

## Sociologie du rêve

Le titre de cet article pourrait paraître on premier abord paradoxal. La philosophie avec Bergson, la psychologie avec Foucault, la psychanalyse avec Freud, la sociologie avec Halbwachs semblaient converger vers une même conclusion, c'est que le rêve nous faisait pénétrer dans le domaine du *privé* par opposition à celui du *social*. Que ce soit par une diminution de l'activité de nos centres de coordination intellectuelle, sous l'effet d'une diminution de la censure sociale, ou par suite de la disparition des cadres sociaux de la mémoire, le fait était que la nuit était la porte ouverte aux seuls souvenirs purs, c'est-à-dire non socialisés, ou la porte entrabaillée à l'expression, plus ou moins déguisée, des désirs d'une *Libido* particulière. Dans ces conditions, que pouvait bien être une "sociologie du rêve"?

En fait, à cette même époque, les travaux des anthropologues permettaient d'ébaucher déjà non pas "une", mais "plusieurs" sociologies du rêve. Et d'abord une sociologie des *fonctions* du rêve. Car le rêve n'est jamais seulement rêvé, il est interprété au réveil et il est interprété à travers la culture du groupe du rêveur: c'est le rêve et un rêve stéréotypé qui consacre le sorcier ou le chaman, rêve où il a vu ses entrailles arrachées, des morceaux de quartz magiques introduits dans sa chair. C'est le rêve et un rêve stéréotypé, qui

révèle chez les Indiens d'Amérique, au cours des cérémonies d'initiation, le totem individuel, et qui fixe par conséquent le statut social de la personne dans un ensemble structurel. C'est le rêve qui, dans certaines tribus australiennes, donne à la femme qui s'est endormie sous un arbre, près de certains rochers, l'enfant qui germera dans son sein, et cela est si vrai que Elkin a pu parler, à propos de ces populations, d'un totémisme de rêve. L'histoire enfin nous a familiarisé avec le caractère prophétique du rêve ou avec son caractère diagnostic. Au point que des institutions sociales se sont créées sous l'égide des prêtres-médecins, pour faire "rêver" les malades et connaître ainsi, à travers la révélation des dieux, les causes de nos maladies comme la meilleure thérapeutique appropriée pour les vaincre.

En second lieu *une analyse sociologique du contenu des rêves*. Car même si les images de nos rêves ne sont que l'expression symbolique de nos pulsions particulières, il n'en reste pas moins que ces symboles sont fournis par la culture environnante, qu'ils changent donc d'une civilisation à une autre, et cela est particulièrement net lorsque l'on étudie des sociétés en état d'acculturation; on voit, à travers les inventaires des rêves (et nous commençons à en avoir d'excellents), que les mêmes pulsions, pour s'exprimer, se servent d'un langage différent quand il s'agit de groupes traditionnels, fidèles au passé, et de groupes plus ou moins occidentalisés. Certes, il y a bien, pour certains psychanalystes, un langage universel du rêve c'est-à-dire que les symboles auraient toujours la même valeur sémantique, chez les Chinois comme chez les Africains, chez les Indiens d'Amazonie comme chez les Européens, et dans les mythes religieux comme dans les songes de la nuit. Certes il arrive aussi que chez les indigènes acculturés, le rêve fasse descendre l'individu d'une strate de mentalité à une autre, comme si la nuit défaisait les conquêtes du jour: ainsi les Noirs de la classe moyenne des Etats Unis redescendent dans leurs rêves au niveau magique des Noirs de la classe basse. Nous ne nions ni l'un ni l'autre de ces points. Mais les faits ont démontré également la naissance de nouveaux signifiants, avec les métamorphoses des cultures. Le Père est tantôt l'Empereur, tantôt le *churinga*, tantôt le Soleil, suivant que nous avons affaire à une société politique organisée, à des classes totémiques, ou à des peuples à mythologie astrale.

Enfin, on voit s'ébaucher, en liaison avec la théorie culturaliste de la psychanalyse, une troisième ébauche de sociologie du rêve: *une sociologie des structures variables de l'inconscient*. Seligman note, dans un article sans doute trop ancien pour qu'il ne soit pas nécessaire de le reprendre afin de le vérifier, que les symboles de la mère ou des organes génitaux féminins sont plus difficiles à trouver dans les peuplades les plus primitives que chez nous et il con-

clue que sans doute c'est le signe que l'inceste maternel est, chez elles, de tous les désirs celui qui est le plus violemment réprimé. Dans une étude récente, parue dans un livre collectif, nous avons examiné les rêves dans trois secteurs de la population noire du Brésil, les noirs membres des confréries religieuses africaines, les noirs de la classe basse désafricanisés, les gens de couleur de la petite classe moyenne et il nous est apparu que d'un groupe à l'autre, les complexes dominants variaient, du mode oral ou sexuel jusqu'au mode anal suivant les classes sociales. Ainsi une étude du rêve nous mènerait à postuler le primat de la sociologie du rêveur, dans la mesure où c'est l'insertion sociale du rêveur qui expliquerait la structure même de ses rêves.

Comme on le voit, ces diverses sociologies du rêve se placent peut-être plus sur un plan *synchronique* que *diachronique*. J'ai parlé d'inventeurs de rêves — pour une certaine société, ayant une culture déterminée, afin d'examiner les possibles corrélations entre ces faits sociaux et culturels d'un côté, de l'autre: la ou les fonctions accordées aux rêves dans la population étudiée — la constitution d'un Dictionnaire de leurs divers symboles — enfin analyse de leurs complexes collectifs. Démarche peut-être un peu trop mécanique, un peu trop proche des sciences de la nature qui sont obsédées par le découpage des variables, la segmentarisation analytique des expériences vécues, et ainsi leur immobilisation dans un système rigide de corrélations. En tout cas, j'ai déjà dit l'essentiel de ce que je pensais sur la sociologie du rêve envisagée dans cette perspective plus synchronique que diachronique pour que j'aie à le répéter aujourd'hui. Je désirerai aujourd'hui reprendre le problème de la sociologie du rêve sous un autre aspect, plus proche des sciences de l'homme que des sciences de la nature — du *vécu* du rêve que des rêves collés, comme des plantes desséchées, sur un herbier de l'imaginaire — de la *dynamique* en un mot des sociétés et des individus plus que d'une typologie sociologique des fonctions, des symboles collectifs ou des dimensions sociales des structures de l'inconscient. *Bis repetita non placent...* (1)

L'existence d'une continuité entre la vie nocturne et la *praxis* diurne a été longtemps mise en lumière par les ethnologues. Depuis au moins les récits des premiers missionnaires jésuites chez les Iroquois qui avaient noté, chez ces Indiens, que les plus importantes affaires de la vie étaient réglées à partir de leurs rêves, comme à partir de ce postulat que le rêve étant le langage du désir et la souffrance ce qui est provoqué par leur non-satisfaction, il fallait toujours que l'état de veille soit la *mimesis* de l'état nocturne — cette *mimesis* d'ailleurs pouvant n'être que partielle (si on rêve que l'on perd un membre, on se content de s'amputer d'un doigt) ou symbolique (si on rêve d'une fête anthropophagique, on se con-

tente de manger un animal à la place de l'homme à dévorer) (2). L'analyse, plus en profondeur, qu'a faite G. Devereux des rêves des Mohave, lui fait penser que chez ces Indiens de la plaine, les rêves sont moins une irruption de l'inconscient qui brise les censures sociales que des mécanismes de défense du moi contre "les mauvais désirs" et en particulier les désirs agressifs: le rêveur en effet se sent toujours responsable de ses rêves, c'est son comportement passé, et en particulier son comportement social, qui lui procure tel ou tel rêve (les Ojibwa disent que c'est notre "mauvaise conduite") et le rôle de l'interprète sera non d'expliquer à proprement parler, mais bien plutôt de "manipuler" le rêve raconté pour le rendre cohérent avec le système de valeurs et l'*ethos* de la tribu, par exemple par l'obligation qui lui est faite de se soumettre désormais à certains interdits rituels ou de faire certains sacrifices. Le rêveur est ainsi encouragé à se servir de ses visions nocturnes pour se libérer de ses motivations agressives en les extériorisant en tabous (3). Les mécanismes d'insertion du rêve dans la *praxis* de veille diffèrent dans un cas et dans l'autre; on pourrait en trouver d'autres en continuant notre voyage ethnologique mais ce n'est pas notre objet. Ce qui nous importe, c'est seulement l'absence de coupure — car c'est elle qui va nous permettre maintenant de suivre la dynamique sociale du rêve dans les sociétés dites traditionnelles. Le plus bel exemple que nous pouvons en donner, c'est celui du millénarisme mélanésien (4).

1) Il apparaît d'abord que, comme chez les Iroquois ou chez les Mohave, le rêve s'institutionnalise en rites, donc débouche sur la *praxis*. Les rêves de Mambu ou de ses continuateurs sont des messages donnés par les Ancêtres, promettant une abondance de biens si les habitants de la région se conformaient à certains rites prescrits au cours du rêve.

2) Burridge demandant une explication de ses rêves, les indigènes lui racontent non un rêve, mais un mythe collectif (*the primal myth*); pourquoi? parce que les rêves se nourrissent des mythes primordiaux; mythes et rêves ne se jouent pas sur deux registres différents de l'imaginaire, l'un collectif et l'autre individuel; ils sont le même langage si l'on est certain que le rêve a une réalité objective, et non subjective, c'est parce qu'il y a continuité entre lui et le mythe, qu'ils utilisent les mêmes représentations collectives; nous dirions que le mythe justifie la valeur du rêve, car le rêve s'enracine en lui: il est donc valable parce qu'il est répétition de la parole des Dieux ou des Ancêtres.

3) Les mythes sont la vérité; les rêves sont les moyens d'accès à la perception de cette vérité; mais jusque là notre système reste "immobile", or nous voulons le voir fonctionner dynamiquement; il nous faut donc faire un pas de plus. Ce mythe primordial fournit bien la structure dans laquelle toute réalité sociale doit se placer;

mais les réalités sociales changent, elles posent de nouveaux problèmes, surtout depuis l'arrivée des blancs en Mélanésie; il va donc falloir découvrir, et pas seulement répéter. Quand les expériences de notre vie se transforment, par suite des mutations de nos structures sociales, nous autres, Occidentaux, pour trouver une réponse, nous nous référons soit aux leçons de l'Histoire — soit aux processus logiques de la Raison. Mais les Kanaka n'ont ni histoire ni raison. "Les Kanaka n'ont que leurs émotions"; il faut donc que le rêve leur permette le passage du mythe c'est-à-dire de l'Eternel ou du Constant à de nouvelles formes d'action, donc qu'il soit à la fois répétition et nouveauté — non contradictoire au mythe, mais en tout cas complémentaire à lui (plus que sa propre reprise non changée).

4.<sup>o</sup>) Le rêve est donc plus que le mythe, il est la réponse mythique à des situations nouvelles. Ces éléments nouveaux vont s'insérer, grâce au consensus social, dans le mythe. Ainsi si le rêve se nourrit du mythe, réciproquement le mythe se nourrit du rêve. C'est dire que ni les rêves ni les mythes ne peuvent plus être considérés comme des réalités statiques; pour les comprendre, il faut les replacer, les uns et les autres, et les deux simultanément, dans une même dynamique sociale, qui les explique, en les entraînant. Pour les rêves, le choix des signifiants se fait selon les injonctions des situations mouvantes de la vie sociale. Pour les mythes, ils apparaissent désormais ce qu'ils sont: non plus des fossiles, mais des organismes qui peuvent s'accroître ou perdre des éléments au cours du temps; eux aussi, des êtres vivants, qui réagissent et se métamorphosent pour s'adapter à de nouveaux besoins et remettre l'ordre, à chaque instant menacé, ou l'intelligibilité, dans le réel touché par les morsures du temps. Enfin, mythes et rêves s'interpénétrant toujours, constituent un ensemble que Burridge appelle le "*myth-dream*". Ce concept ne se prête pas, dit notre auteur, à une définition précise, puisqu'il s'agit, en effet, d'une réalité mouvante; tout ce que l'on peut en dire c'est que son contenu doit en être cherché dans les mythes, les rêves, les réponses émotionnelles aux questions, extrêmement variées, posées par le changement — en second lieu que tous les peuples, avec ou sans écriture, participent à un *myth-dream* particulier, mais que de temps en temps un individu paraît pour extraire de cet ensemble des portions et les transformer en mots d'abord (un message), en second lieu en une activité physique extérieure (les rites et les cérémonies du culte du Cargo en Mélanésie). Il faut ajouter alors que ces rites et ces cérémonies, qui expriment en paroles et en gestes les thèmes du *Cargo myth-dream*, une fois que l'expérience charismatique est finie, trouvent leur chemin de retour dans le *myth-dream*, raffinant et développant les thèmes déjà contenus. Et le mouvement continue...

Il ne nous appartient pas d'analyser plus avant le mythe-rêve du Cargo mélanésien. Il nous suffisait d'établir, en relation à notre sujet: 1.<sup>o</sup>) que les rêves ne sont significatifs que pris dans leurs enchaînements. De même que toute l'histoire d'une névrose se lit à travers la séquence des rêves, d'une séance à l'autre, de même toute l'histoire d'une crise sociale se lit à travers les transformations d'un *myth-dream* et non dans un inventaire; 2.<sup>o</sup>) cette insertion d'une suite de mythes et de rêves s'interpénétrant, se renvoyant des uns aux autres, changeant continuellement au cours de leurs rencontres, permet au sociologue une compréhension des faits de la dynamique sociale bien plus riche et certainement plus juste que celle du sociologue qui ne veut voir que le "matériel". Dans le cas de *Mambu*, par exemple, nous voyons que le conflit avec le blanc n'est pas, comme on se l'imaginait avant, l'élément-clef du maillé-narisme — que le blanc est pris dans de *myth-dream* tout comme le Mélanésien, dans une structure triadique — que la motivation profonde des messianismes, loin d'être une opposition à la culture des blancs, est au contraire une volonté d'assimiler les nouvelles valeurs, en les accordant et en les intégrant dans des systèmes archaïques. 3.<sup>o</sup>) Si d'un côté l'étude des rêves permet au sociologue de mieux comprendre les phénomènes sociaux, d'un autre côté les rêves ne s'expliquent, dans leurs déroulements, que par les phénomènes sociaux qui posent aux individus des questions que les mythes ne peuvent résoudre autrement qu'en se continuant en rêves, créateurs de symboles et de praxis. La sociologie éclaire le rêve de la même façon et pour les mêmes raisons que le rêve éclaire le social.

Sommes-nous si loin que cela de ces Mélanésiens?

Certes la volonté de coupure existe, le rêve est chassé hors de la vie réelle. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, il était comparé à la folie. Il devenait, comme elle, du *non-sens*. Si l'anthropologue s'y intéressait encore quelque-fois, il ne s'y intéressait qu'en tant que "superstition", privative des hommes sans culture, des paysans analphabètes, des femmes, des couches les plus basses de la société, restées figées dans une mentalité pré-logique. Ce qu'il y cherchait, c'était des survivances seulement d'époques révolues, que l'Ecole laïque n'avait pu encore complètement extirper, et dont il enquêtait l'origine possible dans les clefs de songe arabes ou orientales. Freud va rendre un sens à ce non-sens — mais il reste encore dans la lecture d'une histoire individuelle; il approche certes de la sociologie, dans la mesure où l'homme vivant toujours en société, cette histoire individuelle est au moins l'histoire d'une famille dont le rêve symbolise les relations inter-individuelles qui y jouent. Dans cette voie cependant qu'il a ouverte, on peut aujourd'hui aller plus loin, jusqu'à toucher à nouveau le sociologique.

Les physiologistes ont bien montré que le rêve est absolument nécessaire à la santé de l'individu, et que la diminution du rêve serait signal de grave maladie. Ce qui est vrai, biologiquement parlant, on pressent de plus en plus que c'est également vrai, psychologiquement parlant. Adler sans doute est celui qui, le premier, l'a clairement affirmé; nous pouvons, à la suite de Montagne Ullman, condenser sa contribution en quelques affirmations:

1) il faut se dégager du goût du mystère, avec lequel nous abordons le rêve, de l'appel aux explications animistes, et du retour à l'archaïque; il faut replacer le rêve dans les situations courantes, banales, de la vie sociale de l'individu;

2) les rêves sont le produit d'un style particulier de vie et, en retour, ils renforcent celui-ci; Adler insiste en particulier sur les efforts des individus pour préserver leur statu quo, leur style de vie, en face des situations réclamant changement ou maturation de leur part; ce sont ces efforts qui se manifestent au cours de nos songes nocturnes; ils remplissent par conséquent une fonction et en effet;

3) les rêves sont étudiés par Adler en termes d'orientation de l'individu dans son propre futur et dans sa marche vers la maturation personnelle<sup>(5)</sup>.

Le rêve est donc replacé ici dans la dynamique d'une vie individuelle, il est tourné vers le présent et le futur plus que répétition, déguisée, du passé. Il est effort pour maintenir le statu quo contre les facteurs qui poussent au changement ou bien il est un moment dans l'orientation de l'être et son mûrissement. Mais qui ne voit que, dans un cas comme dans l'autre, le rêve ne peut se situer que par référence de l'individu à son environnement social? En tout cas, avant d'aborder ce point, le rêve n'est plus chez Adler considéré comme un mystère à décrypter, la continuité est rétablie entre le rêve et la vie — le songe et la *praxis* — c'est la base d'une autre continuité à rétablir, entre cette *praxis* individuelle et la dynamique sociale.

Dans un autre essai, Ullman compare le processus de mythologisation avec le processus constructif du rêve<sup>(6)</sup>. Nous ne le suivons pas ici, car son article postule que dans le rêve, les conflits sont expérimentés synchroniquement, au contraire de l'état de veille où ils sont expérimentés diachroniquement. En situant ainsi les états nocturnes dans la synchronie, il retrouve bien le sociologique — et je suis tout à fait d'accord avec lui quand il explique par exemple certains rêves génitaux des enfants par notre type de société qui traite des objets comme divorcés de la personne — ou encore par les lois du marché qui tendent à automatiser et à impersonnaliser les transactions; ces rêves enfantins traitent en effet les objets sexuels comme séparés de la personne et les relations sexuelles comme un problème d'échanges impersonnels. Cependant, dans cet article, que

nous acceptons, mais que nous ne suivrons pas, puisque c'est le dynamique, donc le diachronique, qui nous importe aujourd'hui, il y a une remarque importante: c'est que si la mythologie a changé, il existe bien toujours une mythologie. Marx convenait qu'il y avait plus de mythes dans notre société contemporaine qu'il n'y en avait chez les Grecs ou chez les primitifs. Il y aura donc là une autre continuité à rétablir, entre les mythes individuels du rêve et les mythes collectifs de notre époque (et non ceux du passé, comme le voulaient également Freud et Jung). Il s'agit de découvrir notre *myth-dream*, à nous, comme réalité unique, mais réalité mouvante, fluant au gré des mutations sociales et des changements de situations.

Enfin, un dernier article qui peut nous servir encore de point de départ, c'est celui de Frederick A. Weiss (7) qui se refuse à voir dans le rêve un simple phénomène de réactivation d'un passé traumatique ou d'un présent trouble, mais qui en fait un processus "actif", "créateur", un moment indispensable dans la réalisation de l'individu, le déblocage de ses stéréotypes ou de ses anxiétés, la marche vers la libération — au point qu'il demande au thérapeute de n'être pas un "tueur de rêves" mais un éducateur de la vie nocturne de ses patients. Dans le rêve, le patient se rencontre avec lui et forge son avenir — ce qui fait que le symbolisme de ses images de songe n'est pas un simple processus de substitution, les signifiés changent avec le temps, soit le temps d'un rêve où le même signifiant peut prendre des valeurs sémantiques différentes au début et à la fin, à plus forte raison d'un rêve à un autre ... Cet aspect "créateur" et "dynamique" du rêve me paraît des plus justes; il faut maintenant l'extraire de la cure thérapeutique pour insérer ces nouveautés en dehors de la dynamique individuelle, dans une dynamique sociale.

Ainsi nous voyons qu'actuellement tout un mouvement s'ébauche pour rendre au rêve et on pourrait ajouter au rêve éveillé, à la rêverie, et à l'imagination leur rôle *vital* — pour les réintroduire dans la dynamique d'une personnalité qui se construit ou se renouvelle au cours du temps — pour rétablir dans la continuité entre l'état de sommeil et l'état de veille, le monde des songes et celui de la praxis. Mais toute praxis est sociale et toute société est à la fois structure, équilibre — mais aussi dynamique, tension. Je pense avoir suffisamment insisté sur les rapports entre structures sociales et rêves pour n'avoir pas à y revenir; mais la dynamique et la tension n'auraient-elles pas plus d'importance encore?

On voit mieux, je pense, où je veux en venir — découvrir comme chez nos Mélanésiens — dans nos sociétés occidentales des *myth-dream*. Mais il est évidente que la situation ne peut être la même dans des populations qui croient que les rêves sont des messa-

ges envoyés par les Ancêtres, qu'ils ont donc une réalité objective, indépendante de la subjectivité des dormeurs — et nos populations qui donnent une interprétation biologique du sommeil et du rêve. Les processus de rencontre entre les mythes sociaux et les rêves seront sans doute différents et les inter-pénétrations se feront selon d'autres canaux. Les structuralistes parleront d'*homologie*. Certaines suggestions de Lévi-Strauss pourraient nous aider ici; je ne parle pas de la ressemblance entre la cure shamanique et la cure psychanalytique qui passent toutes les deux par un mythe, car le shaman utilise un mythe collectif, le psychanalyste veut découvrir le mythe individuel de son patient — il s'agit, par delà cette similitude, de l'homologie des structures du mythe social et du rêve; l'un et l'autre sont des efforts pour mettre de l'ordre dans des expériences non intégrables autrement et en ordonnant ces expériences traumatiques (qu'elles soient sociales ou individuelles, peu importe) à réorganiser la vision du monde troublée (l'univers d'une collectivité ou l'univers d'un patient). Nous partirons de cette homologie pour voir si nous pourrons aller plus loin, encore.

On m'excusera de prendre encore une fois mes exemples dans le monde des Noirs. Ce que je vais dire vaut certainement pour le monde des Blancs. Mais mes recherches personnelles se situant dans l'analyse des rapports entre blancs et noirs à l'intérieur des sociétés pluriraciales, mes enquêtes sur les mythes sociaux comme celles sur les rêves se sont cantonnées au cours de ces vingt dernières années dans ce secteur sociologique, et je suis bien obligé de prendre mes exemples dans ce que je connais. Le mythe social que j'étudierai donc ici sera celui la Négritude — les rêves que je résumerai, des rêves de patients noirs en *diaspora* dans une société organisée, contrôlée et dirigée par des blancs.

Les mythes individuels c'est-à-dire ceux qui se traduisent dans le symbolisme des rêves sont parallèles aux mythes sociaux et constituent à mon avis un même ensemble — mais un ensemble mouvant, au gré des circonstances, ce qui fait qu'ils s'éclairent les uns par les autres, car ils sont pris dans une même dynamique, que j'appellerai la dynamique de la Négritude.

## LE MYTHE PRIMORDIAL

La Négritude est un mythe qui ne s'est pas développé en Afrique, mais dans les Antilles ou chez les étudiants africains en métropole c'est-à-dire dans des situations de contacts raciaux, où le Noir prend conscience de son altérité. La couleur, qui le sépare, devient le symbole d'une autre appartenance, d'un autre type de personnalité, et puisque cette altérité est saisie sous le signe de la dévalorisation de la couleur noire par le blanc, de mythe de la Négritude naît, à l'époque coloniale, comme un instrument de lutte

et de récupération — ou, si on préfère, de compensation. Mais ce mythe n'est encore que rêve d'égalisation dans la différenciation. La situation sociale des Noirs en France, la discrimination dont ils sont l'objet, surtout en matière de logement ou d'accueil dans les familles, le paternalisme des rapports blancs-noirs muent peu à peu ce mythe, du littéraire au politique, et en font un instrument de combat en faveur de la décolonisation. Lorsque celle-ci est conquise, les Noirs continuent à venir en France, comme étudiants ou comme stagiaires, peut-être encore plus nombreux qu'auparavant. Mais la situation a changé; et en face de cette nouvelle situation, de coopération et non de lutte, il faut pouvoir s'adapter et adapter simultanément le mythe de la négritude. Ce dernier subit une crise, on essaie de le récupérer en le corrigeant, soit par un catholicisme d'incarnation dans les cultures africaines, soit le plus souvent par un marxisme qui veut substituer la lutte des opprimés à la lutte des races, soit enfin avec Fanon en soulignant le caractère bourgeois de la négritude et la nécessité d'une révolution socialiste dans les nouveaux Etats africains. Mais ce désarroi idéologique ne fait que traduire, par les mutations introduites dans le mythe primordial, le désarroi des Africains en diaspora dans le monde des blancs.

### L'ÉVOLUTION DU MONDE ONIRIQUE

Ce désarroi, nous le découvrons dans les rêves de ces étudiants ou de ces stagiaires. Le sentiment de l'altérité continue à y dominer, donc de la négritude, donc de la lutte, sur le plan en particulier de la sexualité. Au début les étudiants ont couché souvent avec leurs compatriotes noires et même leur ont fait des enfants; mais ils ont eu comme un sentiment d'inceste (reporté de la consanguinité à la race). Au moment de la Négritude comme mouvement politique anti-colonialiste, coucher avec des blanches devenait un élément de revanche. Mais il allait aussitôt poser problèmes: car la confrontation d'un corps noir à côté d'un corps blanc peut remettre en question les équilibres difficilement établis:

1 — Il est assis sur son lit à côté d'une jeune fille blanche toute nue, mais ils ne se touchent pas, ne se parlent même pas; un homme blanc apparaît, il fait un signe, la jeune fille blanche se lève pour le suivre.

2 — Il a rendez-vous dans un café avec une femme blanche. Celle-ci arrive, souriante, se dirige vers lui qui est au fond de la salle, pour bifurquer au dernier moment est s'asseoir auprès d'un voisin blanc, dont il n'avait pas remarqué la présence.

Il faut ajouter que ces rêves sont considérés comme "pas ordinaires". La personne se réveille avec des battements de coeur violents, des céphalées: "on dirait que le cervau voulait arrêter de

fonctionner", avec des courbatures — par opposition aux rêves d'amour avec des femmes noires, considérés comme des rêves normaux. De même, il semble que ces rêves de femmes blanches ne soient pas accompagnés de pollutions nocturnes, alors que ceux avec des femmes noires le sont (jusqu'à dix fois dans un cas). En somme, les rêves sexuels nous sont apparus comme des rêves de lutte, de pénétration dans un monde défendu, où le noir ne doit pas avoir accès. Mais dans la période de désarroi qui a succédé à la décolonisation, ces rêves changent — en même temps que le mythe social — et suscitent une autre interprétation; la participation sexuelle avec des femmes blanches, comme si par une espèce de contagion magique, à travers elle la blancheur pénétrait en vous, suscite un sentiment de trahison envers la négritude et de culpabilité. La blancheur n'est plus la forteresse à prendre de force, elle est une atteinte au contraire à l'intégrité mentale, une cause de dépersonnalisation, de perte de la négritude:

3 — Il prend un wagon de métro parisien, mais il est écrasé par une foule blanche, il se réveille terrorisé (ce symptôme de claustrophobie avec des blancs comme l'apparition du métro sont très fréquents dans les rêves recueils).

4 — Son village natal est habité par des blancs anonymes qui le pourchassent, l'expulsent, le noient.

En vain l'Africain lutte-t-il contre cette contagion insinuante de la blancheur, par des métamorphoses colorées: rues de Paris rouges sous un ciel vert, foules parisiennes vertes dans des rues jaunes d'or — en cette période de désarroi, l'Africain se voit perdre sa personnalité africaine, devenir blanc (dans son âme, sinon dans son corps), se transformer en substitut du colonisateur (il est venu à Paris pour changer de mentalité et introduire les valeurs occidentales dans son pays), et il se sent coupable vis à vis de sa couleur ou de sa race:

5 — Il retourne à son village natif dans un avion blanc et rempli de blancs, mais l'avion ne peut atterrir, il s'écrase sur le sol.

6 — Même rêve. Mais le dénouement change; l'avion atterrit, cependant c'est lui qui meurt en débarquant et de plus, il débarque "blanc" et non "noir" de couleur.

7 — Même rêve. Mais ici encore le dénouement change. Il voit, en arrivant, son village dans le lointain, ses parents et amis qui l'attendent devant leurs cases, il va vers eux, mais au fur et à mesure qu'il avance, son village s'éloigne, avec les gens; il a beau se hâter, il ne peut le rejoindre.

Certes, cette culpabilité — celle de la Négritude trahie — s'accompagne parfois d'une autre forme de culpabilité qui, à première vue, en constituerait son opposé, celle des échecs aux examens, c'est-à-dire à première vue de l'impossibilité de s'égaliser au blanc. En fait, il n'en est rien; car ce thème de l'échec apparaît

dans les rêves lié à celui de la mort, ou plus exactement du sens à donner à la mort; la mort peut n'être qu'un dégagement, étape par étape, du milieu traditionnel (celui de la négritude), alors elle ne sert à rien, elle est "néantisation" — mais il y a une autre mort possible, qui est celle des cérémonies d'initiation, qui permet la réconciliation de l'occidentalisation avec la négritude, puisqu'elle est passage à un degré plus élevé de vie. On trouve déjà cette identification de la migration avec l'initiation en Afrique Noire (le séjour dans la ville réalise quasi magiquement une élévation du statut personnel); à plus forte raison le départ pour la France permettra à l'étudiant, au stagiaire, voire au travailleur manuel de devenir un "autre homme", mais cet "autre homme" ne sera pas "un blanc", ce sera toujours un nègre, à un degré plus avancé d'initiation. L'angoisse du changement de personnalité est dépassée; la négritude se réconcilie avec le modernisme, dans nos rêves individuels — au moment où le mythe social de la négritude, avec Senghor, tente la même réconciliation en se transformant en "voie africaine du socialisme".

### **INTERPÉNÉTRATION DES MYTHES ET DES RÊVES**

Rêves et mythes sociaux sont donc des réponses à des situations et des créations qui sont prises dans un même courant. Ils s'expliquent les uns comme les autres sociologiquement par certaines orientations de la dynamique sociale. Mais jusqu'à présent, nous ne pouvons parler que d'homologie. Or il nous semble que nous pouvons aller plus loin. Car dans un premier moment, la participation des individus à un mythe renforce l'angoisse et l'impuissance de ces individus à changer la situation réelle; à ce désarroi, le rêve peut permettre de découvrir des solutions, ou comme le veut Adler, il peut orienter le style de vie du rêveur (surtout si ce rêve est manipulé par le thérapeute) vers une — nous ne dirions pas ici: maturation, mais vers une adaptation à la mouvance même des événements; réciproquement, ces individus mieux adaptés et mieux aptes à répondre au changement, peuvent faire perdre aux mythes sociaux ce qu'ils ont de pathologique pour les ré-orienter à leur tour. Il y a donc, croyons-nous, des canaux de communication et de participation entre les deux imaginaires, de la vie de veille et de la vie nocturne; ce qui fait que nous pourrions conclure en disant: la sociologie du rêve n'est qu'un chapitre d'une sociologie plus vaste, la sociologie de l'imaginaire.

Cependant nous ne pouvons concevoir ces inter-pénétrations comme dans le cas de Mélanésiens. Car les mythes sociaux ne sont pas de même matière que les mythes cosmiques. Ils sont constitués d'idées et non pas d'images. Ou plus exactement, ils ne prennent la forme d'un tissu de symboles que chez les poètes, Césaire,

Senghor, Damas, etc. . Il nous faut donc concevoir ces inter-relations entre le monde des mythes et celui des rêves non pas comme une construction où des images *s'échangent* — mais comme un ensemble d'effets de *renforcements* ou *d'inquiétude*. Ullman d'ailleurs, sans se placer pourtant dans notre perspective, souligne cet effet de renforcement aux Etats-Unis avec le *Black power* pour déclarer que l'analyste qui expliquerait alors les rêves des Noirs par la *Libido* ou par la constellation familiale, se tromperait, car ces rêves ont une origine sociale; nous avons vu que c'est la négritude vécue c'est-à-dire vécue comme combat contre l'envahissement du monde blanc qui renforce la protestation onirique des rêves. Mais la décolonisation introduit un désarroi — l'agressivité ne pouvant plus se tourner contre le colonisateur risque de se tourner contre lui; le Dr. Raveau qui est notre ami et collaborateur a dû centrer alors sa thérapeutique afin de éviter le désespoir de ses malades sur la canalisation de cette agressivité vers d'autres ennemis "extérieurs", les blancs des Etats-Unis ou d'Afrique du Sud. En attendant que le mythe de la négritude puisse trouver un nouvel équilibre; il tend aujourd'hui à être remplacé par le mythe du développement économique et social (avec la recherche d'une voie "africaine" de ce développement). Mais nous avons vu, à l'aide de quelques cas, que cette ré-équilibration ne se fait pas sans "inquiétude" chez les individus; le monde onirique alors nous apparaît comme la traduction de ce désarroi.

Renforcement ou inquiétude: tels sont donc les processus actuels de communication entre la dynamique social et la dynamique individuelle — par opposition à la loi d'échange des images, qui constituent les processus de la communication archaïque.

ROGER BASTIDE

1 Bastide, Roger. *Sociologie et Psychanalyse*. Paris, P.U.F., 1950. chap. 9. — Id. "Sociologie du rêve". In: Caillois & Grunebaum, ed. *Le rêve et les sociétés humaines*. Paris, Gallimard, 1967. p. 177-80.

2 Wallace, Anthony F. C. Dreams and the wishes of the soul: a type of psycho analytic theory among the seventeenth century Iroquois. *American Anthropologist*. Washington, D.C., 1958. — Id. "The institutionalization of cathartic and control strategies in Iroquois religions psychoterapy". In: Opler, M. W. *Culture and mental health*. New York, 1959.

- 3 Devereux, G. *Reality and dream, psychotherapy of a Plaine Indian*. New York, 1951.
- 4 Burridge, O. L. *Mambu, a mclanesian millenium*. London, 1960.
- 5 Ullman, Montague. Dreaming, life style, and physiology: a comment on Adler's view of the dream. *Journal of individual psychology*. May 18, 1962.
- 6 Id. The social roots of the dream. *The American journal of Psychoanalysis*. 20 (2), 1960.
- 7 Weiss, Frederick A. Dreaming, a creative process. *The American journal of Psychoanalysis*. 24 (1), 1964.