

Présentation

Sylvie Poirier

Rêver la culture

Volume 18, numéro 2, 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015309ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015309ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

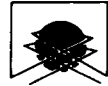
Citer ce document

Poirier, S. (1994). Présentation. *Anthropologie et Sociétés*, 18 (2), 5–11.

<https://doi.org/10.7202/015309ar>

PRÉSENTATION¹

Sylvie Poirier



Réalité quotidienne et universelle, étroitement liée à la mémoire, à l'imagination et à la conscience, et par là à la culture, le rêve occupe pourtant une place marginale dans l'histoire de l'anthropologie. Non pas qu'il en soit exclu², mais il semble que les anthropologues aient longtemps éprouvé un certain malaise à aborder le rêve, domaine généralement perçu comme asocial et champ de recherche réservé aux sciences du « privé ». En négligeant ainsi de considérer les représentations locales, la diversité et la complexité des systèmes culturels du rêve, c'est un pan d'humanité qui était soustrait à l'analyse anthropologique. Depuis les années 1980 cependant, les recherches anthropologiques sur le rêve se sont multipliées, fortes d'interrogations et de paradigmes renouvelés (voir entre autres Tedlock 1987; Jędrej et Shaw 1992; *Ethos* 1981; O'Flaherty 1984; Desjarlais 1992; Obeyesekere 1981, 1990; Roseman 1991).

« Rêver la culture », le titre du présent numéro, ne renvoie pas à une valeur d'ontologie religieuse (Tylor 1871) ou culturelle (Lincoln 1935) parfois concédée au rêve, mais souligne plutôt le fait que le rêve est dans la culture comme la culture est dans le rêve. « Rêver » est entendu ici dans son sens premier, celui de l'activité qui se produit durant le sommeil et de la signification que lui confèrent les cultures. Il est possible néanmoins, comme dans plusieurs sociétés, d'inclure au sein de cet espace-temps onirique la vision, ou encore la rêverie et l'« imagination ouverte et évasive » (Bachelard). La notion de culture est entendue ici tel un ensemble de signifiants-en-action qui se déploient historiquement, signifiants à la fois matériels, symboliques, sociaux et esthétiques. N'étant pas un ensemble monolithique, la culture est traversée de messages polyvalents, parfois même contradictoires qui lui confèrent son dynamisme et son ouverture (J. et J. Comaroff 1992 : 27). L'individu est ainsi à la fois acteur, véhicule, interprète et créateur d'une culture en constant devenir.

L'anthropologie du rêve ne se limite pas à l'expérience privée du rêve, elle interroge aussi les différents moments de sa mise en œuvre sociale. Elle ouvre des horizons intéressants dans la mesure où elle renseigne sur la façon dont différentes cultures conçoivent le rapport au réel et le statut de l'imaginaire, les théories de l'action, la

1. Ce numéro s'inscrit dans la continuité d'un symposium du même titre tenu à Montréal en mai 1992 dans le cadre du Congrès annuel de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA). Aux contributions originales de ce symposium s'ajoutent ici celles de Michel Perrin et de Monique Lortie-Lussier, Joseph De Koninck et Marie-Josée Roy.

2. Les monographies léguées par Malinowski, Evans-Pritchard, Radin, Firth et bien d'autres encore, contiennent des données substantielles sur le rêve. Les contributions les plus étendues proviennent néanmoins de tenants de l'École Culture et Personnalité, dont Eggan, Devereux, Hallowell et Dandrade. Voir aussi Lincoln (1935) et Caillois et Von Grunebaum (1967).

notion de personne dans sa relation avec l'environnement sociocosmique ainsi que la construction culturelle de l'expérience. Les systèmes culturels du rêve, au même titre que les systèmes d'échange ou les systèmes rituels, peuvent dès lors être abordés comme « fait social total » (Mauss). Seule une démarche comparative élaborée à partir de *thick description* permettra éventuellement d'envisager une métathéorie du rêve.

Universalité et diversité de l'onirique

Le rêve, bricoleur indiscipliné de l'imaginaire, a sa propre façon de « déformer » le vécu sans sembler se soucier d'aucune contrainte d'ordre matériel, temporel ou spatial. Le défi de lui donner un sens en est plus ardu mais passionnant. La question fondamentale qui sous-tend toute interrogation sur l'activité onirique, qu'il s'agisse de celle des Gimi, des Temiar, des Guajiro, des Mayas K'iche' ou des Dénés Tha, de celle des psychologues ou des psychanalystes, est indubitablement celle de sa signification. La nature du réel, la relation individu/société ou encore le rapport nature/culture sont autant de thèmes philosophiques qui affectent la façon dont l'onirique est perçu, valorisé et interprété dans différents contextes socioculturels (Tedlock 1987 : 2).

Signe du corps ou signe des dieux, message ancestral, voyage de l'esprit, de l'âme ou du double, tentation démoniaque, expression d'un désir refoulé, simple chimère ou encore seule Réalité, autant de constructions culturelles que la sensibilité anthropologique peut interroger. Dans leurs contextes sociaux et culturels spécifiques, les théories, les classifications et les grilles d'exégèse oniriques ont certes toutes valeur de vérité, cela n'exclut aucunement la possibilité d'en dégager des principes généraux.

Le langage du rêve

Depuis l'apparition du langage, l'homme a cherché à communiquer et à signifier ses rêves. Or, comme le souligne Ricoeur, le rêve en lui-même n'est pas langage mais « il est proche du langage puisqu'il peut être raconté, analysé et interprété » (1965 : 24). Tedlock (dans ce numéro) remarque que le rêve, au contraire du mythe, est d'abord une imagerie sensorielle avant d'être un langage. Les recherches en psychophysiologie ont sérieusement remis en question toute intention signifiante inhérente au travail même du rêve (Hunt 1989). Ces énoncés soulignent, chacun à leur façon, la pertinence de considérer la prégnance de la culture au sein même du processus, sinon de formation, du moins de communication du rêve.

Le rêve devient langage (et parole) lorsqu'il est communiqué et interprété, dans un contexte donné, sous forme d'un récit remémoré et structuré par le rêveur, acteur social et agent culturel. Le rêve ainsi projeté hors de la sphère strictement individuelle devient un récit onirique construit à partir d'un échange dialogique et dialectique entre les symboles privés et publics, entre les expériences oniriques individuelles et les valeurs, les expressions, voire les attentes collectives. Un tel échange, comme le souligne Obeyesekere (1990), a toutefois plus de prégnance dans ces sociétés où les rêves sont partagés et investissent l'imaginaire public. Le rêve est donc aussi culturel qu'il est personnel ou universel.

La dimension sociale du rêve

Pour un grand nombre de sociétés, la valeur et la portée des rêves résident à la fois dans leur contenu, tel qu'il est narré, et dans leurs usages sociaux. Ces sociétés ouvertes aux potentialités du rêve travaillent non pas *en fonction* du rêve, comme le suggéra à tort l'appellation « pré-logique », mais *avec* le rêve. Ce dernier y est valorisé comme acte de communication sociale. Il en va autrement de la tradition onirique occidentale, du moins dans ses courants principaux, où le rêve arbore un caractère essentiellement asocial. L'origine de cette tradition peut être retracée dès le haut Moyen Âge alors que le christianisme redevient religion officielle et idéologie dominante. Dans son ouvrage sur l'imaginaire médiéval, Le Goff nous rappelle en effet comment le christianisme, afin de dénigrer les croyances païennes, contribua à instaurer un climat de méfiance et de malaise envers le rêve et ses interprétations (1985 : 265-316)³. Ainsi naquit, selon Le Goff, « *une société aux rêves bloqués, une société désorientée dans le domaine onirique* » (*ibid.* : 292; en italique dans le texte). En dépit de cette censure ecclésiastique, le rêve continua néanmoins d'exercer une fascination certaine. Parman (1991) rappelle comment l'imaginaire poétique et littéraire des Blake, Milton, Dante, Shakespeare ou Keats (et plus récemment Borges) fut imprégné de visions et d'allégories oniriques. De façon générale toutefois, les rêves, si prisés dans l'Antiquité, ont été graduellement bannis de la sphère publique et leurs usages sociaux niés; l'attitude dominante en Occident à l'égard de l'onirique est, je dirais, de nature extrêmement pudique.

Dans ses travaux, Freud accorde une place prépondérante aux rapports sociaux dans son interprétation des rêves⁴, notamment aux relations parents/enfants. Sous d'autres aspects toutefois, il considère le rêve comme « complètement asocial ». Le rêve, écrit-il, « n'a rien à communiquer aux autres »; dans la mesure où « il demeure inintelligible pour le rêveur lui-même, il demeure totalement inintéressant pour les autres personnes » (Freud 1905 : 95-96, cité dans Hunt 1989 : 12; notre traduction). Halbwachs, contemporain de Freud et de Durkheim, avait énoncé dans ses recherches sur la mémoire collective une hypothèse similaire en proposant que ce n'est pas dans la mémoire, mais dans le rêve que l'esprit est le plus éloigné de la société (1952 : 39). Ces postulats supposent certains des principes philosophiques et épistémologiques sous-jacents à l'idéologie de l'Occident moderne : une vision compartimentée du réel et une opposition dichotomique individu/société.

Les représentations oniriques dominantes en Occident traduisent bien l'ancrage d'un individualisme qui ne saurait admettre que l'on rêve pour un autre et encore moins que l'on pénètre le rêve d'un autre. C'est pourtant le cas dans nombre de traditions oniriques à travers le monde (O'Flaherty 1984; Ewing s.p.; Perrin, Guédon et Poirier dans ce numéro). De plus, en misant trop exclusivement sur l'objet-rêve, les cultures occidentales en négligent considérablement la dimension narrative. Les rêves, comme récits tout simplement et comme événements narratifs (Bauman 1986) viennent en

3. Les écrits, riches et diversifiés, des ecclésiastes médiévaux sur le rêve sont traversés d'un sentiment d'ambivalence hésitant entre le message divin, représentation héritée de l'Antiquité, les tentations des démons dont on connaît la prégnance dans l'imaginaire médiéval et le rêve séculaire d'origine physiologique ou psychologique, tel que prôné par Aristote. Voir aussi Kruger (1992).

4. D'un point de vue anthropologique, il nous faut aborder la théorie freudienne du rêve — et celle de la psychanalyse — comme une construction historique et culturelle.

outre très rarement agrémente les relations interpersonnelles, encore moins informer la sphère publique.

Comme en témoignent toutefois la contribution de Lortie-Lussier, De Koninck et Roy dans ce numéro, les questionnements et les paradigmes qui animent les recherches contemporaines en psychologie du rêve sont loin d'être unilatéraux. La multiplicité des formes oniriques reconnues par des recherches récentes en psychophysiologie (Hunt 1989), dont le « rêve lucide », et un mouvement occidental, quoique encore embryonnaire, de « déprivatisation » du rêve laissent par exemple entrevoir l'ouverture des traditions oniriques occidentales à la dimension sociale et communicative des rêves et à leur activité esthétique et créatrice.

Rêve et anthropologie

Les études anthropologiques sur le rêve prirent un tournant majeur dès qu'elles l'abordèrent selon les idiomes culturels et les systèmes de valeur des sociétés et comme un contexte d'action et de narration. L'approche réflexive et dialogique s'insère très bien dans une anthropologie du rêve lorsque par exemple l'ethnographe choisit de partager ses rêves avec ses informateurs et de les soumettre aux grilles d'interprétation locale (Tedlock, Goulet et Roseman dans ce numéro; voir aussi Tedlock 1991; Shaw 1992). La relation d'intersubjectivité alors en jeu, très riche ethnographiquement, est susceptible d'ébranler parfois les convictions les plus profondes de l'anthropologue (Ewing s.p.).

Ce numéro propose une contribution originale à une anthropologie du rêve encore naissante en interrogeant, dans différents contextes culturels, les processus de socialisation du rêve dans leurs dimensions philosophiques et épistémologiques, sémantiques, phénoménologiques, esthétiques ou pragmatiques. La plupart des auteurs s'intéressent aux affinités entre les conceptions locales du rêve et celles de la personne dans ses relations avec l'environnement sociocosmique, ce qui contribue à enrichir notre compréhension des rapports nature/culture. Certains thèmes ethnographiques récurrents se dégagent de l'ensemble des contributions : l'onirique comme dimension intégrante du réel et de l'activité humaine; le rêve comme « médiateur » entre soi et les autres, entre les vivants et les défunts ou encore entre ce monde-ci et un « monde-autre »; la relation entre rêve et processus mnémoniques et cognitifs sur les plans individuel et collectif; le rêve comme source de savoir et de pouvoir au sein des politiques de la culture; le rêve comme expérience ou espace-temps liminal étroitement lié à la procréation (conception), à la mort ou à la maladie; la valorisation sociale des dimensions narratives et esthétiques du rêve; et enfin l'importance du contexte au sein des façons locales d'interpréter les rêves.

Tedlock réunit ses propres données zuni et maya k'iche' et celles d'autres ethnographes pour présenter la diversité et la complexité des théories amérindiennes du rêve en soulignant avec finesse leurs « enracinements » respectifs sur les plans philosophique, émotionnel, social et linguistique. L'analyse intratextuelle, intertextuelle et contextuelle que les interprètes k'iche' appliquent aux rêves offre un exemple probant à la fois de la complexité et de l'ouverture des grilles locales d'interprétation onirique. Tedlock rappelle qu'une même culture véhicule probablement différentes conceptions

du rêve et qu'il convient de rapporter les attitudes personnelles à l'égard des rêves et de leurs interprétations aux contextes ainsi qu'au statut du rêveur ou de l'interprète.

L'article de Perrin est centré sur une question fondamentale qui reste incomplètement interrogée, celle de la relation privilégiée des chamanes avec le rêve. Son analyse démontre que la logique chamannique « mêle une logique des représentations et une logique de la pratique ». Les Guajiro et d'autres sociétés chamaniques lui permettent d'interpréter la logique chamannique, il me semble, comme une constante négociation entre le contrôle social exercé par le chamane et les stratégies locales pour atténuer ou contrecarrer ses pouvoirs exagérés que le chamane justifie par une complicité reconnue avec l'onirique et le « monde-autre ».

Goulet analyse les principes épistémologiques et cosmologiques du rêve des Dénés Tha du nord-ouest de l'Alberta et décrit à partir de situations contemporaines la relation entre le rêve, les politiques du savoir et celles de l'expérience. Le rêve y est perçu comme un élément clé de la construction de l'identité et du processus de socialisation de la personne. L'article de Guédon se concentre davantage sur la dimension narrative du rêve chez différents peuples dénés septentrionaux. L'importance accordée lors de l'exégèse onirique à l'impression laissée par le rêve plutôt qu'à son contenu renvoie directement à une phénoménologie des rêves qui pourrait éventuellement conduire la réflexion vers la dimension culturelle des émotions (Abu-Lughod et Lutz 1993). La distinction apportée par l'auteure qui soutient que les rêves sont des « récits » et non pas des « histoires » laisse supposer que les représentations dénées classent le rêve plus près de la nature que de la culture.

Gillison analyse avec sagacité le rêve chez les Gimi (Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée) en s'appuyant sur la théorie maussienne du don et sur les conceptions mélanésiennes de la personne et son caractère « divisible » pour considérer le rêve comme un « processus nocturne de renouvellement ». Comme les rêves, écrit-elle, les règles gimi de mariage et d'échange suscitent de nouvelles combinaisons de personnes. Elle laisse entendre en outre que « la sortie en dehors du corps, dans les rêves et au moment de la mort, du soi intérieur dans un périple qui le conduit à fertiliser le monde non cultivé, est un projet d'immortalité ».

Poirier éclaire la distinction entre le *Dreaming*, ordre légal et code esthétique des Aborigènes australiens, et l'activité onirique dans sa dimension familière et quotidienne. Celle-ci est conçue comme une partie intrinsèque de l'expérience et de l'existence humaines et comme un préambule au flot des événements. Les rêves informent et médiatisent les réseaux de relations consubstantielles entre les hommes, le territoire et les ancêtres et permettent d'actualiser des savoirs virtuels en considération des enjeux sociopolitiques et de critères d'ordre contextuel et esthétique.

La fluidité des frontières entre la personne, la société et le cosmos, un thème abordé par la majorité des auteurs, devient ici le fil conducteur de l'article de Roseman où elle illustre la relation entre le rêve et la créativité culturelle. Roseman analyse avec précision et élégance, et en s'inspirant d'une approche phénoménologique, les chants de rêve des Temiar de Malaisie dans leurs dimensions cosmologiques, sociales et musicales et montre comment, par l'intermédiaire des chants de rêve, les Temiar intègrent la modernité à leur univers contemporain. Lorsqu'ils sont communiqués et lorsqu'ils investissent l'imaginaire public, les rêves enrichissent la pratique quotidienne des acteurs sociaux et, par extension, le champ de la culture.

Références

- ABU-LUGHOD L. et C.A. Lutz
 1993 « Emotion Discourse in the Politics of Everyday Life » : 1-23, in C.A. Lutz et L. Abu-Lughod, *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge : Cambridge University Press.
- BAUMAN R.
 1986 *Story, Performance and Event*. Cambridge : Cambridge University Press.
- CAILLOIS R. et G.E. Von Grunebaum (dir.)
 1967 *Le rêve et les sociétés humaines*. Paris : Gallimard.
- COMAROFF J. et J. Comaroff
 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder : Westview Press.
- DESJARLAIS R.
 1992 *Body and Emotion : The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Ethos*
 1981 Numéro spécial sur le rêve, vol. 9, n° 4.
- EWING K.
 s.p. « Dreams from a Saint : Anthropological Atheism and the Temptation to Believe », *American Anthropologist* (sous presse).
- FREUD S.
 1905 *Jokes and their Relation to the Unconscious*. New York : W.W. Norton.
- HALBWACHS M.
 1952 *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Presses Universitaires de France.
- HUNT H.T.
 1989 *The Multiplicity of Dreams*. New Haven : Yale University Press.
- JEDREJ M. et R. Shaw (dir.)
 1992 *Dreaming, Religion and Society in Africa*. Leiden : E.J. Brill.
- KRUGER S.F.
 1992 *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge : Cambridge University Press.
- LE Goff J.
 1985 *L'imaginaire médiéval*. Paris : Gallimard.
- LINCOLN J.S.
 1935 *The Dream in Primitive Cultures*. Baltimore : Williams & Wilkins.
- OBEYESEKERE G.
 1981 *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago : University of Chicago Press.
 1990 *The Work of Culture*. Chicago : University of Chicago Press.
- O'FLAHERTY W.
 1984 *Dreams, Illusions and Other Realities*. Chicago : University of Chicago Press.

PARMAN S.

1991 *Dream and Culture. An Anthropological Study of the Western Intellectual Tradition.* New York : Praeger.

RICOEUR P.

1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Paris : Seuil.

ROSEMAN M.

1991 *Healing Sounds from the Malaysian Rainforest. Temiar Music and Medicine.* Berkeley : University of California Press.

SHAW R.

1992 « Dreaming as Accomplishment : Power, the Individual and Temne Divination » : 36-54, in M. Jędrej et R. Shaw (dir.), *Dreaming, Religion and Society in Africa.* Leiden : E.J. Brill.

TEDLOCK B. (dir.)

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

1991 « The New Anthropology of Dreaming », *Dreaming*, 1, 2 : 161-178.

TYLOR E.B.

1871 *Primitive Culture.* London : John Murray.