

n°3 — 2009

DESHIMA

Revue française des mondes néerlandophones

Histoires de rendez-vous manqués
J.P.B. de Josselin de Jong et l'anthropologie structurale
L'Europe du Nord et l'Extrême-Orient au temps de la VOC

Département d'études néerlandaises
Université de Strasbourg




Revue publiée avec le concours du Réseau Franco-Néerlandais de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, de la Représentation permanente du Royaume des Pays-Bas auprès du Conseil de l'Europe, de l'association *Regards sur les mondes néerlandophones* et du Conseil scientifique de l'Université de Strasbourg. Les traductions littéraires sont publiées grâce au concours de la Fondation pour la production et la traduction de la littérature néerlandaise (www.nlpvf.nl).



Histoires de rendez-vous manqués

Avant-propos Thomas Beaufile	p. 5
Dossier : J. P. B. de Josselin de Jong	
<i>Biographie de J.P.B. de Josselin de Jong</i>	p. 11
<i>Discours de Claude Lévi-Strauss</i>	p. 13
Thomas Beaufile, « Tache aveugle ». <i>L'absence d'un contrepoint visuel a-t-elle été fatale au « structuralisme » hollandais ?</i>	p. 21
Nicoletta Diasio <i>Au grand air. L'écriture photographique de Claude Lévi-Strauss, contrepoint visuel du structuralisme</i>	p. 47
Kirsten Beukenkamp <i>Entre décolonisation et démocratisation de l'université : Quelle place pour une anthropologie des mondes contemporains aux Pays-Bas ?</i>	p. 67
Jean-Baptiste Beaufile <i>Rêve et culture chez J. P. B. De Josselin de Jong</i>	p. 81
Choix d'articles de J. P. B. de Josselin de Jong	
<i>Les danses des Piegans</i>	p. 105
<i>Histoire de la linguistique</i>	p. 131
<i>Types culturels et phases culturelles</i>	p. 163
<i>L'archipel malais, un champ d'étude ethnologique</i>	p. 189
<i>Manifeste</i>	p. 209
<i>Un peuple en devenir</i>	p. 213
<i>Les Indes de Meijer Ranneft</i>	p. 219
<i>Culture et rêve</i>	p. 239
<i>De l'ethnolinguistique</i>	p. 255
Les pays du Nord et l'Extrême-Orient	
Thomas Mohnike <i>L'Europe du Nord et l'Extrême Orient au temps de la VOC. Quelques remarques introductives</i>	p. 275
Susanne Friedrich <i>Gottorf et ses collections d'histoire naturelle provenant des Indes orientales. Objets et « savoir » des non-spécialistes</i>	p. 285
Stefan Ehrenpreis <i>Germans in the VOC: scribal communication, patronage and family relations</i>	p. 303
Martin Krieger <i>The Dutch Beginnings of the Danish intra-Asiatic trade</i>	p. 311
Wolfgang Behschnitt <i>The Dutch East India Company in a Swedish perspective. The 1667-edition of Nils Matson Kiöping's and Olof Eriksson Willman's travel accounts</i>	p. 321
Peter Rietbergen <i>Japan and Europe ca 1800: the pivotal role of Deshima</i>	p. 337
Carl Jung <i>An Exchange of Ideas: C.P. Thunberg's Encounter with the Scholars of Western Studies in Japan</i>	p. 359





Savants mélanges

- Spiros Macris
Le calvinisme hollandais et la mécanique des consciences p. 379
- Spiros Macris
Un pamphlet différé.
Vondel: Op de longhste Hollantsche Transformatie p. 393
- Anonyme
La prédestination
Extrait des Canons du Synode de Dordrecht p. 399
- Guillaume Groen van Prinsterer
La Hollande et l'influence de Calvin p. 405

Lettres néerlandaises

- Vonne van der Meer
L'adieu à Phœbé p. 423
- Willem Jan Otten
Chronique d'un fils qui devient père
BW-PLO p. 433
- Gerry van der Linden
Poèmes p. 451
- Raymond J. Benders
Solitude, ma mère p. 465

Au fil du vent du nord

- 
- Gilles Fumey
Moulins et vélos aux Pays-Bas : quand le vent est dans la roue p. 481
- Auteurs p. 489
- Résumés p. 491
- 

Culture et rêve*

J.P.B. DE JOSSELIN DE JONG

Lorsqu'un ethnologue parle de « culture », il peut employer ce terme dans deux sens, à savoir au sens strict et au sens large. Au sens strict, il entend par « culture » : le système des expressions de vie non héréditaires d'une communauté consciente d'elle-même. On peut aussi l'exprimer en d'autres mots, par exemple de la manière suivante : la culture, c'est la vie psychique collective d'une communauté consciente d'elle-même et tout ce qui est engendré par cette vie psychique, ou, pour reprendre Linton, « *the sum total of a society's patterned responses to its needs* ». Au sens large, l'ethnologue applique ce terme à tout ce qui constitue la vie psychique non héréditaire – avec tout ce qui s'y rapporte – de toute l'humanité.

De la différence entre ces deux définitions, il ressort que c'est uniquement par commodité que l'ethnologue applique le terme « culture » de façon impropre à l'humanité tout entière, du fait que celle-ci ne forme pas une « communauté consciente d'elle-même », mais est

* Discours prononcé par J.P.B. de Josselin de Jong, lors de l'assemblée des Départements de l'Académie Royale Néerlandaise des Sciences, le 11 mars 1946.

Traduit du néerlandais par Thomas Beaufls. Une première version de cette traduction a paru dans *La violence inouïe des symboles*, Noisy-Le-Grand, éditions de l'Hypallage, 2008. Un grand merci à Daniel Cunin pour les révisions et corrections qu'il a apportées à la traduction originelle. Publié sous le titre : « Cultuur en droom », *Jaarboek der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, 1946.

composée d'un ensemble d'innombrables communautés ayant chacune sa propre culture au sens propre. Cet emploi dédoublé du terme ne donne toutefois pas nécessairement lieu à des malentendus, si du moins on a bien assimilé le concept ethnologique de culture. Vous avez dû en déduire que la définition de la culture au sens propre, « d'une culture » donc, comporte les trois caractéristiques essentielles suivantes: une culture est un système, une culture n'est pas héréditaire, une culture est liée de manière inséparable à une communauté consciente d'elle-même

Une culture est un système

Par cela, nous voulons dire qu'une culture ne consiste pas en un conglomérat d'us et de coutumes arbitraires, né d'un concours de circonstances historiques, mais en un système, un système de vie qui n'est compréhensible qu'en tant que système. N'allez pas croire maintenant que j'affirme quelque chose qui va de soi, car il existe encore des ethnologues qui démentent ce fait et qui par conséquent réprouvent toute tentative de synthèse « scientifico-culturelle », tandis que d'autres, ne l'approuvent, du moins en théorie, que pour mieux le perdre fréquemment de vue lors de leurs recherches ethnologiques et par suite, se raccrocher à des méthodes d'explication depuis longtemps dépassées. Mais leur nombre diminue rapidement, et j'estime qu'il est tout à fait justifié de ne pas tenir compte de leur opinion ou méthode de travail divergentes lorsqu'il s'agit de définir le concept ethnologique de culture. Ce qui est curieux, voire même surprenant dans ces systèmes, c'est qu'ils dominent la réflexion et les agissements de la société, bien que leurs représentants n'en soient pas conscients, ou alors si peu. L'exemple le plus instructif nous en est fourni par un élément culturel fondamental: la langue. Chaque membre d'une société, aussi peu cultivé ou instruit soit-il, recourt de manière permanente à un système linguistique, sans se rendre compte de son existence. Cela peut sembler tout à fait compréhensible pour la langue, car nous sommes tous familiarisés avec ce phénomène dans notre société moderne, mais cela vaut tout autant pour les autres aspects ou phénomènes majeurs d'une culture – tels que la religion, l'organisation sociale, etc. – que pour la culture dans son ensemble.

Une culture n'est pas héréditaire

Les expressions de vie humaine peuvent être héréditaires ou non, individuelles, ou collectives. Pouvons-nous alors en distinguer quatre groupes : héréditaires et individuelles, non-héréditaires et individuelles, héréditaires et collectives, non-héréditaires et collectives ? Chacun admettra au moins l'existence de trois de ces groupes : il est facile d'énumérer des exemples pour chacun, ce qui ne veut bien sûr pas dire qu'il soit facile de distinguer les expressions de vie héréditaires des non-héréditaires, ni que l'on puisse déterminer du premier coup d'œil si une expression de vie est individuelle ou bien collective.

Au contraire, il est bien difficile de faire la part des choses, toutefois, il en existe de nombreuses qui ne laissent pas place au doute et qui sont immédiatement reconnaissables comme étant héréditaires et individuelles (le « tempérament »), individuelles et non-héréditaires (« l'érudition ») ou collectives et non-héréditaires (« la science »). Le premier groupe ne relève pas du concept ethnologique de culture ; il appartient au champ des sciences biologiques, comme la psychologie générale. Le deuxième, strictement parlant, n'en relève pas non plus, car les expressions de vie individuelles non-héréditaires ne sont rien d'autre que des manifestations individuelles de cette culture ou des réponses individuelles à cette culture. Je reviendrai plus tard sur ce sujet. En revanche, le troisième groupe relève complètement du concept ethnologique de culture. Ce qu'illustre parfaitement ici aussi la langue. Si tout ceci est clair, il reste à répondre à la question suivante : existe-t-il un quatrième groupe, celui des expressions de vie collectives héréditaires. En d'autres termes, les expressions de vie d'une communauté peuvent-elles être également héréditaires ? Directement héréditaires, au sens strict du mot, non bien entendu. Langue, système religieux, système d'organisation sociale, rien de tout ça n'est héréditaire. En théorie, il convient bien sûr d'admettre qu'il existe un certain rapport entre ces expressions de vie collectives et la disposition héréditaire des individus, mais celui-ci est d'une toute autre nature que l'hérédité directe. La notion ethnologique de culture ne couvre donc que les expressions de vie collectives non-héréditaires. Notre définition cerne ces expressions de vie de plus près encore : cette collectivité doit être une *communauté humaine consciente d'elle-même*.

Cette précision est indispensable. Il suffit de penser encore une fois à la langue. Les langues naissent, vivent et se développent uniquement au sein d'une société, et non pas dans des groupes arbitraires d'individus. Lorsqu'une société se délite en des groupes plus restreints, sa communauté linguistique disparaît et chacun de ces groupes devient porteur de sa propre langue. La conscience de soi du groupe, de la société en tant que telle, est la condition sine qua non sans laquelle il n'y a pas de vie culturelle normale. Langues, religions, systèmes économiques ou sociaux sont condamnés dès que cette conscience de soi collective, ce sentiment de solidarité omniprésent qui soutient la société, commencent à s'affaiblir. À présent, nous comprenons mieux pourquoi les expressions individuelles non-héritaires, comme l'érudition, ne relèvent pas, de fait, de la notion de culture. Il s'agit en effet de cultures individualisées, lesquelles nous fournissent les données nécessaires pour approcher scientifiquement le système de vie de la société en question, système de vie, culture supra-individuelle ne différant pas seulement quantitativement, mais aussi essentiellement de l'acquis culturel individuel de chacun de ses porteurs.

Quelques réflexions et points de vue méthodologiques très importants s'imposent immédiatement à celui qui a fait sienne cette notion de culture. On ne peut plus dès lors voir le développement d'un tel système culturel comme un processus de nature presque exclusivement historique : les hasards de l'histoire ne peuvent avoir joué le rôle aussi déterminant qu'on voulait bien leur attribuer autrefois. Il convient plutôt de voir le développement d'une culture comme un processus en grande partie organique, et les vicissitudes que traverse une société (influences externes que sont celles de l'environnement, le contact avec d'autres sociétés, les déplacements d'importance, etc.) comme des facteurs qui ne dominent pas le processus culturel, mais qui sont jusqu'à un certain point utilisés à cette fin.

En deuxième lieu, il devient dès lors évident que les nombreuses similitudes relevées partout dans le monde s'expliquent, elles aussi, par ces facteurs culturels organiques. Enfin, ces réflexions mettent de nouveau en évidence le problème du rapport entre les prédispositions héréditaires (de l'homme, de la race, de l'individu) et la culture ; en effet, sinon comment le processus dont nous parlons pourrait-il être relié – aussi bien positivement que négativement – à la prédisposition

héréditaire de ses porteurs ? Tout ceci nous conduit au problème que je voudrais traiter aujourd'hui et que l'on pourrait formuler succinctement de la manière suivante: comment combler le fossé entre vie psychique inconsciente non-héréditaire d'une communauté et prédisposition héréditaire psychique de l'individu ? Où trouver les données susceptibles de nous éclairer sur ce rapport théoriquement reconnu, mais impossible à démontrer ni à qualifier de manière plus précise ? S'il est un endroit où les trouver, la psychologie moderne nous assure que c'est dans ces formes de vie de l'individu où se réalise, en dehors de la volonté et de la connaissance de celui-ci, l'interaction entre facteurs héréditaires et non-héréditaires, interaction pouvant être de fait mise à nue bien plus facilement que dans un contexte de vie psychique consciente. Une de ces expressions de vie essentielle est sans conteste celle du rêve. On comprendra dès lors que les spécialistes de « psychologie psychanalytique » aient tendance – portés par leur enthousiasme à vouloir dévoiler la vie intérieure de l'individu grâce à cet outil qu'est l'analyse des rêves – à considérer que leurs résultats sont tout à fait applicables à l'inconscient collectif. Après ce que je viens de vous dire, vous saisirez certainement que l'ethnologue ne peut pas partager cet optimisme. Cependant, avant d'approfondir la question du rapport entre rêve et culture, il n'est pas inutile de rappeler les grandes lignes de la théorie psychanalytique du rêve, ainsi que ses incidences scientifico-culturelles. Dans la vie intérieure de chaque individu, certaines inclinations, certains sentiments, certains désirs – synonymes de conflits psychiques – jouent un rôle important pour la simple raison qu'ils entrent en opposition soit entre eux, soit avec la culture dominante. Enracinés dans la libido, ces désirs concernent surtout les rapports que l'individu jeune établit avec les autres membres du noyau familial: parents, frères, sœurs.

Ainsi, un complexe de désirs et sentiments contradictoires se développe dans la vie psychique de l'individu encore jeune, ce que les psychanalystes appellent « complexe d'Édipe », mais que nous préférons nommer « le complexe du noyau familial » pour ne pas nous borner à cette unique forme. Ce complexe très antisocial échappe à la conscience de l'individu normal: refoulé, c'est-à-dire rejeté de la vie psychique consciente, il se manifeste entre autres dans le rêve, mais là aussi, en règle générale, de manière pour ainsi dire camouflée et non

pas ouvertement. À ces éléments sur lesquels il repose, autrement dit ce qui est refoulé, vont s'en substituer d'autres, des « symboles »; en d'autres mots, le contenu réel, mais « latent » du rêve est symbolisé par le contenu apparent ou « manifeste » du rêve. Dans le contenu du rêve ainsi symbolisé s'expriment non seulement les sentiments et désirs refoulés, mais aussi, et surtout une tentative d'assouvissement et de réalisation des désirs. En théorie, l'école psychanalytique ne combat nullement l'idée que des conflits d'une autre nature que ceux provenant du complexe du noyau familial puissent jouer un rôle dans la vie du rêve; toutefois, l'interprétation qu'elle propose la ramène systématiquement sur lui, de sorte que l'on peut dire qu'elle pense avoir découvert dans le complexe du noyau familial le conflit originel et prédominant entre nature et culture. Il n'est pas nécessaire de revenir en détail ici sur les différents mécanismes de symbolisation que distingue la théorie psychanalytique.

Cependant, il est important d'indiquer que, pour elle, refoulement et symbolisation sont indissociables: seul ce qui est refoulé va se trouver symbolisé, et la manifestation d'une symbolisation indique qu'il y a eu refoulement. De cette conception du complexe du noyau familial ainsi schématisée, il ressort que les éléments refoulés, et par conséquent symbolisés, sont peu nombreux: à savoir les « idées primaires » – qui portent sur le corps de l'individu – les relations avec la famille proche, la naissance, l'amour, la mort; quant aux symboles, on les interprète toujours, comme je viens de le dire, dans le cadre du complexe du noyau familial. Évidemment, lors du refoulement et de la symbolisation, ce ne sont pas les idées primaires elles-mêmes qui sont en jeu, mais leurs corrélations qui déterminent ensemble le contenu latent du rêve. Ces idées, on ne les symbolise que si le « camouflage » du contenu latent du rêve l'exige. Peuvent ainsi être symbolisés les figures du père et de la mère, ou seulement l'une des deux, ou encore d'autres éléments du contenu du rêve, voire tout le contenu lui-même, y compris les deux parents, dans le cas d'un rêve dont le contenu latent coïncide avec le désir ou la tentative de tuer le père en vue d'épouser la mère.

Comme vous le savez sans doute, l'interprétation psychanalytique regarde comme son outil principal les associations qu'éveillent chez la personne qui rêve les éléments du contenu manifeste du rêve. La reconstruction du contenu latent du rêve se trouve considérablement

facilité par le fait que le nombre de symboles est aussi limité que le nombre d'idées « primaires » ; pour les mêmes éléments, on voit toujours les mêmes ensembles de symboles entrer en jeu. Lors d'expériences, les associations spontanées ramènent souvent, à travers différents symboles, à l'élément refoulé : par exemple, des symboles tels qu'un lion ou un empereur (tous les deux des symboles connus du père) permettent d'identifier qu'un « monstre » imaginaire, représente en fait le père.

Dans le complexe du noyau familial, la théorie psychanalytique voit, d'une part, la source des conflits et des mécanismes du refoulement – qui sont à l'origine à la fois du rêve, de nombreuses si ce n'est de toutes les névroses, et d'un bon nombre d'actes ou de comportements réactifs de notre vie quotidienne – et, d'autre part, une source d'énergie psychique d'une importance déterminante pour le fonctionnement de l'esprit humain. Cette conception repose en grande partie sur la ressemblance souvent frappante entre la structure du rêve et celle des mythes, celle des contes et de bon nombre d'usages rituels des cultures archaïques. Tous se caractérisent par une confluence de l'imagination et de la réalité, et, pourrait-on ajouter, par un manque de discernement à ce point de jonction, que l'on considère généralement comme typique de la vie psychique des peuples dits primitifs et des névrosés. Nous n'approfondirons pas les spéculations de Freud, Jung, et Roheim pour ne citer qu'eux, par lesquelles ces chercheurs ont essayé de justifier le saut audacieux du rêve vers la culture, ces spéculations étant définitivement dépassées et réfutées de façon convaincante. Mieux vaut s'attaquer à ce problème sous sa forme actuelle et examiner la pertinence d'assertions telles que : « le mythe est le rêve d'un peuple », auxquelles on se raccroche encore malgré les critiques pertinentes, et reconnues comme telles, dont elles ont fait l'objet. Obéissant à la suggestion toujours effective de l'œuvre pionnière de Freud dans ce domaine, l'essentiel des recherches s'est orienté entièrement vers les cultures archaïques – chose en soi tout à fait justifiée, puisqu'on sait que le rêve joue un rôle infiniment plus important dans la vie culturelle archaïque que dans la vie culturelle moderne, et, qu'en outre, les rapports cachés entre rêve individuel et vie psychique collective sont plus facilement décelables dans ce cadre que dans les civilisations modernes, infiniment complexes et intellectualisées à l'extrême. Posons-nous alors à présent la question : que savons-nous actuellement de la forme et de la fonction

du rêve dans les cultures archaïques ? Mais avant d'essayer de répondre à cette question de façon aussi concise que possible, il ne me semble pas inutile de vous prévenir contre un malentendu largement répandu concernant la notion de « culture primitive ». En effet, on a encore tendance à voir en elle une sorte de phase de transition entre la société animale et la société humaine, phase qui se singulariserait entre autres par un caractère plus instinctif des expressions de vie collectives, c'est-à-dire des us et des coutumes. Ainsi, Ernst Kretschmer déclare dans sa *Medizinische Psychologie* :

Viele von den durch Tradition übertragenen Riten und sozialen Ordnungen des Primitive, (z.B. die Eheordnungen) stehen an Festigkeit und Formelhaftigkeit den Instinkten der Tiere nicht viel nach ; sie haben an ihrer Wurzel sehr wahrscheinlich konstante Instinktcomponente (z.B. die auch bei gewissen Tierrassen vorkommende Instinktabneigung gegen Inzest als Wurzel der Exogamie) und sind in ihrer biologischen Wirkungsweise und ihrer relativen Zweckmässigkeit den Instinkten, analog¹.

Il faut souligner avec force que non seulement cette affirmation est dépourvue de tout fondement scientifique, mais qu'elle est, en outre, en contradiction flagrante avec tout ce que la recherche scientifico-culturelle a pu mettre au jour. Si l'on compare les différences existant entre la vie animale et la vie humaine, à celles existant entre les cultures modernes et les cultures dites « primitives », force est de reconnaître que celles-ci sont insignifiantes. Toute culture humaine que nous connaissons est pareillement humaine et uniquement humaine. Et malgré toutes les différences dans l'orientation de leur développement, toutes présentent les mêmes éléments sans lesquels une société humaine ne saurait se concevoir, de la même façon que les langues possèdent toutes, malgré de profondes différences de structure, les mêmes capacités à répondre au besoin qu'éprouve l'homme de s'exprimer.

¹ « Nombre de rites et de pratiques sociales du primitif (comme par exemple, les pratiques nuptiales), transmis par la tradition, n'ont que peu à envier, en matière de durabilité et de protocole, aux instincts d'animaux, ils sont très probablement liés à des formes constantes de l'instinct (comme par exemple, chez certains animaux, un rejet instinctif de l'inceste comme facteur d'exogamie) et sont comparables aux instincts dans leur fonctionnement biologique et leur utilité toute relative ». (Traduit de l'allemand par Patrick Duval).

Ainsi prévenus, du moins je l'espère, contre les conclusions hâtives du type de celle de Kretschmer, nous allons à présent nous attarder sur le rêve archaïque. Dans les cultures archaïques, nous pouvons distinguer deux groupes principaux de rêves : 1. les rêves individuels (spontanés) que l'on peut comparer aux rêves que nous avons habituellement au cours de notre sommeil, et 2. les rêves traditionnels ou « suscités », qui appartiennent essentiellement à la même catégorie que les visions traditionnelles ou provoquées. Arrêtons-nous d'abord sur les premiers. Personne n'ignore qu'on accorde presque partout, une réelle importance au rêve en tant que moyen d'entrer en contact avec le surnaturel. Plusieurs hypothèses sont avancées pour expliquer ce processus. L'idée selon laquelle le rêve n'est rien d'autre que les aventures et les péripéties vécues par l'âme lors de son séjour hors du corps, est répandue dans le monde entier. Mais parallèlement à cette interprétation animiste, ou jumelée à elle, on relève également la croyance qui attribue à chaque rêve et chaque élément du rêve une signification bien précise et plus encore une valeur d'avertissement ou de présage. Aux yeux de la plupart, cette signification ne vaut que pour le rêveur ou éventuellement aussi pour les personnes qui apparaissent dans le rêve ou qui y sont impliquées. Les psychanalystes ont essayé de démontrer que l'homme a, plus ou moins, de tout temps et partout, interprété les mêmes éléments du rêve ou des éléments semblables de la même façon. Ainsi, le feu signifierait un accident, un malheur ou la guerre ; un roi (ou tout autre représentant de l'autorité), un monstre ou encore une constellation symboliserait le père ; la terre, la lune ou une vieille femme, symboliserait la mère ; de l'eau ou une inondation : la naissance ; le départ, ou le voyage : la mort ; la perte d'une dent : la perte d'un enfant, d'un membre de la famille, au sens restreint ou large, d'un ami. Les preuves de ces assertions sont cependant bien maigres, choses que plusieurs chercheurs reconnaissent d'ailleurs sans réserve.

Souvent, les interprétations ne reposent pas, sauf dans une mesure infime, sur les associations spontanées du rêveur – dont on ne dispose quasiment jamais –, mais sur le penchant sans doute inconscient du chercheur à identifier son matériel à celui de l'Europe moderne auquel il est habitué, et de l'expliquer conformément à ce schéma. Ceci ressort de façon flagrante des tentatives d'expliquer les éléments en question comme des symboles au sens psychanalytique du terme et, par suite, de

déterminer le contenu latent du rêve. Les chercheurs les plus critiques et les plus prudents reconnaissent qu'ils ne disposent en fait jamais de suffisamment de données – au premier rang desquels les associations – pour retrouver dans un rêve le complexe du noyau familial en entier. Néanmoins, ils croient pouvoir en relever les éléments isolés : lorsqu'un rêve contient par exemple un symbole maternel, ils en tirent la preuve de désirs incestueux à l'égard de la mère ; lorsqu'un homme rêve qu'il invoque, mû par un sentiment de culpabilité, l'aide d'un être surnaturel, ils supposent que des penchants parricides inconscients tenaillent cet individu. On pourrait en fait qualifier ces conclusions de hâtives et précipitées, sans pour autant exclure la possibilité de les voir un jour démontrées, du moins dans les cas où les données recueillies ne contiennent rien qui contredise manifestement ces interprétations.

Cependant, on constate un phénomène fort étonnant : les symboles sont souvent si transparents que les chercheurs sont obligés de reconnaître qu'en réalité, il n'existe pas de différence notable entre le contenu latent et le contenu manifeste d'un rêve. En guise d'explication, on argue que le conscient et l'inconscient sont beaucoup plus proches dans la pensée « primitive » que dans la pensée moderne. Cet argument manque de consistance, car il autorise le chercheur à considérer les éléments du rêve tantôt comme des idées primaires, tantôt comme des symboles, selon ce qui l'arrange, et il l'encourage à soustraire en grande partie son interprétation du contenu du rêve à tout contrôle objectif ; en outre, c'est un argument que l'ethnologue ne peut accepter, car l'on peut supposer que le caractère beaucoup moins individuel de la vie culturelle archaïque, fait que les conflits entre nature et culture seront encore plus craints et par conséquent encore plus refoulés par les individus de ces cultures que dans la civilisation moderne. Qui oserait d'ailleurs nier que l'une des caractéristiques de la culture moderne consiste justement en une certaine compréhension et donc une prise de conscience de l'inconscient, de sorte que c'est plutôt dans les rêves « modernes » que dans les rêves « primitifs » que l'on doit s'attendre à trouver des contacts entre les deux parties de la vie psychique. Les chercheurs qui veulent à tout prix découvrir les contenus de rêves latents et refoulés, sans être à même de prouver leur existence sur la base du matériel onirique, recourent souvent à d'autres phénomènes archaïques pour asseoir leur hypothèse. Voici quelques exemples instructifs : chez un

peuple de Noirs africains, on croit par exemple qu'une personne ayant commis un inceste sera torturée par la crainte de mourir, parce qu'elle a réveillé l'esprit de la première personne à avoir commis l'inceste. J.S. Lincoln n'hésite pas à déclarer dans son ouvrage *The dream in primitive cultures* que nous retrouvons dans cette image de la peur l'intégralité du complexe d'Œdipe, alors même que rien ne renvoie ici au refoulement ni à la symbolisation, et que l'on a connaissance des rêves ouvertement incestueux dans cette même tribu. On connaît l'usage de nombreux peuples consistant à tuer leur roi, considéré comme un être divin, dès lors qu'il montrait des signes de faiblesse dus à la vieillesse – ou lorsque la société était touchée par certaines catastrophes –, parce que l'on estimait que le salut de la communauté, voire même le maintien de l'ordre cosmique, réclamaient un souverain en bonne santé. Le chercheur que je viens de citer a tendance à considérer ce régicide rituel comme une substitution au parricide désiré secrètement; sur cette base, il en déduit que le roi est un symbole du père. En l'espèce, un acte rituel collectif, un rite, est assimilé à un symbole du rêve. Certes, cet auteur reconnaît que le fondement œdipien de cet usage n'a pas encore été prouvé de façon convaincante, mais cette concession théorique ne peut empêcher le lecteur impartial d'avoir l'impression que la pensée toute puissante n'est pas moins productive dans l'argumentation psychanalytique que dans les fantasmes névrosés ou dans l'association d'idées du rêveur. Nous constatons par là même qu'on ne doit pas attendre des chercheurs en psychanalyse une réponse claire et directe à la question de savoir comment ils conçoivent au juste ce lien entre inconscient individuel et collectif. Avec une virtuosité rare – que l'on serait tenté d'envier – leur argumentation effectue des allers-retours entre ces deux catégories, que l'ethnologue tient toujours pour bien distinctes.

Le point de vue des psychanalystes gagnera sans doute à considérer le second groupe de rêves, les rêves prémonitoires ou traditionnels, qui jouent très souvent un rôle prépondérant dans la vie culturelle archaïque, alors qu'ils ne remplissent aucune fonction importante dans la société moderne occidentale, quand ils ne sont pas entièrement ignorés. Contrairement aux rêves spontanés, les rêves prémonitoires traditionnels se rattachent à certaines fonctions personnelles et certaines conditions d'existence. Nous en connaissons de nombreux types, les plus connus étant les visions provoquées par le jeûne, la privation du

sommeil, etc., afin de préparer dans un cadre rituel un jeune individu à son insertion dans la communauté sociale et religieuse des adultes. Une tribu d'Indiens d'Amérique du Nord observait la coutume suivante : à la puberté, le jeune homme se retirait, s'isolait et se privait de nourriture et de sommeil jusqu'à ce qu'il ait une vision ou un rêve dans lequel lui apparaissait un être, un objet ou un phénomène naturel, par exemple le tonnerre. Ce phénomène, désormais sacré pour lui, pouvait lui être d'une aide réelle en cas de nécessité. En même temps, le rêve ou la vision lui révélait la formule chantée permettant d'invoquer cette aide. La vision pouvait revêtir quelques formes stéréotypées ayant chacune une valeur donnée. L'autour par exemple prévalait sur l'ours, qui lui-même était préférable au serpent. Voir la lune était fort néfaste et par conséquent très redouté. Dans ces visions, la lune apparaissait en particulier sous les traits d'une femme, portant dans une main un arc et des flèches et dans l'autre une ceinture de femme. Elle exhortait le rêveur à faire un choix entre les deux objets. Bien entendu, le jeune homme essayait d'attraper l'arc, mais la femme se dépêchait alors de croiser les mains; pour ne pas hériter de la ceinture, le garçon devait être plus rapide encore. S'il parvenait à se réveiller avant l'instant fatidique ou à prendre la lune de vitesse et attraper l'arc, tout allait bien: mais si la lune réussissait à lui mettre la ceinture dans la main, il était alors condamné à vivre désormais comme une femme, contraint de parler, de s'habiller comme une femme, de faire des travaux de femme et éventuellement même se laisser abuser sexuellement par des hommes. Pour échapper aux conséquences de cette vision, certains garçons se suicidaient parfois, mais il n'était pas question pour autant de braver l'ordre considéré comme une révélation surnaturelle. Les autres visions liaient, elles aussi, les individus; ainsi, celui que la vision prédestinait à un rôle donné dans la société acceptait ce rôle même si cela lui inspirait de l'angoisse ou s'il s'y résolvait à contrecœur. L'importance de cette coutume initiatique singulière saute aux yeux. Les chercheurs en psychanalyse s'y réfèrent d'ailleurs volontiers en avançant qu'il s'agit d'un des nombreux exemples permettant de prouver que certains éléments culturels trouvent leur origine dans le rêve, alors même qu'ils essaient d'expliquer chaque rêve prémonitoire en tant que tel sur le mode psychanalytique. Ainsi, à propos de la vision de la lune, on soutient que celle-ci fonctionne comme un symbole maternel et que l'initié s'identifie, non à son père, mais à sa

mère et reçoit de ses mains à elle son destin futur de femme. Au lieu donc de s'émanciper du complexe du noyau familial et, ainsi libéré des tendances infantiles caractéristiques de ce complexe d'accepter un rôle d'individu masculin normal, cet initié persiste à rester attaché à sa mère, devenant ainsi, sur le plan social, une femme.

Ce raisonnement vaut ce qu'il vaut; il est plus intéressant de s'attarder sur la conception psychanalytique, qui, en l'espèce, estime que le phénomène de la «berdache», c'est-à-dire de l'homme vivant comme une femme, repose directement sur la vision onirique et indirectement sur le complexe psychique individuel qui se manifeste dans cette vision. Ce même raisonnement, ces chercheurs l'appliquent à bon nombre d'autres phénomènes culturels qu'on peut rapporter au contenu des rêves, en particulier des rêves traditionnels, mais aussi, dans une moindre mesure, au contenu des rêves spontanés, eux-mêmes influencés par les rêves traditionnels. Ces auteurs retiennent comme caractéristique essentielle de l'ensemble de ces rêves la présence quasi systématique d'un être surnaturel, considéré souvent comme un parent, un ancêtre, un père décédés ou comme une divinité qui révèle un élément culturel donné. Autant d'éléments culturels qui viennent enrichir la culture. Mythes et drames, pratiques rituelles et techniques ont souvent le rêve pour origine, au point qu'on peut affirmer sans crainte que toute la culture est issue de la vie onirique. Et puisque dans ces rêves, la figure centrale du père est dominante, on peut voir en celui-ci l'origine de la culture.

Du point de vue de l'individu qui rêve, le rêve exprime le souhait de recevoir énergie et puissance vitales des mains du père ou de l'ancêtre, ainsi que la nécessité de se joindre à la communauté sociale et à sa culture; en d'autres termes, le rêve exprime le souhait et la nécessité d'entrer dans la vie en tant qu'être social, délivré du conflit originel. Il est temps, à présent, de se demander dans quelle mesure on peut accepter cette théorie comme une solution possible au problème posé. En premier lieu, posons-nous la question suivante: quelqu'un peut-il démontrer la naissance de nouveaux éléments culturels à partir du rêve. Il va de soi que la plupart des rêves, tant spontanés que traditionnels, reflètent une certaine culture. Il y a des rêves que l'on retrouve chez tous les humains, tels que ceux qui procurent une sensation de chute ou d'étouffement, dont le noyau est manifestement d'origine somatique et

dont le contenu manifeste ne contient parfois aucun élément culturel. Mais on ne saurait nier le fond culturel de la plus grande partie des contenus des rêves. Lorsqu'un individu «rêve», par exemple d'une nouvelle technique, d'un nouveau motif artistique, d'une nouvelle méthode de guérison, d'une nouvelle cérémonie, il reste à chaque fois à l'intérieur du cadre de sa culture; si l'élément onirique peut apparaître comme innovateur du point de vue de l'individu, il ne se résume tout au plus, du point de vue de la culture, qu'à une variante d'un thème connu. Si la théorie psychanalytique ne nie pas cela, elle n'en avance pas moins que ce thème connu, que chaque *thème* culturel, et même que chaque *type* de culture se base, en dernière instance, sur les processus psychiques qui se manifestent directement dans la vie onirique de chaque individu, et indirectement, par le biais de ces rêves, dans la vie psychique collective de la société, autrement dit dans la culture.

Un autre exemple va éclairer ce propos. Certains peuples connaissent des sociétés secrètes d'hommes dont les membres sont liés par un rêve commun. Nous avons donc ici de nouveau à faire à un ensemble de rêves traditionnels, le fond culturel commun de tous ces rêves, étant, d'un point de vue ethnologique, l'existence des sociétés secrètes et la croyance en des révélations de nature onirique ainsi qu'un certain nombre d'autres éléments de croyance en rapport avec le contenu de ces rêves.

La conception psychanalytique va au contraire dire que ces sociétés secrètes sont apparues dans la culture grâce au rêve et elles reposent, tout comme ce rêve, sur le complexe du noyau familial, car l'élément du rêve déterminant est ici encore l'aide surnaturelle opérant habituellement comme symbole du père. Peut-être aura-t-on l'impression d'être arrivé ici dans une impasse. «The pattern dream or vision », dit Abraham Lincoln, « represents the culture's demand on the individual, and its manifest content reflects the culture first, and secondarily individual psychology. The individual dream however, represents the individual in his relation... to the culture, and its manifest content reflects his psychology first and secondarily his culture ». Cette formulation ne nous avance guère; elle camoufle même la thèse psychanalytique cardinale selon laquelle le rêve traditionnel trouve lui aussi en fin de compte son origine dans les conflits psychiques de l'individu. Mais sommes-nous vraiment dans une impasse ? Notre problématique se réduirait-elle à

une question de croyance qui échapperait au débat scientifique ? En tant qu'ethnologue, je ne peux que répondre par la négative, et je voudrais retenir encore quelques instants votre attention pour vous expliquer pourquoi l'ethnologue que je suis ne peut pas non plus accepter la théorie sur le rapport entre rêve et culture que je viens d'évoquer, quelle que soit d'ailleurs notre opinion sur l'interprétation psychanalytique des rêves en tant que telle. Nous venons de voir que la théorie déduit en fait, par le biais du rêve, toute culture du complexe du noyau familial, c'est-à-dire l'ensemble des conflits entre tendances innées ou bien entre ces tendances et les exigences de la communauté, représentée par la vie familiale réglementée.

Or, cette thèse présuppose une communauté humaine dont la culture consisterait exclusivement en la possession d'un noyau familial où les relations sexuelles entre parents et enfants, et entre frères et sœurs seraient interdites, puisqu'on a admis que toute autre culture est issue d'une telle situation. Mais voilà, une telle société humaine est inconcevable pour l'ethnologue, pour la simple raison qu'elle ne serait pas humaine. La constitution d'un noyau familial au sein duquel l'inceste serait évité n'est pas en soi une preuve d'humanité à part entière. Même les communautés humaines les plus primitives que nous connaissons – comme je l'ai mentionné en passant – possèdent une culture qui contient tout ce par quoi une communauté humaine se distingue, non seulement dans son stade d'évolution, mais aussi dans son essence, d'une communauté animale: une langue, une forme quelconque d'organisation familiale et sociale, un système quelconque de production économique et de répartition des biens, une conception religieuse du monde liée à un système de pratiques rituelles et cérémonielles. La société que suggère la théorie culturelle psychanalytique serait, d'un point de vue évolutionniste, *pré-humaine* ou encore *non-humaine* pour celui qui rejette la théorie évolutionniste biologique. Pour l'ethnologue, cette solution n'est pas non plus acceptable, puisque les conflits entre nature et culture dont il est question ici sont sans conteste particuliers à l'homme. Ne s'agit-il pas en effet d'un conflit moral de premier ordre, le conflit entre tendances fortement innées et normes morales contraignantes acceptées par la communauté ? Quel spécialiste de la psychologie animale, quel biologiste oserait affirmer que la communauté animale connaît pareils conflits ?

Force est de conclure que la théorie culturelle psychanalytique mène à l'absurde. Chercher la solution à la question du rapport entre l'inconscient individuel et collectif dans une société hypothétique dont les caractéristiques essentielles s'excluent mutuellement, selon l'état actuel de nos connaissances positives, serait aussi peu scientifique et vain que se laisser aller à des réflexions sur la culture des éventuels habitants de Mars ou sur la question sur l'état de notre culture dans mille siècles. À travers cette affirmation, *je n'entends nullement affirmer que la psychanalyse ne nous a pas permis de nous approcher d'une solution. Car encore une fois, quelle que soit la nature du rapport entre vie psychique individuelle et collective, on ne peut concevoir que l'inconscient individuel en soit exclu.* Tout apport de la psychanalyse est donc le bienvenu. Mais ses prosélytes, assez fanatiques à l'occasion, doivent comprendre que leurs hypothèses prématurées, voir abracadabrantes, ne nous avancent à rien. Seule une collaboration patiente et réfléchie entre praticiens de ces trois branches de la science que sont l'ethnologie, la biologie et la psychologie, nous permettra sans doute d'approcher le cœur du problème – à défaut de songer pour l'instant à l'élucider.