
Le fantôme et l'anthropologue : retour sur une scène primitive

Caroline Callard



Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition électronique

URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/2433>
DOI : [10.4000/socio-anthropologie.2433](https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.2433)
ISSN : 1773-018X

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2016
Pagination : 49-65
ISBN : 978-2-85944-990-2
ISSN : 1276-8707

Référence électronique

Caroline Callard, « Le fantôme et l'anthropologue : retour sur une scène primitive », *Socio-anthropologie* [En ligne], 34 | 2016, mis en ligne le 09 février 2017, consulté le 15 juin 2017. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/2433> ; DOI : [10.4000/socio-anthropologie.2433](https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.2433)

Le fantôme et l'anthropologue : retour sur une scène primitive

CAROLINE CALLARD

Résumé

L'objet de cet article est de démontrer que l'interrogation portant sur les croyances au fantôme accompagne la naissance de l'anthropologie, et cela avant même l'institution de la discipline, dès le ^{xvi}^e siècle. Mais, au-delà de la topique spectrale, c'est de la « fonction spectre », et de ses effets sur le discours anthropologique, que l'on voudrait tenter l'histoire. Le fantôme s'avère en effet très vite un opérateur anthropologique performant. Il sert tous les partages : du païen et du chrétien, du protestant et du catholique, du civilisé et du sauvage, du lettré et du vulgaire, du sociologue ou de l'anthropologue et du « folkloriste ». La rencontre du fantôme et de l'anthropologue apparaît ainsi non seulement comme une scène primitive au sens où elle signale une origine possible de la discipline anthropologique, mais aussi parce qu'elle va servir, au temps de son institution disciplinaire au ^{xix}^e siècle, à définir une forme « primitive » de religion. Elle est enfin « scène primitive » au sens que la psychanalyse a donné à l'image taboue : un lieu longtemps difficile à regarder pour le socio-anthropologue des sociétés occidentales dites « modernes ».

Mots clés : *fantôme, proto-anthropologie, discernement des esprits, culture primitive, folklore*

Abstract

This article ventures to demonstrate that the beliefs in ghosts and the debates around their existence went along with the birth of anthropology, before the latter came to be recognised as a discipline in the 16th cent. More specifically, more remains to be done on the “spectral functionalities”, and namely the spectre’s influence on the anthropological discourses. Ghost quickly turns out to be a very effective operator. It could be used as a demarcation line, between the Pagan and the Christian, the Protestant and the Catholic, the Civilised to the Barbarian, the literate and the vulgar, the sociologist, the anthropologist and the folklorist. The encounter between the ghost and the anthropologist could be seen as a primal scene in so far as it pointed out to the likely origin of the discipline of anthropology. But furthermore, in the 19th cent, when anthropology became an institutionalised discipline, it lends itself to be defined as a form “primitive” religion. In its psychoanalytical understanding, the primal scene also refers to an image of the taboo: a place which is hard to contemplate for the socio-anthropologist of the so called “modern” Western societies.

Keywords: *ghost, proto-anthropology, discernment of spirits, Primitive Culture, folklore*

Les *Human Relations Area Files*¹, base de données ethnographique anglophone créée en 1949 à Harvard, font de l'entrée fantôme [*ghost*] un élément incontournable de l'indexation des cultures étudiées par l'anthropologie depuis l'apparition de la discipline. La recherche portant sur le terme dans 165 cultures indique qu'il est présent dans 4 583 paragraphes et 729 documents, auprès de 129 d'entre elles. En dépit des précautions méthodologiques censées assurer le caractère représentatif de l'enquête, et permettre l'élévation à la généralité des comportements repérés, ces résultats renseignent également sur le questionnaire que les ethnologues issus du monde occidental ont choisi d'adresser aux terrains qu'ils se proposaient d'étudier (certains articles ont d'ailleurs été spécialement écrits pour les HRAF). Retrouvé dans près de 80 % des enquêtes, le fantôme est construit par les HRAF en invariant anthropologique, jusqu'à aujourd'hui. Ainsi, au mois d'octobre de l'année 2015, le très performant site internet des e-HRAF proposait-il à ses lecteurs de fêter *Halloween* en s'interrogeant sur la diffusion des croyances liées aux « maisons hantées et autres cavaliers sans tête » et posait la question : *Are these well-known subjects universally terrifying around the world?*² Cet article part du constat que la croyance aux fantômes est un élément propre à la culture occidentale contemporaine, pour retourner ensuite la question au reste du monde et conclure à l'universalité du phénomène³.

La question de la croyance aux esprits, au pouvoir des revenants, est une question qui accompagne la naissance de l'anthropologie et de la sociologie. L'objet de cet article est de prendre la mesure de ce constat en faisant remonter le questionnaire bien au-delà de l'institution de ces disciplines, au moment précis où les récits d'apparitions quittent le site de la théologie et s'autonomisent, à savoir dès le XVI^e siècle. On cherchera alors à saisir la place du fantôme dans le discours savant qui prend l'homme pour objet. Car le spectre s'avère très vite un opérateur anthropologique performant, tour à tour outil de rapprochement et de séparation, servant tous les partages : du

1 Les *Human Area Files collection of Ethnography* (HRAF) sont consultables à Paris auprès de la bibliothèque Claude Lévi-Strauss du Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), seul dépositaire européen des HRAF sur support papier, qui en est aussi leur forme la plus complète pour le corpus antérieur à la numérisation. Les HRAF rassemblent des ouvrages, articles, ou rapports concernant 1 300 populations réparties sur l'ensemble du globe. Chaque page de sources est analysée selon une grille de lecture comportant 719 thèmes.

Je remercie vivement Laurence Guignard et Stéphanie Sauget pour leurs amicales et précieuses relectures, auxquelles la version finale de cet article ne rend qu'imparfaitement justice.

2 <http://hraf.yale.edu/trick-or-treat-ghosts-demons-and-zombies-found-in-ehraf/>

3 Faire de la croyance au fantôme un élément de la culture occidentale relève, il faut le souligner, d'un changement de paradigme par rapport aux pères fondateurs, E. Tylor ou J. Frazer, pour lesquels elle relève de la mentalité primitive.

païen et du chrétien, du protestant et du catholique, du civilisé et du sauvage, du lettré et du vulgaire, du sociologue et de l'ethnologue. Au-delà de la topique spectrale, c'est donc aussi de la « fonction spectre » et de ses effets sur le discours anthropologique, qu'il s'agira de tenter l'examen dans les lignes qui suivent.

Une scène originaire : le fantôme et l'anthropologie des renaissants

Dans un article suggestif, Patricia Falguières avance l'hypothèse que l'accès à la réflexion anthropologique des renaissants serait passé non par la confrontation avec les peuples du Nouveau Monde et la rencontre avec l'indigène, mais par la redécouverte du corpus encyclopédique des recueils de curiosités antiques : trésors de lieux communs, recueils de *mirabilia*, catalogues d'inventions, traités heurématiques (ou « des inventeurs des choses »), etc. C'est là que seraient nées la démarche comparative et les premières tentatives de classement :

Aux xv^e et xvi^e siècles la science, qu'on n'appelle pas encore anthropologie mais qui cependant existe bel et bien, ne passe pas par le voyage et la rencontre, et elle échappe aux théologiens. Elle est affaire de textes et d'objets⁴.

À l'horizon du nouveau discours sur l'homme qui s'élabore, une place importante est donnée à l'approche antiquaire des cultes et des rites, et plus précisément à l'attention portée aux techniques funéraires. L'une des pierres milliaires de ce type d'enquête est sans doute l'opus de Claude Guichard intitulé *Les funérailles et diverses manières d'ensevelir des Romains, Grecs et autres nations, tant anciennes que modernes* (Lyon, 1581). Illustrés de nombreuses gravures de tombeaux, de pierres tombales et de médailles, les rites funèbres y sont décrits en tant qu'ils relèvent d'un savoir-faire tout à la fois liturgique et politique. Après avoir examiné les coutumes grecques, puis romaines, le troisième livre s'attache aux autres peuples – jusqu'aux chrétiens d'aujourd'hui – en passant par les Égyptiens, dont l'auteur souligne qu'il s'agit « de la nation la plus curieuse de la superbe et magnificence des sépulcres⁵ ». Au terme de sa description, qui comprend de longs développements consacrés aux techniques d'embaumement, Claude Guichard s'interroge : « Pourquoi les Egyptiens embaumoyent si soigneusement leurs trespasés⁶ ? » Il rapporte

4 Falguières P. (2009), « Les inventeurs des choses. Enquêtes sur les arts et naissance d'une science de l'homme dans les cabinets du xvi^e siècle », dans *Histoire de l'art et anthropologie*, Paris, INHA/musée du quai Branly (Les actes).

5 Guichard C. (1581), *Les funérailles et diverses manières d'ensevelir des Romains, Grecs et autres nations, tant anciennes que modernes*, Lyon, p. 485.

6 *Ibid.*, p. 475.

l'opinion du naturaliste et orientaliste Pierre Belon, qui venait de consacrer un ouvrage aux procédés de momification⁷ et qui en attribuait l'origine à la croyance des Égyptiens en la résurrection de l'âme. Fort logiquement, Guichard rétorque que si tel avait été le cas, ils n'auraient pas estimé nécessaire de prendre ainsi soin du corps mort : si les Égyptiens se sont efforcés de conserver la structure du corps en son entier après sa mort, c'est parce qu'ils espéraient au contraire que l'âme « quelques fois y retourneroit pour luy redonner la vie & iouir de là en avant par ensemble de la béatitude des Dieux sans iamais plus se séparer éternellement⁸ ». En décrivant avec précision les techniques funéraires égyptiennes, Claude Guichard, comme Pierre Belon avant lui, cherche à retrouver le contenu de croyance qui sous-tend la pratique. La *technè* funéraire livre un enseignement anthropologique que les sources littéraires ne permettaient pas d'atteindre et qui parle de la vie des morts.

De la *technè* funéraire à la présence des fantômes auprès des hommes, il y a en effet un passage que franchit résolument Pierre Le Loyer dans son *Traité des Spectres* publié à l'extrême fin du XVI^e siècle⁹. Lui aussi donne une large place aux funérailles. Lorsqu'il évoque les funérailles de Patrocle – modèle grec de l'âme errante –, il fait montre de la même attention aux précédés d'inhumation que Guichard. Se confrontant au commentaire qu'avait fait Porphyre du passage d'Homère, Le Loyer en critique l'approche théorique : le philosophe grec s'intéressait au lien entre la mémoire, l'imagination et le corps capable de l'éprouver. Mais « ce que laisse » Porphyre, et qui pourtant en représentait l'enseignement le plus précieux selon Le Loyer, ce sont les « obsèques & funérailles faites par Achille en l'honneur de Patrocle ». Ce n'est pas la destruction par le feu du corps

7 Belon P. (1553), *De admirabili operum antiquorum et rerum suscipiendarum praestantia...*, Paris, Cavellat.

8 Guichard C. (1581), *Les funérailles et diverses manières...*, op. cit., p. 475-476.

9 Le Loyer P. (1586), *III Livres des spectres ou apparitions et visions d'esprits, anges et démons se montrans sensiblement aux hommes*, Angers, Georges Nepveu. L'ouvrage est considérablement augmenté en 1605, notamment par l'ajout du corpus des voyages de découvertes, sous le titre : Le Loyer P. (1605), *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, démons et âmes, se montrans visibles aux hommes...*, Paris, Nicolas Buon. Le livre est réédité en France en 1608. Pour la discussion autour de Patrocle, voir p. 512 de l'édition de 1605. Sur l'anthropologie de Le Loyer, voir Chesters T. (2008), « Pierre Le Loyer et la cosmographie du spectre », dans Holtz G. et Maus de Rolley T. (dir.), *Voyager avec le Diable, voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV^e-XVII^e siècles)*, Paris, PUPS, p. 83-192, ainsi que Chesters T. (2011), *Walking by Night*, Oxford, Oxford University Press, en particulier le chapitre « Ghosts abroad: New World/Old world », p. 154-164. Je me permets également de renvoyer à mon article : Callard C. (2014), « L'humanité à la lumière spectrale : l'unité du genre humain dans le *Traité des Spectres* de Pierre Le Loyer (1586-1608) », *Cahiers Saulnier*, 31.

de Patrocle qui fait disparaître l'apparition¹⁰, mais le geste d'Achille d'épandre le vin par terre, ainsi que l'appel des Mânes de Patrocle à haute voix. Après avoir longuement évoqué les funérailles romaines il conclut :

C'estoient les festes qu'avoient les Romains, servant de marques et d'enseignes de la bonne opinion qu'ils avoient des Ames & de leur immortalité, quelque superstition qui se veist meslee en leur cérémonies¹¹.

Le Loyer reconnaît la part d'étrangeté (de « superstition ») contenue dans les « cérémonies » des Romains, mais tout son discours vise précisément à en extraire une interprétation qui autorise le rapprochement avec la société chrétienne. Il suffit à l'observateur de faire un tri, d'émonder cette part exotique pour retrouver, sous les gestes, la trace d'une *prisca theologia*, d'une religion (chrétienne) originelle.

Il demeure malgré tout un peu schématique d'opposer, comme l'y invite Patricia Falguières, la « proto-anthropologie » des antiquaires de la Renaissance aux récits des voyageurs et des missionnaires. La production des premiers se nourrit de celle des seconds et n'aurait pu avoir l'ambition globale qui les caractérise sans le tressage des textes documentant la découverte de nouveaux mondes avec ceux des anciens¹². En effet, un ouvrage comme celui de Le Loyer, entièrement consacré aux « spectres et aux apparitions d'esprits » sait s'appuyer sur les récits de voyage de ses contemporains. Le dispositif probatoire adopté par le juriste l'amène à placer sur un même plan les spectres païens de l'Antiquité, ceux des populations nouvellement découvertes et ceux des chrétiens d'Occident. Par cette confrontation, Le Loyer affirme son ambition de « fonder une

¹⁰ Selon Porphyre, les « imaginations » sont contenues et produites dans et par le corps ; ce sont elles qui soutiennent la mémoire du défunt. Si le corps est détruit, les imaginations qui y sont attachées le sont aussi, et la mémoire n'en dispose plus : l'âme peut alors rejoindre le pur intellect. La démonstration de Porphyre repose à la fois sur un matérialisme de l'âme et une approche intellectuelle de son devenir après la mort.

¹¹ Le Loyer P. (1586), *Livre des spectres*, op. cit., p. 521.

¹² Patricia Falguières décrit d'ailleurs parfaitement bien ce tressage à l'œuvre dans les cabinets de curiosité de la Renaissance, mais dans son désir d'établir le primat de l'objet (qui fait aussi la séduction polémique de son propos), elle congédie peut-être un peu rapidement les récits de voyage : « Quelque chose d'essentiel s'est donc joué dans les cabinets de la Renaissance, que les modernes ont occulté. Des juxtapositions inédites se sont imposées aux regards. On pouvait comparer [...] un codex mexicain avec des hiéroglyphes d'Égypte. Un petit bronze antique côtoyait une Madone taillée dans un bois précieux par un Indien converti, un couteau à sacrifices aztèque, une patère grecque. [...] L'anthropologie des modernes est bien née dans les chambres de merveilles de la Renaissance », *ibid.*

science des spectres ». Ce faisant, il construit une anthropologie de l'homme qui lui permet de disserter sur les croyances des indiens Chicoras comme sur celles des anciens Égyptiens ou des Chrétiens. Sous l'influence des récits de voyageurs, son travail s'ouvre à une géographie mondiale de la présence spectrale, bien perceptible d'une édition à l'autre de son ouvrage, considérablement augmentée. La plasticité du spectre, figure du visiteur et du pérégrin, la singularité de sa présence sur la terre, en font une figure disponible pour penser la façon qu'ont les hommes d'habiter le globe¹³. Significativement, les *Spectres* de Le Loyer le mettent sur la piste d'une œuvre portant sur l'histoire de « l'origine des peuples, leurs migrations et colonies » : *Edom ou les colonies Iduméanes* (Paris, 1620). Cet ouvrage atteste le prolongement de la pensée de l'auteur d'une histoire comparée de la croyance (aux spectres) vers une histoire du peuplement des hommes.

Comme l'indique le traité de Le Loyer, à partir de la Renaissance, les récits d'apparitions forment un corpus disponible et qui s'auto-nomise, une « hantologie » allant de Pline à François de Belleforest en passant par les *mirabilia* du Moyen Âge. Ils autorisent des propos portant sur les coutumes, le statut de la connaissance sensible, la religion naturelle, les affects qui obscurcissent le jugement de l'homme, mais aussi les rituels et les cérémonies où il inscrit son existence, la diversité de sa présence sur le globe. Le fantôme n'est plus, ou plus seulement, comme au Moyen Âge, un outil consacré par 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 rapporter¹⁴. Ainsi, par un étrange retournement savant, l'apparition des fantômes à l'homme n'est plus seulement la preuve de l'existence du salut, ainsi que le voulaient les théologiens, mais elle devient preuve de l'existence de l'homme lui-même, de ce qui fait signe vers son humanité.

¹³ Sur l'anthropologie de la Renaissance, pour une vision « traditionnelle » fondée sur l'examen des textes sur le Nouveau Monde, voir : Gliozzi G. (2000), *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Lucques, Théétète éditions ; ainsi que Pagden A. (1982), *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge/Londres, Cambridge University Press.

¹⁴ Sur la fonction pastorale du spectre au Moyen Âge voir Schmitt J. C. (1994), *Les revenants, les vivants et les morts*, Paris, Gallimard.

La scène des primitifs : le fantôme et la naissance de la discipline anthropologique

Tylor, le fantôme et l'hybridité des modernes

Pour Patricia Falguières, les opérations anthropologiques de rapprochement autorisées par l'approche technique disparaissent au XVII^e siècle, lorsque l'avènement de la science moderne impose un nouveau partage de la nature et de la culture : « Réduite au statut ancillaire de "technique", et la *mimèsis* cantonnée à la police des images, la *technè* ne constitue plus une aire autonome de la connaissance. » Il est vrai que la production heurématique des renaissants n'a pas beaucoup inspiré les fondateurs de la discipline. Ce n'est pas le cas des récits de voyageurs de la Renaissance, qui restent une source importante de documentation. Mais l'objet fantôme dégagé par les renaissants continue en revanche d'exercer son étrange pouvoir de rapprochement. Un peu comme s'il était capable, mieux que d'autres, d'instaurer cette « relation anarchique au temps » dont parle Georges Didi-Huberman, et qui perturbe le paradigme évolutionniste caractéristique de la pensée anthropologique du XIX^e siècle¹⁵.

L'examen des croyances au retour des esprits est en effet consubstantiel à l'élaboration de la science anthropologique. Deux grands programmes de recherche en marquent la naissance, lorsqu'elle devient discipline académique au XIX^e siècle : l'étude de la parenté d'une part, l'étude de la religion, de l'autre. Image vivante de l'ancêtre défunt, créature spirituelle et membre de la parenté, le fantôme se situe au croisement de ces deux interrogations. Aussi, les fondateurs de la discipline en font un paramètre important de la science qui se rattache à sa connaissance.

Dans son ouvrage fondateur, *Primitive Culture* (1871), Edward Burnett Tylor – premier titulaire d'une chaire d'anthropologie, à Oxford, en 1895 – fait de l'animisme la forme première de la religion et désigne aussitôt les « fantômes » (*Apparitional Soul* ou *Ghost-Soul*) comme les objets privilégiés de cette religion des esprits¹⁶. Tylor voit dans la première religion de l'homme, comme Durkheim le relèvera plus tard, la religion des ancêtres : ses premiers rites sont des rites mortuaires, ses premiers autels, des tombeaux. Or pour le démontrer, Tylor réutilise un corpus très similaire à celui de Le Loyer : les spectres de la religion païenne (Ovide, Pline, Cicéron, Lucien) y

¹⁵ Didi-Huberman G. (2000), *Devant le Temps*, Paris, Éditions de Minuit, p. 44.

¹⁶ Tylor E.-B. (1994), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, dans *The Collected Works of E. B. Tylor*, (1895) vol. III et IV, Thoemmes, Routledge. Les chapitres consacrés à l'animisme sont les chapitres XI (vol. I) et XII-XVII (vol. II) ; voir plus particulièrement ceux qui concernent les fantômes aux chapitres XI, XII et XIII.

côtoient les âmes de la religion chrétienne (Ambroise, Augustin), et les ontologies foisonnantes de la Renaissance (Cardan). Il réutilise les mêmes lieux communs qui forment depuis le *xvi^e* siècle, au fil de réemplois successifs, une véritable anthologie spectrale (telle l'apparition de Saul à la sorcière d'Endor, de Patrocle à Achille, l'histoire des deux Arcades, le fantôme bolonais d'Antonio Torquemada, celui du père d'Hamlet, etc.). Parallèlement, il cite les récits des voyageurs et des missionnaires de la Renaissance (Oviedo, Charlevoix, Ulloa, Maffei, etc) comme des ethnographes de leur temps documentant la religion des « primitifs » que sont les Algonquins, les Indiens du Brésil ou des Indes Orientales. Enfin, il puise dans les grandes anthologies spectrales de Joseph Glanvil et d'Augustin Calmet, parues respectivement aux *xviii^e* et *xviii^e* siècles, mais qui sont basées sur de nombreux textes élaborés au cours de la Renaissance¹⁷. Il est remarquable de voir Tylor refaire au nom du fantôme la même opération de tressage qu'avait fait Le Loyer.

La similitude pourrait s'arrêter là : là où Le Loyer voyait dans la présence des esprits fantômes chez les peuples nouvellement découverts un instrument de rapprochement – un *integumentum* (masque)¹⁸ – permettant de documenter l'universalité de la croyance sous le voile des fables, et augurant la réalisation d'une chrétienté universelle, Tylor la réinscrit dans un schéma évolutionniste résolument sécularisé. La croyance au fantôme, et à la matérialité de l'âme, témoigneraient selon lui d'un état primitif de la religion. Sa démonstration repose sur une philosophie matérialiste de la connaissance puisant à l'*Histoire naturelle de la religion* de Hume : pendant le songe, ou en veille lorsque sa perception est modifiée par la maladie ou l'imagination, l'homme conçoit volontiers l'image d'autres hommes. Les figures (*fantasmal figure*) les plus communes conçues à cette occasion sont les fantômes humains (*human ghost*). De cette expérience, l'homme primitif aurait élaboré l'idée qu'il existe en chacun de nous un double, esprit, dont Tylor tente une définition :

Il s'agit d'une fine, inconsistante image humaine, une sorte de vapeur, de film ou d'ombre ; elle est la cause de la vie et de la pensée dans l'individu qu'elle anime, possède une conscience personnelle et une volonté indépendante de son propriétaire charnel, passé ou présent, elle peut laisser le corps loin derrière elle pour

¹⁷ Glanvil J. (1682), *Saducismus Triumphatus or Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions*, 1^{re} éd. et 2^e éd. augmentée par Henry More, Londres ; Glanvil J. (1746), *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits, et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie*, Paris, nouvelle édition.

¹⁸ Sur cette notion que Jean de Léry a exemplairement mise en œuvre, Lestringant F. (1999), *Jean de Léry ou l'invention du sauvage : essai sur l'« Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil »*, Paris, Champion.

apparaître fugacement de lieu en lieu, généralement impalpable et invisible, et pourtant disposant d'un pouvoir physique, apparaissant à l'homme éveillé ou endormi, comme un *phantasm* séparé du corps dont il possède la ressemblance, capable d'entrer, de posséder et d'agir dans les corps des autres hommes, animaux, et mêmes des choses¹⁹.

À l'origine de la croyance dans les fantômes se situerait l'absence de distinction entre réalités « subjective » et « objective », dans des sociétés qui prennent leurs rêves pour des réalités. Tylor fait en ce sens du fantôme le produit d'une histoire du jugement. Ce qu'il récupère incidemment – et peut-être inconsciemment, travaillé (hanté ?) par son corpus – c'est une autre *technè*, théologique et canonique : celle du « discernement des esprits », savoir qui, dans la tradition chrétienne, est chargé d'examiner la réalité et l'orthodoxie de l'apparition des âmes. La *discretio spirituum* est une question ancienne dans l'histoire de la chrétienté, mais elle connaît une inflexion majeure à la fin du Moyen Âge, marquée par une méfiance croissante à l'égard des visions apparues en songe notamment. C'est bien la *discretio spirituum* qui imprime son questionnaire à la description de l'expérience de la vision au XVI^e siècle. Tylor partage avec elle l'attention portée au contexte de l'apparition, le lien entre fantôme et procédures de jugement.

Le schéma évolutionniste devrait imposer à Tylor de considérer la croyance aux fantômes comme un élément disparu des civilisations avancées. Son honnêteté de savant l'oblige toutefois à adapter la théorie avec l'observation ethnographique. Il repère tout d'abord « trois territoires intellectuels » des sociétés contemporaines où le spectre continue d'exister : l'hagiologie chrétienne, le folklore populaire et le spiritisme moderne²⁰. Occurrence rarissime dans son œuvre, la croyance aux fantômes est en effet pour Tylor l'occasion de se faire ethnographe de l'Angleterre contemporaine. Il évoque des témoignages directs de personnes de sa connaissance (des femmes en l'occurrence, ce qui en atténue la portée « scientifique ») lui ayant rapporté des visions de fantômes apparaissant après la mort des personnes. Mais Tylor écrit aussi au moment où le mouvement spirite connaît un essor spectaculaire en Europe, porté notamment par un discours savant. Aussi, parler d'*intellectual district*, pour évoquer des contenus aussi largement partagés socialement, apparaît comme une

19 Tylor E.-B. (1994), *Primitive Culture*, *op. cit.*, p. 387 de la première édition de 1871.

20 « Examining the position of the doctrine of wraiths among the higher races, we find it especially prominent in three intellectual districts: Christian hagiology, popular folklore, and modern spiritualism », *ibid.*, vol. III, p. 405.

relégation bien fragile du phénomène dont il s'agit de rendre compte. Ce que Tylor semble admettre plus loin :

Alors que nous explorons l'évolution de la pensée humaine du sauvage vers le barbare puis vers la vie civilisée, nous trouvons un état de théorie plus conforme à la science positive mais en elle-même moins complète et moins consistante. Même avancés dans la civilisation, les hommes continuent d'agir « comme si » d'une certaine façon ils croyaient aux âmes ou aux fantômes d'objets, tandis que leur savoir est bien au-delà d'une si rustique philosophie²¹.

L'avancement des sciences et du processus d'objectivation dans les sociétés civilisées a permis d'évacuer la « croyance théorique » dans ces apparitions, mais « nullement leur présence ». Tylor finit par l'admettre :

Cette idée universellement répandue que nous venons d'évoquer par une multitude de cas et « à tous les niveaux de culture », ne réclame pas le recours à davantage d'autorités pour l'illustrer²².

La croyance aux fantômes se trouve à l'origine de la religion des hommes, et de ce qui « reste » de sa nature primitive dans les sociétés civilisées. Afin de dépasser la contradiction de sa théorie, Tylor élabore le concept d'une hybridité de la conscience moderne :

L'homme du commun moderne, qui ignore ou répudie la notion de fantôme des choses, tout en maintenant la notion de fantôme de personnes, est tombé dans un état hybride d'opinion, qui n'a ni la logique du sauvage, ni celle du philosophe contemporain²³.

Le fantôme met Tylor sur la piste d'une définition du *modern vulgar* marqué par l'hybridité. Une hybridité née de la distinction entre l'humain (les fantômes des personnes) et le non-humain (les fantômes des choses) qu'il s'agirait de réduire en adoptant une position

21 « As we explore human thought onward from savage into barbarian and civilized life, we find a state of theory more conformed to positive science but in itself less complete and consistent. Far on into civilization, men *still act as though* in some half meant way they believed in souls or ghosts of objects, while nevertheless their knowledge is beyond so crude a philosophy », *ibid.*, vol. III, p. 500. C'est moi qui souligne le hiatus relevé par Tylor entre la pratique et la connaissance.

22 « This worldwide thought coming into view here in a multitude of cases from all grades of culture, needs no collection of ordinary instances to illustrate it », *ibid.*, p. 406.

23 « The modern vulgar who ignore or repudiate the notion of ghosts of things, while retaining the notions of ghosts of persons, have fallen into a hybrid state of opinion which has neither the logic of the savage nor of the civilized philosopher », *ibid.*, p. 479.

pleinement « philosophique » et non vulgaire. Ce faisant il rejoint un jugement qui était « déjà » celui de Le Loyer : le spectre est un objet épistémologiquement « bas », qui relève des « bavardages du vulgaire » : son existence même est contestée en raison de la nature de ses manifestations, ce qui fait de lui un objet difficile à saisir par la science²⁴.

L'anthropologie comme « examen de conscience » : le fantôme et la religion des Italiens

En identifiant l'hagiologie chrétienne comme « district » spectro-gène, Tylor reformule un reproche ancien adressé dès le XVI^e siècle par les théologiens réformés à leurs homologues catholiques : les saints et leurs pouvoirs ne seraient que des instruments aux mains des hommes, un produit de leurs « superstitions ». La critique de Tylor, quant à elle, n'est pas sans effet sur la précoce anthropologie italienne. En effet, la première chaire d'anthropologie en Europe est fondée à Florence en 1869 par Paolo Mantegazza (1831-1910). Député de la droite libérale italienne, il détient des appuis nécessaires pour fonder, la même année, l'important musée d'anthropologie de Florence et, deux ans plus tard, une société savante (*La Società Italiana d'antropologia et d'etnologia* – SIAE) qu'il adosse à une revue (*L'Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia* – AAE). En 1887, Mantegazza lance une « large enquête sur les superstitions qui subsistent aujourd'hui dans les diverses provinces d'Italie²⁵ ». Dans le questionnaire qu'il adresse aux correspondants de la revue et membres de la SIAE concernant les « préjugés », se trouve placée la croyance aux esprits, insérée dans le premier groupe dit des « superstitions religieuses²⁶ ». Ce groupe englobe l'action des sorcières, du diable, des saints et des esprits. Mantegazza reprend la critique que Tylor avait adressée au monde catholique et dénonce ceux qui, « à tort »,

24 Il s'oppose alors à la tentative de production d'un discours scientifique sur les fantômes qui lui est contemporaine pourtant (sur le spiritisme anglais du XIX^e siècle : Oppenheim J. (1988), *Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.

25 Mantegazza organise l'enquête mais restitue la paternité de son idée au professeur Girolamo Donati.

26 Le formulaire se trouve dans le numéro 17 de l'AAE ; elle propose un « essai de classement des préjugés » en deux groupes. Le premier concerne les « superstitions religieuses » et concerne les sorcières, le diable, les saints et les esprits, le second groupe s'intéresse aux « superstitions relatives aux bons et aux mauvais augures », le troisième les « superstitions météorologiques », le quatrième les « superstitions agricoles », le cinquième les « superstitions relatives à la chasse et à la pêche », le sixième les « superstitions amoureuses », le septième les « superstitions relatives à la santé, à la maladie et à la mort », le huitième les superstitions relatives au jeu », et le dernier rassemble tout ce qui n'est pas compris dans les catégories précédentes. Voir « Inchiasta sulle superstizioni in Italia » (1887), *Archivio per l'Antropologia ed Etnologia*, XVII, p. 53-55

ont cherché à « créer un antagonisme entre la religion et la superstition²⁷ ». Mantegazza, pour qui la science est la « religion de l'avenir », en appelle à un « examen de conscience, ou pour ainsi dire, une confession générale », afin d'extirper ces superstitions, particulièrement répandues parmi les « classes les moins éduquées de la société », où elles trouvent un terrain « naturel ». Hygiéniste et darwiniste convaincu, il n'envisage son enquête que dans le but de faire progresser la population, dont il se fait une représentation résolument pyramidale (*Igiene del nido*, 1877). À partir du numéro inaugural des AAE, les correspondants de la société anthropologique vont envoyer des articles émanant de toutes les régions d'Italie. Ils seront publiés au fur et à mesure des envois et donneront souvent naissance à des monographies centrées sur des régions spécifiques. On compte des femmes parmi les auteurs, notamment Caterina Pigorini Beri qui se lance, dans la région montagneuse des Marches, à une véritable enquête d'anthropologie participative avant la lettre. Respectueuse des populations auprès desquelles elle s'informe, elle documente scrupuleusement les traditions qu'elle observe, notamment auprès des femmes. Elle s'attache, en particulier, à dépeindre le soin que les femmes de ses régions prennent des linceuls : pour libérer les « âmes bénies » de leurs tourments, elles doivent prendre garde, en cousant la chemise et la veste du mort ou de la morte ; à en ôter les *orvii* (mot dialectal désignant les ourlets). Il faut en outre les coudre avec un seul fil, sans nœud ni point en arrière afin que l'âme « puisse ôter la couture sans peine et que la chemise puisse s'en aller en morceaux comme l'homme²⁸ ». Par son attention aux gestes des femmes, elle renoue avec la description des *technè* funéraires des renaissants, une histoire élaborée dans la compagnie des fantômes, dans une empathie avec les « classes les moins éduquées » bien éloignée de la position inaugurale de Mantegazza – le fantôme, opérateur d'une histoire genrée de l'anthropologie à ses débuts ?

Le sauvage, le fantôme et la peur : Frazer

Cinquante ans plus tard, entre 1932 et 1933, c'est au tour d'un autre grand nom de la discipline, James G. Frazer, de prononcer deux séries de six conférences au Trinity College de Cambridge consacrées à

27 Parmi les 44 objets qu'il a recueilli pour le musée anthropologique, à côté des petits sacs de toile comportant des poudres et des amulettes pour les sorcières ou pour que les prostituées se protègent du mal vénérien, il compte des morceaux du voile de la « Madonna » miraculeuse de l'église de S. S Annunziata de Florence (qui joute quasiment le musée d'anthropologie !) que l'on vend alors pour une demie lire « aux croyants ».

28 Pigorini Beri C. (1890), « Le superstizioni e i pregiudizi del popolo delle Marche Appennine – Per rispondere all'inchiesta della Società Antropologica Italiana », AAE, XX, p. 31.

« la peur des morts dans la religion primitive²⁹ ». Cet avènement du thème de la peur, de la part d'un Frazer âgé et déjà quasiment aveugle, dans une situation politique de tension internationale extrême et qui affecte directement les missions des ethnologues, doit sans doute beaucoup au contexte. Exorcisant jusqu'au fantasme de la peur des morts dont son monde serait immun, le propos de Frazer est de démontrer que la peur des morts ainsi que la croyance dans la continuation de leurs pouvoirs sur les vivants, interprétée dans un sens uniquement néfaste, sont caractéristiques de « l'homme primitif » et qu'elles permettent de distinguer la religion « primitive » de celle des « sociétés civilisées³⁰ ». La peur du revenant est même le critère d'une hiérarchisation des religions au sommet duquel se situe la religion protestante, qui ne saurait craindre ce à quoi elle ne reconnaît aucune réalité (sans égards d'ailleurs pour les apparitions démoniaques ou angéliques, admises pourtant par la religion anglicane), puis la religion catholique, qui ne craindrait pas les esprits des morts, car il s'agirait d'esprits bienfaisants (là aussi, sans évoquer les trois catégories d'apparitions, angéliques, diaboliques, et humaines propres à la religion catholique), puis la religion des primitifs, définie par la peur des esprits des morts, essentiellement inquiétants. Le programme de Frazer est affecté d'un tel coefficient idéologique qu'il va jusqu'à tordre le matériau dont il dispose : les recherches de Bronislaw Malinowski sur le rapport apaisé, voire heureux, des Balomas aux esprits des morts se révèlent en effet en totale contradiction avec sa thèse³¹. Qu'importe : il en constitue les résultats en splendide exception. Face à la description de rituels propitiatoires suggérant le rôle positif des morts comme adjuvants essentiels à la vie des vivants, depuis les travaux des champs à la guerre, il en fait le résultat d'une « conversion » de l'action potentiellement néfaste des esprits des morts en action bénéfique.

Les travaux fondateurs que nous venons d'évoquer, marqués par le schéma évolutionniste, cherchent tous, d'une manière ou d'une autre, à refouler le spectre du monde contemporain et occidental où il

29 Frazer J.G. (1994), *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (I, II et III), dans *The Collected Works*, vol. XXI-XXIII, Richmond, Curzon Press.

30 « L'attitude générale de l'homme primitif [...] à l'égard des esprits des morts est très différente de la nôtre, en ce qu'elle est de manière générale dominée par la crainte plutôt que par l'affection. » Frazer n'entend pas nier que les « sauvages » déplorent « souvent, sincèrement », la mort de leurs proches, mais il affirme que le passage dans l'au-delà a transformé ces derniers en esprits sinon systématiquement malfaisants, du moins exceptionnellement susceptibles, *ibid.*, I, p. 10-11.

31 Malinowski B. (1917), « Baloma: the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLVI, p. 353-430, repris en français dans Malinowski B. (1933), *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, Paris, Payot, puis dans Malinowski B. (2001), *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot ; et, plus généralement : (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, Londres (« La chasse aux esprits dans les mers du Sud »), p. 193-222.

s'inscrit. Mais les fantômes résistent à leur relégation hors du temps et de l'espace du contemporain. Comme l'avaient constaté les auteurs de la Renaissance, le fantôme fait son retour dans l'univers de celui qui croit l'observer de loin ; et l'approche savante, avec ses montées en généralité et l'autonomisation de l'objet qu'elle construit, est le support idéal de ce retour.

La proposition sociologique et folkloriste : nos spectres et les leurs

Au début du xx^e siècle, l'essor de la sociologie travaille, de façon plus radicale encore – bien que par des voies différentes – au rapprochement des fantômes et à l'universalisation de leur présence. Dans un essai consacré à « la représentation collective de la mort », en 1907, Robert Hertz analyse les rites funéraires des sociétés mélanésiennes comme « l'expression naïve d'une nécessité sociale permanente³² ». L'approche se veut ici résolument sociologique et compréhensive, tournant le dos à l'approche des ethnologues en quête de « religion primitive » : parce qu'elle se sent et se veut immortelle, la société ne peut croire que ses membres, surtout ceux en qui elle s'incarne, avec qui elle s'identifie, soient destinés à mourir. Par définition socialement scandaleuse, la mort exige, pour être maîtrisée, des rituels qui en transforment l'événement biologique en processus social. Hertz s'interroge sur les cas où ces rituels suscitent la venue des revenants ; soit que la présence des fantômes est elle-même inscrite dans le rituel, soit que le genre de mort impliqué ne permette pas que s'y applique le rituel normal. Dans ces derniers cas, ce n'est pas la faiblesse de l'émotion ressentie par la collectivité, mais au contraire son extrême intensité et sa brusquerie qui s'opposent à son accomplissement.

À la fin de son travail, Hertz passe significativement du « ils » des « primitifs » au « nous » pour indiquer la compréhension produite en lui par les rituels indiens :

Le fait brut de la mort physique ne suffit pas à consommer la mort dans les consciences : l'image de celui qui est mort récemment fait partie du système des choses de ce monde [...] « nous » ne parvenons pas à penser le mort comme mort du premier coup [...] entre « l'image persistante d'un homme semblable » à nous et familier et l'image d'un ancêtre parfois vénéré, toujours distant, l'opposition est «rop profonde pour que la seconde puisse immédiatement

³² Hertz R. (1907), « La représentation collective de la mort », *Année sociologique*, 1^{re} série, t. X, repris dans Hertz R. (1970), *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, p. 1-83.

se substituer à la première. C'est pour cela que s'impose la notion d'un « état intermédiaire entre la mort et la résurrection »³³.

Il ajoute en note : « La notion de Purgatoire n'est qu'une transposition en langage moral de la notion d'un stage précédant la délivrance finale quarante jours après la mort de l'individu³⁴. » Ce passage, associé à la précédente condamnation des « ethnographes³⁵ » renvoyés dans les limbes de la science, souligne bien l'opération de généralisation, d'universalisation et de compréhension du phénomène religieux à laquelle se livre Hertz. Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une discipline qui refuse de donner au religieux le primat explicatif du fonctionnement des sociétés. La présence des revenants trouve ses fondements dans les interactions humaines et la façon dont elles négocient la présence ou l'absence des membres du groupe. Elle procède en ce sens des tensions inscrites dans le rapport au deuil, à la mort, à la perte au sein des individus et des groupes.

Le rapprochement opéré – suggéré ? – par Hertz est d'autant plus scandaleux que les rites funéraires qu'il décrit avaient de quoi « étonner » un occidental du xx^e siècle : il était question de faire bouillir des corps, ou d'ingérer le jus provenant de la décomposition des cadavres... À l'inverse, la sociologie, alors dominée par Durkheim – dont Hertz est l'élève –, avait tendance à considérer les traditions populaires comme des survivances archaïques et en faisait peu de cas, comme elle fera peu de cas des « folkloristes³⁶ » – Arnold Van Gennep en tête³⁷, mais aussi des précurseurs si friands de fantômes, tels Anatole Le Braz ou Paul Sébillot³⁸. Aussi Hertz est-il l'un des rares élèves de Durkheim à travailler sur la vie religieuse d'une population francophone (à propos du culte de Saint Besse dans le Val d'Aoste). Un peu comme si les fantômes de Hertz l'avaient placé, en un sens, sur la voie d'un ailleurs disciplinaire intrigant. Sa mort précoce, dans les

33 *Ibid.*, p. 75. C'est moi qui souligne.

34 *Ibid.*, p. 76-77.

35 *Ibid.*, p. 71.

36 Dans la première moitié du xx^e siècle, on réserve en France le terme d'« ethnographie » aux études concernant les peuples non européens et celui de « folklore » aux études concernant les populations rurales européennes.

37 L'opposition de Van Gennep et Durkheim mériterait une présentation qui ferait la place aux positions institutionnelles de chacun des protagonistes, rétablirait le rôle de Mauss, et historiciserait avec soin la conversion de Van Gennep à l'étude de la société française, qui n'advient pas avant 1920. Sur cette querelle, et la réinscription dans le cadre institutionnel de la naissance de la sociologie, voir les deux importants articles suivants : Thomassen B. (2012), « Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold Van Gennep: founding moments of anthropology and sociology », *Social Anthropology*, 20(3), p. 231-249 ; Thomassen B. (2016), « The hidden battle that shaped the history of sociology: Arnold van Gennep contra Emile Durkheim », *Journal of Classical Sociology*, vol. 16, 2, p. 173-195.

38 Sur ce thème : Belmont N. (1986), « Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *L'Homme*, vol. 26, 97, p. 259-268.

tranchées d'une guerre qui terrorise avec raison Frazer, met un terme à ce rapprochement délicat, tenté entre leurs fantômes et les nôtres. En ratant ainsi de manière accidentelle et répétée leur entrée dans la production anthropologique du *xx^e* siècle, les fantômes semblent se déprendre de leur fonction d'opérateur de discernement, de crible où faire passer la relation du savant à son objet. Cette invisibilité contrariante a peut-être été le préalable à la recharge de la « fonction fantôme » dans les sciences sociales, telle qu'il nous est donné de l'observer aujourd'hui.

Bibliographie

- Belon P. (1553), *De admirabili operum antiquorum et rerum suspiciendarum praestantia*, Paris, Cavellat.
- Belmont N. (1986), « Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *L'Homme*, vol. 26, 97, p. 259-268.
- Didi Huberman G. (2000), *Devant le temps*, Paris, Éditions de Minuit.
- Callard C. (2014), « L'humanité à la lumière spectrale : l'unité du genre humain dans le *Traité des spectres* de Pierre Le Loyer (1586-1608) », *Cahiers Saulnier*, 31.
- Chesters T. (2008), « Pierre Le Loyer et la cosmographie du spectre », dans Holtz G. et Maus de Rolley T. (dir.), *Voyager avec le Diable, voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (xv^e-xvii^e siècles)*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, p. 183-192.
- Chesters T. (2011), *Walking by Night*, Oxford, Oxford University Press.
- Falguières P. (2009), « Les inventeurs des choses. Enquêtes sur les arts et naissance d'une science de l'homme dans les cabinets du *xvi^e* siècle », dans *Histoire de l'art et anthropologie*, Paris, INHA/musée du quai Branly (Les actes).
- Frazer J. G. (1994), *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (I, II et III), dans *The Collected Works*, vol XXI-XXIII, Richmond, Curzon Press.
- Glanvil J. (1682), *Saducismus triumphatus or Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions*, 1^{re} éd. et 2^e éd. augmentée par Henry More, Londres.
- Glanvil J. (1746), *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits, et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie*, Paris, nouvelle édition.
- Gliozzi G. (2000), *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Lucques, Théâète Éditions.
- Guichard C. (1581), *Les funérailles et diverses manières d'ensevelir des Romains, Grecs et autres nations, tant anciennes que moderne*, Lyon.
- Hertz R. (1907), « La représentation collective de la mort », *Année sociologique*, 1^{re} série, t. X.
- Hertz R. (1970), *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF.
- Malinowski B. (1917), « Baloma: the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLVI.
- Malinowski B. (1933), *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, Paris, Payot.

- Malinowski B. (2001), *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot.
- Malinowski B. (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, Londres.
- Le Loyer P. (1586), *III Livres des spectres ou apparitions et visions d'esprits, anges et démons se montrans sensiblement aux hommes*, Angers, Georges Nepveu.
- Lestringant F. (1999), *Jean de Léry ou l'invention du sauvage : essai sur l'« Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil »*, Paris, Champion.
- Oppenheim J. (1988), *Spiritualism and Psychological Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pagden A. (1982), *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge/Londres, Cambridge University Press.
- Pigorini Beri C. (1890), « Le superstizioni e i pregiudizi del popolo delle Marche Appennine – Per rispondere all'inchiesta della Società Antropologica Italiana », *AAE*, XX, p. 31.
- Schmitt J.-C. (1994), *Les revenants, les vivants et les morts*, Paris, Gallimard.
- Thomassen B. (2012) « Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold Van Gennep: founding moments of anthropology and sociology », *Social Anthropology*, 20(3), p. 231-249.
- Thomassen B. (2016), « The hidden battle that shaped the history of sociology: Arnold van Gennep contra Émile Durkheim », *Journal of Classical Sociology*, vol. 16, 2, p. 173-195
- Tylor E.-B. (1994), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, dans *The Collected Works of E. B. Tylor*, (1895) vol. III et IV, Thoemmes, Routledge.