

Les chants de rêve. Des frontières mouvantes dans le monde temiar

Marina Roseman

Volume 18, Number 2, 1994

Rêver la culture

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015317ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015317ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roseman, M. (1994). Les chants de rêve. Des frontières mouvantes dans le monde temiar. *Anthropologie et Sociétés*, 18(2), 121–144.
<https://doi.org/10.7202/015317ar>

Article abstract

Dreamsongs

Shifting Boundaries in the Temiar World

Hunter-gatherers and horticulturalists, the Temiar Senoi, an aboriginal people of peninsular Malaysia, engage with their physical and social environment in the imaginary world of dreams and ceremonies. Temiar dream practice is intricately interconnected with their theories of self, society, and cosmos. These, in turn, are articulated in village-wide musical ceremonies based on songs received in dreams from the spirits of the landscape, the Malaysian rainforest. Dream songs offer access to Temiar music theory, cultural memories, and personal desires. I focus on the receipt, form, and performance of songs received in dreams, and show how these dream-songs link Temiars with the lands they inhabit, with one another, and with visiting anthropologists and ethnomusicologists.

LES CHANTS DE RÊVE

Des frontières mouvantes dans le monde temiar

Marina Roseman



Le chemin de tankøb. Il vient des montagnes, en amont : « keruuh, keruuh, keruuh ». Des grenouilles. Elles vivent près des arbres. « Keruuh, keruuh, keruuh ». Quand j'ai reçu ce chant, j'étais en train d'attraper des oiseaux à la glu. J'attendais un barbet. J'ai enfoncé le bâton résineux dans un arbre puis j'ai dormi, insouciant. Le son, le son est devenu une jeune femme. On pouvait voir que ses formes étaient belles. C'est ce que je viens de chanter.

Abilem Lum (1982), un chanteur temiar de Bawik, décrivant sa réception du chant de rêve « Le chemin de Tankøb ».

Il existe de nombreuses façons de rêver, de penser aux rêves, de les utiliser ou de les ignorer. En anthropologie, on étudie les rêves en tant que produits de l'imagination individuelle à l'œuvre dans une construction culturelle. Les rêves sont façonnés différemment selon les environnements sociaux et physiques et se transforment selon les attitudes culturelles envers le rêve : on peut se les rappeler, les oublier puis les reconstruire quand on est éveillé, au moyen de conversations informelles, de récits de rêves ou de dialogues, de chants et de cérémonies thérapeutiques¹. Mais nous risquons de rester prisonniers de notre propre *oniologie* culturelle si, tout en admettant que le contexte des rêves est culturellement situé, nous considérons encore l'individu comme l'unique agent ou producteur du rêve.

Nous pourrions plutôt tenter de redéfinir ce qu'est l'action individuelle et concevoir aussi le rêveur comme s'aventurant dans un monde qui, et c'est ici que change la dynamique, l'envahit simultanément, de la même façon que nous concevons un individu culturellement situé comme « travaillant avec » les signes et les symboles disponibles. C'est du moins ainsi qu'apparaît le monde des rêves des Temiar, un des nombreux domaines de leur vie qui reflète les tendances de cette société relativement égalitaire de la forêt tropicale à dénier l'action individuelle, à disperser les sources de pouvoir, à obscurcir les frontières et à valoriser la réciprocité entre soi et autrui, entre les humains et l'environnement. Comprendre la théorie du rêve des Temiar exige de

1. Voir Friedrich (1986:65 sq.) pour une analyse sensible des rêves dans une société occidentale cosmopolite qui utilise ce modèle.

transformer non seulement notre conception de l'action individuelle, mais aussi notre représentation des frontières délimitant ce qu'on pourrait appeler le monde intérieur et le monde extérieur, ainsi que des mouvements entre ces mondes².

Les rêves des Temiar, et les chants qu'ils reçoivent en rêve, proviennent de leur intime relation avec les esprits du territoire de 2 500 acres de forêt des basses terres et des hautes terres de la péninsule malaise où ils vivent traditionnellement en petites communautés dispersées de 20 à 150 personnes. Les Temiar forment une population d'environ 12 000 personnes dont la langue, de la famille linguistique mon-khmer, relève du sous-groupe ethnique senoi; ils sont aussi désignés comme des Orang Asli (peuples autochtones ou « originels ») qui vivent le long des rivières dans les forêts encore existantes du centre de la péninsule malaise³. Les Temiar circulent à travers ce territoire, interagissant avec son paysage, sa flore, sa faune et ses autres habitants, tout en chassant, cueillant, pêchant, préparant des champs de tubercules de tapioca ou de riz sec et récoltant.

Les rêves (peṛpəṛ) qui suivent ces activités journalières, et les chants de rêve qui sont alors reçus, forment la base de cérémonies de chants (pehnəoh) qui visent toute la communauté⁴. Ainsi, Abilem Lum nous raconte, dans l'épigraphe de ce texte, qu'il était parti attraper des oiseaux à la glu, au moyen d'une lamelle de bambou résineux insérée dans un arbre fruitier, et qu'il s'était endormi au son des grenouilles arboricoles en attendant qu'un oiseau coince son aile sur le piège gluant. Dans son rêve, une grenouille arboricole prit la forme d'une jeune femme et lui donna un chant qu'il exécute maintenant lors des cérémonies nocturnes de chants. Ce chant fit de lui un médium, une « canalisation » dans laquelle passe l'esprit de la Grenouille Tankəb qui chanta pour lui dans son rêve et qui désormais chante à travers lui pour la communauté. Les membres de la communauté se joignent alors à lui pour créer une interaction musicale réciproque en lui répondant au moyen d'un chœur et, selon les uns et les autres, en ajoutant un accompagnement de percussions, de la danse, en l'écoutant et en s'offrant pour recevoir les soins du médium chantant.

2. Des versions antérieures de cet article ont été présentées au Congrès annuel de l'American Anthropological Association en novembre 1991 (session présidée par Laura Graham), au colloque annuel de la Société canadienne d'anthropologie (CASC) à Montréal en mai 1992 (session présidée par Sylvie Poirier) et à l'Association for the Study of Dreams, Santa Fe, en juin 1993 (session présidée par Waud Kracke). Je suis très reconnaissante envers les autres conférenciers et le public pour leurs commentaires. Ces conférences ont été subventionnées par les départements d'anthropologie et de musique de l'Université de Pennsylvanie. Je remercie de plus les lecteurs Mary Watkins, Barbara Tedlock, Peggy Sanday, Robert K. Dentan, Wendy Andree, et ma sœur, Caryn Roseman, artiste visuelle qui peint à partir de ses rêves.
3. Voir Wurm et Hattori (1983), Bellwood (1985), Benjamin (1976) sur la langue et l'archéologie des Temiar; Solheim (1980) sur les « origines » historiques des Orang Asli, les peuples autochtones de Malaisie; Roseman (1991 : 17-19) et Benjamin (1985) sur les relations entre les langues austronésiennes et austroasiatiques.
4. Ma façon d'orthographier la langue temiar ajoute de légers changements au modèle de Benjamin (1976). La longueur des voyelles est indiquée avec deux points : /a:/, les voyelles nasalisées sont soulignées par un tilde : /ã/. Voici les voyelles courtes, dans leur forme non nasalisée : /a/ comme dans *father* en anglais, /e/ comme dans *bet* en anglais, /ə/ comme dans *the* en anglais, /ɛ/ comme dans *bait* en anglais, /ɔ/ comme dans *or* en anglais, /ɪ/ (high central half-rounded voicoid) à peu près comme dans *tune* en anglais, /ʊ/ comme dans *boot* en anglais. Il y a des consonnes nasalisées : /ɲ/ = /ny/; /ŋ/ = /ng/ comme dans *sing* en anglais; /ʔ/ est un coup de glotte, comme dans la façon de dire *little* à Brooklyn : « li'l ».

Dans cet article, j'examine les aspects du rêve chez les Temiar qui imprègnent leurs théories du soi, de la société et du cosmos. Au centre de mon étude figurent la réception et la prestation des chants reçus en rêve : je veux montrer que ces chants de rêve relient les Temiar aux terres qu'ils habitent mais aussi les uns aux autres. En rêvant le paysage tel qu'il émerge dans les chants donnés par les esprits, les Temiar enregistrent l'histoire de leurs interactions avec les lieux et les habitants (humains, plantes et animaux) de la forêt. Les mémoires culturelles et les désirs personnels sont présents dans ces figures qui surgissent de la confluence du rêveur et du lieu. Ces figures sont des esprits-guides maîtres de chant; elles permettent l'articulation de mémoires culturelles et de désirs individuels inscrits dans des chants de rêve, puis exprimés dans des prestations chantées et enfin réincorporés durant les cérémonies de chants de rêve. Ces chants de rêve deviennent de plus en plus une musique de survie dans la mesure où les Temiar utilisent cet espace imaginal pour moduler leurs interactions avec les personnes et les choses plus récentes, « étrangères » ou « du dehors de la forêt » (gob), qui y ont pénétré en transformant leur habitat et leurs réseaux économiques locaux d'échange réciproque.

La théorie jungienne des archétypes et de l'inconscient collectif situe les rêves dans un contexte qu'elle suppose commun, mais qui est pensé, et c'est significatif, comme universel plutôt que local. Il reste que les milieux psychanalytiques et psychothérapeutiques euro-américains relèguent avant tout l'expérience et l'expression du rêve à un monde intérieur et privé (Jung 1963, 1964; Singer 1973; Watkins 1984; Foulkes 1985; Globus 1991). En revanche, les Temiar considèrent que les chants dans leurs rêves sont reçus de « l'extérieur » (d'esprits) puis de nouveau extériorisés et re-présentés lorsqu'ils sont publiquement exécutés dans des cérémonies de chants et de transes : ces rêves suggèrent une autre façon d'être au monde. En utilisant des recherches de terrain que j'ai menées dans des communautés temiar depuis plus de dix ans⁵, j'étudie dans ce texte comment les frontières entre le soi et la société, la personne et le cosmos sont déplacées dans l'acte culturel consistant à recevoir un chant de rêve ou « composition musicale » et dans la re-présentation sociale des rêves lors des prestations chantées.

J'utilise un langage phénoménologique pour décrire le surgissement simultané de l'expérience personnelle et de l'esprit-guide dans la figure qui émerge au cours d'un rêve pour faire entendre un chant de rêve (Corbin 1969, 1972, 1980; Watkins 1986 : 3-4, 72-76). Dans cette perspective, le « réel » n'est pas juxtaposé à l'« irréel », comme le voudrait le contraste classique entre la réalité matérielle et l'imaginaire. Mon but est plutôt de miner cette distinction en faisant appel à la notion, proposée par Corbin, de monde de l'imaginal, « an intermediate universe — the universe between

5. Mon terrain chez les Temiar (1981-1982, 1991, 1992), ainsi que les périodes d'analyse, d'interprétation et d'écriture ont été subventionnés par les institutions suivantes : Research Foundation of the University of Pennsylvania, Social Science Research Council, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, National Science Foundation et Cornell University Southeast Asia Program. L'aide constante des Temiar, du Yunit Siaran Orang Asli of Radio TV Malaysia, du National Museum (Kuala Lumpur), du Jabatan Hal Ehwal Orang Asli (Ministère des affaires autochtones), du Persatuan Orang Asli Semenanjung Malaysia (Association des Autochtones de la péninsule malaise), de Universiti Kebangsaan Malaysia et de Universiti Sains Malaysia a été chaudement appréciée. Des parties du matériel sur les rêves recueilli dans la période de recherche 1981-1982 sont discutées dans Roseman (1991 : 52 sq. et 80 sq.).

pure spirit and the physical, sensible world — which is the world of the symbol and of imagining. In it spirits become corporealized and bodies spiritualized » (Watkins 1986 : 75). Bien que Corbin ait employé une terminologie associée à la théologie, les figures ainsi créées — « imaginables » plutôt qu'« imaginaires » — évoquent un processus dynamique ressemblant assez à l'intersubjectivité décrite par les psychologues sociaux Mead (1934) et Schutz (1967), ou encore au monde des significations médiatisées évoqué par Bakhtine. Un tel langage, qui exige la suspension des notions linéaires de causalité et d'action individuelle, décrit avec plus de justesse l'interaction entre la personne et la chose, le rêveur et ce dont il rêve, le soi et la société, l'humanité et le cosmos, en somme ce qui donne naissance aux rêves et aux chants de rêve des Temiar.

La théorie temiar du rêve

Chez les Temiar, les rêves sont enracinés dans leurs théories du soi, de la société et du cosmos qui privilégient l'interaction dialogique et rappellent la subtile interdépendance de toutes les entités vivant dans un même habitat écologique. En tant que chasseurs-cueilleurs et horticulteurs, les Temiar ont une expérience intime des nuances du territoire et de ses habitants. Leurs déplacements quotidiens à travers ce paysage densément boisé, rempli d'odeurs, de mouvements et de bruits, influencent la façon dont ils le conçoivent. Coupant le riz panicule par panicule, grim pant à travers le feuillage d'un arbre tout en cueillant des fruits, reconnaissant au toucher de leur pied nu chaque racine et chaque virage d'un sentier, les Temiar ressentent facilement un lien de parenté entre eux et ce qui les entoure. Dans la théorie temiar de la personne, toutes les entités (humains, autres animaux, plantes, montagnes, insectes) incarnent des âmes circonscrites qui peuvent être libérées et devenir des esprits sans frontières. Le monde résonne de vie, d'êtres potentiellement animés; toutes les entités sont capables d'« être des personnes » (bə-senʔo:y). Les humains ont une âme de tête et une âme de cœur; les plantes ont une âme de feuilles et une âme de racines; des âmes de montagnes, de sommets, et des âmes de sous-sol, de grottes. En plus de ces éléments surélevés et souterrains-intérieurs du soi, toutes les entités ont des éléments d'odeur et d'ombre. La cosmologie temiar fait ainsi des humains une catégorie d'entités parmi d'autres.

Ces éléments du soi sont multiples, détachables et perméables. Une âme circonscrite est la condition de la vie quotidienne éveillée, de la santé et de la sécurité; un esprit temporairement détaché et sans frontières est la condition des rêves, des transes et des cérémonies de chants et de danses. Un esprit trop vite ou trop fortement libéré de ses frontières favorise la maladie et le danger. Les Temiar tantôt *célèbrent la perméabilité* de ces frontières et tantôt en *protègent l'intégrité* en limitant temporellement ou spatialement les situations de perméabilité accrue dans les contextes de rêves et de rituels. En effet, le dépassement des frontières qui est célébré dans les rêves et les cérémonies, et qui est apprécié malgré son caractère dangereux (mais aussi en partie grâce à lui), peut provoquer des maladies s'il excède les frontières temporelles et spatiales lors du réveil d'un rêve ou de la conclusion d'une cérémonie. Cette tension donne une bonne idée des problèmes suscités par le maintien de ce que Scheper-Hughes et Lock (1987) appellent le soi « sociocentrique », un soi *interpolé et interactif* qui ne se termine pas tout à fait aux frontières délimitées par la peau d'un individu.

L'idée d'âmes multiples, détachables et perméables, qui est au centre de la théorie temiar du rêve, s'inspire de la conception temiar du soi tout en y contribuant. Quand un Temiar dort et rêve, son âme de tête quitte temporairement son corps et prend la forme d'un petit homoncule ressemblant au rêveur. Au cours de ses voyages, ce dernier rencontre d'autres âmes de tête ou âmes de cœur provenant d'autres entités, qui ont été détachées de la même façon, et qui sont également anthropomorphisées en de petits homoncules. Dans cet espace imaginal rempli d'esprits désincarnés puis réincarnés, on communique : des mots sont échangés, des chants sont reçus et chantés dans des interactions qui s'entremêlent.

Les Temiar catégorisent généralement leurs rêves comme étant « vrais » (m+n) ou « faux », « insignifiants » (beʔboʔ). Cette catégorisation est souvent faite après coup : si un présage rêvé se réalise plus tard dans la vie éveillée, le rêve est considéré comme « vrai » ; si rien ne se produit subséquentement, cela veut clairement dire que le rêve était « faux » ou « inutile ». L'apparition dans un rêve d'éléments d'un ensemble consacré de symboles (qui varient légèrement d'une vallée à l'autre) peut permettre de déterminer si ce rêve est un « vrai » rêve porteur de présages. Parmi ces éléments figurent le tabac, les poissons, des humains âgés ou défigurés, des tubes de bambou ou des perches de bois.

La catégorie des rêves « vrais » inclut ceux dont les présages se révèlent exacts par la suite, ou qui concernent des relations sociales contemporaines, ou encore qui contiennent des agents de maladie ou des [esprits] familiers. Les rêves « vrais », en particulier ceux qui se rapportent à des êtres humains vivants, peuvent jouer le rôle de baromètre des relations sociales, notamment quand ils expriment des sentiments de colère ou de désir, émotions que les Temiar considèrent comme graves et ne manient qu'indirectement. D'autres rêves, notamment ceux dont les présages ne sont pas réalisés par la suite, ainsi que de nombreux cauchemars, sont négligés car considérés comme « confus » (newna:w), « non importants » ou « faux » (beʔboʔ) ; on dit souvent à leur sujet qu'ils ont été causés par le fait d'avoir mangé de la viande avant d'aller se coucher. Certains cauchemars, toutefois, évoquent des rencontres avec des êtres porteurs de maladie ou des esprits-tigres.

Les rêves dont je parle dans cet article comportent des rencontres avec des esprits sans frontières ou, selon le terme d'Ellen Basso (1987), des « interactive selves [sois interactifs] » d'entités exprimant le désir d'entrer dans une relation familière avec le rêveur ; ce lien s'établit lorsque ces esprits-guides donnent un chant au rêveur. Ce moment crucial marque le point tournant du processus conduisant à devenir un chanteur initial dans des cérémonies de chants et un médium ayant le pouvoir de guérir par le chant.

Une image vaut souvent mille mots. L'anthropologue-voyageur possédant un appareil photo se fait souvent demander par les membres des communautés de les prendre en photo et de leur en faire cadeau. On peut voir dans ce portrait de villageois (voir p. 133) réalisé dans de telles circonstances à quel point les Temiar considèrent toutes les entités existantes comme capables d'être des personnes et d'avoir un « soi ». En matière de photographie, mon œil d'ethnographe est d'habitude plutôt attiré par des « scènes d'action » apparemment plus révélatrices. Cependant, dans ce cas, les villageois m'ont beaucoup appris par la façon dont ils avaient choisi de se présenter dans

l'image. Ils ont transformé de façon très subtile les vanités du portrait à l'europpéenne. Remarquez la façon dont le groupe ne pose pas devant ou à côté du buisson en fleurs Pone:y, mais l'incorpore en son milieu : c'est un membre de la famille, un résident du village, et non un accessoire ou un arrière-plan. La fleur Pone:y⁶ a inspiré une catégorie importante de chants de rêve chez les Temiar du Kelantan. La position des corps humains dans ce portrait de villageois met au premier plan la « personne » contenue dans la fleur.

Les différents styles de vêtements — qui vont de l'occidental au plus traditionnel — revêtus à l'occasion de cette photographie montrent bien au spectateur à quel point les Temiar se sont approprié des symboles contemporains de prestige et les ont inclus dans leur propre répertoire, tout en continuant à témoigner de leur sensibilité traditionnelle de la parenté avec leur environnement animé. Cette population animiste en voie de modernisation, minoritaire au sein d'une société principalement musulmane, continue de se donner à voir dans une attitude de groupe qui englobe un de leurs parents, le buisson en fleurs Pone:y.

Les Temiar sentent qu'ils partagent un espace de communication avec ces autres entités puisque tous sont dotés de composantes de tête, de cœur, d'odeur et d'ombre. Leur économie politique du savoir fait donc une place aux chants et aux leçons que le buisson Pone:y pourrait avoir à enseigner. L'ethnopsychologie temiar, qui pose le principe de la multiplicité, de la perméabilité, du caractère détachable et de la réciprocité du soi dans toute entité, *influence* la théorie et la pratique temiar du rêve *tout en étant influencée* par ces dernières, de la même façon que, dans la coadaptation écologique, le soleil reçu par les feuilles permet aux racines de l'arbre de pousser tandis que les éléments nutritifs absorbés par les racines nourrissent la pousse des feuilles.

La réception de chants de rêve

Pour tous les chants temiar que j'ai enregistrés, j'ai obtenu le récit des rêves dans lesquels ces chants avaient été initialement reçus. Des événements de la vie quotidienne, par exemple grimper sur une montagne, prendre soin d'un buisson en fleurs, chasser du gibier, pleurer un parent décédé, précèdent souvent ces rencontres de rêve. Pendant ce genre de rêve, l'âme de tête ou l'âme de cœur d'une entité se détache et, sous une forme anthropomorphisée (mâle ou femelle), s'adresse à l'âme de tête vagabonde du rêveur : « je viens à toi, je te désire. Je veux t'apprendre, je veux t'appeler père [ou mère, selon le genre du rêveur] ». Cette relation incarne un mélange de parenté, de pédagogie et de désir car l'esprit-guide, qui est souvent du sexe opposé à celui du rêveur, est pour ce dernier à la fois enfant et « femme », ou « mari » si le rêveur est une femme et l'esprit-guide un mâle. Si l'esprit-guide et le rêveur sont de même sexe, leur relation adopte le style de celle d'un frère ou d'une sœur plus jeunes (l'esprit-guide) avec un frère ou une sœur plus âgés (le rêveur)⁷.

6. Pone:y est le nom révélé à un rêveur temiar comme étant le « vrai » nom de cette fleur; en français, son nom est le chrysanthème.

7. La relation entre des frères ou sœurs aînés et cadets peut toutefois encore être chargée de connotations sexuelles; les Temiar et les Malais qui vivent dans les environs font souvent référence à leurs épouses ou à leurs amantes en utilisant la terminologie de parenté frère aîné/sœur cadette (McKinley 1981).

Dans l'espace imaginaire des voyages de rêve chez les Temiar, l'esprit-guide et l'élément « âme de tête » du rêveur (rəwa:y) apparaissent sous la forme de petits homoncules, hauts de 75 cm à 95 cm. Que les récits de rêves les décrivent comme des petits enfants, des jeunes adultes ou des personnes âgées, leur taille minuscule demeure une caractéristique récurrente, tout comme la relation de parenté qui unit l'enfant (l'esprit-guide) au parent (le rêveur). Après avoir parlé, la petite figure humaine qui représente l'esprit-guide dans le rêve d'un Temiar commence à chanter. L'esprit chante une phrase mélodique et le rêveur la répète. Ligne par ligne, ou, selon l'expression temiar, « bouchée par bouchée », l'esprit-guide chante et le rêveur répète, jusqu'à ce que ce chant soit fermement incrusté dans sa mémoire au moment de son réveil.

Il serait erroné de faire une équation directe entre cette taille minuscule et des qualités enfantines. La phase de l'enfance n'est pas non plus nécessairement équivalente au lien de parenté qu'on peut avoir avec sa progéniture. Il reste que cette insistance sur la relation parent-enfant est mystérieuse. L'esprit-guide, bien qu'étant enfant, est aussi celui qui enseigne au rêveur; ce dernier est à la fois parent et élève. Ce renversement des catégories de la parenté et de la pédagogie est typique de l'égalitarisme des Temiar qui sape toute stratification en émergence, tout en définissant des différences (Roseman 1984).

Les enfants temiar font des rêves et les racontent aux autres si leur contenu semble en valoir la peine; mais en général, avant que les enfants aient 7 ou 8 ans, leurs rêves ne comportent pas de rencontres avec des esprits familiers, ni de réception de chants de rêve. La plupart des âmes, et celles des enfants en particulier, sont timides; les esprits familiers aussi. Les Temiar considèrent que les enfants ont des âmes de tête plus fragiles que celles des adultes; ils sont donc davantage susceptibles de se faire surprendre et de perdre leur âme, ou de voir cette dernière devenir victime d'une attaque par l'esprit-substance des aliments qu'eux ou leurs parents ont mangés. Chez les Temiar, les parents sont désignés par des *teknonyms* (mère d'un tel, père d'un tel) qui mettent en évidence l'importance du lien biologique et symbolique unissant le parent et l'enfant. La terminologie de parenté utilisée pour décrire la relation entre l'esprit-guide et le rêveur participe du champ sémantique servant à décrire cette perméabilité et cette force accrues du lien entre les parents et les enfants.

Les enfants temiar sont socialisés à être craintifs, à fuir plutôt qu'à faire face⁸. De la même façon on doit cajoler les esprits familiers pour qu'ils viennent aux cérémonies de chants. En raison de leur timidité, les esprits-guides se sentent plus à l'aise dans l'ambiance sombre, éclairée par un feu, des cérémonies nocturnes. Les ornements cérémoniels de feuilles et de fleurs rendent plus réconfortant l'intérieur d'une maison où se tient une cérémonie, qui ressemble alors au « chez-soi » familial des esprits-guides, la forêt.

Le fait que les esprits visiteurs chargés de nouveaux cadeaux de chants et de sagesse se présentent sous la forme d'une figure de la taille d'un enfant, qui est donc moins intimidante, me semble cohérent avec les configurations émotionnelles qui se sont constituées dans le cadre de l'expérience historique et politique des Temiar avec

8. Sur l'enfance et la socialisation à la peur et à la non-agression chez les Orang Asli, voir Benjamin (1993) pour les Temiar, Dentan (1978) et Robarchek (1979) pour les Semai, et Howell (1989) pour les Chewong.

des peuples venus sur leur territoire, souvent pour des motifs hostiles. Parmi ces motifs figure la réduction à l'esclavage des autochtones « païens », autorisée par les musulmans malais jusqu'au XIX^e siècle. Historiquement, les Temiar se sont réfugiés dans la forêt tropicale, caractérisée par une faible densité de population, qui fut pour eux une niche environnementale, économique et démographique dans laquelle ils encouragèrent la médiation sans confrontation, la *fission* de la communauté et la fuite dans la jungle au lieu du conflit violent (Dentan 1979, 1992; Roseman 1991 : 76-78)⁹. Les Semai, qui ont encore plus souffert des rafles d'esclaves que les Temiar, perçoivent les rêves et les rencontres rituelles avec des esprits familiers de manière plus dangereuse, voire horripilante (Dentan 1988). Les Temiar admettent qu'il y a un danger à s'aventurer dans une relation avec des esprits familiers car elle peut entraîner, pendant les cérémonies de transes, un état de conscience étourdissant, tourbillonnant et tournoyant (lenwi:n). Tout en sachant que le désir mutuel de l'esprit et du rêveur peut, dans un excès de rêve ou de rituel, mener à la maladie, ils continuent de célébrer, dansant à la limite du danger.

Différentes formes de contacts, notamment le contact visuel (passer près d'un arbre), olfactif (sentir le parfum d'une fleur), tactile (dormir à flanc de montagne), émotionnel (flirter avec une danseuse durant une cérémonie ou pleurer d'avoir perdu un enfant ou une épouse), auditif (entendre le bruit d'un oiseau ou d'un insecte tout en dormant) ou une combinaison de ces types de contacts, précipitent les rencontres du rêveur avec des esprits qui pourraient lui donner un chant¹⁰. De telles transformations peuvent se produire lorsque le rêveur dort dans la forêt ou à son retour, quand il dort chez lui. Dans son récit de rêve, cité au début de cet article, Abilem raconte comment, alors qu'il dormait dans la forêt, il entendit un son pulsatoire à deux temps (« keruuh, keruuh, keruuh ») qui l'amena à faire une rencontre avec l'esprit Tree Frog [Grenouille d'arbre] Tankəb.

Pour les Temiar, les sons pulsatoires sont parmi les plus bouleversants et les plus valorisés de leur paysage sonore : ils disent que ces sons émis par les oiseaux de la forêt, les insectes et les grenouilles battent avec leur cœur et les font entrer dans l'espace « cœur-âme » de la mémoire, de l'émotion accumulée et du désir ardent. Ce son est reproduit par le battement pulsatoire à deux temps (aigu-grave, aigu-grave) des tubes de bambou qui accompagnent les prestations de chants de rêve. À l'aide de ce son qui bat en mesure avec leur cœur, les participants à la cérémonie (chanteurs, danseurs, membres du chœur) deviennent capables d'entrer dans l'espace du désir, un espace d'émotions nostalgiques et mélancoliques que les Temiar nomment hewhaya:w. Au cours de la cérémonie, la musique engendre une intensification de cet espace émotionnel, ouvrant la voie à l'arrivée de la figure qui chante à travers le médium, danse avec les danseurs en transe et donne de la force aux patients qui souhaitent guérir.

9. Le modèle historique de la « fuite » par opposition au « combat » n'est plus vraiment viable dans la Malaisie contemporaine car il reste peu de jungle dans laquelle se réfugier. Les routes forestières et les projets de plantation ont sérieusement diminué ce qui était autrefois des zones de refuge. Voir Endicott (1983) sur les effets des captures pour esclavage chez les Orang Asli, et Roseman (1991 : 180) pour une discussion des conséquences de ces captures sur la « fuite », le « combat » et le monde des émotions chez les Temiar.

10. Voir Howes (1991) et Stoller (1989) pour d'autres exemples de l'attention croissante portée en anthropologie au domaine des sens.

Le rêveur temiar ne demande pas et n'exige pas d'avoir une telle relation avec un esprit ni de recevoir un chant. La relation initiale de la personne avec l'esprit de rêve doit idéalement se construire sur le mode de la réceptivité. L'esprit-guide « donne » (na-ɣog) un chant; le rêveur l'« obtient » ou le « reçoit » (ɣi-dapad). De la même façon, un patient se « donne » à un médium pour traitement, il ne le demande pas ni ne l'exige. Les demandes sont un sujet délicat de manière générale dans les interactions entre Temiar; les demandes impérieuses sont quasiment inexistantes. Une demande rejetée met le demandeur frustré dans un état de danger rituel (pərenh5:d, səlentə:b) qui pourrait entraîner un accident ou une attaque de tigre. La personne ainsi rejetée peut réciter certains textes pour diminuer ce danger. Il reste que cette pratique élimine les demandes superflues et souligne la valeur que les Temiar accordent à la réciprocité ainsi que la signification des actes de sollicitation.

J'insiste sur ce point car des comptes rendus de la théorie temiar du rêve, datant de la période coloniale britannique (Noone 1972 : 51-59; Stewart 1948, 1951) et popularisés ensuite dans les cercles de psychothérapie américaine (Garfield 1974; Faraday 1972), ont transformé cette gracieuse *réception* des chants de rêve en une demande faite par le rêveur pour un don ou pour un chant¹¹. L'idéologie coloniale et néocoloniale a transformé la conception spécifiquement temiar des interactions entre les humains et les esprits, caractérisée par une réception consentante pendant les rêves et par des cajoleries charmeuses pendant les cérémonies, en une relation définie par la dominance dans laquelle le soi de rêve de l'humain exige un chant de l'esprit-visiteur rêvé.

Les axes de cette distorsion sont très intéressants. Les anthropologues des générations précédentes et les nombreux psychologues contemporains qui ont traduit la théorie temiar du rêve à l'intention d'un public anglais et américain semblent incapables d'imaginer qu'on puisse utiliser les rêves autrement que comme un prolongement du contrôle individualiste. Leur imagination est contrainte par les paradigmes égocentriques et hégémoniques (économiquement, historiquement et culturellement) de l'individu et de la société, dont ils sont eux-mêmes captifs¹².

En dix ans d'étude des rêves et des rencontres avec des esprits familiers chez les Temiar, je n'ai jamais vu de situation dans laquelle un Temiar aurait demandé directement un chant ou tout autre don. Quand on les questionne au sujet d'une telle éventualité, les Temiar disent explicitement qu'une demande de ce genre serait inacceptable. Des médiums expérimentés « commandent » (na-ɣɔ:r) parfois, pendant des rêves ou des cérémonies, à leurs esprits familiers qu'ils fréquentent depuis longtemps, de partir à la recherche de l'âme de tête perdue d'un patient; autrement, c'est l'esprit-guide qui fixe l'agenda, non le rêveur¹³.

11. Certains psychothérapeutes impliqués dans la popularisation de la soi-disant théorie du rêve des Senoi sont en train de revoir leurs affirmations antérieures pour s'ajuster à des données ethnographiques plus récentes (John et Ann Faraday, communication personnelle).

12. Je ne veux pas ici faire une simple juxtaposition entre l'égocentrisme et le sociocentrisme. Dans Roseman (1990, et 1991 : 46), je discute comment, dans les sociétés euro-américaines, le « sur-script » apparent de l'égocentrisme est en fait garanti par le « sous-script » sous-jacent de l'interdépendance. Cette configuration est inversée dans des sociétés sociocentriques, tels les Temiar : le sociocentrisme devient le script apparent tandis que l'égocentrisme se retire dans le sous-script (voir aussi Doi 1985-1986 et Lock 1986).

13. Dentan (1983) et Dornhoff (1985) discutent des circonstances historiques et personnelles des transformations des théories du rêve temiar pendant les périodes coloniale et postcoloniale.

Le don d'un chant de rêve est soigneusement remémoré au moment du réveil : je m'éveillais souvent pour entendre, au petit matin, les Temiar se réveiller et chanter ou fredonner des bribes de chant d'un rêve antérieur, pratiquant les mélodies de façon à pouvoir s'en rappeler lorsqu'ils rentraient ainsi de leurs voyages oniriques dans le monde de l'éveil. Ces chants, lorsqu'ils sont repris dans les cérémonies, réactivent le lien entre le rêveur et l'esprit-guide.

Les prestations de chants de rêve

L'analyse du passage de la réception du rêve à sa prestation publique rend les thèmes du pouvoir, de l'action individuelle et de l'interaction dialogique intelligibles et palpables. Au cours des cérémonies nocturnes de chants et de transes qui se tiennent dans les limites des maisons, le schéma de réception des rêves — dans lequel l'esprit-guide chante une phrase initiale que le rêveur répète — est transposé dans la sphère des acteurs humains. La personne qui a reçu un chant de rêve est devenue un *hala:ʔ*, « une personne avec un esprit familier ». Dans ces prestations, comme dans la réception-composition d'un chant de rêve, l'action individuelle est déniée et les sources du pouvoir sont dispersées, alors que la réciprocité et la communication dialogique sont valorisées. Plutôt que d'exécuter le chant de rêve en solo, le *hala:ʔ* le diffuse par le son. Il ou elle chante la phrase initiale, qui est ensuite répétée par un chœur féminin composé de jeunes filles et de femmes plus âgées. Le chœur féminin est aussi responsable d'un accompagnement de percussion réalisé au moyen de paires de tubes de bambou qui sont frappés sur un tronc équarri dans un rythme à deux temps. Cette prestation peut parfois être accompagnée d'un ou deux tambours à tympan unique et/ou d'un petit gong à maniement manuel joué par des hommes ou des femmes (voir fig. 1).

Celui qui voudrait garder pour lui la connaissance du texte et de la mélodie du chant ferait preuve, selon les Temiar, d'une avidité acoustique : ce serait monopoliser des ressources en vue d'un gain personnel plutôt que communautaire ou familial¹⁴. Au contraire, le chant de rêve coule à travers le chanteur ou « médium » vers le chœur qui le reçoit et qui y répond de manière interactive en faisant écho à la mélodie et au texte du chanteur initial, produisant ainsi un chevauchement polyphonique qui encadre chaque phrase musicale du chanteur initial. La réponse du chœur, associée au chant du médium, complète la trame de cette toile; elle fait pénétrer l'énergie de l'esprit dans le monde humain tout en reproduisant la confluence de l'humanité et des esprits dans le cosmos.

Le principe de cette communication par la musique devient encore plus clair quand on le situe intertextuellement par rapport aux catégories locales de vocalisation¹⁵. Ainsi, on remarque que le chœur apparaît dans plusieurs autres catégories d'expression orale chez les Temiar. L'analyse des réponses chorales en musique et des réponses

14. Les concepts temiar de désir, de générosité et de réciprocité mis en actes dans les sphères économique, ontologique et esthétique, sont examinés en détail dans Roseman (1990, 1991 : 36-40, 45-51 et 105). Dans *Power/Knowledge*, Foucault (1980) examine sur le plan théorique les conséquences politiques du contrôle des discours; pour une discussion de ce thème et de ses répercussions dans les sphères du langage, du son et de la musique, voir Roseman (1984), Feld (1984) et Keil *et al.* (1984).

15. Seeger (1988, chapitre 2) et Coplan (1988) présentent respectivement des exemples typiques de telles analyses intertextuelles chez les Suyu du Brésil et chez les Basotho du Lesotho.

vocales dans la narration d'histoires aide à comprendre les significations sociales de ce procédé. Quand un mythe (cənal) est raconté, les paroles du narrateur doivent être reprises en chœur par au moins une personne désignée (au cas où toutes les autres s'endormiraient pendant l'histoire !) qui fait « rebondir » les propos du narrateur en prononçant périodiquement le marqueur vocal « hə:ʔ »¹⁶. Si cette réponse « chorale » (pihə:ʔ) représentant la communauté faisait défaut, le résonnement acoustique du récit, considéré comme l'incarnation vocale de l'élément « âme de tête » du narrateur, irait au-delà du monde humain, jusque dans la jungle où il pourrait alors être repris en chœur par des agents de maladie ou d'autres êtres néfastes habitant la forêt.

Le chanteur initial, en tant que réceptacle de l'esprit-guide, chante un « chemin » (ou non) que le chœur « suit » (wədwa:d non) et qui marque le paysage en y situant les participants à la cérémonie. Cette réponse chorale interactive est indispensable pour que l'esprit qui s'écoule à travers le chant de rêve puisse pleinement devenir ce qu'Armstrong (1981) appelle une « affecting presence »; de même, le chant de rêve ne peut jamais être reçu sans qu'une source d'action conçue comme extérieure au sujet rêveur, à savoir l'esprit-guide, le lui apprenne de manière interactive, ligne par ligne.

Pour les Temiar, la composition musicale ne dépend pas de l'intention consciente d'un compositeur, mais est plutôt le fait de la réception réussie d'un chant et de la capacité du rêveur de s'en souvenir. Toutefois, dans la cérémonie, le hala:ʔ est bien reconnu comme étant le rêveur responsable de l'entrée de l'esprit dans la sphère cérémonielle. En fait, un chanteur/compositeur (ou, dans les termes temiar, le receveur/acteur d'un chant) reçoit du prestige quand, grâce à ses nombreuses réceptions de chants de rêve, il obtient non seulement le pouvoir de jouer le rôle pivot de chanteur au cours de la cérémonie, mais aussi le pouvoir de guérir. La cérémonie légitime et *socialise* le don qui a été fait au rêveur en le diffusant parmi le groupe qui lui répond ensuite en le retournant dans le monde des esprits. La procédure propre à de telles prestations contrebalance toute tentation qu'aurait pu avoir le chanteur initial de glorifier sa virtuosité.

L'encadrement rituel du chant et de la danse dans un temps et un endroit spécifiques, comme le contexte du sommeil et des rêves qui sont temporellement démarqués, délimite un lieu sûr d'où capitaliser sur la fluidité des frontières entre le soi, la société et le cosmos. Les relations sociales de genre sont aussi exprimées et négociées dans la réception et la prestation de chants de rêve chez les Temiar. Pour ces derniers, les hommes comme les femmes ont le potentiel de rencontrer des esprits-guides et de recevoir des chants; mais en fait, ce sont surtout des hommes qui en reçoivent. Cette inégalité potentielle de genre sur le plan de la réception des chants de rêve est contrebalancée par une tendance des médiums masculins à entrer en contact avec des esprits-guides féminins, qui sont la source de la vision, du savoir et du chant du médium. L'inégalité de genre est aussi contrebalancée sur le plan de la prestation par l'importance du chœur féminin, un élément indispensable à la ré-actualisation de l'esprit-guide dans le monde humain.

16. Voici des exemples de marqueurs vocaux (Knapp 1972: 19) qu'on trouve dans les conversations en anglais: « uh-huh », « um », « uh », « ah » et autres variantes, qui signalent une écoute attentive.

Figure 1

Partition du chant de la fleur Pongey reçu par la médium Uda Tengah, accompagnée d'un chœur féminin et de percussions sur tubes de bambou.

Les paroles du chant sont les suivantes :

« Les branches du cocotier se balancent alors que le soleil se couche sur le sommet du Mont Lamug ».

Pongeeey

Uda Tengah

1

Medium
la-la- ped da-vun ka-la- pah ?eh----- yah-----

Chœur
la-la-

Tubes

Md.
ped da-vun ka- la- pah .ye?----- yah-----

Ch.
ped da-vun ka- la- pah .ye?----- yah-----



Tbs.

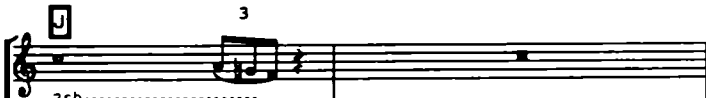


2

Md.
ra-das loh mun-cun la- mug doh re?-----kal

Ch.
ra-das loh mun-cun la- mug doh re?-----kal

Tbs.

Md. 
 Ch. 
 Tbs. 

Md. 
 Ch. 
 Tbs. 



Villageois du Telor, Kelantan

Les Temiar expliquent que les hommes, qui ont accès aux sarbacanes, circulent plus librement et couvrent plus de territoire à l'intérieur de la fraîche forêt tropicale, un environnement favorable aux esprits. En effet, s'ils se manifestent auditivement dans un chant, c'est dans un frais liquide spirituel, kahyek, qui rappelle la sève des plantes et la brume des montagnes¹⁷, qu'ils se manifestent de manière tactile. En revanche, pour les Temiar, les femmes sont plus proches des zones habitées et de la chaleur des feux de cuisson, et sont donc moins susceptibles, même si rien ne l'empêche, de faire des rencontres avec des entités qui se révéleront ensuite comme des esprits-guides.

Les femmes dont l'expérience va à l'encontre de ce verdict et qui reçoivent des chants de rêve se moquent des facteurs géographiques et climatiques différentiels qui sont censés nuire à leur capacité de rencontrer des esprits-guides. Ces femmes sont souvent étroitement reliées par des liens de consanguinité ou d'alliance au noyau de germains fondateur du village, soit comme des sœurs, soit comme femme du chef de village¹⁸. « Nous marchons aussi », disait une femme médium dotée d'un assez vaste répertoire de chants de rêve, « nous voyageons. Nous allons dans les montagnes quand nous ramassons des feuilles et des fleurs pour les ornements cérémoniels; nous voyageons et nous rencontrons des esprits familiers », disait-elle, brandissant fièrement son gros coupe-coupe. Les femmes qui partent s'enfoncer dans la jungle ou dans la forêt environnante transportent ces couteaux dans leur dos, attachés dans une ceinture par dessus leur sarong.

Une autre femme médium a reçu ses chants de l'âme de cœur des enfants qu'elle a mis au monde comme accoucheuse. Cependant, les appréhensions des Temiar envers le « sang de la naissance » (ou placenta) font que cette femme n'a reçu qu'une forme volatile de chamanisme qu'elle avait de la difficulté à contrôler. Les femmes participent donc bien à cette forme de rêve, sans que nous puissions encore délimiter l'étendue de leur expérience et de leur participation différenciées.

Les récits de rêves et l'ethnothéorie musicale

Qu'est-ce qui est donné dans un chant de rêve ? Quelles sont les conséquences, pour l'élaboration discursive d'une ethnothéorie musicale, du fait que les chants sont « reçus » plutôt que composés intentionnellement ? Le « sentier » (ou non) reçu d'un esprit-guide dans un rêve comprend non seulement la mélodie et le texte du chant mais peut aussi spécifier des pas de danse particuliers, les sortes de feuilles à utiliser comme ornements cérémoniels ou les rythmes de percussion des tubes de bambou, ainsi que les comportements de transe, le degré de participation des hommes et des femmes, les préférences de l'esprit-guide en matière de luminosité et d'autres conditions et contraintes inhérentes à de telles prestations.

Les récits de rêves indiquent comment les Temiar conçoivent ces représentations publiques : ils fusionnent sous un seul terme, le « sentier », des catégories telles la musique et la danse qui, autrement, pourraient être séparées analytiquement. Ces récits

17. Kahyek est aussi relié à *cəbo:h*, un terme employé de multiples façons pour désigner la sève des plantes, le lait maternel, le sperme et d'autres fluides transparents ou de couleur claire.

18. Les villages temiar consistent en des familles étendues liées par la parenté ou le mariage à un noyau de germains fondateur (voir Benjamin 1967; Roseman 1991 : 2).

contiennent d'autres indices de la conceptualisation des formes musicales dans la culture temiar. Par exemple, dans un récit de sa réception d'un chant de rêve qui lui a été donné par le Ministre du Mont Bərinteəh, Angah Busuu' nous dit que l'esprit chanta une ou deux « bouches » (ou « bouchées », *nag en temiar*) avant qu'Angah ne commence à répéter ce qu'avait fait entendre l'esprit. Le terme « bouche » peut être utilisé pour désigner un chant complet ou, dans ce cas, une série répétitive de phrases mélodiques constituant une strophe.

Les tons ou les hauteurs de la mélodie sont appelés des « marches » (*lan kah*), ce qui est cohérent avec l'image du chant comme sentier. Dans son rêve, Angah Busuu' échelonne ses interventions vocales de manière à enchaîner sur le chant de l'esprit-guide dans une sorte d'hétérophonie décalée temporellement que Feld (1988) a appelée avec justesse « echo polyphony ». Dans les termes temiar, l'entrée vocale du chanteur dans le monde du rêve, intercalée entre « deux marches, trois marches » de la phrase musicale de l'esprit-guide, trouve sa mimesis (son équivalent « en temps réel ») dans le monde humain lorsque le chœur, au cours de la prestation cérémonielle, répond en chantant au médium¹⁹.

Dans un récit décrivant sa réception en rêve d'un chant donné par l'esprit féminin du Mont Ranwē:y, Ading Kerah utilise, pour discuter du contour mélodique de ce chant, des métaphores qui superposaient le mouvement et la topographie du paysage. Il fit également une distinction claire entre ce qu'il reçoit dans un rêve et ce qu'il élabore de manière improvisée durant la prestation :

Elle donne les vers, les noms des montagnes, toutes sortes de choses [dans le rêve], mais quand je participe aux cérémonies, je peux chanter de nouveaux vers comme ils viennent, à propos des fleurs, de toutes sortes de choses. Elle donne l'endroit où nous mettons de nouvelles lignes de texte, où nous tombons au même niveau, où nous nous élevons un peu, où nous brisons nos phrases.

Ading Kerah, Relo:y, 10-vi-82, DN5

Sur le plan méthodologique, si nous acceptons que chaque théorie musicale (comme chaque praxis onirique) est un construit culturel, ces récits de rêves constituent de bons indices de la terminologie et de la théorie (ou « ethnothéorie ») musicale des Temiar. L'élaboration discursive d'une ethnothéorie musicale peut être moins explicite chez des peuples qui reçoivent leurs chants en rêve et qui attribuent la capacité individuelle de composition au monde des esprits, que chez des peuples qui conçoivent la composition comme une affaire de volonté personnelle, de discussion et de compétition. Cette supposition implique toutefois que la terminologie et les ethnothéories musicales prennent une forme différente selon les techniques descriptives et les métaphores disponibles, mais aussi selon de nombreux autres facteurs tels que les conceptions culturelles de l'écologie, les penchants esthétiques et les pratiques de composition, ainsi que l'histoire culturelle et les configurations socio-économiques²⁰. L'ethnomusicologue de terrain doit donc être ouvert à toutes les dimensions possibles des conceptions culturellement définies de l'action (notamment dans le monde des rêves)

19. Taussig (1993) semble indiquer qu'en faisant le portrait des esprits (et par extension, des Autres), on incorpore, on neutralise et on diminue leur pouvoir.

20. Voir, par exemple, Feld (1988) sur les Kaluli, Seeger (1988) sur les Suya et Vander (1988) sur les Sioux Lakota.

afin de faire émerger la richesse cachée d'ethnothéories musicales implicites comme celle des Temiar.

Le chant et la parole fusionnent, pour les Temiar, dans les vers des paroles poétiques et des textes de chants, ce qu'ils appellent *hənelad* (faire des vers). Les rêves sont une source d'innovation langagière : on dit que les montagnes, les arbres fruitiers, les couchers de soleil et d'autres entités révèlent leur « vrai nom » (*kən:h m+n*) dans les rêves. Le lien étroit entre le monde imaginal du rêve et celui des cérémonies est cristallisé dans une autre appellation : « termes cérémoniels » (*dəhne:h pəhno:h*).

Dans le rêve d'Ading Kerah évoqué ci-dessus, l'esprit féminin du Mont *Ranwē:y* révéla son vrai nom, *ʔame:ʔ səleŋo:y*, « mère beauté fluide ». Elle légua ensuite son nom à la nouvelle femme d'Ading Kerah. Par la suite, ce chant devint si populaire localement que des membres de la communauté d'Ading Kerah, mais aussi des personnes habitant la région en amont et en aval, commencèrent à désigner par ce nom non seulement la femme d'Ading Kerah, mais Ading Kerah lui-même, l'appelant « vieil homme beauté fluide » (*Ta:ʔ səleŋo:y*). Des mots issus du monde imaginal des rêves unissent les personnes et les lieux dans le « vrai » langage du rêve, du chant et de la cérémonie.

Rêver le paysage : chant, histoire et transformation sociale

Étant donné la marge de manœuvre accordée à la révélation individuelle dans cette société relativement égalitaire, les chants rêvés répondent aux expériences personnelles que les rêveurs font du monde qui les entoure²¹. Les rêveurs temiar ont depuis longtemps « spiritualisé » les objets marchands qui sont entrés dans leur société, rêvant de chants donnés par des parachutes ou des avions, et non plus seulement par des oiseaux, ou par des montres et des parfums, en plus des insectes palpitants et des fleurs odorantes, ou encore par les esprits des colonisateurs britanniques, puis japonais pendant la période d'occupation de la Seconde Guerre mondiale, ou malais (dans leur version précoloniale et postcoloniale) et de divers anthropologues en visite, en plus des esprits-voyageurs de rêve des membres de leur propre communauté, vivants ou morts.

Tant que les choses d'« en aval » ou du « marché » étaient moins nombreuses que celles d'« en amont » ou de la « jungle » et pouvaient être absorbées économiquement, idéologiquement et spirituellement dans leur système socio-économique sans déséquilibrer leur style de vie, ces appropriations à travers les chants de rêve constituaient leur façon d'absorber le pouvoir et le prestige provenant de ces incursions venues de l'extérieur. Cependant, la bataille pour la forêt tropicale devint plus conflictuelle et la vie, pour de nombreux Temiar des basses terres, dut se confiner à deux acres par « famille nucléaire » ; dans ce nouveau contexte, l'effort pour maintenir, grâce au pouvoir des chants de rêve, l'équité vis-à-vis des « autres » qui n'habitaient pas la forêt tropicale devint moins viable. Malgré cela, les Temiar continuent de rêver et de chanter, préservant leur sentiment d'intégrité culturelle au moyen des relations qu'ils établissent puis qu'ils renforcent avec tout ce qui les entoure, à travers les rêves reçus et les chants exécutés de concert avec leur univers social.

21. Ceci est quelque peu analogue à la façon de la psychothérapie euro-américaine contemporaine de concevoir les rêves comme émergeant de l'histoire familiale et personnelle. Les concepts proposés par Schutz (1967) de « monde vécu » et de « biographie personnelle » sont ici utiles.

Les chants de rêve temiar, qui marquent la relation de personnes particulières à des paysages, à des montagnes, à des rapides de rivières, à des arbres fruitiers et à des référents spatiaux particuliers, codifient ce que Taussig (1980) appelle une « *natural historiography* ». Chaque chant de rêve, en tant que forme autochtone de cartographie, marque les lieux d'expériences personnelles et historiques importantes. Comme les arbres fruitiers très anciens qui relient ces horticulteurs aux sites d'habitation du passé, les chants de rêve peuvent donner aux Temiar d'aujourd'hui la possibilité de revendiquer leurs terres ancestrales²².

Dialogisme et désir dans le monde des rêves

À travers les rêves remémorés, narrés et chantés, les Temiar se situent en relation les uns aux autres et par rapport au monde qui les entoure. Les chants de rêve délimitent un sentier, ce qui est en soi très apprécié étant donné la densité de la forêt tropicale, situant ainsi les Temiar dans un univers qu'ils connaissent. Comme les grenouilles, les arbres, les insectes, les Malais, les tigres et les autres Temiar, ma présence devint elle aussi bonne à rêver pour les Temiar : j'ai pris place dans l'historiographie de cette société en étant rêvée dans des chants et en recevant mon « vrai nom ». Un an après mon premier séjour chez les Temiar, alors que je me trouvais à Belau, dans le Kelantan, sur le Berok, je transcrivais des textes de chants dans lesquels je me mis à trouver le mot Tetajo:y. Plusieurs semaines auparavant, je tentais de comprendre les détails d'une cérémonie quand le groupe d'hommes temiar avec qui je travaillais là-dessus s'esclaffa et compara ma ligne de questionnement à la flèche du chasseur poursuivant sa proie. Ils m'avaient alors appelée Tetajo:y, utilisant un terme expressif doté d'une voyelle rythmique dédoublée et d'un jeu de consonnances, décrivant ainsi le trajet courbé mais dirigé, soumis au hasard mais orienté vers un but, qui est commun à la quête de l'anthropologue et à la flèche du chasseur. J'entendais maintenant ce mot dans les textes des chants.

« C'est le nom que l'esprit-guide d'un médium t'a donné dans un rêve », m'expliquèrent quelques femmes. Je réalisai qu'elles le savaient déjà depuis quelques semaines alors que je venais de comprendre. Cet événement suscita de nombreux commentaires à différents niveaux car il était connu qu'un médium déguise souvent son intention de flirter avec le sujet de son chant en attribuant l'action à son esprit-guide. Plus tard, lors d'une session de traduction, le médium me dit que l'esprit masculin d'un des arbres fruitiers m'avait effectivement vue en train de danser pendant les cérémonies et m'avait donné ce nom quand il lui donna ce chant.

Tout comme les histoires de vie des Temiar sont inscrites dans mon carnet de notes, ce nom, lorsqu'il retentit dans les chants et les cérémonies des Temiar, préserve le souvenir qu'ils ont de moi et m'alloue une place dans leur univers. Au cours de l'été 1991, je travaillais avec une femme médium des hautes terres du Kelantan près de la source de la rivière Betis. Quatre jours après mon arrivée, après que nous ayons chanté ensemble dans deux cérémonies, la médium reçut trois chants me concernant. La

22. Je discute de manière plus détaillée dans Roseman (s.d.) des implications politiques et territoriales liées à la perception des chants de rêve temiar comme étant des cartes historiques, et de l'application potentielle des chants de rêve à l'élaboration de stratégies nationales et internationales concernant l'utilisation de leurs terres et les droits de propriété.

formulation des nuances du désir, qui se fait habituellement en fonction des relations entre des personnes de sexe différent — l'esprit-guide et le médium —, fut étendue pour m'inclure dans un triangle dans lequel l'esprit mâle de l'arbre Perah désigna dans son chant la femme médium et moi-même comme ses femmes²³.

En même temps que les Temiar me situaient dans leur univers à travers des chants de rêve, j'étais transformée par ma notation continuelle des récits de rêves, qui me faisait apprendre les patrons (« patterns ») du rêve temiar. Dans un tribut inattendu à la construction culturelle du rêve, j'ai été socialisée non seulement aux aspects les plus visibles de la culture temiar, tels que marcher, parler et me comporter selon mes observations (corrigées par les Temiar) de leurs activités verbales et non verbales, mais aussi au discours plus élusif, mais non moins structuré culturellement, des rêves. Mes propres rêves sont passés par différentes étapes de transformation; en particulier, je commençai à recevoir des chants de rêve donnés par des hybrides culturels faisant la synthèse entre mon monde et le monde des Temiar, tels l'esprit du Mont Los Angeles ou la figure animée qu'on trouve sur les boîtes de conserve Planter's Peanuts²⁴. L'esprit du Mont Los Angeles résulte probablement de l'interaction entre mon écoute répétée de rêves temiar et de récits de trances racontant la fuite des esprits-guides des montagnes par dessus la voûte de feuillage de la forêt, et des expériences de vie personnelles associées à un tramway électrique historique, le bien nommé « Angel's flight », qui circule sur une colline abrupte du centre de Los Angeles.

Le rêve du logo de la marque Planter's Peanuts, une cacahuète anthropomorphe à nœud papillon avec une canne de spectacle et des chaussures de danse, rappelle le débat scientifique à propos de la situation de l'animisme dans les cultures cosmopolites contemporaines. Les anthropologues et les folkloristes ont depuis longtemps été fascinés par les figures animées des contes de fées, des histoires pour enfants et, plus récemment, des dessins animés télévisés, ou par celles qui sont associées à des produits commerciaux comme les boîtes de céréales et les publicités télévisées (pensez à Tony le Tigre des *Frosted Flakes* de Kellogg's et vous pourriez entendre l'écho de sa voix : « They're grrreat!!! »). Dans son article sur l'animisme dans l'édition de 1930 de l'ouvrage de référence en anthropologie *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Ruth Benedict suggère de ne pas considérer ces personnages animés comme des « survivants » de notre passé « primitif », ce qu'aurait pourtant proposé une approche évolutionniste classique²⁵. Selon moi, elle voulait donc dire que toute culture,

23. Les Temiar admettent les mariages polygyniques qui impliquent habituellement un homme avec une femme substantiellement plus âgée et une femme plus jeune dans le même village, ou deux ou trois femmes d'âge à peu près équivalent vivant dans des villages différents. Même s'il en existe des cas, cette situation n'est apparemment pas fréquente (j'ai rencontré quatre arrangements maritaux polygyniques en dix ans de recherche).

24. Barbara Tedlock note le glissement, dans ce qu'elle appelle « la nouvelle anthropologie du rêve », vers une approche méthodologique qui privilégie moins l'analyse de contenu statistique et davantage l'analyse contextuelle des « natural communicative contexts of dream sharing, representation, and interpretation ». L'observation participante sur laquelle de telles approches sont fondées mène naturellement à l'inclusion des propres rêves de l'anthropologue dans ces « highly-nuanced, linguistically informed analyses of dream narration and interpretation as psychodynamic intercultural social processes » (1991 : 161).

25. La discussion que fait Carneiro (1973 : 76-77) du concept de « survie » dans l'évolutionnisme classique est instructive sur ce point.

quelle qu'en soit la configuration temporelle, spatiale ou environnementale, a besoin de préserver de tels espaces magiques pour l'action imaginaire²⁶.

Près d'un an plus tard, dans la deuxième année de mon premier séjour chez les Temiar (1981-1982), je commençai à recevoir des chants de rêve donnés par des entités plus spécifiquement temiar, par exemple la fleur Oiseau de paradis et ce gros oiseau noir criant qui survole la forêt, le *Rhinocerus Hornbill*²⁷. J'ai raconté ces rêves aux médiums avec qui je travaillais. Je leur ai aussi raconté certains de mes rêves qui entraient dans la catégorie des rêves de « diagnostic médical ». Dans ces rêves, les esprits de rêve temiar me donnaient des informations que les médiums considéraient pertinentes pour faire le diagnostic de maladie de patients en train de participer à un traitement cérémoniel. Rêver selon les structures narratives et musicales des Temiar me fit entrer bien plus loin dans leur discours que le simple fait de partager leur grammaire verbale.

Quand les Temiar virent que mes rêves changeaient, ils commencèrent à me parler de différents sujets de manière plus approfondie. Je ne suis pas sûre qu'on puisse suggérer l'apprentissage du rêve dans un autre modèle culturel comme technique de terrain pour construire la relation avec les personnes étudiées, mais au même titre que le chant dans les cérémonies et le travail dans les champs de riz, le rêve a constitué pour moi et de manière inattendue une dimension de cette prouesse dialogique que nous appelons l'observation participante. À travers les rêves que nous faisions les uns des autres, et qui étaient souvent attribués à l'action des esprits qui parlaient ou chantaient à travers nous, nous avons reconnu ensemble que la frontière qui nous séparait entre hôtes et visiteuse était perméable et mouvante et que notre relation pouvait prendre diverses formes.

Le jour où je suis partie de l'une des communautés dans laquelle j'avais travaillé pendant l'été 1992, un médium me dit cavalièrement et à la blague « Jaʔah peʔoʔ hun-teʔ », « ne rêve pas capricieusement ! », ce qu'on pourrait interpréter en langage plus lourd et plus spécialisé comme signifiant « ne fais pas de rêves exprimant des désirs qui pourraient t'attirer des problèmes ! » Par cette remarque espiègle, ce médium reconnaissait de façon poignante que je m'en allais au-delà du monde géographique dans lequel de tels désirs pouvaient être comblés en dansant avec les esprits (ou en flirtant avec mes beaux-frères²⁸) pendant des cérémonies. En s'ouvrant à des rencontres avec les esprits du paysage pendant leurs voyages oniriques, les rêveurs temiar finissent par ramener ces esprits au centre de leur vie, dans leurs récits et dans leurs cérémonies. En accordant une grande valeur à ces figures qui surgissent dans les rêves et qui sont représentées ensuite dans des cérémonies de chant interactif, les Temiar réaffirment leur attachement et leur désir envers le territoire et ceux qui y vivent.

(Texte inédit en anglais traduit par Florence Piron)

26. Voir aussi Watkins (1986) et Coombe (1994) sur ce sujet.

27. *Bucerus rhinocerus*; en temiar, *təʔək*.

28. Les liaisons extramaritales sont attendues et pardonnées si elles sont menées discrètement avec des membres de catégories de parenté prescrites, notamment entre beaux-frères et belles-sœurs (des couples hétérosexuels reliés par l'alliance grâce au mariage d'un frère ou d'une sœur). Ces relations de parenté sont aussi caractérisées par le flirt et la plaisanterie.

Références

ARMSTRONG R.P.

- 1981 *The Powers of Presence. Consciousness, Myth, and the Affecting Presence*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

BASSO E.

- 1987 « The Implications of a Progressive Theory of Dreaming » : 86-104, in B. Tedlock (dir.), *Dreaming. The Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge : Cambridge University Press.

BELLWOOD P.

- 1985 *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. New York : Bellwood.

BENEDICT R.

- 1930 « Animism » : 65-67, in E.R.A. Seligman et A. Johnson (dir.), *Encyclopaedia of the Social Sciences. Vol. 2. Alliance-Brigandage*. New York : MacMillan.

BENJAMIN G.

- 1966 « Temiar Social Groupings », *Federation Museums Journal*, 11 : 1-25.
 1967 « Temiar Kinship », *Federation Museums Journal*, 12 : 1-25.
 1968 « Headmanship and Leadership in Temiar Society », *Federation Museums Journal*, 13 : 1-43.
 1976 « An Outline of Temiar Grammar » : 129-187, in P.N. Jenner *et al.* (dir.), *Austroasiatics Studies*. Honolulu : University Press of Hawaii.
 1985 « In the Long Term : Three Themes in Malayan Cultural Ecology » : 219-278, in K. Hutterer *et al.* (dir.), *Cultural Values and Human Ecology in Southeast Asia*. Ann Arbor : Center for South and Southeast Asia Studies, University of Michigan.
 1993 « Danger and Dialectic in Temiar Childhood », in J. Koubi et J. Massard (dir.), *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

CARNEIRO R.L.

- 1973 « Classical Evolutionism », in R. et F. Naroll (dir.), *Main Currents in Cultural Anthropology*. New Jersey : Prentice-Hall.

COOMBE R.J.

- 1994 « Welcome to Marlboro Country. Mimesis and Alterity on Commercial Frontiers », PARSS Seminar Paper, University of Pennsylvania (7 avril 1994).

COPLAN D.

- 1988 « Musical Understanding : The Ethnoaesthetics of Migrant Workers' Poetic Song in Lesotho », *Ethnomusicology*, 32, 3 : 337-367.

CORBIN H.

- 1969 *Creative Imagination and the Sufism of Ibn 'Arabi*. New York : Princeton.
 1972 « Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal » : 1-19, in *Spring. An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*. Zurich : Spring Publications.
 1980 *Avicenna and the Visionary Recital*. Irving, Texas : Spring Publications.

DENTAN R.K.

- 1978 « Notes on Childhood in a Nonviolent Context : The Semai Case », in *Learning Nonaggression*. Ashley Montague : Oxford University Press.

- 1979 *The Semai. A Non-Violent People of Malaya*. New York : Holt, Rinehart, and Winston.
 - 1983 *A Dream of Senoi*. Buffalo : State University of New York.
 - 1988 « Lucidity, Sex and Horror in Senoi Dreamwork », in J.L. Gackenbach et S. La Berge (dir.), *Lucid Dreaming. New Research on Consciousness During Sleep*. New York : Plenum.
 - 1992 « The Rise, Maintenance, and Destruction of a Peacable Polity : A Preliminary Essay in Political Ecology » : 214-270, in J. Silverberg et J.P. Gray, *Aggression and Peacefulness in Humans and Other Primates*. Oxford.
- DIFFLOTH G.
- 1976 « Expressives in Semai » : 249-264, in P.N. Jenner *et al.* (dir.), *Austroasiatic Studies*. Honolulu : University Press of Hawaii.
- DOMHOFF G.W.
- 1985 *The Mystique of Dreams*. Berkeley, Los Angeles, Oxford : University of California Press.
- DOI T.
- 1985- *The Anatomy of Self. The Individual Versus Society* (traduction de Mark A. Harbison).
 - 1986 Tokyo, New York, San Francisco : Kodansha International.
- ENDICOTT K.
- 1983 « The Effects of Slave Raiding on the Aborigines of the Malay Peninsula » : 216-245, in A. Reid et J. Brewster (dir.), *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia*. Brisbane : University of Queensland Press.
- FARADAY A.
- 1972 *Dream Power*. New York : Coward, McCann & Geoghegan.
 - 1984 « The Selling of the Senoi », *Lucidity Letter*, 3, 1.
- FELD S.
- 1984 « Sound as Social Structure », *Ethnomusicology*, 28, 3 : 383-409.
 - 1988 « Aesthetics and Iconicity of Style, or "Lift-Up-Over-Sounding" : Getting into the Kaluli Groove », *Yearbook for Traditional Music*, 20 : 74-113.
- FOULKES D.
- 1985 *Dreaming. A Cognitive-Psychological Analysis*. Hillsdale, N.J. : Lawrence Erlbaum.
- FRIEDRICH P.
- 1986 *The Language Parallax*. Chicago : University of Chicago.
- FOUCAULT M.
- 1980 *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Brighton, Sussex : Harvester.
- GARFIELD P.
- 1974 *Creative Dreaming*. New York : Ballantine Books.
- GIANNO R.
- 1990 *Semelai Culture and Resin Technology*. New Haven : The Connecticut Academy of Arts and Sciences.

GLOBUS G.G.

- 1991 « Dream Content : Random or Meaningful ? », *Dreaming. Journal of the Association for the Study of Dreams*, 1, 1 : 27-40.

HOWELL S.

- 1989 « To be Angry is not to be Human, but to be Fearful is : Chewong Concepts of Human Nature » : 45-59, in S. Howell et R. Willis (dir.), *Societies at Peace. An Anthropological Perspective*. Londres : Routledge and Kegan Paul.

HOWES D. (dir.)

- 1991 *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto : University of Toronto Press.

JONES E.

- 1961 *The Life and Work of Sigmund Freud*. New York : Basic Books.

JUNG C.G.

- 1963 *Memories, Dreams, Reflections*. New York : Pantheon.
1964 *Man and his Symbols*. New York : Dell.

KEIL C. et al.

- 1984 « Responses to Feld and Roseman », *Ethnomusicology*, 28, 3 : 446-466.

KNAPP M.L.

- 1972 *Nonverbal Communication in Human Interaction*. New York : Holt, Rinehart, and Winston.

LOCK M.

- 1986 « Plea for Acceptance. School Refusal Syndrome in Japan », *Social Science and Medicine*, 23, 2 : 99-112.

MEAD G.H.

- 1934 *Mind, Self and Society*. Chicago : University of Chicago.

MCKINLEY R.

- 1981 « Cain and Abel on the Malay Peninsula » : 335-387, in M. Marshall (dir.), *Siblingship in Oceania*. Ann Arbor : University of Michigan.

NOONE R.D.

- 1972 *In Search of the Dream People*. New York : William Morrow.

ROBARCHEK C.A.

- 1979 « Learning to Fear : A Case Study of Emotional Conditioning », *American Ethnologist*, 6, 3 : 555-567.

ROSEMAN M.

- 1984 « The Social Structuring of Sound : The Temiar of Peninsular Malaysia », *Ethnomusicology*, 28, 3 : 411-445.
1989 « Inversion and Conjuncture : Male and Female in Temiar Performance » : 131-149, in E. Koskoff (dir.), *Women and Music in Cross-Cultural Perspective*. Urbana : University of Illinois Press.
1990 « Head, Heart, Odor and Shadow : The Structure of the Self, Ritual Performance and the Emotional World », *Ethos*, 18, 3 : 227-250.
1991 *Healing Sounds from the Malaysian Rainforest. Temiar Music and Medicine*. Los Angeles, Berkeley, Oxford : University of California Press.

- s.d. « Temiar Singers of the Landscape : Song, History, and Property Rights in the Malaysian Rainforest », in *Culture and the Questions of Rights in Southeast Asia. Forests, Coasts, and Seas*. Baltimore : John Hopkins University.
- SCHEPER-HUGHES N. et M.M. Lock
1987 « The Mindful Body : A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology », *Medical Anthropology Quarterly*, 1,1 : 6-41.
- SCHUTZ A.
1967 *Collected Papers. 1. The Problem of Social Reality*. La Haye : Nijhoff.
- SEEGER A.
1988 *Why Suyas Sing. A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge : Cambridge University Press.
- SINGER J.
1973 *Boundaries of the Soul. The Practice of Jung's Psychology*. New York : Anchor.
- SOLHEIM W.G.
1980 « Searching for the Origins of the Orang Asli », *Federation Museums Journal*, 25 : 61-75.
- STEWART K.
1948 *Magico-Religious Beliefs and Practices in Primitive Society. A Sociological Interpretation of their Therapeutic Aspects*. Thèse de doctorat, London School of Economics.
1951 « Dream Theory in Malaya », *Complex*, 6 : 21-33. Réédité dans C. Tart (dir.), *Altered States of Consciousness*, New York : John Wiley, 1969.
- STOLLER P.
1989 *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- TAUSSIG M.
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill : University of North Carolina Press.
1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York, Londres : Routledge.
- TEDLOCK B.
1991 « The New Anthropology of Dreaming », *Dreaming*, 1, 2 : 161-178.
- VANDER J.
1988 *Songprints. The Musical Experience of Five Shoshone Women*. Urbana : University of Illinois Press.
- WATKINS M.
1984 *Waking Dreams*. Dallas : Spring Publications.
1986 *Invisible Guests. The Development of Imaginal Dialogues*. Hillsdale, N.J. : Analytic Press.
- WURM S.A. et S. Hattori (dir.)
1983 *Language Atlas of the Pacific Area* (map 37 : Peninsular Malaysia). Canberra : Australian Academy of the Humanities and the Japan Academy.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les chants de rêve

Des frontières mouvantes dans le monde temiar

L'environnement physique et social des Temiar Senoi, un peuple autochtone de chasseurs-cueilleurs et d'horticulteurs de la péninsule malaise, est partie prenante dans le monde imaginaire de leurs rêves et de leurs cérémonies. La pratique des rêves chez les Temiar est étroitement liée à leurs théories du soi, de la société et du cosmos. Ces dernières, quant à elles, sont traduites dans des cérémonies musicales communautaires qui sont basées sur des chants reçus en rêve de la part d'esprits du territoire, en l'occurrence la forêt humide de Malaisie. Les chants de rêve donnent accès à la théorie musicale, aux mémoires culturelles et aux désirs personnels des Temiar. Cet article analyse la réception, la forme et la prestation des chants reçus en rêve et montre comment les chants de rêve relient chaque Temiar à la terre qu'il habite, aux autres Temiar, ainsi qu'aux anthropologues et aux ethnomusicologues qui leur rendent visite.

Dreamsongs

Shifting Boundaries in the Temiar World

Hunter-gatherers and horticulturalists, the Temiar Senoi, an aboriginal people of peninsular Malaysia, engage with their physical and social environment in the imaginary world of dreams and ceremonies. Temiar dream practice is intricately interconnected with their theories of self, society, and cosmos. These, in turn, are articulated in village-wide musical ceremonies based on songs received in dreams from the spirits of the landscape, the Malaysian rainforest. Dream songs offer access to Temiar music theory, cultural memories, and personal desires. I focus on the receipt, form, and performance of songs received in dreams, and show how these dream-songs link Temiars with the lands they inhabit, with one another, and with visiting anthropologists and ethnomusicologists.

Marina Roseman
School of Arts and Sciences
Department of Music
University of Pennsylvania
201 South 34th Street
Philadelphia, PA 19104-6313
U.S.A.