



HAL
open science

Les compétences du bas âge. Ce que les enfants doivent aux revenants en Islande

Christophe Pons

► **To cite this version:**

Christophe Pons. Les compétences du bas âge. Ce que les enfants doivent aux revenants en Islande. J. Bonnet-Carbonell. Malemort, revenants et vampires en Europe, L'Harmattan, pp.253-272, 2005. halshs-01141104

HAL Id: halshs-01141104

<https://shs.hal.science/halshs-01141104>

Submitted on 10 Apr 2015

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

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

Texte paru dans J. Bonnet-Carbonell (Eds.), *Malemort, revenants et vampires en Europe*, 2005, L'Harmattan : 253-272.

LES COMPETENCES DU BAS AGE
CE QUE LES ENFANTS DOIVENT AUX REVENANTS EN ISLANDE

Christophe Pons
IDEMEC - CNRS - AMU
cpons@msh.univ-aix.fr

Jón avait un peu plus de deux ans lorsqu'il rapporta ses premières visions ; il parlait depuis peu quand, un jour, il saisit sa mère par la main, l'entraînant jusqu'à la porte de sa chambre. Là, il s'arrêta un instant puis pointa du doigt l'intérieur de la pièce vide en ordonnant à sa mère, Hildur, de « dire à la femme de sortir ! » Surprise de ce comportement, celle-ci fut d'abord amusée et répondit qu'il n'y avait personne. Mais une certaine inquiétude l'envahit lorsqu'elle considéra l'expression de gravité de son fils. Le regard fixe et les sourcils froncés, il insistait d'une voix calme : « Si, si, il y a quelqu'un ». Elle demeura interdite puis le prit dans ses bras et quitta la pièce en déclarant : « Bien, elle partira ! » Hildur aurait sans doute oublié cette histoire si, quelques jours plus tard, il n'avait déclaré avant de s'endormir : « Tu sais maman, elle n'est pas partie ». A partir de ce moment, Jón institua peu à peu sa relation avec le personnage invisible ; il lui parlait fréquemment, en s'adressant toujours au genre féminin et s'exprimant comme s'il s'agissait d'un adulte. Les premiers temps Hildur n'y accorda que peu d'importance, attribuant ces dialogues à un jeu et pensant qu'ils cesseraient d'eux-mêmes. Mais ils se poursuivirent au cours des mois suivants, si bien que son mari le remarqua et s'en inquiéta aussi. Le couple décida alors d'en parler à une amie médium qui habitait Reykjavík. Celle-ci les rassura en leur disant que ce n'était pas grave et qu'il ne fallait surtout pas réprimander Jón, car il était encore trop petit pour comprendre la véritable nature de cette relation. Elle leur expliqua qu'il s'adressait à cette dame en toute innocence, car comme tous les enfants de cet âge, il ne comprenait pas encore qu'il s'agissait d'une morte. Enfin, la médium promit de « faire quelque chose » et leur demanda de rappeler ultérieurement pour rendre compte de la

situation. Comme Jón cessa peu à peu ses dialogues au cours des semaines suivantes, Hildur rappela son amie pour lui annoncer l'amélioration. Celle-ci ne s'en étonna pas et ajouta qu'il n'y avait rien de grave dans cette histoire.

Plus de trois ans après, alors que ses dialogues avaient totalement cessé dans les semaines qui avaient suivi l'intervention du médium, Jón parla à nouveau d'une inconnue dans sa chambre. Mais ce qui était cette fois différent, c'est qu'il en avait peur. Très vite il se plaignit auprès de sa mère ; pour la première fois il fut terrorisé, se réveillant en pleurs et accourant dans la chambre de ses parents en dénonçant la présence de la vieille femme. Hildur réagit alors immédiatement en contactant son amie qui fut cette fois plus réservée, expliquant que ce nouvel épisode était plus ennuyeux chez un enfant qui avait presque six ans. Elle préconisa d'inciter Jón à interroger l'inconnue et à lui demander ce qu'elle voulait. Hildur explique :

Hildur - Peu de temps après le conseil de mon amie, Jón s'est levé un matin et est venu dans la cuisine en disant que la femme était dans sa chambre. Alors je lui ai dit qu'il devait aller lui parler et lui demander ce qu'elle voulait. Il était étonné que je lui dise cela mais c'est ce qu'il a fait. Je l'ai accompagné jusqu'à la chambre mais moi, je n'y suis pas entrée. J'étais derrière la porte et je préférais le laisser seul. Alors j'ai entendu qu'il posait la question : « Qui es-tu ? » J'ai compris qu'il avait obtenu une réponse parce qu'il a posé ensuite d'autres questions. Alors je l'ai laissé tranquille avec elle. Après un moment, il est revenu et m'a dit avec un air innocent : « Maman, cette vieille femme est morte ! C'est une grand-mère et elle doit partir maintenant parce qu'elle ne peut pas rester plus longtemps. » Cette femme, c'était la mère de ma grand-mère.

- C'est Jón qui te l'a dit ?

Hildur - Non, lui il a dit seulement qu'elle était une grand-mère¹, mais ce même jour ma grand-mère a fait une attaque et elle a été hospitalisée. Le même jour ! Je pense que c'était sa mère, la mère de ma grand-mère qui était venue pour nous le faire savoir, parce que dans la même semaine ma grand-mère est morte. C'est pour ça qu'elle était venue. Et ensuite, Jón ne l'a jamais plus revue.

Enfants et revenants

Proches ou lointaines, il n'est pas de société qui ne condense en la personne de l'enfant une multitude de représentations faisant de lui un être limitrophe, plus familier de l'en deçà de sa provenance supposée que de l'ici-bas de sa présence constatée (Belmont 1971). Dans un grand nombre de contextes, cette ambivalence du bas âge lui confère un statut singulier cristallisant sur son être des arrangements essentiels entre l'ici et l'ailleurs. Pour l'Europe, au travers de rituels, de pratiques, de discours et de dispositions, les hommes « usent » de l'enfant pour reconduire des propriétés matérielles et symboliques de leur parentèle, et réactiver les liens entre l'avant et l'après des lignages (Klapisch-Zuber 1980 ; Fine 1987 ; Zonabend 1990 ; Feschet 2004). Cette « fonction de soudure », désormais bien étudiée par l'anthropologie², est

¹ Le terme *grand-mère*, *amma*, a ici un sens générique et peut concerner n'importe quelle grand-mère de n'importe quelle ascendance et quel que soit le degré générationnel.

² On peut distinguer trois sensibilités dans l'approche de ce champ des représentations du statut de l'enfance. D'abord celle d'une anthropologie sociale soucieuse d'identifier les systèmes symboliques des cultures ; sans vouloir être exhaustif, mais simplement à titre indicatif, nous pouvons situer dans cette veine des travaux aussi différents que ceux de S. Lallemand sur l'analyse anthropologique de la circulation des enfants (1993), de Y. Thomas sur leur statut juridique à travers l'histoire (1995) ou, plus récemment, ceux de L. Boltanski sur les « arrangements symboliques » que génère une condition foetale dans les sociétés occidentales contemporaines

particulièrement saillante dans la société islandaise où l'enfant permet que se maintienne un ordre symbolique, en réinsérant les prénoms des ancêtres et en leur rendant hommage en s'assurant de leur bonne inscription dans le monde des morts (Tassin 1981 ; Kalifa 1982). Mais si l'enfant est un être ambigu, c'est parce qu'il pérennise aussi le désordre, notamment au travers des revenants qu'il réactualise sans cesse ; de la sorte, il témoigne de l'attitude ambivalente du groupe des adultes à l'égard des fantômes, qui s'en prémunissent d'une part et ré-attisent leur présence d'autre part (Pons 2002).

Le cas du petit Jón ne doit pas se saisir autrement. Prise de manière isolée, son histoire pourrait sans doute être le préalable à une lecture psychothérapeutique de névrose infantile (Fraiberg, Adelson & Shapiro 1975). Mais que faire d'une telle lecture, sinon établir la névrose en loi, lorsque dans la société où cette histoire a lieu ce type de comportement est suffisamment fréquent pour ne pas être étonnant et passe même pour un trait de la normalité enfantine ? Sans emprunter les voies d'un relativisme trop poussé, dont certaines approches de l'ethnopsychiatrie ont pu prêter le flanc aux critiques³, il convient toutefois de prendre la mesure de cette « normalité locale » qui, d'une étonnante conjugaison, peut aussi être source d'inquiétude. Dans les termes de l'interprétation indigène, ce qui arrive à Jón n'est jamais qu'une série d'événements que les Islandais connaissent et comprennent fort bien, mais qui nous renvoie plus largement à la question anthropologique des liens qui unissent enfants et revenants. Jusqu'à deux ou trois ans, ils sont dits *skygginn* ou *ófrask* (clairvoyants) et lorsqu'ils présentent un tempérament calme et posé, on dit parfois qu'ils ont une *gamla sál*, c'est-à-dire une « vieille âme », ou encore que « *Pau eru ekki nýfædd* » qui signifie littéralement « qu'ils ne sont pas nouveau-nés ». Aussi, eu égard à cet état de bas âge, les adultes observent et analysent toujours leur enfant avec une grande attention. Tout en eux peut faire sens, témoigner de la présence d'un ancêtre. Dans ce contexte, Jón n'est plus la victime d'un trauma enfantin mais le sujet d'un système symbolique où les morts se servent de lui pour visiter les vivants.

Mais cet état transitoire, qui est sensé s'estomper autour de la troisième année, persiste toujours trop longtemps pour un petit nombre d'enfants. Comme Jón, ceux-ci continuent à être voyants et à entrer peu à peu dans une nouvelle relation où les revenants attendent d'eux qu'ils endossent des rôles plus actifs. On peut dès lors distinguer deux états, ou statuts, marqués par la frontière quelque peu théorique de l'accès au langage. Peu ou prou, avant la parole, les enfants sont tous les *objets* d'une médiation symbolique qui s'opère « sur leur dos » en cela qu'ils n'en sont que les supports physiques. Cette conception indigène rejoint en outre celle d'une anthropologie classique qui considéra longtemps, elle aussi, que les enfants en bas âge étaient

(2004). Ensuite la sensibilité psycho-analytique dont témoignent divers travaux actuels, revendiquant à des degrés variables l'héritage d'auteurs comme G. Roheim (1967) ou G. Devereux (1977). Enfin la sensibilité cognitiviste qui, en s'intéressant aux apprentissages, a renouvelé de manière novatrice la réflexion sur le statut anthropologique des enfants (voir le n°40 de la revue *Terrain* (2003), consacré à *Enfant et apprentissage*). Toutefois, l'ambivalence de l'anthropologie cognitive tient au fait qu'à côté de réflexions stimulantes elle peut aussi se révéler extrêmement décevante. C'est notamment le cas lorsqu'elle se penche sur les phénomènes religieux qu'elle appréhende comme un « appareil conceptuel particulier supposant des concepts distinctifs, dans le sens où à la fois ils violent les principes de la réalité telle qu'on peut l'observer, tout en s'y rattachant encore de façon parasitaire » (Harris, 2003 : 82). Là, en effet, on ne peut faire que le constat d'un échec alarmant. Sur ce point, nous ne pouvons que rendre hommage aux remarques pertinentes de Bernard Juillerat lorsqu'il nous met en garde contre l'inévitable réductionnisme d'une « anthropologie de la naturalité » qui, au moyen d'« ontologies naturelles » et d'« inférences intuitives et contre-intuitives », voudrait livrer les clés universelles des processus de transmissions culturelles (Juillerat 2001).

³ Nous pensons notamment aux études de Tobie Nathan (2000) qui, plus pragmatiques que théoriques, ont cette tendance à sortir d'une anthropologie pour s'inscrire totalement dans une approche culturaliste doublée d'une dimension de la pratique thérapeutique. Pour un regard critique et analytique de l'inscription de cette démarche dans l'histoire des paradigmes de l'ethnologie et de la psychanalyse, voir R. Lioger (2002).

les véhicules passifs des représentations sociales (Lenclud 2003), tant il est vrai qu'à la différence des adultes et à l'exception peut être des « fous », on peut supposer qu'ils n'ont aucune conscience du statut qu'ils incarnent. Mais après l'accession au langage, certains enfants deviennent des *sujets* de cette médiation, véritables acteurs qui gèrent les malemorts et doivent découvrir comment s'arranger des revenants. Or, pour ceux-ci, la question de leur passivité se pose avec une nouvelle acuité puisque l'ethnographie nous révèle que c'est, paradoxalement, leur incapacité réactive aux agressions des revenants qui les conduit à endosser de tels rôles actifs...

Comment, dès lors, rendre compte de ces identités construites ? Peut-on discerner pourquoi, sur le substrat d'un système symbolique où tous les enfants sont réceptifs aux revenants, certains entreront « en voyance » tandis que d'autres s'en écarteront tout à fait ? Si ces questions sont toujours partout pertinentes – et connaissent un regain d'intérêt autour du thème de l'*apprentissage* par l'approche cognitive –, elles se chargent ici d'une dimension spécifique en cela que dans cette société islandaise de confession luthérienne, il n'existe (on s'en doute) aucune forme rituelle institutionnalisant de tels rôles. Le champ des relations avec les revenants s'y déploie dans l'intimité des affaires de familles, au creux des lignages et de ces « choses » officieuses qu'on ne partage qu'entre soi, mais que les enfants expérimentent dans leur chair. L'apprentissage des médiations enfantines pose ainsi la question de la capacité des constructions personnelles, et oblige à prendre la mesure de la contribution des enfants dans la pérennisation de ces statuts culturels.

Inscriptions symboliques et retours

Ingibjörg - Je sais que j'ai eu d'autres vies auparavant et je conserve aujourd'hui encore le souvenir des périodes difficiles que j'ai traversées dans une vie antérieure... J'étais une jeune fille de seize ans et j'ai été violée puis tuée... Je n'en ai bien sûr aucun souvenir réel, mais ce devait être une expérience affreuse... J'avais un petit ami dans ma vie et bien sûr, il en avait été profondément bouleversé... Il est mort à l'âge de 24 ans... Et quand j'ai eu 24 ans, dans cette vie, ma mère a accouché de mon plus jeune frère. Je regardais cet enfant dans les yeux, et il me regardait si intensément que je suis sûre qu'il voulait me dire quelque chose. S'il avait pu me parler, il l'aurait fait ! Je suis certaine que ce n'était pas un nouveau-né... Il me fixait droit dans les yeux, il voulait établir un contact avec moi, me dire quelque chose... Il mourut sept mois plus tard, d'un cancer... Cet enfant, c'était mon petit-ami de ma vie précédente. C'était cet homme, et il était revenu simplement pour me dire qu'il était toujours là, toujours présent, toujours mon petit ami...

Enfant revenant ou enfant nouveau-né... Pour les vivants qui les accueillent, le statut des nourrissons est toujours affaire de décryptage. Qu'est-ce qui motive que ce soit celui-ci plutôt que tel autre qui vienne en ce monde ? Comme l'indique le témoignage d'Ingibjörg, la réponse est avant tout une identité qu'il s'agit d'établir ; celle du mort que le nourrisson porte en lui. C'est une étape essentielle pour le devenir de l'enfant. Elle s'opère autour de la naissance, au cours d'un écart temporel pendant lequel il transite.

Dans un grand nombre de cas, peu avant ou après la naissance, les ancêtres manifestent auprès des parents – ou d'une personne de l'entourage – leur désir de transmettre à l'enfant le prénom d'un défunt. Le plus souvent, au cours d'un « rêve du nom » (*draumarnafi*), le mort qui réclame sollicite lui-même les parents en demandant à « revenir », à « suivre » ou à « aller chez » les vivants. Mais il arrive aussi qu'il ne dise rien et qu'il se contente d'apparaître jusqu'à

ce que soit acceptée sa requête. Cette visite est toujours un enjeu d'importance à la fois pour l'enfant et le groupe. En effet, les Islandais, qui n'ont pas de nom de famille, portent deux prénoms : celui de leur père auquel ils accolent le suffixe *-fils de (-son) / -fille de (-dóttir)*, et qui constitue le référent marquant la filiation. Puis un autre prénom, beaucoup plus personnel, par lequel on s'adresse à eux, on les désigne et identifie. Ce second prénom, objet de la requête des morts, est chargé d'un héritage symbolique fort en cela qu'il réfère directement au défunt qui le réclame et que l'on qualifie de *fylgja*, l'ancêtre qui suit. Si la *fylgja* est généralement un parent ou un proche, il arrive aussi que des inconnus se présentent, ce qui entraîne une nécessaire recherche d'identité. Mais cette procédure doit aussi se comprendre à la lumière de sa symétrie inverse qui a lieu lorsqu'un individu est sur le point (ou vient) de mourir. Un « message d'état de mort » (*feigðarbóð*) est alors délivré pour signifier l'imminence du décès ; c'est par exemple le sens de la vision de Jón lorsqu'il reçoit, en ascendance maternelle, la visite de sa trisaïeule annonçant le décès de sa bisaïeule. Ainsi que cela fonctionna avec lui, il est attendu de la personne prévenue qu'elle transmette l'annonce à son entourage social, inscrivant par là même le décès dans la normalité d'un processus contrôlé.

Ces deux types de rencontres composent le principal enjeu du commerce symbolique entre l'ici et l'ailleurs. Elles consistent à s'assurer que morts et vivants sont respectivement inscrits dans leurs communautés. Or, comme c'est à l'occasion des naissances qu'elles sont réactivées, elles accordent un rôle essentiel à l'enfant qui y est doublement concerné. En effet, alors même qu'il n'est pas encore dans ce monde, il est potentiellement objet de la demande des ancêtres et cristallise ainsi un ensemble de négociations. D'une part, du point de vue des parents, refuser la demande d'un défunt n'est jamais de bon augure ; c'est prendre un risque pour l'enfant, le placer dans une situation atypique où le processus logique et normal de l'arrivée en ce monde n'est pas respecté. Mais d'autre part, lui donner n'importe quel prénom peut être encore plus dangereux, le risque majeur étant d'attribuer celui d'un fantôme, c'est-à-dire d'un défunt qui n'a pas été correctement inscrit dans sa communauté. Cela équivaut à faire de lui un homologue du fantôme, soit un être mal inscrit qui sera au groupe des vivants ce que le mal mort est à celui des ancêtres. Les informateurs, qui n'exposent généralement pas la situation en ces termes, disent plus simplement qu'ils s'étonnent et s'inquiètent de la venue d'un inconnu.

- As-tu fais des rêves du nom pour tes enfants?

Edda - Oui, mais je ne les ai pas toujours compris.

- Non? Comment ça?

Edda - Pour Steinar, j'ai rêvé du nom Þróstur. Mais je ne connaissais pas de Þróstur! Mais en fait, Þróstur était le grand-père de ma mère... Il voulait le nom de mon fils. D'abord, le premier rêve, j'ai entendu un sombre murmure lointain qui m'a réveillé et qui chantait « Þróstur... Þróstur... » Mais je ne connaissais aucun Þróstur! Et le lendemain, j'ai demandé au père de mon mari parce qu'il était ici à la maison, s'il connaissait un Þróstur, mais il m'a dit qu'il ne connaissait personne de ce nom. J'ai rêvé encore la nuit suivante et c'était lui qui chantait encore et qui disait « Þróstur... Þróstur... » Alors, le lendemain j'en ai encore parlé à mon mari, et il a encore demandé à sa famille s'il n'y avait pas un Þróstur, mais non.

- Etais-tu enceinte?

Edda - Oui.

- L'as tu vu dans ton rêve?

Edda - La première fois j'ai seulement entendu le chant, cet air qui chantait le nom. Dans le second rêve, je l'ai vu qui chantait, mais comme on ne le connaissait pas, alors j'ai pensé que c'était un faux rêve, une erreur, un rêve qui n'avait pas de sens. Alors on s'est dit qu'il ne fallait pas en tenir compte et on a choisi Steinar.

- Pourquoi Steinar?

Edda - Parce que ma mère s'appelle Steinnun. Je crois que quand quelqu'un vient et demande le nom, c'est important de le faire, de le donner, parce que c'est un signe de chance pour l'enfant, je crois que c'est important. Mais là, ce nom de Þróstur, on pensait que c'était n'importe quoi!

- Mais pourquoi n'as-tu pas demandé à tes parents?

Edda - Et bien je ne sais pas, je n'y ai pas pensé, et puis on pensait que c'était n'importe quoi. C'est après le baptême que je l'ai dit à ma mère, quand elle a su qu'on lui avait donné son nom... (...) Et c'est là qu'elle m'a dit que Þróstur, c'était son grand-père. Après elle m'a montré une photo de lui et je l'ai reconnu.

- Comment était-il dans le rêve?

Edda - Comme sur la photo, un vieil homme, habillé comme avant, avec un chapeau noir.

Lorsque quatre années plus tard Steinar commença à se plaindre d'une présence insistante dans sa chambre, la correspondance entre ses visions et le manquement dans l'attribution onomastique fut aussitôt établie. Edda explique qu'ils ont tout de suite pensé à Þróstur mais qu'en même temps, elle a du mal à envisager qu'une telle situation soit possible :

Edda - Je n'arrive pas à imaginer que cela soit possible, que cet homme soit en colère au point d'ennuyer mon enfant! Pourquoi ferait-il ça? C'est ma mère surtout qui insiste sur cette histoire, mais moi je ne sais pas... Je pense qu'il est voyant. Au début, je pensais qu'il était juste un peu voyant comme beaucoup d'enfants, mais ça dure... Peut être bien que ça vient du nom. Je n'en sais rien.

De telles interprétations sont bien sûr des relectures faites *a posteriori*, lorsque l'enfant témoigne d'un don de voyance anormal pour son âge. L'explication par erreur d'attribution onomastique est alors très souvent évoquée. Mais si tous les enfants voyants ne résultent pas d'une erreur dans la dation du prénom, tous en revanche viennent occuper un rôle que le groupe attend d'eux. Ainsi, dans la famille d'Ingibjörg, la plupart ont fait une lecture différente de l'enfant mort à sept mois. Beaucoup ont vu en lui le fantôme du lignage venu rappeler sa présence dans le groupe, celui d'un infanticide survenu il y a fort longtemps sur le sol de fondation de la lignée. Depuis lors, à chaque génération, une présence spectrale hante la généalogie à travers un porteur innocent. En remontant les générations, on identifie tous ceux qui en ont souffert, tous ceux qui en étaient opprimés ; tel grand-père puis telle autre arrière-grand-mère, etc. Une liste ascendante retrace ainsi les différents porteurs du spectre qui se sont succédés ; tous étaient des voyants malgré eux, victimes du fantôme mais gardiens de la symbolique du lignage, assurant la pérennité du lien entre le groupe des vivants et celui des ancêtres. Mais outre ces élaborations symboliques dont on parvient, *in fine*, à saisir les principes généraux, on peut aussi se risquer à poser la question sur le plan plus personnel des identités construites. Quels processus, à la fois psychologiques et anthropologiques, sont donc opérants lors de ces constructions identitaires de voyants ?

Gestion des risques

Etant donné que, d'une part, le statut de voyance est un trait générique de l'enfance et que, d'autre part, il n'y a pas de rituels qui instituent socialement cet état, comment dès lors les enfants médiateurs sont-ils différenciés de ceux qui ne le sont pas ? En posant cette question, on touche à ce qui peut apparaître comme l'aspect le plus paradoxal de ces exemples islandais puisque la peur et l'incapacité de contrôle sont les qualités spécifiques annonçant ces statuts. A l'inverse de celui qui perd son don de voyance en grandissant, l'enfant qui entre dans un

rapport de médiation affine son statut et son rôle au fur et à mesure d'expériences douloureuses. Dans un premier temps, il va continuer de rapporter aux adultes ses visions que ceux-ci interprètent. Mais assez vite un fait nouveau apparaît ; ces apparitions, qui étaient au début des objets de curiosité, deviennent pour lui des sources d'inquiétude et d'angoisse. Si l'enjeu est pour lui d'apprendre à ne pas les fuir, ce n'est qu'au terme d'un long et laborieux parcours qu'il y parviendra. Ainsi Hildur, la mère de Jón, explique qu'après l'arrière arrière-grand-mère c'est l'arrière grand-père qui est venu voir son fils. Jón se réveilla dans la nuit et courut dans le lit de sa mère, lui expliquant qu'il ne pouvait plus dormir. Elle lui demanda ce qui n'allait pas mais il répondit par la négative en secouant la tête. Ce n'est que quelques jours plus tard qu'il avoua la vérité :

Hildur - Il m'a dit qu'un vieil homme s'était approché de lui pendant qu'il dormait. Ça l'a réveillé et il a eu très peur parce qu'il l'a vu à côté de son lit. Il m'a dit : « Je suis sûr qu'il voulait me dire quelque chose, mais j'ai eu trop peur et je suis parti en courant ». Moi, je pense que c'était son arrière grand-père.

- Pourquoi?

Hildur - Je ne sais pas, c'est une impression que j'ai. Et puis son arrière grand-père s'appelle Jón comme lui.

Si cette fois le message du défunt ne fut pas entendu, c'est non seulement parce que ses parents ne purent pas identifier à quelle circonstance sociale cette visite correspondait, comme ils l'avaient fait pour la trisaïeule maternelle, mais aussi parce que Jón n'était pas prêt à l'entendre. Or, ces comportements de fuite et d'incapacité à réagir sont curieusement très fréquents chez les jeunes médiateurs. Sveinn est aujourd'hui un médium qui maîtrise ses relations invisibles. Mais avant qu'il y parvienne, il était constamment abusé par des consciences allogènes et se définissait lui-même comme une « porte ouverte sur l'invisible, impossible à refermer »...

Sveinn - Quand j'avais 13 ans, un garçon de 20 ans s'est tué dans un accident de voiture. Il s'appelle Örn. Maintenant, ça remonte à 9 ans mais je le vois toujours! Aujourd'hui il est « ok », ça va pour lui, mais au début il venait me voir tout le temps et moi je ne savais pas quoi faire ! Alors j'en ai parlé et on est allé voir un médium.

Cet exemple témoigne d'un cas fréquent de retour des morts, lorsqu'un individu décède brutalement, avant que l'annonce de son départ n'ait lieu. L'enjeu est alors de le retrouver et de prévenir la communauté des morts. Il s'agit en somme d'un « sauvetage » par lequel les vivants doivent s'assurer qu'il ne va pas demeurer en suspend, dans l'entre-deux communautaire, mais qu'il parviendra à rejoindre les siens. Or, dans ce travail d'exception, tous les vivants peuvent être actifs, rêver du défunt et connaître ainsi sa « santé morale », savoir où il se trouve et ce qu'il faut faire pour lui. Par exemple, à propos de Kári, un jeune homme de vingt ans qui décéda subitement à la suite d'une rupture d'anévrisme, une femme expliquait :

Stína - Je sais que Kári est allé voir un jeune homme de son âge! C'est sa mère qui me l'a dit. Son fils l'a vu deux fois coup sur coup.

- Il l'a vu? Mais où l'a-t-il vu?

Stína - Kári est allé le voir deux fois depuis lundi, en rêve. Et c'est sûr qu'il ne va pas bien.

- Qui t'a raconté ça?

Stína - C'est sa mère, c'est ma patronne. Elle m'a dit que son fils l'avait vu deux fois. Et il est allé en parler à la mère de Kári.

- Et les parents de Kári, ils ont vu leur fils?

Stina - Je ne crois pas. Pas encore...

En de telles circonstances, ce genre de rencontres doivent se multiplier jusqu'à ce que le défunt aille voir lui-même ses proches pour déclarer qu'« il va bien », « que tout est *ok* à présent ». Ces messages libérateurs expriment alors l'achèvement d'une procédure d'inscription au terme de laquelle le défunt aura finalement rejoint la communauté des morts. Mais si le témoignage de *Stina* est intéressant, c'est aussi parce qu'il nous livre le paradoxe des non-voyants. En effet, à la différence de *Jón* ou de *Sveinn*, ce jeune homme de vingt ans qui n'est pas un voyant est tout à fait apte à comprendre ce que signifient ses visions et à savoir comment il doit y réagir. Sans attendre, il rapporte à tous l'événement de ses songes et, plus encore, il les transmet aux parents de *Kári*. En empruntant la catégorie conceptuelle de Austin, nous dirons que son comportement témoigne d'une pratique performative par laquelle l'énonciation revient à exécuter une action. Dans le système de ces rencontres symboliques, si les actes ne sont souvent rien de plus que des paroles jetées (« J'ai vu untel qui est mort », « il ne va pas bien », « il faut le contacter »), elles sont néanmoins des pratiques performatives en cela qu'elles font ce qu'elles disent. Annoncer qu'« on a vu untel », qu'« il ne va pas bien » ou qu'« on désire le contacter », c'est déjà faire ce qu'on déclare, c'est instruire – conformément au système – la procédure d'une inscription symbolique.

Engagement et conscience individuelle de soi

Cette maîtrise des comportements performatifs suppose l'existence d'une *compétence* permettant aux individus de réagir conformément à la procédure des départs/décès et des arrivées/naissances. L'hypothèse la plus prudente est certainement de penser cette *compétence* en terme de procédés de construction. Dans cette perspective, elle est construite par l'enfant au cours d'un apprentissage culturel, semi guidé par l'entourage social, lui permettant de reconnaître les circonstances sociales de décès et de naissance. Pourtant, cela ne suffit pas que l'enfant reconnaisse ces circonstances ; il faut aussi qu'il sache comment y réagir et qu'il comprenne ce que signifie son action à l'intérieur d'un monde représenté où cohabitent des communautés de vivants et de morts. On peut supposer que cette capacité de l'enfant à construire une telle compétence passe par un *engagement* ; L'engagement est une opération subconsciente à laquelle se livre l'enfant lorsqu'il effectue son « travail de représentation du monde ». Résumée brièvement, elle est la construction de sa conscience individuelle à l'intérieur d'un monde qu'il se représente peu à peu. Ainsi, l'engagement est le fait que l'enfant parvienne à la fois à inscrire la conscience pratique qu'il a de lui-même dans sa communauté des vivants, et aussi à inscrire les êtres qu'il rencontre dans leurs communautés respectives : les vivants avec lui, les morts dans l'autre groupe. Ce travail débute notamment dès que l'enfant a accès au langage ; il commence alors une activité de construction du monde que Ernst Cassirer appelait la « manie enfantine de dénomination » par laquelle il apprend l'identité des choses qui l'entourent. Il s'agit d'une « révolution intellectuelle » qui éclate chez l'enfant au moment où s'éveille pour la première fois en lui la conscience du symbolisme verbal. Mais cette activité de dénomination constitue moins un apprentissage qu'une construction ; l'enfant qui pose des questions ne découvre pas un monde qui lui préexistait et qu'il apprend à nommer, mais il construit un monde auquel il attribue des noms. Il use sans compter de ce tout nouveau moyen qu'il possède (la parole) pour intervenir personnellement dans le monde et le construire par lui-même. Cassirer soulignait qu'un trait typique de cette activité de bâtisseur est dans la forme même de l'interrogation qui ne consiste jamais à demander comment une chose « s'appelle », mais au contraire ce qu'elle « est ». Cette « manie enfantine de la dénomination » n'est donc pas un apprentissage du monde mais plutôt un acte volontaire (une prise de parole performative) au moyen duquel l'enfant agit sur les objets d'une part, et prend conscience de lui-même

d'autre part. Car le principe fondamental de ce travail de construction est bien la prise de conscience de soi, qui s'affirme et s'exprime dans le vouloir et l'intention d'agir. De fait, non seulement l'enfant construit son monde de représentations, mais il construit aussi une conscience de lui-même, de sorte que la conscience individuelle ne se bâtit jamais autrement que par la médiation développée avec un monde représenté : « La nouvelle fonction de médiation dont il prend ainsi conscience, et dont il apprend toujours à se servir de plus en plus librement, réagit à son tour sur lui-même. Le moyen pour la maîtrise des choses devient en même temps un moyen et un véritable organe pour la maîtrise de soi. Dans les deux cas, la conscience acquiert la domination sur l'être dans un processus proprement bilatéral, dans un vrai processus dialectique » (Cassirer, 1933 : 32).

Par probabilité, on sait qu'en devenant adultes la plupart des enfants d'Islande rêveront au moment des circonstances fondamentales : d'abord celles d'être parent, puis celles des décès de leurs proches. Ces comportements seront caractéristiques d'une conformité au système, c'est-à-dire qu'ils témoigneront d'une certaine relation développée avec leur monde construit. Or, s'ils se comporteront de la sorte, c'est parce qu'ils auront affirmé leur engagement et auront développé une conscience pratique d'eux-mêmes inscrite dans leur groupe d'appartenance : telle aura été leur compétence construite durant l'enfance, une *compétence minimale* à partir de laquelle ils auront développé une certaine performance (variable d'un individu à l'autre). Mais peu ou prou, les limites de cette relation s'arrêteront aux rêves du noms et aux annonces de décès, de sorte que la capacité d'agir dans le monde représenté sera limitée à une conformité *minimale* aux axes d'action du système. En revanche, et toujours par probabilité, on sait aussi que quelques uns seulement deviendront voyants, peut-être même médiums ou porteurs d'une spectralité ; pour eux, la relation développée avec le monde construit aura été plus forte, à tel point que dans certains cas ils pourront aider à la gestion de transitions délicates. Comme les autres, les performances auront été développées à divers degrés (tous les médiums ne sont pas identiques et certains sont meilleurs que d'autres). Mais si ceux-là seront capables d'une action plus vaste dans le monde représenté, c'est que leur compétence aura été supérieure, *principale*. Nous pouvons faire ici l'hypothèse que ces individus voyants seront ceux qui, enfants, auront échoué dans leur engagement et ne seront pas parvenus à affirmer une conscience d'eux-mêmes suffisamment forte dans leur communauté d'appartenance. De fait, ils n'auront pas tout de suite développé une compétence minimale comme les premiers mais auront bâti, péniblement et lentement, une relation plus complexe avec le monde construit ; pour eux, chaque circonstance sociale aura été un véritable enjeu dont ils auront souffert, et c'est à force d'essais et d'apprentissages répétés qu'ils auront peu à peu maîtrisé une relation avec le monde représenté. Mais à la différence des premiers, ce long travail les aura amenés, *in fine*, à détenir une *compétence principale*, maîtrisée à un âge tardif. Si ces conjectures sont exactes (mais dans tous les cas, elles reflètent la situation actuelle de la population adulte d'Islande), on peut alors dire que, au bout du compte, le monde représenté sera à peu près homogène pour tous les enfants, mais que le plus grand nombre d'entre eux développera une relation minimale avec ce monde et le plus petit nombre une relation principale.

Identités transmises, identités construites

Si donc on peut prévoir qu'un long parcours d'expériences à maîtriser attend le jeune Jón avant qu'il ne parvienne à gérer ses situations, c'est aussi que son cas n'est pas isolé ; en fait, les enfances de médiums s'apparentent souvent à son histoire. Ce fut ainsi pour Sveinn (vingt deux ans) qui sait aujourd'hui qu'il doit être médium car, explique-t-il, « c'est la seule raison pour laquelle je suis là! ». Encore une fois, ses plus vieux souvenirs de vision remontent à l'âge de quatre ou cinq ans. A l'époque, les *présences* allogènes étaient extrêmement anarchiques,

rarement contrôlables. D'une grande passivité, il entendait et voyait toutes sortes d'individus qui se manifestaient à tout moment. Parmi ces consciences extérieures, pour la plupart inconnues, son arrière grand-père Sævar joua cependant un rôle essentiel. Mais c'est seulement à quinze ans qu'il fit sa connaissance.

Sveinn - Sævar était un médecin et aussi un guérisseur. C'est la première personne que j'ai identifiée. La première fois qu'il est venu me chercher, j'avais quinze ans. Il est venu me chercher dans mon lit pour aller voir des personnes malades. On est tous partis ensemble, nous étions six au total ; il y avait Sævar, quatre autres docteurs et moi-même. J'ai une grande affection pour Sævar parce que c'est lui qui m'a le plus aidé à surmonter tout cela. Avant de le rencontrer, je quittais souvent mon corps quand je voulais dormir. Mais je ne le faisais pas exprès, et c'était le genre d'expérience qui me terrorisait. Quand j'ai compris que je n'étais pas tout seul mais que mon arrière grand-père était avec moi, ça m'a beaucoup aidé. En fait, c'est seulement depuis que j'ai vingt ans que j'ai vraiment commencé à maîtriser ces relations. Avant ça, c'était insupportable.

- Comment ça?

Sveinn - Je n'ai jamais été seul! J'ai toujours vu, entendu et subi tous ces esprits qui se servaient de moi pour venir! Par exemple, je n'ai jamais pu boire d'alcool parce qu'à chaque fois que je l'ai fait, c'était le défilé! Ce sont les autres qui me le disaient parce que moi je n'en avais que de vagues souvenirs et de profonds maux de têtes. Mais c'est très rare que je boive à cause de ça.

Ceci l'amena à suivre une psychothérapie qui dura quatre années et qui fut suivie par une analyse pendant près de deux ans :

Sveinn - Le psychologue pour enfants, c'était un type bien. Il comprenait ce que je lui disais. Quand j'y repense, ça m'a fait beaucoup de bien parce que mon père, je ne lui ai jamais rien dit de tout ça. Il savait que j'allais voir un docteur mais il n'en parlait pas. Et ma mère elle était très inquiète pour moi... Mais le psychiatre que j'ai vu ensuite à Reykjavík pendant deux ans, là ça n'allait pas du tout. En fait, je suis sûr qu'il m'a toujours pris pour un fou alors que moi j'apprenais justement que je ne l'étais pas. Ces deux années à Reykjavík ont été très difficiles. J'étais à cette école d'informatique et je suivais ces rendez-vous chez ce type, mais c'était pire que tout. Et puis j'avais perdu le contact avec Sævar.

- Pourquoi?

Sveinn - Je crois que j'essayais de devenir comme tout le monde, de refuser tout ça. Mais ça n'était pas possible. Bon, j'ai fait une tentative de suicide à ce moment-là. Je suis retourné chez mes parents et ma mère m'a obligé à aller voir une femme de Keflavík. Un médium. Elle a bouleversé ma vie. Je vais toujours la voir assez souvent. C'est elle qui m'a aidé à comprendre que je devais être médium comme elle parce que j'avais un don extrêmement puissant. Et c'est depuis deux ans seulement que je suis vraiment moi-même, que je maîtrise ce don. Maintenant j'ai un vrai contact avec Sævar, et je sais que je vais être médium. Je suis fait pour ça.

L'exemple est éloquent. Sveinn constitue le cas manifeste d'un individu qui, en construisant son monde, n'a pas développé une conscience de lui-même engagée et inscrite dans le groupe des vivants mais dont la conscience de soi est toujours demeurée labile et fluide, à cheval entre les deux communautés du monde représenté. En somme, son « être-là » fut sans cesse remis en cause par d'angoissantes intrusions qui déconstruisaient chaque fois sa perception d'un monde fixe et garanti, aux propriétés inébranlables. Cet échec d'engagement

dans la communauté des vivants l'empêchait d'acquérir une compétence de base minimale lui permettant d'inscrire les morts qu'il rencontrait dans leur communauté. Ce n'est qu'à l'âge de vingt ans qu'il maîtrisa enfin la relation avec son monde représenté, ayant finalement réussi à construire une compétence. Or, celle-ci ne fut plus minimale mais principale ; non seulement il parvint à inscrire les êtres conformément aux axes d'action, mais du fait de sa position limitrophe il put aussi contacter, « négocier » et orienter les rencontres qu'il faisait...

*

Dans cette société islandaise, où la religion luthérienne d'Etat occupe la place d'une confession massivement acceptée, un remarquable jeu de contraste distingue les discours/ actes religieux officiels d'une constellation de comportements et dispositions coutumières. Ici, en axant l'observation sur la place qu'occupent les revenants, il convenait de relever celle accordée aux enfants. Ils appartiennent en effet à un espace limitrophe, situé entre la communauté des morts et celle des vivants. A travers eux se déploie une mécanique symbolique qui gère des procédures de départ et d'arrivée opérant par passations onomastiques. Mais dans ces principes, les revenants ne jouent pas non plus des demi partitions. Ils sont à l'inverse au cœur du système, tels une réalité d'un ordre supérieur se servant des enfants comme de leurs supports. Dans un premier temps, tous les enfants sont conduits à jouer des rôles de médiateurs dont ils s'acquittent d'une manière passive, au travers des interprétations des adultes qui examinent le moindre de leurs comportements. Ce n'est que plus tard, après l'accession au langage, que la véritable question de leur voyance est posée avec force. Pour quelques uns en effet, des expériences répétées inscrivent les revenants dans leur chair et les conduisent à développer des rôles médiateurs. Pourtant, ce n'est pas que ceux-ci soient témoins de visions que les autres ignorent ; bien au contraire, les morts s'adressent à tous les vivants, chacun pouvant être récipiendaire d'une requête. Nous avons ainsi tenté de montrer que, dans l'enfance, ce qui différencie le voyant est une incapacité réactive devant des expériences culturellement partagées. Par conséquent, et en l'absence de formes rituelles instituant les statuts, les angoisses et les peurs sont les signes de retours que les enfants doivent aux revenants.

Bibliographie

- Austin J.L., 1970. *Quand dire c'est faire*, Oxford (1962), Éd. du Seuil, Paris.
- Belmont N., 1971. *Les signes de la naissance*, Imago Mundi, Éd. Gérard Monfort.
- Boltanski L., 2004. *La condition fœtale*, essais, Éd. Gallimard.
- Cassirer E., 1933. « Le langage et la construction du monde des objets », *Journal de psychologie normale et pathologique*, n°1, XXXème année : 18-44.
- Devereux G., 1977. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, TEL, Éd. Gallimard.
- Feschet V., 2004. « La transmission du nom de famille en Europe occidentale (fin XXe-début XXIe siècles) », *L'Homme* 169 : 61-88.
- Fine A., 1987. « L'héritage du nom de baptême », *Annales ESC*, n°4 : 853-877.
- Fraiberg S., Adelson E. & Shapiro V., 1975. « Ghosts in the Nursery », in *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, vol.XIV, n°3, pp.387-421. Trad fr. « Fantômes dans la chambre d'enfants ; une approche psychanalytique des problèmes qui entravent la relation mère-nourrisson », in *Psychiatrie de l'enfant*, XXVI, 1, 1983, pp.57-98.
- Harris P. L., 2003. « Les dieux, les ancêtres et les enfants », *Terrain*, 40 : 81-98.

- Juillerat B., 2001. « La dérive cognitive en anthropologie », in B. Juillerat, *Penser l'imaginaire ; Essais d'anthropologie psychanalytique*, Éd. Payot, Lausanne : 9-38.
- Kalifa S., 1982. « Matériaux pour un examen de la condition juridique de l'enfant en Islande médiévale », in *Mémoires de la société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons comtois et romands*, 39 : 83-91.
- Klapish-Zuber C., 1980. « Le nom "refait". La transmission des prénoms à Florence (XIVe-XVIe siècles) », *L'Homme* 20 (4) : 77-104.
- Lallemand S., 1993. *La circulation des enfants en société traditionnelle*, L'Harmattan, Paris.
- Lenclud G., 2003. « Apprentissage culturel et nature humaine », *Terrain*, 40 : 5-20.
- Lioger R., 2002. *La folie du chaman*, coll. ethnologies, PUF, Paris.
- Nathan T., 2000. *L'enfant ancêtre*, (collectif dirigé par), Éd. La pensée sauvage.
- Pons C., 2002. *Le spectre et le voyant*, Éd. des Presses de l'Université de Paris Sorbonne.
- Roheim G., 1967. *Psychanalyse et anthropologie*, Éd. Gallimard.
- Tassin G., 1981. « La tradition du nom selon la littérature islandaise des XIIe et XIIIe siècles », *L'Homme* 21 (4) : 63-86.
- Thomas Y., 1995. « *Fictio legis*. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales », *Droits*, n°21 : 17-63.
- Zonabend F., 1990. « La parenté baptismale », « Jeux de nom », in *Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon*. Paris, Éd. de la MMSH : 215-281.