Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

2 | 2005

Autour de Lucien Sebag

L'analyse des rêves

The Analysis of Dreams

John Leavitt

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/498>

DOI : 10.4000/gradhiva.498

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2005

Pagination : 109-124

ISBN : 2-915-133-10-7

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

John Leavitt, « L'analyse des rêves », *Gradhiva* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 10 décembre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/498> ; DOI : 10.4000/gradhiva.498

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© musée du quai Branly

L'analyse des rêves

The Analysis of Dreams

John Leavitt

NOTE DE L'AUTEUR

Traduction des citations par l'auteur.

Je remercie Mark Mancall, Marion Abélès, Nicole Belmont, Hélène Clastres, Robert Crépeau, Muriel Djeribi-Valentin, Salvatore D'Onofrio, Lori Harreman, Michel Izard, Patrick Menget, Jean-Claude Muller, et Rémi Savard pour leurs suggestions, leurs commentaires et leurs conseils. Je tiens par ailleurs à honorer la mémoire de Pierre Clastres que j'ai connu à Paris avant sa disparition.

Ce serait alors notre mort commune que le rêve décrirait [...]. C'est sur sa mort et la mienne que

Baipurangi se lamenterait. Mais il n'est pas possible d'arriver ici à une quelconque certitude.

Lucien Sebag, *Analyse des rêves d'une Indienne guayaki*.

- 1 Au mois de juin en 1964, la revue *Les Temps modernes* a publié une analyse d'inspiration psychanalytique des rêves de Baipurangi, jeune femme guayaki (aché), analyse entreprise par l'ethnologue Lucien Sebag pendant un terrain au Paraguay (Sebag 1964b). Les Aché sont un peuple de chasseurs-cueilleurs qui parlent une langue de la branche tupi-guarani de la famille tupi (évoquée dans Jensen 1999). Pendant plusieurs siècles, ils ont vécu dans des forêts à la marge de territoires contrôlés par des populations plus importantes d'agriculteurs : d'abord les Guaranis, puis la société rurale paraguayenne. Le mot « aché », qui veut dire « gens », est le nom qu'ils se donnent ; le terme « guayaki », mieux connu, est un terme insultant utilisé par les guaranophones, qui a apparemment le sens de « rats enragés¹ » (Clastres 1968 : 52).
-
- 2 « Une tentative absolument inédite de réunir les méthodes de la psychanalyse et de l'ethnologie dans une enquête d'un ordre tout à fait nouveau » (Darmon 1966) : voilà comment Jean-Pierre Darmon a caractérisé le texte de Lucien Sebag sur les rêves : quelque quarante ans plus tard, cette appréciation semble justifiée. L'article sur les rêves est, à ma connaissance, unique en son genre. Il s'agit en effet de l'analyse d'une série de rêves recueillis auprès d'un seul sujet faisant partie d'une société très différente des nôtres, analyse menée par un chercheur formé à la fois en psychanalyse et en ethnologie, et se servant des méthodes d'analyse structurale. Elle représente l'une des très rares tentatives de mener une étude à la fois rigoureusement psychanalytique – fondée sur l'histoire particulière et les thèmes transversaux d'un sujet donné dans leur déploiement dans ses rêves – et rigoureusement ethnographique – la seule œuvre comparable serait peut-être l'analyse des rêves d'un Indien des Plaines entreprise par George Devereux (1969 ; 1re éd. 1951). Mais les sources théoriques de Devereux, le freudisme orthodoxe et la théorie « Culture and Personality », sont loin du structuralisme patent de Sebag.
 - 3 Le texte de Sebag représente donc un modèle potentiel pour repenser le rapport entre la personne et les cadres socioculturels. Mais il est également un objet historique, une partie de sa valeur provenant de l'identité et des destins de ses protagonistes et de son auteur. Ce texte scientifique porte donc une charge intellectuelle et affective importante.
 - 4 Commençons sa lecture en donnant des éléments de base relevant de deux domaines essentiels pour son interprétation : d'abord en situant l'auteur dans les mouvements de l'histoire intellectuelle et personnelle ; puis en situant les Aché présentés dans le texte. Nous discuterons ensuite certains aspects du texte lui-même, d'abord son intrigue centrale, le drame onirique qu'il révèle, ensuite des aspects plus larges de la critique onirique sebagienne.

Qui était Sebag ?

- 5 Le texte sur les rêves met en avant deux personnes : Baipurangi, une jeune Aché, l'analysée, et l'auteur-analyste Sebag, ethnologue venu de Paris pour quelque sept mois en 1963. Restons pour le moment avec Sebag.
- 6 Il se présente dans le texte sur les rêves comme un chercheur consciencieux, essayant sans cesse de garder une neutralité objective. Dans les faits, Lucien Sebag était un des héros intellectuels des années 1950 et 1960, qui a joué un rôle central dans les débats politico-théoriques de son temps. Juif d'origine tunisienne, il quitte ce pays pour Paris à l'âge de vingt ans. Sebag était un philosophe et un militant marxiste situé à la fois au cœur de la psychanalyse française – il était analysé par Jacques Lacan – et dans le développement de l'anthropologie structurale – il était l'élève de Claude Lévi-Strauss, reconnu comme le plus brillant, au point que plusieurs autres chercheurs le voyaient comme son successeur évident.

Lucien Sebag et deux Aché, Arroyo Morotí, 1963

© Laboratoire d'anthropologie sociale, fonds Sebag

- 7 Pendant les années 1950, Lévi-Strauss était engagé dans l'exploration des mythologies nord- et sud-américaines qui allait le conduire à la publication des *Mythologiques*. Au cours de cette recherche, deux complexes mythologiques nord-américains semblaient se détacher du reste, étant chacun relativement cohérent et distinct des autres : les Iroquoïens dans le Nord-Est, les civilisations pueblo dans le Sud-Ouest. Lévi-Strauss a consacré son séminaire de 1961-1962 à l'analyse des mythes pueblo avec une équipe d'ethnologues en herbe sous la sous-direction de Sebag. Plus tard, Lévi-Strauss (1971 : III) écrira à propos de ce séminaire : « Puis-je témoigner qu'au cours d'une longue carrière

universitaire je n'ai jamais connu une entreprise poursuivie avec régularité, semaine après semaine, qui offrît l'occasion d'une collaboration aussi fervente, et je crois pouvoir dire aussi féconde, entre l'équipe de travail, les auditeurs et leur professeur ? »

- 8 Pendant qu'il poursuivait ces recherches, Lévi-Strauss avait arrangé un stage de terrain pour Sebag en Amérique du Sud. En 1963, à la veille de son départ, Sebag a soumis à Lévi-Strauss un manuscrit qui représentait un effort important d'intégration des paradigmes qui le concernaient le plus, sous le titre clair de *Marxisme et structuralisme*. La publication de ce livre allait marquer son retour en France en 1964. De février à septembre 1963, Sebag a conduit un terrain chez les Aché en collaboration avec Pierre et Hélène Clastres. Au mois de septembre de cette année, il est allé au Chaco pour vivre chez des groupes ayoréo au Paraguay, puis en Bolivie, rentrant en France au mois de février 1964. Il était censé faire un deuxième terrain en Amérique du Sud dès juillet 1965. Il projetait d'écrire un nouveau livre, qui aurait eu pour thème l'analyse du discours au cours d'une psychanalyse.
- 9 D'après tout ce qu'on sait de lui, Sebag était une personne d'intense engagement, aussi bien intellectuel que personnel – Lévi-Strauss (1965 : 6) le désigna comme « cet être infiniment intelligent mais vulnérable ». Les témoignages oraux diffèrent sur les raisons et les circonstances exactes de son geste, mais Lucien Sebag se suicida le 9 janvier 1965, à l'âge de trente et un ans. Sa mort fut pour beaucoup traumatique (voir par exemple Guattari 1977) ; certains éprouvent toujours de la peine quarante ans plus tard. D'après les propos de l'ethnologue Rémi Savard, qui connut Sebag pendant ses études, « il est passé parmi nous comme un météore » (communication personnelle). Les 15 et 22 janvier 1965, Sebag était censé donner des conférences publiques au Collège de France. À cette époque, en tenant compte de la curiosité croissante à l'égard de Lévi-Strauss et du structuralisme, Sebag aurait attiré à n'en pas douter un public large et enthousiaste. S'il avait vécu ne serait-ce qu'un peu plus longtemps, il aurait probablement été reconnu comme une des figures intellectuelles majeures de son époque.
- 10 La mort de Sebag était tout aussi traumatique pour la communauté juive tunisienne, qui l'avait reconnu comme un de ses héros intellectuels (Muriel Djeribi-Valentin, communication personnelle). Dans un texte publié à Tunis en 1966, son ami de jeunesse Jean-Pierre Darmon se souvenait de « sa chaleur et la gaieté lumineuse qui rayonnait de son extrême intelligence ». Celui-ci a même écrit que Sebag était en train de devenir un penseur millénaire d'un type que la Tunisie n'avait pas produit depuis Ibn Khaldun.
- 11 Plusieurs des travaux de Sebag ont été publiés après sa mort, en grande partie grâce aux efforts de Claude Lévi-Strauss. Puis sa mémoire s'est peu à peu réduite, sauf, évidemment, chez ceux qui l'ont fréquenté. À ma connaissance, le texte sur les rêves n'a jamais été republié et on n'y fait presque jamais référence dans la littérature sur les rêves².

Questions aché

- 12 Le peuple aché, omniprésent dans le texte de Sebag, est devenu célèbre à la fois comme victime d'un génocide et plus récemment comme sujet de recherches ambitieuses sur le rapport entre écologie et culture. Plusieurs questions sur les Aché restent ouvertes.

Économie aché

- 13 Les Aché sont présentés dans le texte de Sebag et dans la plupart des textes ethnographiques comme des chasseurs-cueilleurs presque paradigmatiques, et avant tout comme des chasseurs. Nous savons que les noms de personnes chez les Aché proviennent de mots désignant des animaux chassés. Sebag écrit que « la viande a une extraordinaire valeur affective et sociale pour les Guayaki. Un Guayaki qui ne mange pas de viande pendant une semaine devient triste et semble ne plus avoir le goût de vivre » (Sebag 1964b : 2198, n. 26 ; cf. Baldus 1972 : 507 : « Pour les Guayaki, un repas avec beaucoup de viande est le meilleur des festins. »). Depuis des siècles, les Aché ont vécu dans la forêt à la marge des sociétés sédentaires. L'interprétation prévalant dans cette situation est que le mode de vie aché est une survivance de l'âge de pierre. Comme le dit León Cadogan dans la préface à son dictionnaire aché : « Il s'agissait de la culture la plus primitive du groupe tupi-guarani, probablement la culture la plus primitive des Amériques. » (1968) Dans son propre livre (1972), Pierre Clastres présente les Aché comme des chasseurs-cueilleurs immémoriaux et cette vision est maintenue dans les travaux plus récents de Hill, Hurtado et leurs collaborateurs (Hill et Hurtado 1996). Pourtant, il existe une autre interprétation possible. En considérant les affinités de la langue aché avec celle de peuples voisins qui pratiquent depuis longtemps l'agriculture, certains chercheurs verraient les Aché comme d'anciens agriculteurs aujourd'hui marginalisés. Clastres lui-même défendait cette position quelques années avant la publication de son livre : « Il faut [...] se demander s'il s'agit ou non de survivants d'une époque plus ou moins lointaine où l'agriculture était encore inconnue en Amérique du Sud. Précisément, nous avons pu relever en leur culture des discordances telles qu'elles renvoient à un horizon qui comprenait l'agriculture : au lieu donc d'être des archaïques, les Guayaki sont des régressifs. » (Clastres 1968) Les Aché seraient encore un exemple de cette « illusion archaïque » (Robert Crépeau in Beaucage et Crépeau 2001) qui est bien connue ailleurs en Amérique du Sud. Il y a également une troisième interprétation possible, soulevée par Philippe Edeb à partir de ses analyses ethnohistoriques et ethnographiques des années 1980 (Edeb 1992). Edeb propose de voir dans la dépendance des Aché vis-à-vis des protéines animales un phénomène relativement récent et postule que l'économie aché était autrefois fondée sur l'exploitation des bocages parfois très denses de palmiers pindo. La moelle amidonnée du palmier offrait, et jusqu'à un certain point offre toujours, plusieurs sortes d'alimentation hautement nourrissante dont les Aché sont friands. Pour Edeb, l'économie aché traditionnelle était basée à la fois sur la chasse, entreprise surtout par les hommes et impliquant un haut degré de mobilité, et sur l'exploitation du palmier pindo, accomplie par les femmes et demandant une sédentarisation périodique. Ce mode de production non agricole apparemment unique, reposant sur une abondance extraordinaire de ressources végétales non cultivées, offre une image tout à fait différente à la fois de celle de chasseurs nomades primordiaux et celle d'anciens fermiers déchus. Qu'il existât autrefois un parallèle entre la chasse aux animaux et la coupe des palmiers pindo est suggéré par le fait que le mot *oó* désigne à la fois la viande et la « chair » du pindo (Cadogan 1968 : 131, cité dans Edeb 1992 : 153, n. 23). Ce parallèle impliquerait également une plus grande pondération entre travail masculin et travail féminin que ce qui est suggéré par la seule valorisation de la chasse ; un tel équilibre correspondrait au « profond respect pour les femmes » qui caractérise la société traditionnelle aché (Münzel 1973 : 30).

Le travail comme divertissement

- 14 Une des scènes les plus mémorables dans le texte de Sebag est rendue par le troisième rêve de Baipurangi, dans lequel elle est entourée de beaucoup d'enfants riant : ce jour-là, raconte Sebag, « Baipurangi a nettoyé une portion de terrain en se servant d'une hache ; tous les enfants l'ont aidée et ce travail s'est transformé en un jeu au cours duquel Baipurangi et ses petits compagnons se sont fort divertis » (1964b : 2194). Cette scène où le travail se transforme en jeu, sorte de divertissement, à la fois touchante et amusante, a clairement ému Sebag. Mais il se peut que ses implications viennent de plus loin. Des années plus tard, des Aché vont parler à Edeb de l'hilarité qui marque les périodes très intenses de travail des femmes et des enfants coupant les palmiers et en extrayant la moelle : « Plus que l'énergie investie ou l'effort violent développé à broyer la pulpe du pindo, c'est le caractère routinier de cette besogne qui devait constituer, jadis, l'obstacle principal à son intensification. Aussi fallait-il que des motivations échappant au domaine de la raison (immédiatement) utilitariste vinssent encore l'animer. Nous savons, par les intéressées, que ce travail s'effectuait plus volontiers collectivement, dans une réelle atmosphère de liesse où les plaisanteries échangées et la bonne humeur encourageaient à entraîner les participantes. » (Edeb 1992 : 152)
- 15 Un mode de travail-comme-jeu a donc peut-être marqué l'économie aché traditionnelle, du moins son côté féminin. L'image de Baipurangi et des enfants qui transforment le nettoyage d'un terrain en un jeu peut dériver autant d'une tendance culturelle que de circonstances ponctuelles, ou encore des particularités de la personnalité de Baipurangi.

Baipurangi et sa situation

- 16 Considérons enfin les personnes centrales de ce texte, Baipurangi et son mari Jakugi. Tous deux figurent à la fois dans le texte de Sebag et dans le livre de Clastres. Confrontées, ces deux sources nous donnent une idée du double drame qui marquait la vie de Baipurangi : une jeune femme voulant changer sa situation à l'intérieur d'une société elle-même en train d'être détruite. Dans la présentation de Sebag, fondée surtout sur ce qu'elle lui disait, Baipurangi fait figure de jeune femme attrayante, amusante et coquine, voulant désespérément échapper à un mauvais mariage. Son mari Jakugi apparaît ici jaloux et coléreux, plein de désir et de frustration, et, à travers le processus de narration des rêves, de plus en plus inquiet que sa femme passe autant de temps avec l'étranger. Dans son livre (1972 : 248), Clastres dessine une image plus complexe de Jakugi, à la fois plus sympathisante et plus inquiétante, aussi bien qu'une image moins positive de Baipurangi.
- 17 Jakugi est un homme paisible. À certains moments, il souffre de se savoir trompé. La séduisante Baipurangi, sa jeune femme, ne peut pas dire non et oublie souvent le bon mari qu'elle a : il est toujours en forêt, à traquer le gibier, repérer les nids d'abeilles ou récolter des larves. Elle ne manque de rien et pourtant ne s'en contente pas. Il pourrait la battre, mais n'en fait rien. Qui joue de la flûte, tristement, à la nuit tombée ? Les cinq notes pures fuient des tubes de roseau. Elles appellent joliment la femme qui ne veut plus dormir auprès de son époux et qui s'est réfugiée un peu plus loin, dans le *tapy* de ses parents. Lorsqu'il a de la peine, Jakugi ne se fait pas violent, il prend sa flûte.
- 18 Il y a sûrement quelque chose de sinistre dans cette insistance répétée sur la douceur de Jakugi. Nous ne sommes pas vraiment surpris de lire la phrase suivante : « On le nomme

cependant Brupiare : c'est un tueur. » Clastres consacre une bonne partie de son chapitre à raconter une série de morts d'enfants, tués pour compenser le décès d'autres enfants, série qui culmine avec la mort d'une jeune fille aux mains de Jakugi. La qualité troublante de Baipurangi se trouve aussi, chez Sebag, révélée en des termes psychanalytiques. « Le refus de la sexualité explicitement affirmé et réellement vécu dans son rapport avec Jakugi se doublait d'une sexualisation de la plupart de ses comportements ; elle savait être attirante, provocante et ce qui, sous cet angle, nous a paru la caractériser est une ambivalence permanente qui est à rapprocher de celle des hystériques. » (Sebag 1964b : 2226)

Le destin des Aché

- 19 Baipurangi, Jakugi et les autres vivaient leurs drames personnels au milieu d'un trauma collectif. La situation des Aché, telle que présentée par Sebag et Clastres, était désastreuse. En 1959, les Aché-Gatu, le groupe de Baipurangi, dans l'impossibilité de survivre sur le bout de forêt qui leur restait, s'étaient sédentarisés à Arroyo Morotí sous l'autorité d'un homme que Sebag nomme Manuel de Pereira. Ce groupe est autrement connu sous le nom d'Ypety Aché (Hill et Hurtado 1996 : 49). Plusieurs des proches de Baipurangi avaient déjà été kidnappés ou avaient mystérieusement disparu. Clastres écrit qu'au moment de son arrivée ce groupe comptait une centaine d'Aché ; au moment de son départ, un quart de ces personnes avait disparu. Mais le pire était à venir.
- 20 Apparemment, « entre 1963 et 1968, à peu près la moitié des membres des groupes yvytyruzu [les Aché Kwera] et ypety étaient morts d'infections respiratoires résultant du contact » (Hill et Hurtado 1996 : 49 ; pour une histoire de cette période et au-delà, voir *ibid.* : 49-56). Les années 1970 ont vu une intensification de l'invasion du territoire aché par des paysans paraguayens et un effort accru pour déplacer les groupes achés dans des réserves sous le contrôle de missionnaires. Que ce soit par meurtre ou mise en esclavage délibérés, par maladies ou d'autres facteurs situationnels, la population fut décimée. Plusieurs rapports des années 1970 ont détaillé et dénoncé ce qu'on commençait à appeler le génocide aché (Münzel 1972, 1976, Arens 1976). La personne la plus fréquemment blâmée dans ces rapports est le même Manuel de Jesús Pereira qui figure dans le texte de Sebag comme le « protecteur » et exploiteur des Aché.
- 21 Clastres finit son livre en prédisant la disparition proche des Aché ; à la lecture des rapports sur le génocide, on se demande s'il y en a qui ont survécu. Et pourtant, les peuples ne meurent pas toujours quand et où on le prédit. Après les alarmes des années 1970, on trouve en effet, dans les années 1980 et 1990, des textes sur l'écologie et l'économie forestière du groupe écrits par des équipes d'anthropologues et de biologistes basées en Amérique du Nord (Hill et Hurtado 1996) et travaillant avec les membres d'une société apparemment viable. Plusieurs de ces publications sont signées de coauteurs aché (Hill, Padwe, Bejyvagi, Bepurangi, Jakugi et Tykuarangi 1997³). Celles-ci, au demeurant, présentent une vision moins apocalyptique du passé récent et du présent des Aché. Tout en reconnaissant que les Aché ont traversé une période désastreuse, Hill et Hurtado nient qu'il y ait eu un véritable génocide, arguant du fait qu'il y avait une « situation au xx^e siècle [...] de guerre à petite échelle entre les Aché et les paysans avoisinants [...]. C'était un cas classique de conquête, mais non pas de génocide [...]. Il doit être décrit plutôt dans le contexte de la lente conquête des Amériques qui se fait depuis plus de cinq siècles. Peut-être devrait-on appeler tout le processus un génocide, étant donné la trop fréquente

extermination de petites populations tribales » (1996 : 169). Les Aché sont morts en grand nombre pendant les années 1970, période de contact et de sédentarisation intensive, mais ceci, d'après ces auteurs, était davantage le résultat de maladies respiratoires dues au contact que le fait d'une politique anti-Aché.

Baipurangi, la jeune fille qui rêvait pour Sebag, Arroyo Morotí, 1963.

© Laboratoire d'anthropologie sociale, fonds Sebag

- 22 Le lecteur non spécialiste ne sait que penser de ce débat apparent. Ce qui affleure est qu'au moins pendant plusieurs siècles les Aché ont été un peuple de la forêt. Au cours du xx^e siècle, la société paraguayenne a envahi la forêt selon un processus qui semble s'être accéléré depuis les années 1960. Au moment des rapports de Sebag et de Clastres au début des années 1960, certains groupes achés se sont trouvés obligés de se sédentariser sous la coupe de « protecteurs » paraguayens. Cette situation entraîna la prolifération de maladies chroniques et des cas plus ou moins fréquents de meurtres et de rapt. La destruction de la forêt et l'expulsion des Aché a atteint son point culminant dans les années 1970, ce processus allant de pair avec la mort et la sédentarisation plus ou moins forcée dans des réserves de la plupart d'entre eux. La situation actuelle semble être la suivante. Il y a aujourd'hui quelque sept cents Aché vivant dans cinq réserves dont quatre ont chacune leur « missionnaire résident » (cela signifie-t-il que ces réserves sont gérées par leurs églises respectives ?), tandis qu'une cinquième réserve est indépendante des missionnaires. Les Aché continuent à chasser et à cueillir autour de leurs réserves, en particulier dans la réserve forestière Mbaracayu où ils ont « des droits d'usage permanents pour leurs activités traditionnelles de subsistance » (Hill et Hurtado 1999 : 95). Certains des Aché reçoivent de l'argent de l'USAID (Agence des États-Unis pour le développement international) « pour améliorer l'infrastructure des réserves » (*ibid.*). L'année 2000 a vu la fondation de la Liga Nativa por la Autonomía, Justicia y Ética (site

web : www.geocities.com/linaje79), une organisation pour la défense des droits achés, gérée par des Aché et leurs sympathisants. Dans le même temps, on remarque (*ibid.*) que les Aché sont en train de renoncer à plusieurs de leurs pratiques traditionnelles et d'abandonner leur langue en faveur du guaraní. De nouveau, on se demande jusqu'à quel point ces changements sont le souhait des Aché : sont-ce des choix forcés ou s'agit-il de réactions à un énorme trauma collectif ?

Le drame onirique

- 23 Le texte de Sebag se déroule en trois mouvements : une introduction ethnographique et méthodologique ; une série de vingt-neuf rêves avec leurs interprétations ; une discussion plus large sur la nature des rêves et leur rapport aux mythes. Le drame onirique, le cœur du texte, commence avec l'expression d'une hostilité envers le mari Jakugi, puis fait apparaître nombre d'amis et de parents pour culminer dans l'émergence de ce qui apparaît comme de très anciens affects envers le père.
- 24 Pour comprendre ce qui suit, il faut avoir une idée de la méthode adoptée par Sebag pour recueillir et interpréter les rêves. Chaque matin, Baipurangi lui racontait ses rêves de la nuit précédente. Sebag a ainsi noté une centaine de rêves en l'espace de quelques mois. Sa méthode d'analyse s'appuie avant tout sur une série de contextualisations :
 1. Autant que possible, chercher l'interprétation d'un élément onirique dans les autres rêves. Il faut considérer les rêves comme un groupe dans lequel chacun, potentiellement, commente les autres.
 2. Faire porter autant de données ethnographiques que possible sur les contenus des rêves.
 3. Autant que possible, encourager le sujet à faire des associations aux éléments du rêve. De telles associations, en fait, ont souvent rappelé des souvenirs d'enfance.
 4. Excepté la connaissance ethnographique générale, être aussi conscient que possible des événements qui ont lieu dans la vie du sujet au moment des rêves.
 5. Chercher des informations sur le sujet et sa situation en parlant avec son entourage.
 6. Sebag formulait des interprétations mais ne les partageait pas avec Baipurangi. Dans les limites d'une telle analyse « sauvage », un processus de transfert se réalisait également : « Il ne semble pas faux de dire que pendant toute cette période la jeune femme a "rêvé pour moi". » (Sebag 1964b : 2184)
- 25 En pratique, le résultat de ces points de méthode fut l'analyse progressive, par ordre chronologique, d'une série de vingt-neuf rêves choisis sur la centaine recueillie. Ces rêves représentent quelque deux mois de travail au cours desquels évolue la manière dont Baipurangi elle-même interprète sa propre situation, également en transformation. À la suite des rêves, on constate une révélation progressive de thèmes qui valent pour n'importe quel cas psychanalytique. « Le fait que certaines données se retrouvent dans tous les rêves obtenus pendant plusieurs jours, puis n'apparaissent plus qu'épisodiquement, révèle certains tournants psychologiques, l'existence d'un processus au sens le plus général du terme. » (Sebag 1964b : 2183)
- 26 Le mouvement que révèlent les rêves permet d'en saisir les différentes strates. Au début, et à travers les rêves, Baipurangi exprime le désir d'échapper à son mari Jakugi. Dans ses rêves elle tente plusieurs variations sur ce thème, y compris sa propre mort – tuée par lui ou saisie par les âmes des morts vengeurs. Elle se voit abandonnée par Jakugi pour une autre femme ; reprise par ses parents ; transformée en une femme solitaire, non mariée,

directement ou dans la personne de sa fille rêvée ; elle rêve finalement de la mort de Jakugi. Mais à travers cette suite de rêves traitant ostensiblement de sa situation actuelle, on peut entrevoir un autre récit : celui de son abandon par ses parents et en particulier par son père Kandegi. Ce qui émerge est son intuition aiguë d'avoir déçu son père en naissant fille, ainsi que le fantasme de se faire pardonner en ayant des fils. Tous ces thèmes sont reliés à l'anxiété croissante de ne pas encore avoir eu d'enfant.

27 Sebag note les points de transformation suivants :

1. Les premiers rêves sont directement hostiles à Jakugi : il est remplacé par un père affectueux ou par un deuxième mari âgé qui n'est pas exigeant ; ou bien Jakugi tue Baipurangi, ce qui est présenté comme une bonne chose, une voie de sortie d'une mauvaise situation ; ou bien le mariage est interdit à Baipurangi suite à l'apparition de différents personnages, en particulier du jaguar mythique.
2. Parallèlement à ces rêves, d'autres présentent la naissance des enfants, apparemment ressentie comme un don de Baipurangi à son père. Ce qui ressort de ces rêves est un profond sentiment d'abandon de la part de Baipurangi, d'abord à cause de l'insatisfaction de son père d'avoir eu une fille, puis en raison des départs répétés de ses parents en forêt, laissant derrière eux la fillette pendant de longues périodes.

28 Un groupe de rêves commençant vers la troisième semaine implique Sebag lui-même. Dans le premier, il annonce à Baipurangi qu'elle veut donner naissance à des fils – ceci représente en fait l'opinion de Sebag, mais une opinion qu'il n'avait pas exprimée. Dans ce rêve, ils font l'amour. Suivent quelques rêves de naissance de garçons. Apparaissent ensuite des Paraguayens entreprenants mais Baipurangi refuse leurs avances et se lie plutôt à Sebag. Dans le rêve culminant de cette série, elle a une fille de Sebag et déclare que celle-ci ne sera pas déflorée trop jeune, ce qui s'est en fait passé pour Baipurangi.

29 Plusieurs rêves évoquent la mort du petit frère de Baipurangi, qui en réalité était malade à l'époque des rêves et qui décéda pendant leur collecte. Dans son livre, Clastres raconte les événements entourant cette mort. On apprend que ce n'était pas seulement son père Kandegi qui voulait que Baipurangi ait des enfants, mais aussi son mari : « Jakugi [...], qui était éperdument amoureux de sa femme Baipurangi, souffrait pour deux raisons : elle le trompait et elle ne lui avait pas encore donné d'enfants. » (Clastres 1972 : 342) à la mort du frère de Baipurangi, les Aché ont fait cuire son corps et l'ont mangé : ceci à une époque où ils étaient censés avoir renoncé au cannibalisme. Or dans le rêve 21, Baipurangi rêve qu'un des chefs du groupe est tué par le jaguar, puis mangé par la communauté : « La viande est partagée entre tous les membres du campement ; pour ma part je mange le pénis. » (Sebag 1964b : 2211) Manger le pénis est censé garantir qu'une femme va donner naissance à un garçon. Ceci se passait dans un rêve ; dans la vie éveillée, d'après Clastres, c'est Jakugi, désireux de reprendre des rapports normaux avec Baipurangi et d'avoir un fils d'elle, qui a essayé de lui faire manger le pénis de son frère défunt. Baipurangi, indignée, refusa : on ne mange aucune partie de parents proches. Fâché, Jakugi la frappa ; elle le quitta alors pour aller vivre chez son père – non pas chez Kandegi, le père qui figure de façon si importante dans les rêves, mais chez son autre père, Pikugi.

30 Ainsi, au moment où Sebag nous raconte que Baipurangi fantasmait et rêvait de quitter Jakugi et de recréer une situation d'enfance en retournant chez ses parents, Clastres nous dit que c'est effectivement ce qu'elle était en train de faire. Elle le faisait, au moins en partie, par son refus d'avoir un enfant avec Jakugi – même si on sait par ses rêves combien elle voulait avoir un fils – mais aussi par respect d'une étiquette aché qui avait pourtant été oubliée. Cet épisode nous fait penser à la discussion d'Antigone par Lacan

(1960 ; voir aussi Schneiderman 1983 : 165-171), qui devient l'instrument de l'ordre divin plutôt que de sa propre volonté de vivre.

- 31 Suivons ces transformations à travers quelques-uns des derniers rêves.
- 32 Dans le rêve 22, comme le montre Sebag, plusieurs niveaux de signification interfèrent. Krei, l'esprit de la forêt, vient tuer le père de Baipurangi pour l'avoir abandonnée ; il tue ensuite Baipurangi pour avoir maltraité des coatis, ses animaux domestiques. En fait, pendant son enfance, Baipurangi avait un coati apprivoisé auquel elle était très attachée et que son père a tué. « C'est certainement à propos de ce rêve, écrit Sebag, que nous sommes le plus rapprochés de la situation analytique classique, la jeune femme se livrant à de véritables "associations libres" [...]. L'agressivité contre le père qui a mis un certain temps à prendre forme dans les rêves semble toucher des éléments de plus en plus anciens : à l'origine il s'agissait pour Baipurangi de son mariage qui à tort avait été sanctionné par son père ; par la suite le thème de l'abandon s'était trouvé mis au premier plan ; enfin il est maintenant question d'une agression directe perpétrée contre elle par son père. L'écart entre contenu manifeste et contenu latent, plus marqué ici, paraît alors renvoyer au caractère primitif des problèmes évoqués. » (1964b : 2213-2214)
- 33 Dans le rêve 24, Jakugi tue un chevreuil ; la femelle du couple revient en courant pour le venger et Jakugi la tue aussi. Il rapporte les animaux au campement, et Baipurangi et sa mère les pleurent. Ce rêve semble faire référence au rêve 2, où Jakugi ayant tué Baipurangi, sa mère arrive en courant pour la venger et se fait tuer elle aussi.
- 34 Ce rêve joue beaucoup sur la signification des noms. Les noms achés sont dérivés des noms des animaux mangés par la mère pendant sa grossesse. Malheureusement, Sebag ne donne pas toujours le sens des noms des personnes et le dictionnaire aché de Cadogán, tout en étant souvent utile, ne répond pas à toutes les questions que l'on peut se poser. Sebag nous dit que son propre nom chez les Aché était Wachu, « chevreuil », nom qu'il partageait avec le petit frère de Baipurangi, déjà décédé au moment de ce rêve. Mais Sebag ne fait pas le lien avec un élément qu'il évoque lui-même plus tôt dans son texte : juste avant la naissance de Baipurangi, des hommes du groupe étaient tombés sur un chevreuil récemment tué par un jaguar ; la mère de Baipurangi « sur le point d'accoucher de sa fille participa au repas, ce qui explique que l'enfant, né quelques semaines plus tard, porte le nom de chevreuil » (Sebag 1964b : 2212). Ces différentes données suggèrent que Baipurangi, Sebag et le frère de Baipurangi sont tous des chevreuils, ce qui suppose une interprétation plus large du rêve. D'après Cadogán, *baipurä* veut dire cheval : les Aché conçoivent-ils le cheval comme une sorte de chevreuil ? Ou bien Baipurangi s'appelle-t-elle aussi Wachugi ?
- 35 Dans le rêve 26, les gens de Baipurangi reçoivent la visite d'un jeune Aché d'un autre groupe, donc un prétendant potentiel. Baipurangi rit de ses attitudes différentes, donc drôles. Son père lui dit qu'elle ne devrait pas rire si elle veut donner naissance à un fils. Pour Sebag (1964b : 2225), ce rêve « fournit la clef de tout l'édifice », comme la première symbolisation d'une solution possible : étant donné que mon père veut me tuer parce que je ne suis pas un garçon, je peux résoudre ce dilemme en donnant naissance à des garçons pour mon père.
- 36 Dans le rêve 27, dans une sorte d'affirmation de ces conclusions, Krei dit à Baipurangi qu'il lui faut tomber enceinte, sinon elle mourra. « Ce que le rêve révèle de façon éclatante, c'est que ce désir de mort n'est que la contrepartie de son incapacité à vivre, à donner vie à un enfant de sexe mâle ; ce dernier, terme nouveau s'introduisant dans le jeu

des relations signifiantes, lui permettrait seul de cesser de fantasmer son retour dans sa famille parentale, de maîtriser son propre sentiment d'abandon en ayant à s'occuper d'un petit être qui à son tour ne doit pas être abandonné, enfin de donner un sens à ses relations sexuelles en les transformant en autre chose que le signe du paradis enfantin perdu. » (1964b : 2217)

- 37 Les deux derniers rêves traitent respectivement du retour de Baipurangi chez son père et de la mort de Jakugi.
- 38 La question ultime que posent les rêves de Baipurangi, dit Sebag, est celle de Lacan : « Comment être femme ? » En fait, des travaux récents sur les rêves (Handman 1996 ; Xanthakou 2002) suggèrent que, dans plusieurs sociétés, les femmes auraient tendance à rêver de leur situation, nommément leur oppression en tant que femmes. Il se trouve que le numéro des *Temps modernes* où est publié le texte de Sebag contient aussi la dernière partie de la traduction française du *Sexe mystifié* de Betty Friedan, texte fondateur du mouvement féministe américain.

Mythe et rêve

- 39 Le thème théorique central dans le texte sur les rêves est le respect d'une multiplicité de niveaux et de dimensions. Il s'agit de prendre en considération le texte des rêves, les données ethnographiques, le sujet et son processus onirique ; en termes méthodologiques, il s'agit de respecter l'autonomie de ce qu'on peut appeler deux niveaux d'analyse : celui du sujet avec sa propre histoire personnelle et les rémanences de cette histoire, et celui des institutions sociales auxquelles le sujet fait face dans le processus même de sa genèse. Les rêves ne peuvent être analysés ni isolément de leur contexte social ni comme de simples expressions de celui-ci.
- 40 Ces principes sont dérivés d'une collaboration interdisciplinaire peut-être fragile entre l'anthropologie structurale, inspirée par la linguistique structurale, et la psychanalyse lacanienne, inspirée elle-même en partie par l'anthropologie et la linguistique (discussion dans Wilden 1968⁴).
- 41 Au début de son texte, Sebag présente les deux règles interprétatives qu'il suivra. En premier lieu, interpréter le rêve dans le contexte syntagmatique de la série dont il fait partie : autant que possible les laisser se commenter entre eux ; permettre que l'interprétation d'un symbole dans un rêve donné soit guidée par son apparition et son rôle dans d'autres rêves. En second lieu, interpréter les symboles et les événements oniriques à la lumière du contexte (paradigmatique) ethnographique, y compris ce que l'interprète connaît du rêveur, de son histoire et de sa vie actuelle. Cette ethnographie, idéalement encyclopédique, tient le rôle de toile de fond à laquelle on peut se référer à n'importe quel moment.
- 42 Notons que c'est plus ou moins la méthode que propose Lévi-Strauss (1955b) pour l'analyse des mythes : reconnaître le mythe comme un discours, une forme de langage ; le replacer dans le cycle ou la série dont il fait partie ; chercher des éléments récurrents – des images, des événements, des thèmes – qui apparaissent à travers le cycle et utiliser ces éléments pour guider l'analyse ; interpréter les symboles dans le contexte d'autres symboles qui le définissent par contraste (voir en particulier Lévi-Strauss 1962) ; considérer le tout, du moins dans un premier temps, non pas comme provenant d'une

supposée humanité universelle, mais comme le produit de la société qui a donné naissance aux mythes en question⁵.

- 43 Les rêves ne sont pas des mythes et on ne peut confondre production personnelle et production collective. Mais le mythe chez Lévi-Strauss et le rêve chez Freud ont en commun quelque chose d'important : les deux nécessitent l'analyse. Ce que dit Nicole Belmont des contes s'applique a fortiori aux mythes : « Le conte, comme le rêve [...], présente un contenu manifeste sous lequel on soupçonne un contenu latent. » (Belmont 1997 : 214) La lecture freudienne des rêves et la lecture lévi-straussienne des mythes sont des lectures à deux niveaux qui demandent des méthodes d'interprétation d'un texte dont le sens ne se révèle pas immédiatement. En fait, l'analyse des mythes chez Lévi-Strauss est inspirée par la critique onirique de Freud (surtout celle de *L'Interprétation des rêves*). Ceci peut se déduire de la discussion sur la découverte de messages cachés « sous » les messages de surface qu'on trouve dans l'essai autobiographique de Lévi-Strauss (1955a, chapitre VI). Dans les deux cas, il s'agit d'analyse, non de remplacement d'un niveau par un autre : il faut respecter les spécificités du texte de surface qui constituent les indications de ce qui se cache en dessous.
- 44 Les modes de production respectifs des rêves et des mythes sont complètement différents. Un rêve est un message envoyé par le rêveur à lui-même, tandis que les mythes sont des messages élaborés collectivement à travers les générations, avec la possibilité permanente de remaniements et de transformations lors du passage de conteur à conteur. Il y a pourtant un parallèle entre le texte onirique et le texte mythique : répétons-le, non pas une identité ni une dérivation directe dans un sens ou dans l'autre, simplement un parallèle. D'abord, les deux sont des textes, et plus spécifiquement des récits déployés sur un axe syntagmatique, une suite d'images et d'événements. En second lieu, ce sont des récits qui semblent manquer de cohérence, qui suggèrent qu'il y a plus en jeu que l'histoire apparente ou manifeste. Étant donné les spécificités de leurs modes de production respectifs, ce « plus » peut constituer des messages importants pour le sujet dans le cas des rêves, pour la collectivité multi-générationnelle dans le cas des mythes. Il s'agit, dans les deux cas, de messages codés que, pour une raison ou une autre, le rêveur dans un cas, le public du mythe dans l'autre ne sont pas prêts à énoncer dans une forme explicite.
- 45 Quand Lévi-Strauss analyse une série de mythes, il essaie de faire ressortir l'armature non linéaire et atemporelle d'oppositions qui sous-tend le déroulement du récit. Ayant insisté sur les parallèles entre l'analyse sebagienne du rêve et l'analyse lévi-straussienne du mythe, il faut quand même souligner que Sebag, pour sa part, considère avec autant de sérieux le développement syntagmatique des rêves et leur cadre paradigmatique implicite. À propos de l'analyse des rêves, notons un essai comparable, de Terence Turner (1969), de ré-interprétation du cycle d'Œdipe. Pour Turner, chaque nouvel incident dans les mythes rappelle les incidents précédents mais dans le même temps modifie la situation : il y a une dynamique de transformation du début du cycle jusqu'à sa fin, avec la possibilité d'ouvertures potentielles au-delà des mythes attestés. Ceci pourrait également caractériser le « drame onirique » que nous avons vu émerger du texte de Sebag sur les rêves.
- 46 Respect pour le texte et respect pour le contexte motivent la critique que Sebag adresse à certaines approches alternatives à la fin de son article sur les rêves. Il s'agit du même type de critique qu'il utilise dans son livre sur les mythes pueblo contre « les théories historiques, psychologiques ou psychanalytiques du mythe » : « Avant même de savoir ce

que le mythe voulait dire, on le mettait en relation avec un autre plan qui était censé détenir son secret [...]. La cohérence [que ces théories] cherchent à introduire est une cohérence externe. [Pour elles,] le mythe peut n'être qu'une transposition de certains événements historiques qui ont été repris et exemplifié par l'imagination collective ; il peut répondre aux préoccupations intellectuelles de ceux qui cherchent à interpréter le mouvement des astres ; il peut illustrer les conflits œdipiens qui sont constitutifs de toute subjectivité ou encore combiner les archétypes intemporels qui sont déposés dans l'âme et lui donnent son épaisseur. » (Sebag 1971 : 454)

- 47 Dans le texte sur les rêves, Sebag critique trois théories coupables, selon lui, de négliger les spécificités du texte ou celles du contexte. Il attaque d'abord un mode anthropologique de définition de la personne entièrement en termes de normes socioculturelles, qu'il qualifie de culturaliste : il s'agit de tendances surtout nord-américaines qui, dès les années 1930 et culminant vers 1940-1950 dans les études sur la personnalité modale, la culture et le caractère national, ont situé les individus en fonction de leur ajustement plus ou moins réussi aux normes de leur culture (histoire dans Bock 1988).
- 48 Une telle approche allait de pair avec la « psychologie du moi » (*ego psychology*) qui dominait la psychanalyse nord-américaine et voyait comme but de cette discipline le renforcement du moi de l'analysé, ce moi étant une construction culturelle, et la promotion de l'adaptation de l'individu à son milieu socioculturel. Lacan avait ces tendances en horreur (voir par exemple l'attaque sur la notion d'adaptation dans Lacan 1953 ; voir aussi Turkle 1978 : 7-8, 53-54). Le moi pour Lacan était une construction paranoïaque et le but de la psychanalyse n'était nullement l'adaptation de l'analysé aux normes, mais la découverte de sa vérité. Sebag partage cette critique : pour lui, le sujet excède toujours ce à quoi on cherche à l'identifier et ce qui le définit pour son milieu.
- 49 Sur le rapport entre sujet et milieu, Sebag explique, au début de son texte, que son but est d'une part de voir comment le matériel onirique peut étayer une ethnographie, d'autre part de comprendre comment les données ethnographiques peuvent éclairer les rêves. Il pense avoir atteint son premier but en montrant que « l'analyse de rêves menée de façon continue dans certaines circonstances privilégiées révèle des pans entiers de l'édifice culturel restés cachés à l'observation et à l'interrogation » (1964b : 2182). Mais cela ne veut pas dire que les rêves réfléchissent la vie éveillée. Au contraire, en rêve le sujet est libre de transformer et de jouer avec tout ce qu'il connaît. Sebag va utiliser cette autonomie comme une clef pour l'interprétation. « Le rêve, utilisant les éléments qui lui sont fournis par la culture, les modifie en fonction du message qu'il véhicule, ce message ne prenant toute sa valeur que grâce à l'écart entre le code propre à la société en question et les transformations qu'il subit au niveau individuel. Ce décalage a valeur révélatrice. » (1964b : 2197)
- 50 Ceci représente encore un parallèle entre rêve et mythe et fait écho aux conclusions de Lévi-Strauss. Dans « La geste d'Asdiwal » (1958), Lévi-Strauss critique la tentative de Franz Boas de décrire la vie et la société tsimshian à partir de la mythologie de ce groupe (Boas 1916). Cette façon de procéder méconnaît un des aspects essentiels du mythe, à savoir qu'il n'est pas une reproduction de la réalité connue, mais un processus de production de récits qui utilise des éléments de cette réalité à ses propres fins. Un mythe est donc aussi apte à renverser une donnée sociale ou écologique qu'à la représenter « droite ».

- 51 Ce jeu de distorsion dans les rêves comme dans les mythes semble être un aspect nécessaire de leur élaboration, de leur rôle de porteurs de multiples messages. Si Belmont, par exemple (1997 : 124 sq.), suggère que les mécanismes attribués par Freud au travail du rêve – figuration, condensation, élaboration secondaire, déplacement – sont aussi à l'œuvre dans la genèse de mythes, ce n'est pas parce que le rêve et le mythe sont la même chose, ni que l'un naît directement de l'autre, mais parce que ce sont là des mécanismes qu'on peut s'attendre à trouver à l'œuvre dans l'élaboration de tout texte qui comporte plusieurs niveaux de sens.
- 52 Au-delà du culturalisme, Sebag fait aussi une critique tranchée de son envers, la tendance en psychanalyse orthodoxe à vouloir expliquer les institutions sociales comme projections de complexes personnels. Ce mode d'interprétation fut prôné par Freud lui-même dans son livre *Totem et tabou*, publié en 1913, qui considère la civilisation humaine comme une formation faite en réaction à un trauma originaire du meurtre du père. Ce style d'interprétation de traditions entières comme des réactions aux thèmes freudiens standard (l'Œdipe, l'envie du pénis), parfois appelé « fondation ontogénétique de la société », fut étendu par Géza Róheim (voir Muensterberger et Nichols 1974) et continue d'être utilisé pour « l'étude psychanalytique de la société » (nom d'une collection importante de publications fondée en 1960). Pour Sebag, ces approches représentent un simple remplacement d'un niveau par un autre moins approprié, « une confusion des deux originaires, de la structure et de l'événement » (1964b : 2228-2229), et donc un abus. Il n'est pas le seul à tenir cette position : la plupart des anthropologues qui ne sont pas marqués par la psychanalyse, ainsi qu'un bon nombre qui le sont, trouvent arbitraire de dériver les institutions sociales de complexes individuels.

Homme aché malade recouvert de plumes de duvet de vautour, Arroyo Morotí, 1963.

© Laboratoire d'anthropologie sociale, fonds Sebag

- 53 Finalement, Sebag résume et évalue l'usage jungien des archétypes. Ces quelques pages représentent probablement la plus importante critique structuraliste de Jung. Pour celui-ci, certains symboles qui figurent dans les rêves, notamment ceux trouvés dans les mythes, sont archétypaux et proviennent du patrimoine humain général qu'il appelle l'inconscient collectif. Lévi-Strauss (1955b) avait critiqué cette lecture des symboles mythiques, arguant que l'attribution d'une signification universelle à un symbole donné était une entreprise comparable aux tentatives d'attribuer une signification universelle à un son linguistique particulier. Au contraire, les symboles trouvés dans les mythes fonctionnent comme les phonèmes, lesquels, sans signification intrinsèque, servent d'éléments d'une unité signifiante plus large. Comprendre la signification d'un corbeau ou d'un personnage maternel dans un mythe donné requiert la prise en considération d'autres mythes de la même société ainsi qu'une connaissance générale de sa culture (Lévi-Strauss 1962). Sebag reprend ce type d'argument sur la question du symbolisme onirique. Si Jung a raison, n'importe quel être humain, bénéficiaire du même inconscient collectif, peut également interpréter des symboles archétypaux : ceci n'est pas l'apanage du seul rêveur. Jung va jusqu'à dire qu'il pourrait lui-même faire des associations sur les rêves d'un autre et, à la mesure de la qualité archétypale des symboles y figurant, parvenir à des conclusions aussi valides que celles fondées sur les associations du rêveur. Pour Sebag, cette conclusion, dans toute la rigueur de sa logique, montre l'arbitraire du modèle jungien. Si jusqu'à un certain point les associations de l'analyste peuvent fournir une matière pertinente pour analyser les rêves d'un autre, ceci ne peut être, dit Sebag, que parce que rêveur et analyste partagent certaines connaissances culturelles. « L'inconscient collectif [...] est tout entier extériorisé ; il est coextensif aux mythes, rituels, institutions et aux représentations d'une culture déterminée et n'est rien en dehors d'eux ; toute intériorité en est bannie puisqu'il n'existe pas de sujet qui serait le porteur de cette totalité. » (1964b : 2233) L'inconscient collectif n'est pas subjectivement vécu. Le sujet est à la fois moins et plus que cet inconscient culturel. Pour Sebag, comme pour Lacan, le sujet excède nécessairement les normes, gardant la prérogative de réorganiser les matériaux culturels à son gré, sinon consciemment. Une telle réorganisation a lieu à la fois dans le jeu et dans les rêves.
- 54 Pour éclairer cette position, Sebag rappelle le petit enfant qui, d'après les linguistes, produit tous les sons de toutes les langues humaines dans son babillage prélinguistique et qui apprend à parler une langue particulière en supprimant la plupart de ces sons. En tant que métaphore du processus de socialisation, ceci suggère que l'entrée dans un ordre culturel humain se définit en grande partie par la suppression, la perte de possibilités. Cette figure de l'enfant fournit une des images-clefs du structuralisme : elle joue un rôle central dans la mise en place des *Structures élémentaires de la parenté* (Lévi-Strauss 1949), où elle sert de métaphore pour la variété potentielle des arrangements sociaux et la nature limitée de leurs réalisations. Lévi-Strauss dérive la figure de l'enfant polyphone de Roman Jakobson, mais elle était déjà courante en linguistique et en anthropologie nord-américaine dès le début du xx^e siècle. Ainsi est-elle centrale dans un ouvrage aussi « culturaliste » que les *Patterns of Culture* de Ruth Benedict (1934 : 23-24). L'idée que parler une langue donnée signifie limiter ce qui était au début une gamme de sons illimitée et donc rendre finies des possibilités d'abord infinies est déjà en place dans l'introduction de Boas au *Handbook of American Indian Languages* (1911 : 15-16). Ce qu'apporte Lacan à ce standard ethnolinguistique, et qui sera repris par Sebag, est l'idée que ce jeu libre originaire est toujours présent, potentiellement, dans le jeu, dans les parapraxes et dans

les rêves : culturalisée, mais jamais pleinement, la subjectivité humaine serait le résultat de la rencontre du sujet en formation avec un ordre culturel historiquement donné⁶.

Une rigoureuse ouverture

- 55 L'article sur les rêves prend sa place dans une série d'essais qui nous semblent aujourd'hui, et qui sans doute apparaissaient à l'époque, incroyablement ambitieux de la part de Sebag : tenter de synthétiser psychanalyse, structuralisme et marxisme et, dans le même temps, laisser une place à la phénoménologie et au vécu. Sebag, marxiste ouvert à la phénoménologie, était néanmoins convaincu que la psychanalyse lacanienne et l'anthropologie structurale représentaient des transformations majeures au sein des sciences humaines et fournissaient la clef d'une compréhension plus rigoureuse de la société et de la nature humaine – une clef qu'il fallait saisir dans la lutte pour améliorer la condition humaine. Dans ses essais des années 1960, il défendait le structuralisme contre ce qu'il considérait comme des méconnaissances et de fausses représentations : d'abord contre l'historicisme de Jean-Paul Sartre dans un texte sur « Histoire et structure » (1962), repris dans le livre *Marxisme et structuralisme* (1964a) ; puis contre l'effort de Paul Ricœur pour limiter l'analyse structurale à des sociétés non occidentales, « sans tradition », dans une défense passionnée de la sophistication philosophique de la pensée mythique (« Le mythe, code et message », publié en 1965, repris comme conclusion dans Sebag 1971).
- 56 Dans chacun de ces textes, Sebag suit une seule stratégie d'argumentation : il identifie des positions opposées, puis essaie de clarifier les mésententes ; dans chaque cas, cette clarification constitue une défense de la méthode structurale. Mais il y a toujours, dans ces textes, un pas de plus, au-delà de la méthode, vers une reconnaissance du sujet, de l'individu, de l'expérience personnelle. Si, pour Sebag, « le premier pas est décisif » (1964a : 1) et consiste à choisir la raison, on revient pourtant au bout du compte à soi-même, au vécu.
- 57 Cette ouverture vers la phénoménologie, vers le vécu et le personnel, n'est pas surprenante. À la différence à la fois de Lacan, qui était médecin, et de Lévi-Strauss, dont l'aversion pour la phénoménologie et le désir d'aller au-delà des apparences étaient très explicites, Sebag – élève de François Châtelet pendant ses années tunisiennes – éprouvait une grande sympathie pour la phénoménologie et pour l'étude de l'expérience subjective. Ses deux livres se concluent par un retour au sujet vécu. À la fin d'un long et rigoureux parcours de la mythologie pueblo, il écrit que « la reprise herméneutique devient possible et [...] je suis encore concerné par ce qui peut m'être raconté par un indigène d'Acoma » (1971 : 485). Ce qui le concerne dans le travail sur le rêve, c'est ce qui compte pour Baipurangi : sa possibilité de suivre la piste de ses rêves et de ses conversations sur les rêves pour arriver à un point qui permet la transformation de sa situation. « Ces rêves sont immédiatement parlants, écrit Sebag, ce qu'ils mettent en jeu au-delà du cannibalisme, du meurtre des filles, de la vengeance rituelle, nous concerne encore directement [...]. L'interrogation qui traverse son discours porte sur [le] droit à l'existence [de Baipurangi,] sa recherche d'un lieu à partir duquel son passé et son avenir pourraient prendre sens et se rattacher normalement l'un à l'autre. » (Sebag 1964b : 2228)

Page d'un cahier de terrain de Sebag avec l'annotation des rêves de Baipurangi.

Rêve n° 12
 Elle fait l'amour avec moi.
 Je lui parle : nide maly Kybi Sue.
 et dans un rêve elle me dit qu'elle désirait des enfants.
 Nous faisons l'amour.
 Et ensuite une wata Kuaru
 elle entre toute à l'histoire à sa mère Baipurangi qu'elle rencontre.
 Michuigi chomemo ve.
 1) Elle m'avait dit quelques jours auparavant qu'elle ne désirait pas d'enfants, se refusait à aller
 à l'anténatal avec un Kybi.
 Un de ces rêves se donnait effectivement comme celui d'un rêve des enfants et des gosses
 Et qui se présente comme une scène de rêve.

Rêve n° 13
 Cho Aya Kandeigi nupi cho wata o Kuaru
 Un moment aussi Kybi, Baipurangi et la mère de celle-ci maintenant morte Baipurangi.
 Kybi Kybi Koro
 Cho uho maly
 Cho oi Baipurangi chomemo Kybi
 Kandeigi to Kybi
 Kybi cho Kymahe tyo
 A une de nos questions elle hoie, puis me dit que le père est Baipurangi un amant d'un mort.
 Cho maly Kura reho
 Kybi Kura, Kybi
 Elle me dit alors
 Aya uho va cho Kura in macha in.
 1) Rêve de naissances multiples. Toutes masculines avec une place bien en tête, elle du
 père, inconnu, étant seulement prénommé que ce n'est pas le père.

Rêve n° 14
 Kybi cho uho... cho uho Kybi j'ose pitha po (papa po)
 Mena ia... uho gata... Kura
 Une Beau endu po Kybi Tyu uho - Beau endu Kove po -
 Beau Tyu Kybi po me... Cho po me ia... cho uho Tyu
 Kybi uho ia... cho Kura in
 Beau memo Sue cho uho
 "Nide Kybi gata cho memo xio"

© Laboratoire d'anthropologie sociale, fonds Sebag

BIBLIOGRAPHIE

ALTHUSSER, Louis

1964 « Freud et Lacan », *Nouvelle critique* : 161-162.

ARENS, Richard, éd.

1976 *Genocide in Paraguay*. Philadelphie, Temple University Press.

BALDUS, Herbert

1972 « Die Guayaki von Paraguay (nach Angaben von F.C. Maynhausen und eigenen Beobachtungen) », *Anthropos* 66 : 465-529.

BEAUCAGE, Pierre et Crépeau, Robert

2001 « Entretien radiophonique avec Jean Larose sur le livre *Chronique des Indiens Guayaki* de Pierre Clastres », émission *Passages*, Radio Canada, Montréal.

BELMONT, Nicole

1997 *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*. Paris, Gallimard.

2002 « Éditorial : Récits de rêves », *Cahiers de littérature orale* 51 : 7-15.

BENEDICT, Ruth

1934 *Patterns of Culture*. Boston, Houghton Mifflin.

BOAS, Franz

1911 « Introduction », in Franz Boas, *Handbook of American Indian Languages*. Washington, Government Printing Office (Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, Part 1) : 1-83.

1916 *Tsimshian Mythology*. Washington, Government Printing Office (Bureau of American Ethnology, Bulletin 28).

BOCK, Philip K.

1988 *Rethinking Psychological Anthropology : Continuity and Change in the Study of Human Action*. San Francisco, Freeman.

CADOGAN, León

1968 *Diccionario guayakí-español*. Paris, Société des Américanistes.

CLASTRES, Pierre

1964 « Compte rendu de mission chez les Indiens guayaki », *L'Homme* IV (2) : 122-125.

1968 « Ethnographie des Indiens guayaki (Paraguay-Brésil) », *Journal de la Société des Américanistes* 52 : 9-61.

1972 *Chronique des Indiens guayaki*. Paris, Plon.

DARMON, Jean-Pierre

1966 « Pour Lucien Sebag in memoriam ». Tunis, *La Presse*.

DEVEREUX, George

1969 *Reality and Dream : Psychotherapy of a Plains Indian*, 2^e éd. New York, International Universities Press.

EDEB, Philippe

1992 « Les Aché du Paraguay et le palmier pindo. Éléments pour un réexamen de la stratégie économique et du mode de résidence », *Anthropologie et Sociétés* XVI (2) : 135-158.

GUATTARI, Félix

1977 « Tombeau pour un Œdipe. En guise de dédicace à Lucien Sebag et Pierre Clastres », in Félix Guattari, *La Révolution moléculaire*. Paris, Encres (« Recherches »).

HANDMAN, Marie-Élisabeth

1996 « Le rêve entre au-delà et ici-bas », *Terrains* 26 : 83-98.

HILL, Kim et HURTADO, A. Magdalena

1996 *Ache Life History : The Ecology and Demography of a Foraging People*. New York, Aldine de Gruyter.

1999 « The Aché of Paraguay », in Richard B. Lee et Richard Daly, *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge, Cambridge University Press : 92-96.

HILL, Kim, PADWE, J., BEJYVAGI, C., BEPURANGI, A., JAKUGI, F., TYKUARANGI, R. et T.

1997 « Monitoring hunting impact on large Vertebrates in the Mbaracayu Reserve, Paraguay, Using Native Research Assistants », *Conservation Biology* 11 : 1339-1353.

JENSEN, Cheryl

1999 « Tupí-Guaraní », in Roland M.W. Dixon et Alexandra Y. Aikhenvald, *The Amazonian Languages*. Cambridge, Cambridge University Press : 125-164.

LACAN, Jacques

1953 (1966) « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in Jacques Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil : 237-322.

1960 (1986) *L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris, Seuil (Séminaire de Jacques Lacan, VII).

LÉVI-STRAUSS, Claude

1949 *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, Plon.

1955a *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.

1955b (1958) « La structure des mythes », in Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris, Plon : 227-255.

1958 (1973) « La geste d'Asdiwal », in Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon : 175-234.

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

1965 « Présentation » à Lucien Sebag, « Le chamanisme ayoréo ». *L'Homme* V (2) avril-juin : 5-6.

1971 « Préface » à Lucien Sebag, *L'Invention du monde chez les Indiens pueblos*. Paris, Maspero : I-III.

MÉTRAUX, Alfred et BALDUS, Herbert

1946 « The Guayakí », in Julian Steward, *Handbook of South American Indians*. Washington, Government Printing Office (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143) : 435-444.

MUENSTERBERGER, Werner et NICHOLS, Christopher

1974 « Róheim and the Beginnings of Psychoanalytic Anthropology », in Géza Róheim, *The Riddle of the Sphinx, or human Origins*. New York, Harper and Row : IX-XXVI.

MÜNZEL, Mark

1973 *The Aché Indians : genocide in Paraguay*. Copenhagen, International Work Group for indigenous affairs (IWGIA, document 11).

SCHNEIDERMAN, Stuart

1983 *Jacques Lacan : The Death of an Intellectual Hero*. Cambridge, Harvard University Press.

SEBAG, Lucien

1962 « Histoire et structure », *Les Temps modernes* 195 : 281-306.

1964a *Marxisme et structuralisme*. Paris, Payot.

1964b « Analyse des rêves d'une Indienne guayaki », *Les Temps modernes* 217 : 2181-2237.

1965 « Le mythe, code et message », *Les Temps modernes* 226 : 1607-1623.

1971 *L'Invention du monde chez les Indiens pueblos*. Paris, Maspero.

TEDLOCK, Barbara, éd.

1987 *Dreaming : Anthropological and Psychological Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press.

TURKLE, Sherry

1978 *Psychoanalytic Politics : Freud's French Revolution*. New York, Basic Books.

TURNER, Terence S.

1969 « Œdipe : Time and Structure in Narrative Form », in Robert Spencer, *Forms of Symbolic Action* : 26-68. Seattle, University of Washington Press (Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society).

WILDEN, Anthony

1968 « Lacan and the Discourse of the Other », in Anthony Wilden, *The Language of the Self* : 152-322. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

XANTHAKOU, Margarita

2002 « Rêves en écharpe. Anamnèse onirique dans le Magne (Grèce) », *Cahiers de littérature orale* 51 : 79-118.

NOTES

1. Sur les Aché, voir Métraux et Baldus 1946 ; Clastres 1968, 1972 ; Baldus 1972 ; Hill et Hurtado 1996.
2. Une exception honorable est l'introduction à un numéro récent des *Cahiers de littérature orale* sur les rêves (Belmont 2002 : 8). En tant que discipline, l'anthropologie onirique se porte bien : excepté le numéro cité des *Cahiers*, voir Tedlock (1987) et des numéros des revues *Anthropologie et Sociétés* (18 [2], 1994) et *Terrains* (26, 1996), aussi bien que des articles de la revue *Dreaming*.
3. Il était surprenant, pour le moins, de voir des noms familiers figurant comme coauteurs d'articles scientifiques, et en particulier de voir Bepurangi comme auteur à côté de Felipe Jakugi. Ce Bepurangi, pourtant, est un homme ; et Felipe Jakugi n'est sans doute pas celui qui apparaît chez Sebag et Clastres.
4. On a vu plus récemment un retour à l'inspiration psychanalytique chez des anthropologues tant en Amérique du Nord (notons l'œuvre de Ellen Corin, Katherine Ewing, Gillian Gillison, Gananath Obeyesekere, Robert Paul, Melford Spiro) qu'en France (voir Nicole Belmont sur les traditions européennes, Patrice Bidou sur l'Amérique du Sud, Bernard Juillerat sur la Nouvelle-Guinée, Charles-Henri Pradelles de Latour sur l'Afrique ; ces derniers chercheurs sont tous membres du Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France, où se réunit une équipe de « recherches en anthropologie psychanalytique »). Parmi ces auteurs coexistent différentes tendances qui vont d'une explication assez orthodoxe des institutions sociales comme expressions d'un complexe d'Œdipe généralisé jusqu'à la considération des interactions d'attente sociale, de la constellation personnelle et du processus discursif.
5. Lévi-Strauss lui-même entreprend ce programme de la manière la plus soutenue dans son analyse du mythe tsimshian d'Asdiwal (1958), texte que Sebag cite constamment. Le travail de Lévi-Strauss sur le mythe, notamment les quatre tomes des *Mythologiques*, suit la piste de mythe en mythe, de cycle en cycle, de société en société, cherchant les structures cognitives qui émergent dans l'interaction entre mythes plutôt que l'identification du rôle du mythe dans une formation sociale donnée.

6. Voir l'argument central du texte « Freud et Lacan » de Louis Althusser, publié la même année (1964) que l'« Analyse » de Sebag.

RÉSUMÉS

En 1964, Lucien Sebag a publié une analyse des rêves d'une jeune femme aché, peuple chasseur du Paraguay. Apport majeur, bien que quasiment oublié, à la littérature anthropologique sur les rêves, l'article de Sebag représente également une contribution à l'ethnographie aché, une histoire de vie d'un point de vue nocturne et une discussion importante sur le rapport entre rêve et mythe. Sont présentés ici un squelette de l'analyse de Sebag, des informations sur les vies et la situation de ses protagonistes, ainsi qu'un aperçu de la contribution sebagienne à l'anthropologie onirique.

In 1964, Lucien Sebag published an analysis of the dreams of a young woman from the Paraguayan Aché hunter tribe. Sebag's article made a major contribution, although it has been all but forgotten, to anthropological literature on dreams. It also made a contribution to Aché ethnography, told the story of life through dreams and discussed the relationship between dreams and myths. This provides an outline of Sebag's analysis, information about the lives and situation of his protagonists, as well as an overview of Sebag's contribution to dream anthropology.

INDEX

Mots-clés : Aché du Paraguay, mythe, psychanalyse, rêve

Keywords : Aché of Paraguay, dream, myth, psychoanalysis

AUTEUR

JOHN LEAVITT

Université de Montréal, john.leavitt@umontreal.ca