

Fonction de la croyance

Nicole Belmont

Citer ce document / Cite this document :

Belmont Nicole. Fonction de la croyance. In: L'Homme, 1973, tome 13 n°3. pp. 72-81;

doi : 10.3406/hom.1973.367361

http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1973_num_13_3_367361

Document généré le 26/01/2018

FONCTION DE LA CROYANCE

par

NICOLE BELMONT

« Les faits ne pénètrent pas dans le monde où vivent nos croyances, ils n'ont pas fait naître celles-ci, ils ne les détruisent pas ; ils peuvent leur infliger les plus constants démentis sans les affaiblir. »

Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*.

Les disciplines anthropologiques (anthropologie sociale, ethnologie, ethnographie, folklore) rassemblent et traitent des matériaux de nature diverse, parmi lesquels les faits de croyance occupent une place mal définie parce que leur caractère est peu précis, leurs limites floues et leur sens souvent obscur. Il est assez rare en effet qu'un ethnologue sur le terrain recueille une croyance qui lui serait énoncée sous la forme : « on (dans la tribu, le village, la société secrète, le groupe des femmes, etc.) croit que... » En voici cependant un exemple : chez les Yokuts (population du Sud-Ouest des États-Unis), on pense que les saignements de nez sont provoqués par un long cheveu appartenant à un mort, qu'un fantôme insère à l'intérieur du front de la victime et qui se place le long du nez¹. Une telle croyance est énoncée à la demande de l'ethnologue ou pour lui expliquer la thérapeutique du chamane, qui coupe et suce l'extrême bout du nez pour en sortir le cheveu. C'est dire que la croyance ne se fait connaître dans ce cas qu'à travers une pratique, non seulement à l'observateur mais aussi à l'« indigène », pour qui elle est sous-jacente et ne s'actualise que dans la thérapeutique. Sous la forme de rites ou de pratiques, les croyances sont extrêmement nombreuses. On en trouve par exemple à chaque page ou presque de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien : « Si la femme après la conception mange de temps à autre des testicules de coq, il se formera dans l'utérus des enfants mâles. »² Le décryptage de cette pratique

1. A. H. GAYTON, *Yokuts and Western Mono Ethnography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1948 : 34.

2. PLINE, *Histoire naturelle*, éd. G. Budé, livre XXX, chap. xliii, § 123. La visée de Pline

est assez simple : elle repose sur le principe de la magie homéopathique d'après lequel on croit que le semblable produit le semblable. Une autre pratique (qui se présente partiellement sous la forme d'une prohibition) est moins facile à interpréter : « Si une femme enceinte passe au-dessus d'une vipère, elle avortera ; il en sera de même si elle passe sur un amphibène pourvu qu'il soit mort, car celles qui en portent un vivant dans une boîte passent impunément. Même mort et conservé, l'amphibène facilite l'accouchement. »¹

C'est en cherchant la raison de ces pratiques que l'ethnologue est amené aux croyances : elles lui sont alors données en guise d'explication de ces comportements rituels. Mais elles s'entrelacent aussi dans les mythes ou les contes selon des modalités diverses : elles peuvent être insérées telles quelles dans le récit tout en constituant une de ses séquences ; elles peuvent être sous-jacentes au récit, dont le sens ne devient clair que si on peut les décrypter².

Les croyances sont donc des représentations qui n'ont pas besoin d'être verbalisées dans le cours quotidien de la vie. Elles existent mais elles ne sont pas, ou rarement, actualisées en tant que telles. Ceci nous amène à une autre de leurs caractéristiques, frappante parce que réitérée : le fait qu'elles sont toujours renvoyées dans le passé par les individus qui les pratiquent. Si on leur demande la raison de leurs croyances, ils répondent « qu'elles étaient celles de leurs ancêtres, qu'elles leur ont été données par les héros mythiques ou par les dieux » et « qu'on fait telle chose parce qu'on l'a toujours fait ». Dans les sociétés occidentales où travaillent les folkloristes, ce rejet dans le passé est encore plus affirmé : « C'est autrefois qu'on croyait telle chose, qu'on faisait comme ça ; il n'y a que les vieux qui savent encore ces choses-là. » Or une enquête un peu approfondie montrera vite que les croyances et les pratiques (c'est-à-dire les croyances en acte) existent encore malgré cette dénégation, puisqu'on s'en souvient, et qu'elles possèdent leur vertu, puisqu'on craint d'en parler.

Chose curieuse, les folkloristes ont été dupes de ce phénomène de rejet dans le passé car, de manière presque unanime, ils l'ont même théorisé. Ainsi Andrew Lang, fondateur de l'école dite « anthropologique », déclare : « Le folklore recueille et compare les restes des anciens peuples, les idées qui vivent dans notre temps, mais ne sont pas de notre temps. »³ Henri Hubert qui appartenait, lui, à l'école sociologique française est encore plus explicite : « Le folklore d'un peuple se compose en majeure partie des résidus de son passé et des reliques de ses prédéces-

était de faire œuvre scientifique, soit qu'il compile des pratiques considérées par lui comme objectives, soit qu'il rapporte des « superstitions » pour les dénoncer comme telles.

1. *Ibid.*, § 128.

2. On a essayé ailleurs de montrer ces rapports réciproques des mythes et des croyances. Dans d'autres occurrences, le mythe peut servir d'étiologie à une croyance ou réciproquement (N. BELMONT, « Les Croyances populaires comme récit mythologique », *L'Homme*, 1970, X (2)).

3. A. LANG, *Custom and Myth*, London, 1884 : 11.

seurs, à divers degrés de dessèchement et de décomposition. »¹ C'est donc un processus de dégénérescence ; le même auteur dit un peu plus loin : « La signification de ces faits change, ils passent d'une catégorie dans une autre, le rite devient jeu... » L'attitude des chercheurs actuels, qui tentent de réagir contre ce point de vue, n'est cependant pas exempte d'ambiguïté ; mais il leur est probablement difficile, tout au moins dans les enquêtes de terrain, de ne pas adhérer à l'idéologie de leurs informateurs. Le folkloriste américain Alan Dundes réagit plus violemment : il voit très clairement que ses collègues sont les dupes de leurs informateurs et il les accuse d'être eux-mêmes des nostalgiques du passé, de s'opposer à tout progrès dans leur discipline parce que leurs concepts fondamentaux sont « dégénératifs »². Mais il ne recherche pas la raison de cette attitude et se contente d'affirmer avec force que le folklore en général n'est pas en décadence ou en disparition, que seuls certains genres perdent de leur popularité ou tombent en désuétude, qu'« il y aura toujours du folklore selon toute vraisemblance, tant que les hommes emploieront pour communiquer entre eux des formes traditionnelles ». Les affirmations de ce genre, dont il serait facile de donner un grand nombre d'exemples récents, s'assortissent rarement de démonstrations, et il est probable qu'elles expriment une réaction de leurs auteurs à ce dogme qui règne dans leur discipline et qui leur est difficilement supportable. On va tenter de trouver la raison de cette conviction si générale et si forte qu'elle abuse les deux parties en cause, folkloristes ou ethnologues et leurs informateurs.

E. H. Erikson dans un travail sur les Yurok³ donne un exemple de ce rejet dans le passé, exemple frappant parce qu'il se présente en quelque sorte au second degré. Il décrit une croyance concernant certains symptômes que peuvent présenter les enfants qu'on qualifierait dans notre société de névrotiques : caractère difficile, manque d'appétit, cauchemars, etc. Les Yurok pensent que les enfants affligés de ces troubles ont aperçu, la nuit tombée, un membre du « peuple sage ». Il s'agit d'êtres qui ont précédé la race humaine. Ils sont de petite taille ; ils sont adultes à l'âge de six mois et immortels ; ils ne connaissent pas la sexualité ; ils se reproduisent oralement, les femmes mangeant les poux des hommes pour procréer. « Les gens du 'peuple sage' sont apparentés aux enfants : ils sont petits, oraux et magiques, et ils ne connaissent pas la génitalité, la culpabilité ni la mort. » Pour Erikson « ce phantasme phylogénétique semble symboliser l'ontogénèse : le 'peuple sage' est la projection du stade prégénital de l'enfance dans la préhistoire ».⁴

1. H. HUBERT, compte rendu de : J. RHYS, *Celtic Folklore*, dans *L'Année sociologique*, 1900-1901, V : 219.

2. A. DUNDES, « The Devolutionary Premise in Folklore Theory », *Journal of the Folklore Institute* VI (1) : 5-38.

3. E. H. ERIKSON, « Observations on the Yurok : Childhood and World Image », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 1943, 35 (10) : 257-301.

4. *Ibid.* : 261.

Les croyances ont souvent été appelées du terme péjoratif de superstitions dont, curieusement, l'étymologie ramène à cette question du rejet dans le passé. Elle a été étudiée par E. Benveniste qui voit dans *superstitio* l'abstrait correspondant à *superstes* « survivant », et qui signifierait donc « survivance » : « *Superstitio* indiquerait alors un 'reste' d'une vieille croyance qui, à l'époque où on l'envisage, paraît superflue. »¹ Benveniste voit là un contresens historique : on prêterait aux anciens une attitude d'esprit moderne et la capacité de discerner dans la religion des survivances d'une époque plus lointaine. C'est là une objection peu recevable : les anciens Romains pouvaient fort bien distinguer dans leur religion des strates diverses de croyances et de cultes. La preuve en est dans l'existence des termes *religio* et *superstitio*.

« *Super* — remarque Benveniste — ne signifie pas seulement 'au-dessus', mais aussi 'au-delà' : *superstare* c'est se tenir par-delà, subsister au-delà [...] celui qui a franchi un danger, une épreuve, une période difficile, qui y a survécu, est *superstes*. Un autre sens en découle : celui qui a subsisté par-delà un événement en est devenu le témoin. »²

On retrouve donc bien le double caractère attribué aux croyances populaires : elles sont présentes, mais en tant que témoins d'un passé. Pourquoi cette ambivalence ?

O. Mannoni a noté ce rejet dans le passé³. Mais dans son article, il insiste plus sur l'ambiguïté de la représentation à laquelle on ne croit pas tout en y croyant et il y voit le désaveu, la *Verleugnung* qui permet de constituer le fétichisme⁴. C'est dire qu'avec subtilité il étudie dans la croyance le fait de croire, la crédulité et l'incrédulité, plus que le fait d'être une représentation mentale particulière. On penserait volontiers que ce statut ambigu de la croyance est beaucoup plus fort dans nos sociétés que chez les « primitifs ». Qui ne s'est pas surpris à remarquer, avec plaisir ou déplaisir, une occurrence où la superstition se glisse : une table de treize convives ou la prédiction d'un horoscope, comme le raconte Mannoni ? Un effet de sidération (au sens propre dans le cas de l'horoscope) en résulte, qui ébranle un moment le scepticisme : « mais quand même... » Ce scepticisme est loin d'être absent du monde des sociétés primitives. Cl. Lévi-Strauss rapporte l'expérience recueillie par Boas d'un Indien Kwakiutl qui s'initie au

1. E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, II : 273-279.

2. Cet emploi de *superstes* se retrouve assez souvent. Benveniste en donne des exemples tirés de Plaute et montre la différence entre ce terme et *testis* qui « étymologiquement est celui qui assiste en tiers [...] à une affaire où deux personnages sont intéressés », tandis que *superstes* est le témoin qui subsiste au delà, le survivant, ou qui « se tient sur la chose, qui y est présent ».

3. O. MANNONI, « Je sais bien... mais quand même. La croyance », *Les Temps Modernes*, janv. 1964, 212 : 1262-1286.

4. S. FREUD, « Le Fétichisme », in *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969 : 133-138.

chamanisme pour en découvrir les supercheries, devient un chamane dont la technique thérapeutique est très efficace, tout en sachant qu'il est un simulateur¹. Mais il conserve toujours la croyance qu'il y a peut-être des chamanes « vrais », et c'est la question qu'il se pose quand il rencontre un de ses collègues qui utilise la même technique que lui. Le statut de cette croyance pose un problème : on ne peut pas dire qu'elle est inconsciente puisqu'elle surgit parfois à titre de question, alors que la croyance inverse (le chamanisme est une supercherie) est affirmée avec la plus grande force. Or il est incontestable que la première est la source de l'efficacité de sa thérapeutique, à la manière dont un phantasme inconscient inspire et organise le comportement de quelqu'un.

Ceci nous ramène au problème de savoir pourquoi les croyances sont vécues dans le présent comme des archaïsmes. Disant cela, en effet, on ne peut pas ne pas penser à ces autres archaïsmes que sont les événements des premières années de la vie infantine qui subsistent chez l'adulte comme des forces régissant ses représentations et son comportement, sans qu'il le sache lui-même, bien qu'ils puissent prendre la forme de souvenirs conscients. Ce rapprochement n'est pas nouveau ; on connaît l'intérêt que Freud portait au folklore. A propos des symboles il dit : « On retrouve [la symbolique du rêve] dans toute l'imagerie inconsciente, dans toutes les représentations collectives, populaires, notamment dans le folklore, le mythe, les légendes, les dictons, les proverbes, les jeux de mots courants : elle y est même plus complète que dans le rêve. » Puis : « Chaque fois que la névrose se dissimule sous ces symboles, elle suit à nouveau les voies qui furent celles de l'humanité primitive et dont témoignent maintenant encore nos langues, nos superstitions et nos mœurs quelque peu ensevelies. »² Sur quoi Jones enchaîne : « On peut compléter utilement l'étude des survivances chez les individus, où elles sont beaucoup plus accessibles à l'investigation directe. »³ C'est donc aussi en termes de « survivance », de « superstition » (dont on vient de voir que ce sont étymologiquement des synonymes), d' « humanité primitive » et d' « ensevelissement » que le problème est abordé par la psychanalyse.

Quand on essaie de déterminer les caractères des croyances, on s'aperçoit qu'elles se rapprochent beaucoup des phantasmes : elles sont des représentations ; elles s'actualisent rarement sous cette forme, car on les découvre dans les pratiques, les rites et les mythes ; même sous-jacentes, elles ont une force agissant sur le comportement social.

Les croyances peuvent-elles être, comme les phantasmes, conscientes ou inconscientes ? On sait que Freud n'a jamais voulu distinguer les phantasmes

1. Cl. LÉVI-STRAUSS, « Le Sorcier et sa magie », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 : 183-203.

2. S. FREUD, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967 : 298, 301.

3. E. JONES, « Psychoanalysis and Folklore », *Jubilee Congress of the Folklore Society : Papers and Transactions*, London, 1930 : 220-237.

conscients (rêveries diurnes) des phantasmes inconscients : « ... de même qu'il y a des phantasmes conscients, il y en a d'inconscients et qui doivent rester tels à cause de leur contenu et parce qu'ils proviennent de matériel refoulé. »¹ Il semblerait que le mécanisme psychique de la croyance ne puisse être que conscient. Cependant le problème du chamane kwakiutl (*cf. supra*, pp. 75-76) se posait en ces termes : croire en la vérité d'une pratique de sa société ou en douter. Son scepticisme radical était conscient, sa croyance à la limite de l'inconscient et du conscient : elle fonctionnait en tant que moteur de sa thérapeutique comme si elle était inconsciente, et dans ses questions au sujet des « vrais » chamanes comme si elle était consciente. Elle se comportait donc comme du matériel refoulé qui émerge de temps à autre et qui, sinon, trouve une expression dans la croyance inverse, c'est-à-dire son scepticisme fondamental.

Il y a donc des degrés dans la conscience et l'inconscience des croyances. On a dit que certaines peuvent être énoncées par les individus qui y adhèrent, qu'elles sont conscientes pour eux. Mais parfois ils ne pourront le faire que s'ils sont interrogés sur une de leurs pratiques ou un de leurs rites et dans ce cas elles peuvent être rappelées à la conscience à titre étiologique. Enfin, les croyances peuvent être totalement inconscientes : elles ont un rôle moteur dans une pratique ou encore elles se dissimulent sous un motif mythique, sans être reconnues comme telles.

Ainsi, dans le conte-type n° 332 de la classification d'Arne, voit-on un motif, essentiel au récit, ne se comprendre que grâce à une croyance populaire, dont il est la forme narrative. La version des frères Grimm intitulée « La Mort parrain » peut se résumer ainsi² :

Un pauvre homme cherche un parrain pour son fils nouveau-né. Il décide de demander au premier homme qu'il rencontrera. Ainsi fait-il ; l'inconnu accepte et lui remet un flacon rempli d'eau, avec laquelle il pourra guérir tous les malades. Il suffira qu'il observe où se tient la Mort près du lit : si elle est au chevet du malade, celui-ci guérira ; si c'est au pied, il mourra. L'homme devient un médecin fameux. Appelé un jour auprès du Roi malade, il voit la Mort à ses pieds. Il ruse en retournant vivement le lit pendant qu'il administre l'eau au malade. Celui-ci guérit. La Mort lui pardonne, mais il utilise une seconde fois ce stratagème pour la fille du Roi. Cette fois-ci la Mort ne lui pardonne pas et prend sa vie à la place de celle qu'il lui a en quelque sorte volée.

Le motif de la place de la Mort par rapport au malade semble tout à fait arbitraire, mais il s'agit en fait d'une croyance, probablement inconsciente, bien qu'elle ait été formulée par Pline comme un fait scientifique. « Il est dans l'ordre de la nature qu'on entre dans le monde par la tête et qu'on en sorte par les pieds. »³ Un grand

1. FREUD, *L'Interprétation des rêves*, *op. cit.* : 419.

2. GRIMM, *Les Contes (Kinder- und Hausmärchen)*, Paris, Flammarion, 1964, n° 44.

3. PLINE, *Histoire naturelle*, livre VII, chap. vi, § 58 (éd. citée).

nombre de croyances explicites concernant la naissance et la mort peuvent être interprétées grâce à cette formulation et en attestent le bien-fondé. Quand Freud dit : « En gros le phantasme est traité comme n'importe quel autre élément du matériel latent ; mais il est fréquent qu'il forme un tout bien délimité à l'intérieur du rêve »¹, le premier cas évoqué par lui est celui de l'exemple qu'on vient de donner. De même que l'interprétation d'un rêve devra retrouver le phantasme inclus dans sa trame, de même l'interprétation du mythe ou du conte tente de déceler la croyance qui sous-tend le récit sans être exprimée de manière claire. L'autre éventualité — présence du phantasme comme un tout bien délimité à l'intérieur du rêve — se rencontre aussi quand les croyances sont insérées telles quelles dans un récit, constituant un motif ou une séquence narrative. En voici un exemple, emprunté à la mythologie irlandaise, qui concerne la geste de Fionn, personnage de poète et de guerrier.

Trois guerriers, des Hommes Bleus, accostent un jour à un endroit où Fionn est en train de ramasser des coquillages. Ils demandent à voir celui-ci qui ne dévoile son identité qu'après diverses péripéties. Après que Fionn s'est enfin nommé, les Hommes Bleus prétendent que le feu ne peut les brûler, l'eau les noyer, ni les coups les blesser. Ils sont nés coiffés. Fionn les fait passer par l'épreuve de l'eau, du feu, de l'épée. Ils en sortent indemnes. D'autres épisodes suivent, dont le dernier est une grande bataille entre les guerriers du royaume des Hommes Bleus et les Fianna — les compagnons de Fionn — qui restent vainqueurs².

On trouve en Europe la croyance, certainement ancienne, selon laquelle les enfants nés coiffés (c'est-à-dire la tête couverte d'un morceau de la membrane amniotique) jouiront de la chance et du bonheur toute leur vie et, plus précisément, seront à l'abri de la mort par noyade, blessures et brûlures. On voit donc que cette croyance est insérée dans ce mythe irlandais, mais dépouillée de son statut de croyance : elle est devenue une séquence narrative.

L'examen de ces diverses modalités d'insertion des croyances dans la trame d'un récit mythique permettra d'éclairer un peu ce problème de leur statut vis-à-vis de l'inconscient. L'affirmation de Pline concernant l'orientation corporelle de la naissance et de la mort constitue par là même un exemple privilégié. On trouve, en effet, d'une part cette proposition explicite que les humains naissent par la tête et meurent par les pieds, et d'autre part un certain nombre de récits mythiques, de contes, de croyances et de pratiques, dans lesquels cette proposition n'est pas énoncée explicitement mais qui n'acquièrent de sens que grâce à elle. C'est dire par conséquent que la croyance clé (ou l'énoncé porteur de sens) de tout ce qui relève du mythique est toujours énoncée quelque part, que ce soit

1. FREUD, *L'Interprétation des rêves*, op. cit. : 420.

2. Bealoideas. *Journal of the Folklore of Ireland Society*, 1936, VI : 4-13.

dans une autre culture ou, au contraire, dans la même culture mais de manière que son évidence n'apparaisse pas. Cela veut dire que les croyances fonctionnent bien selon le mécanisme de l'inconscient ; on vérifie là aussi que « l'inconscient, c'est le discours de l'autre ».

C'est une occurrence du même genre qui s'est présentée à Cl. Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*. En premier lieu il reconstruit le mythe de référence dans *Le Cru et le cuit* (mythe bororo noté M₁) comme mythe d'origine de la cuisson des aliments « bien que ce motif en soit apparemment absent »¹ ; puis, arrivé au terme de son entreprise, il découvre chez les Coos, population qui vivait dans le sud de l'Oregon, un mythe dont le héros reconstitue « le régime alimentaire de l'humanité ainsi que les techniques d'acquisition et de cuisson des principales nourritures »². Cl. Lévi-Strauss qualifie d'*hypothético-déductif* le procédé qui permet de découvrir le sens latent et de *confirmation empirique* la simple lecture du même sens manifeste.

Tandis que les croyances sont insérées dans les mythes sous une forme verbale, dans les pratiques et dans les rites elles ne sont pas, en général, exprimées de façon manifeste. Il s'agit alors de les en extraire par un travail d'interprétation plus ou moins facile.

On voit assez bien la signification de la coutume décrite par le chevalier de Fréminville concernant le menhir de Saint-Renan à Plouarzel : « Les nouveaux mariés se rendent dévotement au pied de ce menhir et, après s'être en partie dépouillés de leurs vêtements, la femme d'un côté, l'époux de l'autre, se frottent le ventre contre une des bosses. L'homme prétend, par cette cérémonie ridicule, obtenir plutôt des enfants mâles que des filles, et la femme prétend que, par là, elle aura l'avantage d'être la maîtresse absolue du logis et de gouverner entièrement son mari. »³ On connaît le symbolisme phallique des menhirs (peut-on parler encore de « symbole » quand on a affaire à une image tellement fidèle que dans certains cas, les menhirs reproduisaient toutes les variantes anatomiques possibles du membre de l'homme, y compris des anomalies congénitales⁴). Le rite accompli par les jeunes mariés se fonde sur la croyance selon laquelle le frottement contre un objet perçu (consciemment ou non) comme phallique confirmera les caractères virils de l'époux en lui permettant de procréer des enfants porteurs, comme lui, du membre viril, et investira symboliquement l'épouse de ce qui lui manque grâce au rôle qu'elle jouera dans le ménage et qui est normalement celui de l'homme.

Les croyances peuvent donc s'actualiser, être représentées, mises en acte dans

1. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, I : *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964 : 73.

2. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, IV : *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971 : 509.

3. FRÉMINVILLE (Chevalier DE), *Antiquités de la Bretagne, 1827-1837* (cité par D. ROCHE, *Carnac*, Paris, Tchou, 1969 : 73).

4. *Ibid.* : 71. Il s'agit des menhirs de Tondidaro, au Mali, dans la boucle du Niger.

les pratiques et les rites, de la même façon que les phantasmes sont représentés et agis dans les symptômes. On ne prétend pas par là que pratique et symptôme sont une seule et même chose, mis à part le fait qu'ils appartiendraient l'une à la vie collective, l'autre à la vie individuelle. Il faudrait d'abord déterminer si les pratiques collectives sont aussi des formations de compromis comme les symptômes et si elles sont substituées à quelque chose d'autre qui ne peut s'exprimer. Pour Freud, l'homologie entre les tabous et les prescriptions collectives d'une part, les actes compulsifs de la névrose obsessionnelle d'autre part, ne fait aucun doute. Le compromis entre la tendance réprimée et la tendance réprimante de l'acte obsessionnel a son pendant exact dans le rituel. On se souvient de l'exemple qu'il donne dans *Totem et tabou* du cérémonial royal qui « est en apparence une expression du plus profond respect et un moyen de procurer au roi la plus complète sécurité ; mais il est en réalité un châtement pour cette élévation, une vengeance que les sujets tirent du roi pour les honneurs qu'ils lui accordent »¹. Un peu plus loin (p. 80), Freud qualifie le tabou de « symptôme de compromis » entre deux tendances en conflit. Mais en est-il de même pour les pratiques collectives plus simples qui ne font pas partie d'un rituel important et très rigide ? Elles ont certainement la même ambivalence que les croyances auxquelles on croit sans y croire. Les anthropologues s'interrogent souvent sur la foi que les chamanes attachent à leurs propres procédés thérapeutiques. Il est certain qu'un chamane qui prétend extraire du corps du malade sa maladie sous la forme d'un petit caillou ou d'une plume, sait fort bien qu'il les a cachés auparavant dans sa bouche. Cela ne veut pas dire qu'il ne croit pas à l'efficacité de sa technique. Cette distance qui s'établit dans les pratiques collectives par ce jeu de l'incrédulité et de l'adhésion est-elle comparable à celle que ressent le névrosé par rapport à son symptôme : il le considère comme absurde et étranger à lui-même, mais il ressent l'impossibilité de lui échapper ? Cette contrainte qui émane de l'inconscient, d'où ce sentiment d'étrangeté, est-elle semblable à celle que ressent l'individu devant un rite ou une coutume de sa société ? Un point est commun : la contrainte est ressentie par l'individu dans les deux cas comme venant de l'extérieur alors que son adhésion ou son refus vient de lui-même. Les représentations collectives seraient alors le dépositaire de l'inconscient individuel par un phénomène de projection.

La question qui se pose maintenant est de savoir plus précisément ce que recouvrent ces « rapprochements » et ces « comparaisons » qu'on a établis entre croyance et phantasme, entre pratique et symptôme. Est-ce une identité de nature, le premier des deux termes s'appliquant à la vie collective, le second à la vie individuelle ? Mais si les croyances semblent bien être de même essence que les phantasmes, les pratiques ressemblent aux symptômes par certains traits

1. S. FREUD, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1968 : 64 (« Petite Bibliothèque Payot » 77).

seulement. On sait que Freud a proposé une « solution » phylogénétique à cette question : « Il est possible que tous les phantasmes qu'on nous raconte aujourd'hui dans l'analyse [...] aient été jadis aux temps originaires de la famille humaine, réalité, et qu'en créant des phantasmes l'enfant comble seulement, à l'aide de la vérité historique, les lacunes de la vérité individuelle. »¹ Dans cette hypothèse les croyances populaires seraient les vestiges collectifs de ce qui fut autrefois réel. Abraham le dit à propos du mythe : « Le mythe est un fragment dépassé de la vie psychique infantile de la collectivité. Il contient (sous une forme voilée) les désirs de l'enfance de la collectivité. »² Ceci nous ramène à la question initiale du rejet dans le passé. Dans cette hypothèse le passé serait le réel et toutes les représentations collectives (mythes, croyances, rites, etc.) n'en seraient que des souvenirs. Le problème de l'ontogénèse et de la phylogénèse en anthropologie a été étudié par J.-P. Valabrega³. On voudrait simplement y ajouter la remarque suivante concernant cette fameuse « réalité » du passé. On sait combien peuvent être reconstruits les souvenirs de l'enfance, qu'ils soient élaborés à partir d'un événement réel plus ou moins important ou qu'ils soient réorganisés « après coup ». Les représentations collectives obéissent aussi à ce mécanisme. Ainsi, quand on a la possibilité — rare il est vrai — de déterminer la date d'origine d'une croyance ou d'une pratique folklorique, est-on surpris de constater son peu d'ancienneté relativement aux temps immémoriaux dans lesquels on la rejette. Mais son élaboration historique et son renvoi dans un temps an-historique (c'est-à-dire mythique) ne se font que grâce à un point d'accrochage pré-existant.

Plus donc qu'une identité de nature qui est impossible à démontrer, il vaut mieux souligner l'identité de fonctionnement entre croyance et phantasme par rapport aux mythes, aux pratiques et aux rites d'une part, aux rêves, aux symptômes d'autre part.

1. S. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1962 : 399 (« Petite Bibliothèque Payot » 6).

2. K. ABRAHAM, « Rêve et mythe », in *Œuvres complètes*, Paris, Payot, 1965, I : 89.

3. J.-P. VALABREGA, « L'Anthropologie psychanalytique », *La Psychanalyse*, 1957, 3.