent épistémologique.

Avec l'article de **Baptiste Monsingeon**, ce type de revenance prend l'aspect d'un continent de déchets oublié que le socio-anthropologue découvre au large du Pacifique. Quelle *épistémé* pour aborder cette montagne de plastiques agglomérés ? Il faut d'abord reporter notre attention, là encore, sur ce que les déchets ont à nous dire, et au fond, les écouter :

Si nos objets parvenaient à résister à leur propre disparition, à ces tentatives quotidiennes et répétées de mise à mort, se feraient-ils l'écho de cette mémoire déchue ? Autrement dit, si nos déchets « revenaient », auraient-ils quelque chose à nous dire ?

Effet de surprise au cœur même d'un désastre annoncé, d'une accumulation sans issue, d'un double refoulement, celui des

⁴ Cité par Avery Gordon (2008). Anthropologue australien, Michael Taussig a su croiser le problème du fétichisme de la marchandise introduit dans les colonies et celui de la présence du diable et des pratiques chamaniques dans la culture latino-américaine (Taussig, 1980 ; 1986). Il est en effet question, dans le premier ouvrage, d'une « humanité déshumanisée » (p. 466) et, dans le second, de la « cruelle défiguration de l'humanité » provoquée par le capitalisme (p. 24). « L'humanité dans des conditions de déshumanisation » peut ainsi en effet être considérée comme au centre de l'approche anthropologique de Michael Taussig (par exemple Taussig, 1980, p. 43, 66, 154 et 257).

déchets d'une part, de leur mémoire dans le processus de recyclage-effacement d'autre part. Résister à la stratégie du recyclage, c'est un peu comme résister à la théorie du deuil lorsqu'elle fait interdiction aux vivants de s'adresser aux morts, c'est refuser que « ça » passe. « Même si ce ne sont que des rumeurs, des chuchotements, des histoires de fantômes », écrit Graham Swift, la revenance n'est-elle pas aussi promesse « que le passé résiste, que nous revenons toujours »⁵ ?

Ombres persistantes

Le revenant renvoie à une réalité objective, une présence « réelle » (même si elle n'est pas immédiatement tangible en termes empiriques) qui travaille toute société en exigeant l'attention des vivants et en appelant à une action collective. Nous pouvons constater cette réalité à ses effets, et les rassembler sous le terme de « revenance », qui inclut tout autant l'état affectif intense provoqué par l'apparition que les raisons structurelles de cette apparition : la violence sociale refoulée, ou non résolue, qui trouve là à s'exprimer. La revenance ainsi comprise nous libère de l'usage évolutionniste qui a grevé le terme de « survivance », terme dont ne se privait pourtant pas Marcel Mauss (Mauss, 2007). Avec le terme de revenance, on peut en effet aller plus loin en laissant derrière nous le double écueil qui consiste à réduire la présence du passé dans le présent, soit à des archétypes toujours agissants (sans que le présent ne vienne troubler leur pureté), soit à un moment révolu qui disparaît peu à peu (présent peu à peu purifié de sa préhistoire). L'approche socio-anthropologique peut montrer ce double jeu du passé, rendu impur par le présent, et du présent, rendu impur par le passé, et mettre en valeur l'entrechoc du passé et du présent au sein des phénomènes sociaux, peut-être, les plus importants. Elle peut, avec la sociologie, réinscrire ces phénomènes dans l'histoire sociale (ce n'est pas n'importe quel passé qui surgit à ce moment précis) et, avec l'anthropologie, leur rendre leur valeur générale (toute société vit ces téléscopages du passé et du présent).

Dans le jargon quelque peu heideggérien du « recul » et du « retour de l'origine » qui concluait son ambitieuse archéologie des sciences humaines, Michel Foucault pointait les ombres qui suivaient à la trace le discours conquérant des sciences humaines depuis le XVIII^e-XIX^e siècle⁶. Il y avait là un reste, une présence fantôme, une altérité discrète que le savant, pris dans les limites de sa finitude et borné par la positivité rassurante de ses objets, n'arrivait pas tout à fait à ramener à lui. Or, Edward Tylor, premier titulaire d'une chaire d'anthropologie à la fin du XIX^e siècle, parlait justement d'« une

5 Swift G. (1985), *Le pays des eaux*, Paris, Gallimard, p. 144.

6 Foucault M. (1966), « L'homme et ses doubles » dans *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, p. 314-354.

fine, inconsistante image humaine, une sorte de vapeur, de film ou d'ombre » qui accompagnait l'individu comme « cause et vie » de sa pensée, dotée d'une « volonté indépendante de son propriétaire charnel, passé ou présent », laissant le corps « loin derrière elle pour apparaître fugacement de lieu en lieu », impalpable « et pourtant disposant d'un pouvoir physique », capable « de posséder et d'agir dans les corps des hommes, animaux, et même des choses » (Tylor 1994⁷). Il croyait alors décrire les fantômes des cultures dites « primitives ». Mais pour Foucault, il s'agissait du fantôme de l'homme moderne lui-même, d'un « autre » qui ne se laissait pas ramener au « même », un « sommeil » de l'anthropologie. Dans une étude ethnologique sur le père Noël – objet exotique ô combien proche ! – Lévi-Strauss n'hésitait pas, une décennie avant *Les mots et les choses*, à conférer à ces ombres une positivité en les nommant : il s'agissait, tout simplement, des étrangers, des esclaves et des enfants⁸ – c'est-à-dire des déclassés sociaux ou politiques (produits notamment par les colonies) en effet tenus à distance par le récit scientifique. Les déplacés, les exploités et les innocents (parmi lesquels on pourrait compter les animaux et la nature affligés) : ces privés de lieu, de liberté, d'enfance ou de grâce ne sont-ils pas précisément ces revenants de la vie sociale qui viennent hanter la mémoire collective tant que nous ne sommes pas capables de leur donner leur plein statut de sujet ? Ne sont-ce pas là ceux qui, à l'instar de Tylor, « nous travaillent » tant que nous n'avons pas tendu l'oreille pour pouvoir leur rendre ce qui leur est dû ?

La revenance nous invite ainsi à repenser la survivance en termes non-évolutionnistes, au-delà de la critique peut-être rapide que Claude Lévi-Strauss⁹ adressait à l'évolutionnisme de Tylor sans voir l'évidence : composite du passé et du présent, son concept de survivance subvertissait – par-delà un langage qui se trouvait certes emprunté à l'époque – la ligne continue du temps¹⁰. C'est précisément ce que vient nous rappeler **Caroline Callard**. Le discours anthropologique s'esquisse, avant même l'institution officielle de la discipline au XIX^e siècle, au moment où l'on s'interroge sur la croyance aux fantômes, c'est-à-dire au XVI^e siècle. La figure du fantôme fait alors office « d'opérateur anthropologique » privilégié : « Le fantôme n'est plus, ou plus seulement, comme au Moyen Âge, un outil consacré par

7 Nous reprenons la traduction de Caroline Callard dans l'article qu'elle propose dans ce numéro.

8 Lévi-Strauss C. (1952), « Le père Noël supplicié », *Les temps modernes*, 77, p. 1572-1590 (citation p. 1587). Réédité dans Lévi-Strauss C. (2013), *Nous sommes tous des cannibales*, Paris, Seuil, p. 13-47 (citation p. 43).

9 Lévi-Strauss C. (1958), « Introduction. Histoire et ethnologie » (1949), dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 12-13 et 31.

10 Georges Didi-Huberman a bien restitué ce débat, en arrière-fond de sa contribution ici : Didi-Huberman G. (2002), *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éditions de Minuit, p. 61-70.

l'Église afin d'étayer le système du Purgatoire, mais un instrument permettant de tracer les contours de l'humain, une aune à laquelle le rapporter. » Caroline Callard fait ainsi apparaître une « scène primitive » : celle de la rencontre entre le fantôme et l'anthropologue, qui non seulement accompagne la naissance de l'anthropologie comme son ombre, mais qui fait aussi que cette dernière confère une forme « primitive » aux religions qu'elle étudie.

Percées du passé

Si elle s'apparente à cette « persistance du passé » dans le présent qu'est la nostalgie¹¹, la revenance se situerait plus exactement « entre » la nostalgie (d'un être perdu) et le (mauvais) pressentiment, elle est marquée du sceau de l'inquiétude, non du désespoir, une inquiétude qui pèse sur l'instant vécu. Il est plus évident encore que la revenance perturbe notre rapport au temps, ce rapport que l'historicisme voudrait identique, selon Maurice Halbwachs, au « cadre homogène et vide¹² » de l'histoire sans mémoire ou encore, selon Walter Benjamin, au « continuum homogène et vide¹³ » de l'histoire sans remémorations (*Eingedenken*). « Revenances », ou *Nachleben*, si l'on voulait transférer le terme dans le lexique d'Aby Warburg (Warburg, 2011). Ainsi, des images, des œuvres, des situations dont nous parle Georges Didi-Huberman, où les saillies de l'inactuel agissent comme autant de survivances qui, littéralement, fracturent le présent, et l'ouvrent à d'autres tracés que ceux qu'impose la vision d'un temps linéaire. En compagnie de Tylor, Proust ou Warburg, la posture d'un migraineux, des regards d'hommes sur une place italienne,

11 Encore existe-t-il au moins deux attitudes face au sentiment nostalgique : celle d'Henry Ford et de son *Greenfield Village* (premier exemplaire de ce qu'on l'on désigne aujourd'hui par « écomusée ») où le passé, sanctuarisé et réifié, se trouve extradé du présent ; et celle de Federico Fellini, pour lequel la nostalgie témoigne avant tout du fait « que nous avons rencontré d'autres gens, que nous avons vécu d'autres choses, d'autres moments et peut-être aussi d'autres vies... ». Il ajoute : « La nostalgie est un sentiment qui rend le présent transparent : elle n'est pas seulement le reflet de quelque chose de passé, elle permet de vivre le passé avec le présent – ce qui forcément enrichit le présent. Je crois que le créateur qui s'exprime réellement à travers son art, vit toujours dans un équilibre instable entre la nostalgie et le pressentiment. Et c'est dans cet espace impalpable que se déroule cette opération magique, ce miracle qu'on appelle art... » (Interview pour *Studio*, 1987). La première attitude « n'évoque le passé que pour l'enterrer vivant » et « partage avec la croyance dans le progrès [...] un empressement à proclamer la mort du passé, et à nier l'influence de l'histoire sur le présent ». Lasch C. (2006), *Le seul et vrai paradis*, Paris, Gallimard, p. 141-142. La seconde, plus proche du sens que nous donnons ici à la revenance, tient l'anachronisme pour l'une des sources de la fécondité artistique, et peut-être de toute espèce de fécondité. Ce que la « fidélité » au passé manifeste alors n'est pas un retour au passé ou un retour du passé, mais l'attachement à l'étonnement des « premières fois ».

12 Halbwachs M. (1997), *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, p. 181.

13 Benjamin W. (2000), *Œuvres III*, Paris, Gallimard.

des serpents grouillants sous le soleil des Abruzzes, une suite de lieux sans logique apparente ou une quinte d'éternuement présentent, sous forme d'énigmes visuelles, des gestes anthropologiques propices au télescopage du présent et de l'antique. Fulgurances, percées, « aperçues », ces instants ne font pas que révéler l'hétérogénéité du temps et ses anachronismes, ils viennent déranger, au sens propre comme au figuré, « l'ordre des choses ».

En tant qu'appel que le passé lance, au sein du présent, à l'avenir, la revenance disloque la continuité du vécu. Elle inquiète la continuité de notre expérience présente (ou « présentiste »), mais elle perturbe aussi les séquences connues du passé, et elle brise, ce faisant, les droites perspectives de l'avenir. Comme dans la scène du trauma, dont pourtant elle se distingue, la revenance peut aller jusqu'à bloquer le présent, l'obligeant à faire du surplace tant que l'expérience terrible qui a été refoulée ne sera pas totalement remémorée.

La revenance a ici quelque chose à voir avec ces temps originaires dont parlent Michel Foucault ou Walter Benjamin lorsqu'ils font trembler la continuité tranquille de l'histoire : non pas les débuts pré-historiques d'une histoire révolue (vision positiviste, linéaire), mais la présence souterraine toujours agissante (vision plus dynamique, entrelacée, voire dialectique). Cette origine exige ici d'être reconnue à la fois comme une restauration, mais aussi comme quelque chose d'inachevé, les vivants devant à la fois restituer la part des morts mais aussi tenir les promesses dont ceux-ci ont été frustrés. Aussi, la revenance correspond-elle encore à un retour des promesses mortes-nées. Elle est un appel à continuer ou à poursuivre ce qui n'a pu l'être, à renouer par d'autres moyens et dans les formes du présent avec ce qui a été rompu, ou n'a pu s'accomplir, à reconnaître ces morts en souffrance, ces étrangers et ces enfances aux récits interrompus. **Bruno Cuneo**, en commentant ici une image relative au génocide rwandais, insiste sur cette sommation politique qui peut passer par l'esthétique. Rompant avec les stratégies habituelles des mass media, là où « nos hantises [...] ne trouvent plus d'autres vecteurs d'expression que les produits de l'industrie culturelle » comme nous le disions dans un précédent numéro¹⁴, l'installation ingénieuse de l'artiste chilien Alfredo Jaar fait du regard silencieux du jeune Nduwayezu un projectile à l'adresse du spectateur trop souvent installé dans le confort d'un imaginaire stéréotypé, carapace sensorielle qu'épousent les clichés de la catastrophe plutôt qu'ils ne la percent. Ainsi Cuneo nous introduit-il à l'anthropologie d'un regard qui, de déritualisé

¹⁴ Souffron V. (2015), « L'imaginaire qui pense. Actualité de la socio-anthropologie de Louis-Vincent Thomas », *Socio-anthropologie*, 31, *Mortels I*, op. cit., p. 14.

qu'il était¹⁵, se trouve replongé dans ce brouillard originaire d'où se détachent peu à peu les silhouettes des oubliés de l'Histoire.

Vacillement des frontières

Au détour des phénomènes de revenances se dessinent ainsi, peu à peu, les cadres d'une autre épistémologie, ou plutôt, d'autres manières d'être et de se rapporter à ce que nous désignons par « réel ». L'une de ces manières est de nous rendre littéralement sensible à tout ce qui nous entoure. Entendre ce que les revenants nous disent exige ainsi de se mettre dans la disposition de recevoir, de se laisser ravir, au double sens du terme – enlever et enchanter –, de se laisser dessaisir de toute position de surplomb : c'est préférer le « et » conjonctif au « ou » disjonctif. Le fait, précise **Vinciane Despret** en citant le poète John Keats, « d'être en paix avec l'ambiguïté, de rester avec la difficulté des contradictions et du non-savoir », est ce qui permet « d'accueillir la pluralité des versions ». Ce retrait du « réel » est bien sûr l'occasion de multiples réélaborations de l'absence, de narrations et d'énigmes suggérant, de proche en proche, d'autres récits et d'autres narrations par quoi nous nous réapproprions nos expériences.

Ce vacillement des frontières et des partages établis n'est cependant pas sans risques, et peut parfois s'accompagner du vacillement des êtres eux-mêmes. **Philippe Baudouin** rapporte ainsi l'étrange aventure du gendarme Tizané qui, dans un souci presque obsessionnel de rendre compte rationnellement des phénomènes spectraux sur lesquels il enquête dans la France des années 1940, s'enferme peu à peu dans une surenchère classificatoire dont il ne sortira plus. L'archive est bien le lieu d'une étreinte, celle du passé, du présent et de l'avenir, qui trouble les sens tout autant que l'esprit, produit ce que nous pourrions bien appeler une « émotion », cette chose qui, lorsqu'elle surgit, ne laisse rien comme avant. Double vacillement, en vérité, puisque la plongée dans les archives à laquelle procède Philippe Baudouin, aux confins de l'archéologie et de l'histoire, l'entraîne aux limites du dicible, d'une expérience sensible ou « organique » des archives aux bords de ce que ce qu'autorise l'approche académique. Cela n'est pas sans évoquer ce propos de Philippe Descola rapporté par Vinciane Despret : lorsque les anthropologues, à deux doigts d'être possédés par les récits qu'on leur rapporte, se trouvent au bord de la folie, ils se drapent bien souvent dans la cape du symbolique comme un talisman¹⁶.

¹⁵ Selon les analyses sociologiques et anthropologiques de G. Simmel (2013) et de D. Le Breton (1998) sur lesquelles s'appuie Cueno.

¹⁶ Aussi Caroline Callard, en nous libérant du regard ethnocentrique encore imprégnant des premiers anthropologues qui, tels Frazer dans les années 1930, projetaient sur leurs matériaux une vision fantasmagorique de « primitifs » terrorisés par leurs morts (leurs contemporains rétrogrades aux superstitions indigènes

Pour autant, si le réel, sous sa forme fantomatique qui n'en est pas moins insistante, menace de perdre une part de la belle assurance qu'il possède dans le régime de la preuve, qu'il devient d'une certaine façon plus poreux, fragile et instable, que son objectivité et la rationalité qui la fonde se montrent plus friables, il ne nous laisse pas orphelins. Le brouillage des frontières du passé et du présent, du mort et du vivant – dont la revenance est l'un des symptômes des plus saillants – n'offre-il pas aussi la garantie d'une forme d'étayage du visible par l'invisible ? Car les morts peuvent aussi être bienveillants, veiller sur les vivants comme sur les générations futures, les accompagner et les épauler. Vaciller n'est pas tomber, mais échapper temporairement à la pesanteur du réel, se reconnecter au monde d'une autre façon, un peu comme le corps du danseur joue avec la gravité. En filigrane du consumérisme compulsif mentionné par les Comaroff et qui, comme le fétiche du symbolique parfois brandi par les anthropologues, apaise l'angoissante vision de la mort-néant par un processus défensif de réification, s'affirme donc un autre genre de sécurité où l'absence, la fragilité même des choses qui passent, est ce qui nous touche et nous rend les autres attachants. Une sécurité, certes, inquiète, mais qui rend de ce fait attentive aux détails, aux indices et aux signes qui peuplent le quotidien, bien loin de l'inéluctable cycle de création-destruction auquel nous ne saurions – paraît-il – échapper.

Janvier où le départ des morts

Les morts, fût-ce à travers le regard d'un vivant comme celui de l'enfant rwandais, ne font cependant pas que demander ou régler des comptes, réclamer leur dû ou demander justice. Car l'inquiétude qu'ils suscitent, hier comme aujourd'hui, n'a jamais été exempte d'une certaine douceur – ou, pour être plus précis, d'une sensibilité renouvelée à ce qui nous entoure, d'un attachement retrouvé à l'étonnement des « premières fois ». Le passé ne revient pas à l'identique, mais par ce qui en lui est encore nimbé des promesses de l'avenir, des aventures à tenter, d'infinis possibles à explorer. Si les revenants ont le désir « d'être souvenus », pour reprendre la belle formule de Vinciane Despret, et agissent à la façon d'agents perturbateurs de nos existences tranquilles, ce sont donc aussi des « intensificateurs de présence » ; en ce sens qu'ils font agir les vivants, les invitant par exemple à d'infinies narrations, et de façon peut-être plus remarquable encore, en créant des énigmes qui viennent aiguïser notre attention et réveiller notre curiosité. Ainsi apparaissent-ils aussi

inclus), nous permet-elle de retrouver les rapports apaisés – décrits à l'époque par un Malinowski « oublié » par ses collègues – que les uns et les autres pouvaient et peuvent encore entretenir avec leurs esprits (Malinowski, 2001).

comme l'une des conditions de la prospérité des vivants et de leur fécondité créatrice. Les formes qu'emprunte cette reconnexion sensible au monde sont multiples et souvent improbables.

Janvier, date de parution de notre numéro. Pendant très longtemps, la période qui court des commencements de l'automne au solstice d'hiver a été marquée, aussi bien en Orient qu'en Occident, par de très nombreux rites et festivités, à l'instar des calendes de janvier et des saturnales romaines (Ginzburg, 1992). Période ambiguë s'il en est, qui débute, en automne, par la peur et le désordre que vient semer l'irruption des morts parmi les vivants, pour se terminer par la prospérité retrouvée, dans l'allégresse et la profusion et... le départ des morts. Halloween, la Toussaint, le repas de Noël ou la saint Sylvestre conservent les traces vivantes de ces anciens rites.

Mais il est un autre trait de ces rituels, plus politique celui-là. Le jour où les morts prennent congé – écrit Lévi-Strauss dans le texte que nous avons cité – est jour de fête : c'est la dernière occasion, pour eux, de se « manifester librement, ou, comme le dit si fidèlement l'anglais, *to raise hell* », « d'évoquer les morts de l'enfer », autrement dit de les relever, bref, de les faire « revenir ». Mais rendons la parole à ce texte « mineur » quelque peu oublié, enfoncé dans le sommeil de l'anthropologie, et qui parle pourtant aussi de lui-même, de son oubli, quand il s'adresse à nous, les vivants :

Mais qui peut personnifier les morts, dans une société de vivants, sinon tous ceux qui, d'une façon ou de l'autre, sont incomplètement incorporés au groupe, c'est-à-dire participent de cette altérité qui est la marque du suprême dualisme : celui des morts et des vivants ? Ne nous étonnons donc pas de voir les étrangers, les esclaves et les enfants devenir les principaux bénéficiaires de la fête. L'infériorité de statut politique ou social, l'inégalité des âges fournissent à cet égard des critères équivalents. En fait, nous avons d'innombrables témoignages, surtout pour les mondes scandinaves et slaves, qui décèlent le caractère propre du réveillon d'être un repas offert aux morts, où les invités tiennent le rôle des morts, comme les enfants tiennent celui des anges, et les anges eux-mêmes des morts. Il n'est donc pas surprenant que Noël et le nouvel an (son doublet) soient des fêtes à cadeaux : la fête des morts est essentiellement la fête des autres, puisque le fait d'être autre est la première image approchée que nous puissions nous faire de la mort¹⁷.

Revenance, faire accueil aux revenances, c'est donc tout simplement, ici et maintenant, faire place aux autres et, surtout, considérer que la prospérité de tous les vivants en dépend. Suite naturelle (ou

¹⁷ Lévi-Strauss C. (2013), *Nous sommes tous des cannibales*, op. cit, p. 43-44.

surnaturelle) au numéro sur la mort dirigé par Valérie Souffron, ce numéro de *Socio-anthropologie*¹⁸ contribue ainsi, à sa manière – en cela fidèle aux origines – toujours transversale, à l’actuel « tournant spectral » dans les sciences humaines et sociales (Del Pilar Blanco et Peeren, 2013). Faire place aux revenants de l’histoire : les phénomènes dont nous tentons de rendre compte témoignent peut-être de cet état de conscience ou, à l’aube du XXI^e siècle, de son renouvellement, telle une nouvelle façon qu’auraient nos contemporains d’appréhender l’avenir – c’est-à-dire d’en saisir les opportunités en conjurant les peurs qui les taraudent.

Bibliographie

- Benjamin W. (2000), « Le conteur. Réflexions sur l’œuvre de Nicolas Leskov », *Œuvres III*, Paris, Gallimard.
- Bourdieu P. (1962), « La hantise du chômage chez l’ouvrier algérien », *Sociologie du Travail*, 4.
- Bourdieu P., Darbel A., Rivet J.-P. et Seibel C. (1963), *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton.
- Callard C. et Gordon A. (2014), « Marxisme magique », *Vacarme*, 69, p. 141-171.
- Comaroff J. et Comaroff J. (2010), *Zombies et frontières à l’ère néolibérale. Le cas de l’Afrique du Sud post-apartheid*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- Del Pilar Blanco M. et Peeren E. (dir.) (2013), *The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting*, Londres/New Deli/New York/Sidney, Bloomsbury.
- Didi-Huberman G. (2002), *L’image survivante. Histoire de l’art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éditions de Minuit.
- Favret-Saada J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1966), « L’homme et ses doubles », dans *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, p. 314-354.
- Frazier J. G. (1932), *The Fear of the Dead in Primitive Religions*, New York, Biblio and Tannen.
- Ginzburg C. (1992), *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard.
- Gordon A. (2008), *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.
- Halbwachs M. (1997), *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- Lasch C. (2006), *Le seul et vrai paradis*, Paris, Gallimard.

¹⁸ Sans certification aucune mais peut-être comme un surprenant signe des temps (ou, peut-être, des revenants d’aujourd’hui ?), la revue *Conserverie mémorielle* vient de publier un intéressant numéro intitulé « Revenances et hantises » : <https://cm.revues.org/2164>. S’il contient une étude ethnographique de la figure de *Jeremias*, un commentaire de Freud et un rapport clinique des processus de deuil, ce numéro est surtout imprégné de théorie littéraire, avec des articles sur Jorge Semprun, Toni Morrison, W. B. Yeats, Vittorio Sereni, Tadeusz Kantor et Roland Barthes. Notre propre numéro, lui aussi pluridisciplinaire mais à tonalité plutôt anthropologique, lui est en quelque sorte complémentaire.

- Le Breton D. (1998), *Les passions ordinaires*, Paris, Armand Colin/Masson.
- Lévi-Strauss C. (1952), « Le père Noël supplicié », *Les temps modernes*, 77, p. 1572-1590. Réédité dans Lévi-Strauss C. (2013), *Nous sommes tous des cannibales*, Paris, Seuil, p. 13-47.
- Lévi-Strauss C. (1958), « Introduction. Histoire et ethnologie » (1949), dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Malinowski B. (2001 [1933]), « Baloma : l'esprit des morts dans les îles Trobriands », dans *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot.
- Mauss M. (2007), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, « Chap. III. Survivances de ces principes dans les droits anciens et les économies anciennes », Paris, PUF.
- Taussig M. (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of California Press.
- Taussig M. (1986), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A study of terror in healing*, Chicago/Londres, University of Chicago Press.
- Tylor E-B. (1994), *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londres, Routledge.
- Simmel G. (2013), *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Payot.
- Souffron V. (2015), « L'imaginaire qui pense. Actualité de la socio-anthropologie de Louis-Vincent Thomas », *Socio-anthropologie*, 31, *Mortels !*, p. 9-22.
- Swift G. (1985), *Le pays des eaux*, Paris, Gallimard.
- Warburg A. (2011), *Le rituel du serpent*, Paris, Macula.