

LA MISE EN ŒUVRE SOCIALE DU RÊVE

Un exemple australien

Sylvie Poirier



Les systèmes culturels du rêve restent un champ d'investigation anthropologique encore passablement négligé. L'accent analytique mis de l'avant par Tedlock (1987) sur les processus de socialisation du rêve plutôt que sur les rêves comme objets souligne la pertinence d'explorer plus avant les paramètres épistémologiques, sémantiques et pragmatiques du rêve dans différents contextes socioculturels. L'analyse de tels paramètres ouvre alors des horizons intéressants dans la mesure où elle engage des questionnements plus larges, entre autres, sur la nature du « réel » ainsi que sur les théories locales de l'action et les processus de construction culturelle de l'expérience.

Dans les sociétés aborigènes du désert occidental australien, le rêve est une expérience vraie, partie intégrante du réel et du flot événementiel. La valeur épistémologique et pragmatique que ces sociétés accordent au rêve exprime une philosophie du réel qui englobe la totalité humaine, contrastant par le fait même avec les conceptions dominantes en Occident qui tendent à fragmenter cette même totalité. Dans ces sociétés où l'onirique prolonge le champ expérientiel et cognitif de l'acteur culturel, une analyse de la mise en œuvre sociale du rêve représente un atout pertinent à l'investigation de la relation dialogique et dialectique entre les expériences individuelles et les expressions collectives (Bruner 1986 : 6). Une anthropologie du rêve enrichit en ceci une anthropologie de l'expérience dans ses dimensions symboliques, esthétiques et politiques. Elle interroge en outre, dans différents contextes socioculturels, la place et le rôle des rêves dans la dynamique des relations interpersonnelles ainsi que la nature du rapport entre l'espace-temps onirique et l'environnement sociocosmique.

Le système culturel du rêve

Je distingue cinq moments dans l'analyse d'un système culturel du rêve, moments qu'il nous faut considérer à la fois dans leurs expressions respectives et dans leurs interrelations. Bien que ces différents moments ne s'appliquent pas nécessairement à tous les rêves, ils offrent néanmoins un cadre méthodologique approprié à une meilleure compréhension du processus de socialisation du rêve dans une culture donnée. Ces moments sont les suivants : les théories locales du rêve; le récit onirique à la fois comme texte à décoder et comme événement narratif; les modes de partage et les processus d'apprentissage du langage onirique; les thématiques oniriques — ou encore les classifications implicites ou explicites des rêves — ainsi que les grilles locales d'interprétation onirique; et enfin, le potentiel révélateur/innovateur souvent associé au rêve.

L'étude des théories locales du rêve, complexes et diversifiées, déborde de loin la seule dimension onirique et nous transporte dans une réflexion sur les visions du monde et les philosophies du réel, ainsi que sur les notions locales de la personne dans sa relation avec l'environnement naturel et sociocosmique. Le récit onirique (le deuxième moment du système culturel du rêve) aborde plus directement les mécanismes de traduction et de communication du rêve. Les forces sociales, culturelles, symboliques et contextuelles entrent en opération dès les premiers stades du processus de construction et de structuration de l'expérience onirique en un récit communicable (Brown 1987; Herdt 1987; Kilborne 1981). L'anthropologue doit s'interroger également sur les typologies locales qui organisent les différentes formes narratives (mythes, visions, dramatisations d'événements quotidiens, etc.) et sur la place qu'occupent les récits oniriques au sein d'une telle typologie.

Alors que le récit onirique est d'une part un texte à décoder d'après les grilles locales d'interprétation, il représente aussi, dans certaines sociétés du moins, un « événement narratif » non négligeable dans ses dimensions sociales et politiques, poétiques et esthétiques (Bauman 1986). Cette considération nous amène au troisième moment de la mise en œuvre sociale du rêve, notamment ces modes de partage : où, quand, comment, pourquoi et avec qui partage-t-on ses rêves ? Tantôt publics, tantôt privés ou secrets (Herdt 1987), les contextes de communication du rêve sont susceptibles de nous renseigner sur les politiques de la culture à l'étude ainsi que sur les processus cognitifs.

Les thématiques oniriques, ou encore les typologies, et les grilles locales d'interprétation des rêves sont à leur tour des sources très riches d'information pour une anthropologie du rêve, notamment sur une base comparative. Les anthropologues ont longtemps négligé les grilles locales d'interprétation onirique, leur préférant des grilles d'inspiration occidentale. Or, c'est à la lumière essentiellement des modalités locales d'exégèse onirique qu'il nous est possible de comprendre la valeur et la portée sociales et culturelles des rêves.

Le cinquième moment du processus de socialisation du rêve concerne la valeur médiatrice et révélatrice associée au rêve dans plusieurs sociétés à travers le monde, dont par exemple les sociétés australiennes. Un rêve, ou certains de ses éléments, est reçu tel un message ancestral et incorporé à la suite d'un processus de reconnaissance collective aux corpus mythiques et rituels préexistants contribuant ainsi à leur transformation. Ce moment concerne aussi les rêves qui sont pris à témoin afin d'appuyer une décision qui touche une collectivité. Cet aspect du système culturel du rêve renvoie plus directement aux politiques de la culture et aux politiques du savoir et nous entraîne au sein de la pragmatique de la créativité et du changement culturels. Ce potentiel révélateur/innovateur du rêve n'est compréhensible toutefois qu'en fonction d'une analyse des autres moments de la mise en œuvre sociale du rêve.

Le rêve et les sociétés australiennes

Bien que les termes *Dreaming* et *Dreamtime* soient couramment utilisés en référence aux sociétés aborigènes d'Australie, notre connaissance des systèmes culturels du rêve de ces mêmes sociétés demeure encore à ce jour largement incomplète. Ces traductions de termes vernaculaires (ces termes varient suivant les régions) et leurs homologues français, soit le « Temps du rêve » ou simplement le « Rêve », sont

réductrices d'un ordre cosmologique et d'un code socioculturel qui ne sauraient trouver leur sens uniquement dans les rêves. Dans les représentations aborigènes, le Temps du rêve et l'onirique s'inscrivent tous deux dans les théories locales de l'action et dans la construction de l'expérience; ils partagent en outre la même esthétique. Ils expriment néanmoins deux niveaux de réalité structurellement distincts; l'un n'est pas l'autre¹.

Alors que le *Dreaming*, en tant qu'ordre cosmologique, a fait l'objet de recherches anthropologiques soutenues, le système culturel du rêve dans sa dimension familière et quotidienne a pour sa part été largement négligé. Pourtant, plusieurs auteurs dont Maddock (1976 : 169) et Berndt (1951) ont souligné l'importance du rêve au sein des cultures australiennes sans en approfondir toutefois les paramètres sémantiques et pragmatiques. D'autres encore ont exploré et mis en valeur le potentiel révélateur/innovateur du rêve dans sa relation avec les corpus mythico-rituels (Munn 1986; Dussart 1988; Tonkinson 1970), négligeant par ailleurs d'interroger les autres moments de sa mise en œuvre sociale. Ce sont ces lacunes que je me propose ici de combler.

Les données ont été recueillies lors de deux séjours (août 1980 – janvier 1982; mars 1987 – mars 1988) dans la région de Balgo Hills (Wirrimanu), une communauté aborigène fondée à la fin des années 1940 par des missionnaires catholiques aux confins septentrionaux du désert de Gibson, en Australie-Occidentale. Lors du second séjour, en excluant toutefois la saison des pluies, c'est à Yagga Yagga, une communauté satellite établie en 1984 à une centaine de kilomètres au sud de Balgo, que je choisis de demeurer avec ma famille². Les principaux groupes linguistiques représentés dans la région sont les Kukatja et les Walmatjarri bien qu'on y rencontre aussi des Ngarti, des Wankkadjungga et des Pintupi. Ces groupes s'inscrivent en outre au sein d'un vaste ensemble territorial et socioculturel que l'on nomme le « désert occidental » (Berndt 1959)³. L'analyse du processus de socialisation du rêve esquissée ici n'est pas nécessairement généralisable à l'ensemble des cultures australiennes. Elle offre néanmoins des jalons pertinents à une meilleure compréhension du rêve dans le quotidien aborigène et dans son autonomie structurelle et signifiante.

Tjukurrpa et kapukurri

En kukatja et en walmatjarri, *Dreaming* se dit *Tjukurrpa*, alors que le terme pour désigner l'expérience onirique est *kapukurri*, et parfois mais plus rarement *wynkirrpa*. Le *Tjukurrpa* représente le principe premier, l'ordre cosmologique et l'essence vitale qui anime l'univers, les organismes animés et inanimés. Une autre traduction anglaise du terme *tjukurrpa*, fréquemment employée par les Aborigènes et davantage significative d'ailleurs que *Dreaming*, est celle de *Law*, la Loi ancestrale. C'est ainsi que l'ensemble des systèmes de classification, des règles et des codes sous-jacents aux

1. On peut même affirmer avec Wolfe (1991) que l'emploi exclusif et abusif des termes *Dreaming* et *Dreamtime* découle en partie d'une construction anthropologique; construction qui attire d'ailleurs l'attention d'un certain imaginaire occidental en quête d'exotisme et à la recherche de réalités « autres » que l'on tend sans cesse à refouler aux confins de la contemporanéité (Fabian 1983).
2. Cette recherche a été rendue possible grâce au soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et de l'Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies.
3. Sur l'organisation sociale, territoriale et rituelle des différents groupes du désert occidental, voir entre autres les travaux de Berndt (1972, 1976), Meggitt (1962), Tonkinson (1978), Hamilton (1979), Myers (1986), Glowczewski (1991), Dussart (1988) et Poirier (1990, 1992).

modalités d'appartenance socioterritoriale et aux pratiques mythico-rituelles, ancestralement définis par les êtres *tjukurrpa*, représentent la Loi aborigène. Dans les relations interpersonnelles, dans les réseaux d'alliance, d'échange et d'appartenance territoriale ou encore dans les mises en scène rituelles, ainsi que dans leur constante négociation et transformation, le *Tjukurrpa* fait loi, et non pas le rêve. C'est principalement en ce sens qu'il faut comprendre la sphère *tjukurrpa*, tel un ordre légal et moral mais aussi comme une pratique « esthétique du quotidien » (Desjarlais 1992) qui imprègne et signifie l'expérience corporelle, émotive, spirituelle et intellectuelle des Aborigènes australiens.

Valeur hiérarchiquement supérieure, le *Tjukurrpa* n'en est pas moins essentiellement immanent, contenu dans la nature même de tout ce qui « est », l'actuel et le virtuel; les sites sur le territoire, les organismes vivants, les objets, les éléments naturels, ainsi l'animé mais aussi l'inanimé, émanent du *Tjukurrpa*. Au même titre que les humains, les configurations de l'environnement naturel, les plantes, les animaux, les minéraux et les objets sont tous imbus, à des degrés divers, de la force et de l'essence *tjukurrpa*; au même titre que les humains, ils sont perçus en outre tels des êtres sensibles dotés de subjectivité (voir aussi Povinelli s.d.). C'est dire aussi que suivant les représentations aborigènes, les sites sur le territoire et les êtres *tjukurrpa* ne sont ni de l'ordre du naturel ou du surnaturel, ils sont partie intégrante du social. Incarnations des êtres ancestraux du *Tjukurrpa* qui ont modelé le territoire et qui sont à l'origine de tout savoir, les êtres humains peuvent par leurs actions, incluant les expériences oniriques, agir sur la force et l'essence *tjukurrpa*.

Dans le système local, *Tjukurrpa* et *kapukurri* (rêve) s'inscrivent au sein d'un même ensemble pratico-esthétique. Ils n'en représentent pas moins deux niveaux d'actions et de récits distincts. Les *kapukurri*, les expériences oniriques, offrent un lieu par excellence de rencontre et de communication avec les êtres *tjukurrpa* et les parents défunts; ils sont un espace-temps médian entre l'ordre ancestral et l'ordre actuel. Comme expériences et comme récits, les sphères *tjukurrpa* et *kapukurri* sont *mularrpa*, elles sont « vraies ». L'expression *mularrpa* atteste à la fois leur véracité et leur insertion dans la sphère du réel. Les Aborigènes distinguent donc entre le *Tjukurrpa*, l'onirique et l'état de veille, mais reconnaissent cependant entre ces trois niveaux d'actions une consubstantialité certaine. Ainsi, bien que les êtres *tjukurrpa* et les parents défunts ne soient « vus » généralement qu'en rêve, ils manifestent fréquemment leur présence à l'état de veille, soit par un effleurement corporel, soit par une émission de vent, de son ou d'odeur. Les manifestations et les messages *tjukurrpa* ainsi reçus et perçus soit en rêve soit à l'état de veille imprègnent et informent le quotidien aborigène.

Le rêve apparaît donc davantage tel un médiateur entre l'ordre ancestral et l'ordre actuel que comme une expression fondatrice, comme le suggèrent à tort d'ailleurs les termes *Dreaming* ou *Dreamtime*. Suivant les représentations locales, c'est en rêve par exemple que les êtres *tjukurrpa* et les parents défunts révèlent aux humains, sous forme de segments mythiques ou de séquences rituelles (incluant chants, danses et dessins), un savoir sacré virtuel. Dans la même optique, le rêve représente une expérience liminale qui permet le passage d'un état d'être à un autre. Ce rôle du rêve comme lieu de passage est d'ailleurs très explicite dans les théories locales de la conception. C'est par l'intermédiaire du rêve en effet que s'opèrent le passage et la métamorphose d'un esprit-enfant *tjukurrpa* au monde des humains. Le discours local stipule que c'est lors

d'un *kapukurri* que la mère, le père ou un proche parent est averti de la venue d'un enfant. Le lieu où l'enfant est « rêvé », ou en d'autres termes le site sur le territoire où la mère réalise qu'elle est enceinte, devient le site de conception de l'enfant à naître⁴. Cet enfant est l'incarnation de l'être *tjukurpa* associé au site en question. Sur le plan discursif, l'expérience onirique représente ainsi un moment nécessaire dans le processus d'insertion sociale de la personne.

Ce rôle liminal du rêve est à nouveau exprimé, quoique de façon moins explicite, lors du décès de la personne. À la suite d'un décès, un proche du défunt affirme généralement avoir été averti de la mort dans un rêve. Alors que l'expérience onirique marque le passage du *Tjukurpa* au monde humain, c'est un rêve qui annonce aussi le retour au *Tjukurpa*, opérant ainsi le passage inverse : l'esprit (*kurungpa*) du défunt retourne à son site de conception où il se fond à nouveau avec l'essence *tjukurpa*. Une fois écoulée la période de deuil qui interdit l'accès au site en question, les proches du défunt pourront visiter le site, soit en rêve soit à l'état de veille, et s'entretenir lors d'un *kapukurri* avec le parent défunt. C'est le cas par exemple du faiseur de pluie qui visite en rêve son « pays » afin de s'entretenir avec le « vieil homme », l'esprit de son père défunt, aussi identifié au Serpent-arc-en-ciel. Une fois établie la complicité, mais aussi les distinctions structurelles entre le rêve et le *Tjukurpa*, il y a lieu d'explorer davantage le système culturel du rêve dans le quotidien aborigène.

Le rêve se produit lorsque, durant le sommeil, l'esprit (*kurungpa*) de la personne qui est localisé dans la région ombilicale (*tjuni*) laisse le corps pour aller vivre ses propres expériences et rencontres. Voulant me représenter cette dimension de l'onirique, une amie aborigène s'exprima ainsi : « En rêve, mon esprit voyage partout comme le Saint-Esprit »; ou encore, « Lorsque nous rêvons, nous pensons, nous sentons avec notre *tjuni* [région ombilicale], nous regardons notre esprit s'éloigner comme dans un film ». À l'état de veille, l'oreille représente l'organe de la pensée et de la compréhension; alors qu'en rêve, c'est la région ombilicale qui remplit ce rôle de transmetteur et de récepteur. C'est aussi dans le *tjuni* qu'est localisée la force *marparn*, celle de l'homme ou de la femme-médecine, mais aussi une force qui réside en chaque personne et que chacun est appelé à développer au cours de sa vie. Celui ou celle qui sait « ouvrir » ses oreilles acquerra graduellement le savoir; de la même façon, celui qui sait « ouvrir » son *tjuni* sera un bon rêveur et saura acquérir la force *marparn*.

Dans la région de Balgo et de Yagga Yagga, les rêves annoncent non seulement les naissances et les morts en opérant le passage entre l'ordre ancestral et l'ordre actuel, ils sont en quelque sorte un préambule au déroulement du flot événementiel et un pouls sur l'état du monde. Quel que soit l'événement, heureux, malheureux ou inédit, il semble qu'il doive d'abord avoir été exprimé dans un rêve avant de se manifester. Un exemple quotidien illustrera mieux cette situation. Une voiture était en panne depuis quelques jours, ce qui avait causé plusieurs désagréments à ses usagers qui devaient se rendre dans une communauté voisine à des fins rituelles. Lorsque la voiture fut enfin réparée, comme aucun des adultes présents n'avait fait mention d'un rêve, une jeune femme, regardant son garçon âgé d'à peine un an, décréta qu'il avait dû rêver l'heureux

4. Tous les récits de conception ne font pas nécessairement référence à une expérience onirique mais le plus souvent à une expérience inédite vécue à l'état de veille. Il y a donc lieu de distinguer à cet effet le niveau des représentations et celui du vécu.

déroulement de ce fâcheux contretemps. Cette référence au rêve n'est pas sans rappeler celle énoncée au début d'une grossesse ou à la suite d'un décès.

Modes de partage et processus d'apprentissage du langage onirique

Dans le désert occidental, les expériences et les récits oniriques sont un maillon essentiel dans la construction culturelle de l'expérience et de l'histoire de vie de chacun et sont régulièrement mis à contribution dans les manifestations et les expressions collectives. Il n'empêche toutefois que même dans ces cultures où le rêve est valorisé, les attitudes personnelles à l'égard des expériences oniriques peuvent varier considérablement. Ainsi tous ne rêvent pas avec la même intensité et certains sont meilleurs rêveurs que d'autres. Certaines personnes recherchent les rêves qu'elles considèrent, suivant leur expression, « aussi sucrés que le thé », alors que d'autres préfèrent les nuits sans rêves. Ces deux attitudes ne se contredisent pas mais reflètent plutôt des tendances individuelles différentes. Il y a ceux qui prennent plaisir au rêve soit comme source d'informations pertinentes, soit comme inspiration narrative, soit encore comme stimulation esthétique. D'autres aussi préfèrent éviter les rêves, et diminuer ainsi les risques de mauvaises nouvelles ou de rencontres désagréables en rêve.

Bien qu'il nous soit possible de déceler une certaine unanimité locale quant aux principes fondamentaux concernant le rêve, il n'y a pas pour autant uniformité dans les discours; cette distinction vaut bien entendu pour l'ensemble des domaines de la culture (Obeyesekere 1990 : 219). Dans la même optique, j'ai noté que chaque individu développe son propre langage onirique, certains symboles et interprétations culturels ne font sens que mis en relation avec l'histoire de vie du rêveur (voir aussi Guédon, dans ce numéro). Ces symboles oniriques personnels sont donc à la fois publics et privés (*ibid.* : 24).

Les récits oniriques, au même titre que les récits *tjukurrpa* ou les récits d'expériences personnelles, sont « vrais » (*mularrpa*). Dans ces cultures de tradition orale, on ne conçoit pas de récit fictif. Toute construction narrative issue d'une expérience vécue, qu'il s'agisse d'un rêve, d'une rencontre avec un être *tjukurrpa*, d'une expérience inédite ou encore des exploits d'un parent défunt, est vraie et s'insère dans le réel. Deux niveaux d'interprétation servent à expliciter cette représentation aborigène de la véracité à l'égard des constructions narratives. Toute expérience, d'une part, donnant lieu à un récit et donc à un événement narratif est apte à informer la trame événementielle, ou encore à enrichir le savoir et l'expérience du conteur et de son auditoire (Bauman 1986); tout récit étant ainsi reçu comme véridique. D'autre part, en fonction du concept d'« identité partagée » (Myers 1986), le respect d'autrui est une valeur locale fondamentale et personne ne saurait remettre en doute la parole et le champ expérientiel de l'autre (Lieberman 1985).

J'ai mis du temps à comprendre pourquoi les rêves, à partir du moment où l'on avait choisi de les partager, étaient qualifiés généralement de « bons rêves » (*palya kapukurri*) ou de « bons récits » (*palya wankka*); même les cauchemars les plus traumatisants — il n'existe pas en langue locale de terme pour désigner les cauchemars — avaient une saveur esthétique et une valeur potentielle. En fait, un rêve est bon ou bénéfique dans la mesure où il est susceptible d'informer sur des événements qui

concernent le rêveur, ses proches, la collectivité ou encore des sites sur le territoire (dans la mesure où ces sites sont perçus tels des êtres sensibles dotés de subjectivité et envers lesquels on éprouve des sentiments humains) et ainsi contribue à enrichir la praxis quotidienne. Donc, même un rêve qui aura laissé une très mauvaise impression au rêveur à son réveil pourra être perçu positivement soit parce qu'il informe sur la trame événementielle, soit pour sa valeur esthétique. Encore là, les attitudes individuelles varient considérablement : les plus jeunes se montrant généralement beaucoup plus vulnérables que les aînés à l'égard des rêves traumatisants.

Dans la région de Balgo et de Yagga Yagga, les rêves ne sont pas partagés systématiquement et très rarement demande-t-on à une personne si elle a rêvé la nuit précédente. J'étais d'ailleurs la seule à poser une telle question. Il revient essentiellement au rêveur de décider s'il désire ou non faire part de son rêve, selon son humeur, le contexte du moment, le contenu du rêve ou encore l'impression que celui-ci aura laissée. Le rêve peut être partagé tantôt en privé, tantôt en public ou encore sous le couvert du secret. Le partage matinal autour du campement entre conjoints et proches parents est fréquent. Les rêves qui ont laissé une impression plus forte, ceux qui semblent colporter un message ou simplement les rêves divertissants parce qu'ils font l'objet d'un bon récit, sont parfois aussi racontés à un plus grand nombre de personnes, mais toujours dans un contexte informel. Les rêves à teneur sacrée qui émanent du *Tjukurrpa*, comme les rêves de révélation de nouveaux éléments mythico-rituels, sont d'abord racontés dans un contexte secret, aux aînés, hommes ou femmes, qui en évaluent alors la pertinence. Les politiques locales alors en jeu, découlant des réseaux d'affiliation et de responsabilité territoriales et mythico-rituelles, sont trop complexes pour être présentées ici (voir entre autres Myers 1986; Dussart 1988; Glowczewski 1991; Poirier 1992).

Lorsqu'une personne fait part d'un rêve, elle spécifie généralement le moment et le lieu où celui-ci s'est produit. S'il s'agit d'un rêve de la veille, elle précise alors s'il est survenu durant la nuit ou à l'aube. Autrement, elle dira quand a eu lieu le rêve : quelques jours auparavant, ou lors de la dernière saison des pluies, ou au moment de telle cérémonie, ou encore il y a très longtemps dans la brousse avant l'établissement de la communauté. Les références spatiales sont tout aussi précises, spécifiant même parfois la position du rêveur par rapport aux quatre points cardinaux. On indique en outre dans quel campement le rêve s'est produit, à Balgo, dans une autre communauté ou lors d'un voyage en brousse, et avec quelle(s) personne(s) on partageait le campement cette nuit-là dans la mesure où ces dernières, volontairement ou involontairement, sont susceptibles d'influer sur le contenu du rêve et le lieu visité. Ces variables spatiales et temporelles sont doublement pertinentes : elles renseignent sur le contexte immédiat et offrent déjà au rêveur et à son entourage des pistes à l'exégèse; elles démontrent l'importance pour le nomade de se situer dans un champ orienté.

L'événement narratif qui entoure le partage d'un rêve, ou de tout autre type de récit, est révélateur à certains égards. Lorsqu'un rêve est raconté dans un contexte public, chacun écoute, chacun entend, mais on ne cherche pas obligatoirement à lui accoler une signification. On émettra parfois quelques commentaires, mais surtout on s'enrichit d'entendre le récit et chacun en tirera ses conclusions. C'est en ce sens que les récits oniriques sont qualifiés de « bons récits », susceptibles au même titre que les autres types de récits d'élargir l'expérience, la compréhension et le savoir (rituels,

esthétiques, politiques et autres) de ceux qui veulent bien l'entendre; ce sont aussi des récits « ouverts ». Ainsi et lorsque le contexte s'y prête, les personnes présentes enchaîneront avec d'autres récits (récits *tjukurrpa*, récits d'exploits de parents défunts, récits anecdotiques des premiers contacts avec les Euro-Australiens, dramatisations de faits quotidiens, etc.). L'anthropologue pourra élucider la pertinence contextuelle du rêve initial en fonction des autres récits qu'il aura suscités, plus parfois que par le contenu même du rêve. Avec ou sans la présence d'un récit onirique, de tels enchaînements narratifs sont très fréquents et demeurent sujets aux intentions des différents participants ainsi qu'à la portée et à la valeur contextuelle des histoires évoquées. Ces événements narratifs permettent alors l'évaluation ou la négociation d'une situation critique (maladie, accident, enjeu territorial ou rituel, etc.).

Il n'existe pas de techniques culturelles précises pour induire le rêve. C'est en entendant les adultes et les aînés raconter leurs expériences oniriques ou se référer à la sphère onirique que l'enfant dès son plus jeune âge est sensibilisé à ce type d'expériences et de récits. Les adultes ne demandent jamais aux enfants et aux jeunes de raconter leurs rêves. C'est une décision qui leur revient lorsqu'ils en sentent le besoin après, par exemple, un rêve traumatisant. Les adultes réconfortent alors le jeune et minimisent l'impression négative laissée par le rêve, sans toutefois nier sa pertinence. La valeur culturelle qui prévaut consiste à amener l'enfant à adopter une attitude ouverte, positive et créatrice à l'égard des diverses expressions de son être et de son environnement et à ne pas craindre leurs manifestations les plus traumatisantes; c'est aussi par ce moyen entre autres que l'enfant, devenu adulte, saura manier les forces *marparn*, localisées dans la région ombilicale. C'est donc principalement en entendant le discours véhiculé sur la sphère onirique et en entendant des récits oniriques que l'enfant apprend que le rêve est un lieu d'une plus grande réceptivité à l'environnement et à la sphère *tjukurrpa*, plus particulièrement aux sites sur le territoire auxquels il est personnellement affilié et desquels il se sent déjà responsable; un lieu de rencontres avec les parents défunts et les êtres *tjukurrpa*; ainsi qu'un lieu de voyages et de communications interpersonnelles (voir plus loin).

Dans le désert occidental, apprendre à dialoguer avec ses rêves, à cultiver sa mémoire onirique et à développer son propre langage onirique est un processus qui s'échelonne sur toute une vie. Un peu comme un jeu, voire un jeu sérieux, plusieurs personnes emmagasinent leurs rêves les plus significatifs (ou ceux qu'ils auront entendus). Ce processus d'apprentissage est aussi étroitement lié à une compréhension grandissante de la sphère *tjukurrpa* acquise, entre autres, par les récits mythiques, lors des étapes initiatiques et par la participation aux activités rituelles, tous encore très vivants dans la région de Balgo (et Yagga Yagga).

Thématiques et exégèses oniriques

Dans le désert occidental, la sphère onirique incorpore donc une grande variété d'expériences, d'attitudes et d'événements. Partie intégrante du flot événementiel et de la construction culturelle de l'expérience, le rêve est pris à témoin dans des contextes variés. À partir d'une collection d'une centaine de rêves recueillis à Balgo et à Yagga Yagga, et sur les territoires environnants, je présente ici quelques thématiques récurrentes. Celles-ci permettent à leur tour de circonscrire quoique partiellement le champ

onirique dans ces cultures où la valeur du rêve opère sur les plans personnel, social, politique, esthétique et cosmologique.

Un premier genre de rêves est celui que les Aborigènes qualifient de rêves-ombres (*wumpa kapukurri*). Il s'agit en fait des rêves les moins importants, ceux que l'on oublie ou dont on se souvient à peine, ou encore des rêves non partagés parce que jugés insignifiants par le rêveur. Cette catégorie est pertinente seulement dans la mesure où elle démontre que même dans ces cultures où le rêve est valorisé, on admet qu'il puisse se produire sans qu'il soit impérieux de lui accoler une signification.

Une deuxième thématique onirique, certainement la plus importante et la plus répandue, concerne les rêves porteurs d'un message, ceux qui présagent d'un événement à venir ou confirment un événement déjà survenu. Il y a lieu ici de distinguer différents contextes d'application. Il y a donc les rêves, comme je l'ai mentionné déjà, liés à la conception ou à la mort. Les rêves peuvent aussi annoncer la visite prochaine d'un parent ou d'un étranger (dans ce dernier cas, une visite bien ou mal intentionnée); d'autres présagent d'un malheur prochain, comme un accident, une attaque de sorcellerie ou encore une bataille; d'autres rêves avertissent d'événements déjà survenus dans une autre région mais dont la communauté du rêveur ne sera informée qu'après que le rêve se soit produit; d'autres préviennent le rêveur et son groupe que quelqu'un nourrit de mauvaises intentions à l'égard d'un site mythique sous leur responsabilité, ou encore que le site en question se sent « seul » ou « délaissé ». Ces différentes exégèses témoignent de la reconnaissance d'une réceptivité accrue en état de rêve.

Les activités de chasse et de cueillette sont aussi des thématiques oniriques récurrentes, particulièrement chez les aînés, hommes et femmes, ceux qui ont vécu la première partie de leur vie dans le désert, hors de l'enceinte de la communauté et qui pratiquent encore régulièrement ces activités. Certains de ces rêves présagent d'une bonne ou d'une mauvaise chasse (ou cueillette), sans toutefois que les Aborigènes y accordent une valeur définitive. Dans de tels cas et lorsque les faits corroborent le rêve, il y a confirmation de la relation entre le rêve et le flot événementiel. De tels rêves confirment également cette relation pour ainsi dire consubstantielle que les Aborigènes entretiennent avec le territoire et offrent une autre possibilité afin de jauger son essence régénératrice.

Une autre thématique onirique concerne la maladie. C'est d'ailleurs un des rares moments où l'on demande à une personne de partager ses rêves. En cas de maladie, le *marparn* (homme-médecine) et les aînés interrogent les rêves du malade et ceux de ses proches dans la mesure où ils sont susceptibles de fournir des indices sur l'origine du mal et, par extension, des éléments de guérison. De plus, on questionne tout ce qui concerne le malade et ses proches dans leurs relations avec l'environnement naturel et sociocosmique, à la recherche d'une action commise ou d'une parole émise qui aurait pu offusquer les êtres *tjukurpa* et ainsi entraver le cours des événements. Puisé parmi d'autres, l'exemple suivant illustre comment les *kapukurri* peuvent être utilisés en vue de guérir. Une aînée, aux prises avec de terribles migraines, m'expliquait comment elle utilise ses rêves tels des « rayons X » afin de sonder l'intérieur de son corps pour y déceler quelques indices sur l'origine de son mal. C'est aussi en rêve qu'elle visite un homme-médecine d'une communauté éloignée afin qu'il effectue sur elle un rituel de guérison.

Cet exemple nous mène à une autre thématique très fréquente, voire inhérente à la pratique et au discours oniriques locaux, celle qui concerne les voyages en rêve. C'est en rêve en effet que l'esprit (*kurungpa*) de la personne peut visiter des sites d'affiliation sur le territoire et y rencontrer les êtres *tjukurrrpa* ou les parents défunts. Les rêves de rencontres avec les parents défunts, maintenant identifiés au *Tjukurrrpa*, sont perçus positivement dans la mesure où l'on apprécie s'entretenir à nouveau avec eux, danser ou encore chasser avec eux. Ensemble, vivants et défunts, par leur seule présence, contribuent en outre au maintien et à la régénération de l'essence ancestrale et reproductrice des sites visités. C'est aussi en rêve que certains visitent des proches parents établis dans des communautés éloignées afin d'avoir de leurs nouvelles.

Ces voyages en rêve sont parfois prémédités; avant de s'endormir, le rêveur exprime son désir de se rendre à tel site ou à telle communauté⁵. Sinon, le lieu visité durant le rêve sera établi *a posteriori* à partir d'éléments topographiques du rêve. Quoi qu'il en soit, le rêveur tente généralement de préciser le lieu de l'expérience onirique, c'est-à-dire le site sur le territoire, la région ou encore la communauté que son esprit aura visités lors du rêve. Povinelli (s.d.) montre que dans la région du Cap York au nord de l'Australie, la seule présence sur place des personnes affiliées à un site donné contribue à la régénération de l'essence ancestrale et influe par extension sur la reproduction des ressources naturelles. Lorsque ces sites sont plus difficiles d'accès ou moins fréquentés, la visite en rêve, du moins dans le désert occidental, aura un effet similaire.

En règle générale, l'exégèse onirique est flexible et ouverte à des lectures multiples, selon le contexte, la trame événementielle et l'impression laissée par le rêve. Dans la région de Balgo, il n'existe aucune clé des songes, aucun élément onirique qui possède une signification fixe. Tout signe, onirique et autre, peut être à la fois de bon ou de mauvais augure selon le contexte, l'impression du récepteur et les événements futurs. En l'absence d'une grille fixe et d'interprètes officiels, une grande place est laissée à l'interprétation idiosyncratique. C'est ainsi que chacun apprend graduellement à dialoguer avec ses rêves et à développer son propre langage onirique, certains davantage que d'autres.

Un rêve est rarement interprété dès le réveil, à moins que l'interprétation soit évidente à la lumière d'événements courants ou déjà survenus. Généralement, un rêve est interprété *a posteriori*, en relation avec les événements à venir. Le rêveur et ceux qui auront entendu son récit peuvent émettre des commentaires, mais une interprétation n'est jamais définitive tant et aussi longtemps qu'un événement ne s'est pas produit pour la confirmer. Les rêves qui auront laissé une forte impression peuvent être tout simplement mémorisés (non partagés) et le rêveur attend le contexte approprié ou le cours des événements avant de le raconter. Le contenu du rêve et l'impression qui s'en dégage ouvrent des pistes à l'interprétation, mais seule la trame événementielle viendra ou non confirmer celle-ci. Il n'est pas rare donc qu'une première interprétation soit remplacée par une autre, un peu comme un jeu d'ailleurs; c'est en ce sens aussi que les récits oniriques sont des récits « ouverts ». Habituellement, à Balgo et à Yagga Yagga, les gens sont donc rarement anxieux d'interpréter leurs rêves, hormis bien entendu les rêves qui auront laissé une forte impression d'inconfort. Un rêve peut donc offrir

5. Dans ce même numéro, voir la discussion de Tedlock et de Guédon sur les « rêves lucides ».

simplement l'occasion d'un bon récit (*palya wankta*) et l'on ne se préoccupera pas outre mesure de sa signification; lorsque le contexte s'y prête, l'auditoire enchaînera avec d'autres récits, oniriques ou autres. C'est dire que dans certains cas, l'événement narratif prend le dessus sur l'événement narré, dans ce cas-ci un rêve.

Cette souplesse et cette ouverture à l'égard de l'exégèse onirique confirment, à mon avis, dans les représentations locales la primauté de l'« activité » onirique sur le « contenu » onirique, ce dernier remémoré ou non, partagé ou non. L'espace-temps onirique comme intermédiaire entre l'ordre ancestral et l'ordre actuel est nécessaire au déroulement du flot événementiel; ses manifestations semblent avoir une autonomie et une volonté indépendantes de la conscience aborigène.

Le plus souvent, le rêveur est l'intermédiaire d'un message qui concerne soit ses proches, soit la collectivité, soit des sites mythiques sur le territoire. Il est possible en outre d'établir un parallèle entre ces représentations du rêve et la notion locale de la personne où celle-ci se définit en fonction de réseaux de relations intrinsèques avec la collectivité, le territoire et l'ordre cosmologique. Transcendant les contraintes spatiales et temporelles, la sphère onirique, suivant les représentations aborigènes, est un lieu privilégié de communication et d'une plus grande réceptivité. Cette perméabilité du rêve se reflète par exemple dans les chants de magie amoureuse. Lorsque l'on désire séduire une personne, on entonne de tels chants (il existe des versets masculins et féminins) qui seront alors entendus en rêve par la personne désirée; cette dernière ira plus facilement vers l'autre. En d'autres occasions, un *marparn* se joindra au rêve d'une personne moins expérimentée afin d'éviter qu'elle n'y rencontre des esprits malveillants (Tonkinson 1970).

Le rêve offre ainsi des possibilités qui ne sont pas accessibles à l'état de veille; il permet d'élargir le champ de l'action humaine et celui aussi du savoir. À Balgo, alors que le rêve n'est pas, comme dans certaines sociétés amérindiennes, une condition *sine qua non* d'accéder à un statut autre, j'ai remarqué toutefois que « les hommes et les femmes de Loi », c'est-à-dire les adultes et particulièrement les aînés dont la parole a une influence certaine, manient à la fois la sphère *tjukurrpa* et la sphère onirique.

L'onirique est perçu tel un ordre médian, un espace-temps de réceptivité accrue entre les hommes, puis entre eux, leur environnement naturel et le *Tjukurrpa*, dans la mesure où nature/société/cosmos sont ici consubstantiels. Le point culminant de cette médiation repose dans le fait que c'est en rêve que les êtres *tjukurrpa* ou les parents défunts révèlent aux hommes et aux femmes de nouveaux éléments mythico-rituels. Ces derniers, à la suite d'un processus créatif de structuration, pourront éventuellement être insérés dans les formes mythico-rituelles préexistantes, contribuant ainsi à transformer la configuration mythique du territoire et, par extension, les réseaux d'affiliation et de responsabilité (voir Poirier 1990, 1992, sur les dimensions politiques et contextuelles alors en jeu). Ces révélations oniriques ne sont pas le privilège exclusif des adultes et des aînés, hommes et femmes, bien qu'ils y soient évidemment plus enclins de par leur intimité avec le *Tjukurrpa* et leur compréhension des enjeux sociopolitiques. Les êtres *tjukurrpa* peuvent aussi choisir des jeunes gens pour révéler un tel savoir virtuel; ces derniers y gagnent alors en prestige.

L'ampleur et la richesse des corpus mythico-rituels et leur capacité de transformation témoignent de l'imagination créatrice des Aborigènes australiens. Ceci en dépit

du fait qu'eux-mêmes ne leur attribuent pas d'origine humaine et se perçoivent plutôt tels les récepteurs d'un message ancestral reflétant un savoir virtuel qui aurait toujours existé dans le *Tjukurrpa*. Dans ce processus d'actualisation d'un savoir virtuel *tjukurrpa*, les Aborigènes attribuent un rôle clé au rêve sans qu'il nous soit permis toutefois de réduire l'ordre socioculturel et l'esthétique locale à une seule origine onirique.

Conclusion

L'univers aborigène est un univers « où tout fait signe », ou pour reprendre l'expression de Foucault (1966), un univers où les signes font partie des choses; les signes n'y sont donc pas des modes de représentation, ils sont des manifestations. Toute manifestation est potentiellement signifiante. La forme d'un nuage, la texture d'une pierre, le chant d'un oiseau, la direction et l'ampleur du vent, un animal au comportement étrange, ou encore les signes du corps tels un picotement, un frisson ou un mal persistant sont autant de manifestations quotidiennes que les Aborigènes tentent de lire, tantôt à la légère, tantôt très sérieusement, en fonction d'idiomes culturels et en considération des variables spatiales et temporelles, des facteurs d'ordre personnel, contextuel, social, mythique ou historique. Ces signes sont vécus comme autant de manifestations susceptibles d'informer sur l'état des relations entre le *Tjukurrpa* et les humains. Cette herméneutique du quotidien est néanmoins empreinte de souplesse, ouverte à la négociation, écartant par le fait même le sens de la fatalité. C'est cette même philosophie qui semble guider l'exégèse onirique. Ainsi, le rêve, au même titre que le corps, est aussi un médium perméable aux messages *tjukurrpa* (voir Povinelli 1993). Mais le rêve est davantage qu'un signe; il est un lieu d'action, d'expérience et de savoir.

Suivant les valeurs aborigènes, l'activité onirique est hiérarchiquement supérieure au contenu onirique. Le rêve est une expérience liminale, un espace-temps intermédiaire entre l'ordre immanent *tjukurrpa* et l'ordre actuel. Quoique complices et perméables l'un à l'autre, ils sont aussi structurellement distincts dans le système de pensée locale. Du « rêve-ombre » au rêve de révélation, la sphère onirique englobe une grande variété de possibilités et de potentialités. À partir de celles-ci, chaque individu développe au cours de sa vie son propre langage et sa propre pratique oniriques, lesquels contribuent à leur tour à informer le quotidien d'une collectivité sur un plan événementiel, politique ou esthétique. Tantôt sérieuse, tantôt ludique, l'attitude à l'égard de l'onirique est souple, ouverte et familière.

Références

BAUMAN R.

1986 *Story, Performance, and Event*. Cambridge : Cambridge University Press.

BERNDT R.M.

1951 *Kunapipi*. Melbourne : F.W. Cheschire.

1959 « The Concept of "The Tribe" in the Western Desert of Australia », *Oceania*, 30, 2 : 82-107.

1972 « The Walmadjeri and Gugadja » : 177-216, in M.G. Bicchieri (dir.), *Hunters and Gatherers Today*. New York : Holt, Rinehart and Winston.

1976 « Territoriality and the Problem of Demarcating Sociocultural Space » : 133-161, in N. Peterson (dir.), *Tribes and Boundaries*. Canberra : Australian National University Press.

BROWN M.F.

1987 « Ropes of Sand: Order and Imagery in Aguaruna Dreams » : 154-170, in B. Tedlock (dir.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge : Cambridge University Press.

BRUNER E.M.

1986 « Experience and Its Expressions » : 3-33, in V.W. Turner et E.M. Bruner (dir.), *The Anthropology of Experience*. Chicago : University of Illinois Press.

DESJARLAIS R.

1992 *Body and Emotion : The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

DUSSART F.

1988 *Warlpiri Women's Yawulyu Ceremonies. A Forum for Socialization and Innovation*. Thèse de doctorat, Australian National University, Canberra.

FABIAN J.

1983 *Time and The Other*. New York : Columbia University Press.

FOUCAULT M.

1966 *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.

GLOWCZEWSKI B.

1991 *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*. Paris : Presses Universitaires de France.

HAMILTON A.

1979 *Timeless Transformation : Women, Men and History in the Australian Western Desert*. Thèse de doctorat, University of Sydney, Sydney.

HERDT G.

1987 « Selfhood and Discourse in Sambia Dream Sharing » : 55-85, in B. Tedlock (dir.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge : Cambridge University Press.

KILBORNE B.J.

1981 « Moroccan Dream Interpretation and Culturally Constituted Defense Mechanism », *Ethos*, 9, 4 : 294-313.

LIBERMAN K.

- 1985 *Understanding Interaction in Central Australia. An Ethnomethodological Study of Australian Aboriginal People.* Boston : Routledge & Kegan Paul.

MADDOCK K.

- 1976 « Communication and Change in Mythology » : 162-179, in N. Peterson (dir.), *Tribes and Boundaries.* Canberra : Australian National University Press.

MEGGITT M.J.

- 1962 *Desert People.* Sydney : Angus & Robertson.

MUNN N.D.

- 1986 *Walbiri Iconography.* Chicago : Chicago University Press (1^{re} éd. 1973).

MYERS F.R.

- 1986 *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines.* Washington, D.C. : Smithsonian Institution Press.

OBEYESEKERE G.

- 1990 *The Work of Culture.* Chicago : University of Chicago Press.

POIRIER S.

- 1990 *Les jardins du nomade. Territoire, rêve et transformation chez les groupes aborigènes du Désert Occidental australien.* Thèse de doctorat, Université Laval, Québec.

- 1992 « Nomadic Rituals : Networks of Ritual Exchange Between Women of the Australian Desert », *Man*, 27, 4 : 757-776.

POVINELLI E.

- 1993 « "Might Be Something" : The Language of Indeterminacy in Australian Aboriginal Land Use », *Man*, 28 : 679-704.

- s.d. « Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor », *American Anthropologist* (à paraître).

TEDLOCK B. (dir.)

- 1987 *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations.* Cambridge : Cambridge University Press.

TONKINSON R.

- 1970 « Aboriginal Dream-Spirit Beliefs in a Contact Situation. Jigalong, Western Australia » : 277-291, in R. Berndt (dir.), *Australian Aboriginal Anthropology.* Nedlands : University of Western Australia Press.

- 1978 *The Mardudjara Aborigines. Living the Dream in Australia's Western Desert.* New York : Holt, Rinehart & Winston.

WOLFE P.

- 1991 « On Being Woken Up : The Dreamtime in Anthropology and in Australian Settler Culture », *Comparative Studies in Societies and History*, 33, 2 : 197-224.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

La mise en oeuvre sociale du rêve

Un exemple australien

Les systèmes culturels du rêve des sociétés aborigènes d'Australie dans leurs dimensions épistémologiques, sémantiques et pragmatiques restent un champ d'investigation anthropologique passablement négligé. À l'aide de données recueillies auprès des groupes aborigènes du désert occidental, je propose de considérer cinq moments dans l'analyse de la mise en oeuvre sociale du rêve : les théories oniriques locales; le récit onirique; les modes de partage et les processus d'apprentissage du langage onirique; les thématiques oniriques et les grilles locales d'interprétation; et enfin le potentiel révélateur/innovateur accordé au rêve. Cette analyse permet en outre des interrogations plus larges sur le rapport au réel et sur la construction culturelle de l'expérience.

The Socialization of Dreams

An Australian Example

The cultural systems of dreams of Australian Aboriginal societies in their epistemological, semantic and pragmatic dimensions remain a field of anthropological investigation somehow neglected. On the basis of fieldwork conducted among Aboriginal groups of the Western Desert, I propose to consider five moments for the analysis of the socialization of dreams : local theories on dreaming; the dream narrative; the modes of dream sharing and the learning process; dream thematics and local grid of interpretation; and the revealing/innovative potential of dreaming. Thus, the analysis informs on local worldviews and on the cultural construction of experience.

*Sylvie Poirier
Département d'anthropologie
Université Laval
Québec
Canada G1K 7P4*