

Quelques relations entre rêve et chamanisme

Michel Perrin

Rêver la culture

Volume 18, numéro 2, 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015311ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015311ar>

[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 cet article

Perrin, M. (1994). Quelques relations entre rêve et chamanisme. *Anthropologie et Sociétés*, 18 (2), 29–42. <https://doi.org/10.7202/015311ar>

Résumé de l'article

Résumé/ Abstract

Quelques relations entre rêve et chamanisme

Comment le rêve contribue-t-il à différencier la personne ordinaire de celle du chamane ? Pourquoi diverses actions du chamane révèlent-elles certaines propriétés attribuées au rêve ? Comment se justifie le rôle clé du rêve dans l'élection du chamane ? Quels usages le chamane fait-il de ses propres rêves et de ceux de ses patients ? Des réponses sont ici proposées à ces quatre questions concernant les relations entre rêve et chamanisme.

QUELQUES RELATIONS ENTRE RÊVE ET CHAMANISME

Michel Perrin



Dans un petit livre inspirant intitulé *L'Incertitude qui vient des rêves*, Roger Caillois a tenté de justifier la fascination qu'a partout suscitée l'expérience du rêve. Mais si, comme il la nomme, cette « autorité du rêve » a poussé toutes les sociétés à en faire un usage intellectuel et social, certaines d'entre elles ont donné aux songes un rôle beaucoup plus important que d'autres. C'est le cas des sociétés « chamaniques ».

Le chamanisme est une manière de penser et de traiter l'infortune que l'on peut distinguer, en théorie du moins, des autres systèmes de traitement du malheur, tels la sorcellerie, la possession ou tous les systèmes dérivés des « grandes religions ». Le chamanisme établit des relations spécifiques entre des conceptions de la personne, du monde et de la communication avec « le surnaturel » et il est contraint par une fonction : celle du chamane qui dans ce contexte intellectuel doit répondre à toute infortune, c'est-à-dire l'expliquer, la prévoir, la prévenir ou y remédier. Dans chaque société qui la met en pratique, cette logique chamanique détermine un domaine particulier de cohérence auquel le rêve est en partie soumis. En d'autres termes, les sociétés chamaniques établissent avec le rêve des relations diverses et parfois spécifiques dont on fera ici un inventaire partiel.

Comment le rêve contribue-t-il à différencier la personne ordinaire de celle du chamane ? Pourquoi diverses actions du chamane révèlent-elles certaines propriétés attribuées au rêve ? Comment se justifie le rôle clé du rêve dans l'élection du chamane ? Que fait le chamane de ses propres rêves et de ceux de ses patients ? Ce sont les quatre questions qui sont ici proposées, les deux premières touchant davantage à l'usage intellectuel des songes, les deux dernières à leur usage social.

Âmes, rêves et esprits auxiliaires

On ne peut aborder le problème du rêve sans introduire celui de l'« âme », d'autant moins dans le présent contexte que l'âme entretient des relations directes avec le chamanisme.

La notion d'âme est universelle, on peut l'admettre si l'on retient son sens le plus large désignant une entité émanant d'une personne (ou même d'un objet), pouvant se détacher d'elle (ou de l'objet) et survivant à sa mort (ou à sa disparition). Selon les sociétés ou selon le contexte, cette entité peut être un principe spirituel, un double, une métamorphose, une image liée à la mémoire ou bien encore l'expression d'une présence insaisissable à l'intérieur du corps. À l'origine, elle fut probablement, comme l'a

supposé Tylor (1871), une réponse logique à l'expérience du rêve. En effet, voir en rêve un défunt ou un être habitant dans un lieu lointain s'explique si l'on suppose que quelque chose de lui et quelque chose de soi se sont détachés pour se rencontrer.

Maints discours chamaniques traitant de l'infortune biologique insistent sur cette représentation du corps ou se fondent en partie sur elle, du point de vue de la nosologie ou de l'étiologie, comme du point de vue de la thérapie. Ils associent âme, rêve, maladie et mort.

Sur le plan de la nosologie, ces discours affirment que durant le rêve l'âme vagabonde et risque d'être agressée ou séquestrée par des êtres du « monde-autre » — expression préférée ici à celle de « sumaturel » (voir Perrin 1992a : 33) — qu'ils soient des dieux, des ancêtres, des spectres ou des esprits de toutes sortes. Il en résulte la maladie et le danger de mort.

Sur le plan de la thérapie, on reconnaît des qualités particulières à la personne du chamane. Il sait, dit-on parfois, dépêcher son âme à volonté dans le monde-autre afin de dialoguer avec les êtres qui le peuplent et afin de rechercher celle de son patient. On imagine même un double mouvement : son âme s'en va vers le monde-autre d'où, dans le même temps, viennent ses « esprits auxiliaires ». Les Guajiro de Colombie et du Venezuela évoquent cette double liaison (Perrin 1992a : chap. 16). Une variante est offerte par les Bororo du Brésil. Selon eux, durant la cure l'esprit auxiliaire du chamane est censé retirer l'âme de ce dernier afin qu'elle voyage avec lui dans le monde-autre. L'esprit la ramène ensuite, accrochée à lui comme à une monture (Crocker 1985 : 22, 224-225).

Mais cette image classique du chamane dépêchant à volonté son âme dans le monde-autre, popularisée par Eliade (1951), n'est pas la plus courante. C'est par l'intermédiaire de ses « bons rêves », lit-on souvent, que le chamane est supposé entrer en contact avec le monde-autre et agir sur les infortunes humaines, car le rêve est considéré comme un message plus ou moins clair du monde-autre. Cette conception, en théorie proche de la précédente puisque le rêve est interprété comme un voyage de l'âme, pose cependant un problème. Comment le chamane peut-il à volonté avoir de « bons rêves » ? Implicitement cette question nous place devant une alternative.

Ou bien le chamane est capable de produire ses propres rêves. Ainsi, le chamane mota des îles Banks saurait susciter en lui des rêves appropriés durant lesquels sa propre âme va conquérir l'âme prisonnière de son patient; alors, dit-on, si on le réveillait, il lâcherait l'âme et cela ruinerait sa cure (Roheim 1952). Ou bien de bons songes sont donnés au chamane par le monde-autre. Ils seraient alors quasi équivalents aux esprits auxiliaires, la notion d'esprit auxiliaire étant l'une des manières de pallier le caractère éminemment aléatoire du rêve. Certaines sociétés supposent d'ailleurs d'étroites relations entre le rêve et les esprits auxiliaires du chamane. Elles considèrent ces esprits, convoqués à la demande du chamane, comme des émissaires du rêve. De ce point de vue, le chamane serait une sorte de rêveur sur commande.

Par exemple, chez les Guajiro, les paroles de l'esprit, « qui parlent dans la tête du chamane », remplacent ou doublent la voix du rêve. Plus encore, les âmes, les esprits auxiliaires et indirectement les rêves seraient en quelque sorte « consubstantiels », tous relevant de Rêve (*Lapü*), l'être du monde-autre qui les engendre ou les gouverne. Les Guajiro, comme nombre de sociétés, appliquent ici un « principe de conservation » qui

va de pair avec la conception d'un cycle vital donnant un sens à la mort et assurant la reproduction de la société. Pour eux, Rêve, en assimilant les âmes des morts anciens, renouvelle sa matière en compensation des pertes incessantes qu'il subit chaque fois qu'il donne un brice d'âme à un nouveau-né, chaque fois qu'il concède un esprit auxiliaire aux chamanes, et à chaque nouveau rêve qu'il apporte aux vivants (Perrin 1992a : chap. 2).

Mais il est des sociétés chamaniques pour lesquelles la personne est constituée de plusieurs âmes, d'autres d'une seule. En principe, la conception d'une âme unique implique un système binaire du type tout ou rien dans lequel le rêve est le vagabondage nocturne de l'âme, la mort en est le départ définitif, et la maladie, l'errance prolongée. Mais un système aussi radical est inapte à appréhender les subtilités de l'expérience quotidienne : une personne peut à la fois rêver et être malade, la maladie peut empirer ou régresser. Au dualisme absolu âme absente/âme présente doivent donc s'ajouter des interprétations complémentaires, apparemment contradictoires, qui introduisent continuité et nuances : âme faible ou lointaine, âme lumineuse ou sombre, âme agitée ou tranquille, etc. Ce sont celles que le chamane guajiro introduit afin de concilier l'évolution de l'état du malade qu'il observe et la théorie chamanique (Perrin 1992a : 164).

Un système à plusieurs âmes pourrait permettre, on peut le supposer, une décomposition de type analytique et donc une meilleure maîtrise de la complexité et de la diversité des expériences vécues, qu'elles soient d'ordre biologique, psychique ou onirique. Malheureusement, à ce sujet les informations et les observations significatives sont rares. Selon Gregor (1981a, 1981b), les Mehinaku du Brésil distinguent trois sortes d'ombres, c'est-à-dire d'âmes (*iyeweku*). « L'âme de l'ombre » est un facteur essentiel de bonne santé. Lorsqu'elle est enlevée par un esprit, la personne éprouve un manque (faim, tristesse, angoisse, ...) et risque de tomber malade. « L'âme de sueur », liée à la vie, se transforme en animal lorsque la mort survient. Enfin, « l'âme de l'œil » est celle qui, entre autres, est associée au rêve; elle erre dans la nuit pendant le sommeil, allant à la rencontre d'âmes du même type; durant le jour, elle dort. Il en découle deux conséquences logiques : on ne peut rêver qu'à quelqu'un qui dort; ce n'est pas vraiment soi mais l'âme de l'œil qui expérimente les faits du rêve : les Mehinaku racontent leurs rêves à la troisième personne, comme le font d'ailleurs les Kagwahiv (Parintintin) du Brésil, qui attribuent également une forte autonomie à l'âme (Kracke 1987, 1990). Le rêve étant dans de tels systèmes associé à une seule des âmes, sa place est en général moins cruciale et ses conséquences moins dramatisées. Plus que le non-retour de l'« âme de l'œil », la mort mehinaku est la transformation de l'« âme de sueur ». Mais l'auteur ne nous dit pas si, dans sa pratique, le chamane peut faire appel aux trois âmes pour établir un diagnostic ou un pronostic nuancé. D'autre part, les mêmes Mehinaku, pour qui les « rêves vrais » (*jepuni yaja*) sont les premiers signes d'élection du chamane par le monde-autre, comparent ce type de songes aux prophéties chamaniques (Gregor 1981b). On peut donc supposer, bien que l'ethnographe ne nous livre aucune information à ce sujet, que le pouvoir du chamane — et donc ses esprits auxiliaires — est directement ou indirectement lié à l'« âme de l'œil », une hypothèse à soumettre à l'épreuve du terrain.

Le cas des Mayas Quiché¹ du Mexique analysé par Tedlock (1987) est comparable puisque ce peuple distingue deux âmes : l'« âme-souffle » (*uxlab²*) et l'« âme-libre » (*nawal*) qui erre durant le rêve sans faire mourir la personne; la mort quiché serait le départ de l'âme-souffle, relativement indépendante de l'âme associée au rêve. Malheureusement, les observateurs apportent peu d'informations sur les effets de cette division multiple de la personne qui devrait pourtant avoir des conséquences non seulement sur le statut du rêve mais aussi sur les conceptions et les pratiques du chamane.

En ce qui concerne l'âme et la conception de la personne, il faut ici évoquer le rôle de conducteur des âmes — ou rôle « psychopompe » — du chamane, que certaines sociétés associent très étroitement au rêve. Il s'agit entre autres de neutraliser ou de faire disparaître les rêves que les vivants font des morts, puisque ces rêves sont fréquemment annonceurs de maladies ou d'autres infortunes. Pour cela le chamane doit mener les âmes des défunts jusqu'à leur dernière demeure de sorte qu'elles ne reviennent pas à tout instant tracasser les vivants, en particulier en se présentant dans leurs songes.

Selon les Nanai de Sibérie, parmi les différentes âmes attachées à la personne humaine, l'une d'elles, appelée *pangan*, survit à la mort et se met à vagabonder lorsque celle-ci survient. On construit pour elle un petit abri près de la sépulture du défunt. Le chamane la recherche et l'y introduit provisoirement avant de l'enfermer dans un récipient qu'il emportera ensuite dans le monde-autre au cours d'un rite approprié. Après cela, il est interdit de penser aux morts et de visiter leur tombe (Gaer 1989 : 233-234). Comment les Nanai interprètent-ils alors le fait qu'ils puissent rêver au défunt après ce véritable rite d'oubli ? Comme une résistance de son âme à regagner définitivement sa place dans le monde-autre ? Comme un retour inopiné dû à un échec du chamane ? Comme un mensonge du rêve ? L'ethnologue ne nous donne aucune piste.

Chez les Dénés Tha, et dans d'autres sociétés athapascanes du nord-ouest de l'Amérique du Nord, les âmes, les rêves et les « personnes de pouvoir » — c'est-à-dire des quasi-chamanes qui ont pour auxiliaires des esprits animaux — sont associés à un étrange processus de retour de l'âme, en quelque sorte l'inverse du précédent. L'âme d'un mort, dit-on, peut chercher à se « réincarner ». Vue en rêve par une « personne de pouvoir », celle-ci la ramène sur la terre à l'aide de son esprit pour l'introduire dans une femme enceinte. Elle sera l'âme de l'enfant à naître (Goulet 1990).

Enfin, des configurations particulières prouvent qu'on ne peut séparer longtemps la conception que l'on a du rêve ou de la personne et l'organisation de la société. Elles sont intimement liées : le contenu des rêves, leur origine supposée et leur interprétation reflètent souvent la position culturelle et sociale des rêveurs. Citons un seul exemple, celui des Zunis qui ont au sujet du rêve des théories distinctes. Ils attribuent les songes des personnes dépourvues de pouvoir chamanique aux errances de la pensée et ceux des personnes dotées de pouvoir chamanique au départ de leur âme-souffle, lequel départ provoquerait la mort s'il s'agissait de personnes ordinaires (Tedlock 1987 : 113).

1. Michel Perrin adopte ici l'appellation qu'on trouve dans Tedlock (1987), appellation maintenant remplacée par *Mayas K'iche'* (Tedlock, ce numéro). (N.D.L.R.)

2. Ce terme a été traduit dans l'article de Tedlock (ce numéro) par *âme-corps* ou *âme-vie*. (N.D.L.R.)

L'espace du rêve et la maîtrise chamanique

Toutes les sociétés imaginent des modes de communication entre ce monde-ci et un « espace du rêve », la notion d'espace étant comprise dans un sens quasi mathématique comme l'ensemble des éléments et des propriétés définissant un milieu particulier, conçu par abstraction. À ma connaissance, aucune société n'a de théories explicites au sujet de cet espace, ou bien les ethnologues ont omis de les recueillir. Mais l'étude des manières dont chacune tente de modifier ou d'éliminer les actes ou les faits vus ou prévus par les rêves — au moyen de techniques particulières ou de spécialistes, tels les chamanes — révèle ou devrait révéler des conceptions implicites originales. De même que les méthodes employées pour susciter des songes spécifiques ou pour penser les relations entre le rêveur et la personne vue en rêve.

Pour les Guajiro, qui ont une conception très spatialisée du rêve, « faire passer » (*alataa*) le mauvais rêve, c'est littéralement dévier la trajectoire du double de l'événement se déroulant déjà dans le monde-autre, une trajectoire déterminée par Rêve, entité anthropomorphe douée de pouvoirs supérieurs, dieu situé parmi les dieux qui serait à l'origine de chaque rêve particulier (Perrin 1992a : chap. 3). Faire passer le rêve c'est donc faire que ce double anticipé ne coïncide pas avec un événement réel. Il y aurait également un décalage non seulement spatial mais aussi temporel entre ces deux mondes, comme s'il s'agissait de deux surfaces « parallèles » et « déphasées », si l'on peut dire, l'une dans le monde-autre sur laquelle s'inscrivent les rêves, l'autre dans ce monde-ci, sur laquelle s'inscriront les événements correspondants (Perrin 1992a : 66). Les « bons rêveurs » ou les chamanes seraient les plus aptes à faire passer les rêves. Mais les Guajiro restent discrets quant à leur façon de procéder et aux raisons de leur efficacité.

D'une manière plus linéaire, les Zunis semblent indiquer que les rêves ont des trajectoires « naturelles » dont l'aboutissement est le monde réel (Tedlock 1987 : 119-120). Car le rêve serait une sorte de flot dont la source est dans le monde-autre. Mais on ne raconte pas les rêves favorables afin qu'ils arrivent à terme. Dans l'espace onirique zuni, il y aurait incompatibilité entre parole et écoulement du rêve. L'auteure ne nous dit pas toutefois si le chamane participe à la « catharsis rituelle » qui est censée renverser le sens des rêves défavorables et stopper ainsi les infortunes qu'ils annonçaient. D'autres sociétés établissent des relations inverses entre la narration du rêve et son « efficacité » : on doit le diffuser pour en faire passer le mauvais présage ou pour obtenir des chamanes ou d'autres spécialistes la bonne interprétation. Différentes configurations sont donc possibles.

L'espace du rêve des Kagwahiv a une forte composante temporelle. Pour raconter leurs rêves, ils usent d'un marqueur grammatical (*ra'u*) qui semble indiquer que les songes occupent un secteur distinct du passé (Kracke 1990). Pour les Tarahumara (ou Raramuri) du Mexique, cet espace est marqué par la distance : la plupart des êtres du monde-autre apparaissent seulement dans les rêves puisqu'ils n'auraient d'existence que la nuit et vivraient dans des régions très lointaines, là où voyagent les âmes censées infiniment rapides et mobiles, là où se déroule le rêve (Merrill 1987 : 202). Malheureusement, ces deux auteurs n'ont pas exploré les conséquences de ces conceptions sur les pratiques des chamanes.

La propriété paradoxale attribuée au rêve d'être à la fois une expérience individuelle et une voix universelle, prophétique ou diagnostique, a également induit l'idée d'un transmetteur unique, comme si chaque rêve était une modalité d'une même réalité. Comme si, dans l'espace du rêve, le local et le global étaient intimement liés (Perrin 1992a : 47). Les chamanes capables d'avoir à volonté de « bons rêves » auraient des relations privilégiées avec ces sources du rêve.

Les Quiché, pour leur part, considèrent parfois le rêve comme une lutte entre l'âme-libre d'un rêveur, en quête de connaissance, et celles des dieux ou des ancêtres porteurs d'importants mais obscurs messages : « les rêves veulent gagner et ne veulent pas qu'on se rappelle clairement d'eux » (Tedlock 1987 : 116; notre traduction). Les Quiché apprennent à lutter contre cette force d'inertie des rêves qui semble conçue comme la volonté d'une personne. L'ethnologue semble indiquer que l'issue du combat dépend du statut des rêveurs, les chamanes ou futurs chamanes étant les plus aptes à la lutte.

Le cas dramatique rapporté par Crocker (1985), évoqué ici en finale, montre que les Bororo établissent entre la naissance d'un enfant, l'éclosion d'un mauvais rêve, et le chamane à qui il a été caché, une relation qui mériterait d'être éclaircie car elle tient peut-être en partie aux propriétés particulières que cette société attribue à l'espace du rêve.

L'espace du rêve — ou la source des songes — des Aguaruna du Pérou serait doté de qualités quasi biologiques. Selon Brown (1987 : 157), cette société concevrait les rêves comme des « possibilités d'émergence ». Ils seraient en quelque sorte les germes des événements à venir, qui pourraient ou non se développer. Mais seuls les rêves induits par les hallucinogènes, dont les chamanes sont les meilleurs « spécialistes », auraient une valeur instrumentale, comme si l'hallucinogène possédait seul le pouvoir de faire véritablement mûrir les songes. Les Aguaruna matérialisent même le rêve. Leurs chamanes seraient capables de voir certains songes dans la poitrine des rêveurs, « brillants comme un collier de perles blanches » (Brown 1987 : 170).

L'élection du chamane : du rêve à l'esprit auxiliaire

Les écrits concernant l'élection ou la vocation du chamane évoquent trois voies possibles. D'un côté, il y aurait l'élection « spontanée », la désignation d'un individu par le monde-autre, souvent sans même qu'il en ait exprimé la volonté. De l'autre, il y aurait la quête ou bien l'héritage : un individu fait tout pour attirer l'attention du monde-autre, pour se placer là où celui-ci se manifeste le plus couramment, ou bien la société s'efforce d'inciter celui qu'elle a choisi à faire de même. Mais en théorie, c'est-à-dire selon la « logique chamanique » (Perrin 1992a : chap. 8), c'est, dans les trois cas, le monde-autre et non le monde des humains qui, en dernière instance, fait le chamane.

Dans nombre de sociétés, le rêve est la voix privilégiée du monde-autre. C'est pourquoi rêver fréquemment, avoir de « bons rêves » est l'un des principaux signes de l'élection chamanique puisque c'est la preuve d'une communication privilégiée avec le monde-autre. Bien rêver, c'est avancer sur la voie du chamanisme car, rappelons-le, le chamane est, d'un certain point de vue, un rêveur à volonté, quelqu'un qui peut, lorsqu'on le sollicite, communiquer avec le monde-autre. Les Guajiro le confirment.

Les Kagwahiv le suggèrent lorsqu'ils disent : « toute personne qui rêve a un peu d'*ipaji* : elle possède du pouvoir, elle a un peu de "chamanerie" » (Kracke 1987 : 34; notre traduction). Le « bon rêve » kagwahiv serait une sorte de catégorie intermédiaire entre le rêve ordinaire et l'esprit chamanique. Nombre de sociétés indiennes du nord-ouest de l'Amérique du Nord ont, de ce point de vue, une conception semblable.

Bien des auteurs ont insisté sur l'existence de « rêves typiques des chamanes » que l'on trouverait à peu près identiques dans toutes les sociétés chamaniques. Récemment, Krippner (1989) écrivait même que ces rêves typiques comprenaient les phases suivantes : démembrement, mort et renaissance. Il faut dénoncer ces affirmations universalistes péremptoires inspirées d'un « éliadisme » radical (Eliade 1951). S'il y a bien une logique chamanique qui implique des identités de structure, il existe cependant une grande variété de formes particulières, surtout lorsqu'il s'agit des rêves. Bien sûr, dans l'aire sibérienne par exemple, les visions ou les « rêves chamaniques » semblent obéir à un canevas comparable, mais il existe de nombreuses variantes régionales et individuelles : chaque groupe, chaque individu habille à sa manière un schéma commun. Chez les Bororo, rêver au jaguar est l'un des signes d'une éventuelle élection chamanique, surtout si le rêveur rencontre ensuite dans la réalité un vrai jaguar qui témoigne de la qualité du songe; il en est de même lorsqu'on rêve de s'élancer au-dessus de la terre comme un vautour, accompagné ou non de l'âme de quelque parent vivant qui est souvent, mais pas toujours, un chamane (Crocker 1985 : 201-202).

Selon Vasilevic (cité dans Krippner 1989 : 385), un Toungouse susceptible de devenir chamane ne pourra pas l'être tant qu'il n'aura pas vu en rêve le renne dont la peau recouvrira son futur tambour, lequel est l'accessoire essentiel du chamane sibérien. De même, chez les Orochon (Mazin, cité dans Hamayon 1990 : 469), le rêve du nouveau chamane doit révéler le mélèze qui sera abattu et l'élan qu'il faudra tuer pour fabriquer son tambour. Chez les Huichol du Mexique, ceux qui désirent être chamanes prennent le peyotl jusqu'à ce qu'ils soient les témoins de la confusion originelle entre cerf, maïs et peyotl (on est ici à la limite du rêve et de la vision, souvent arbitraire d'ailleurs puisque maintes cultures donnent le même nom à ces deux expériences qu'elles s'efforcent de confondre, comme le font les Huichol [Perrin 1992c, et s.p.]).

On peut supposer d'autre part qu'il existe toujours des relations entre les rêves électifs des chamanes et l'organisation sociale. Notons par exemple que les rêves qui mettent en scène des rencontres avec des êtres appartenant au monde-autre sont en général classés en deux groupes, reflétant d'ailleurs une bipartition classique du monde-autre : d'une part les rêves avec les morts, de l'autre les rêves avec des personnages mythiques ou divers esprits. Dans la définition de la vocation chamanique, cette division est indirectement utilisée à des fins sociales.

Dans les sociétés où tout est fait pour que la fonction de chamane reste « en famille », les rêves aux morts sont privilégiés. C'est le cas chez les Wintu et les Shasta de Californie, où les rêves fréquents aux parents défunts sont le présage d'une élection chamanique (Park 1938). Souvent, ce sont les âmes ou les esprits auxiliaires des chamanes morts, en général des membres de la famille, du lignage ou du clan, qui apparaissent au futur élu. Les principes de l'élection — être choisi par le monde-autre — et les avantages sociaux sont ainsi conciliés. Pour les *native-doctors* wuradjeri d'Australie (Berndt 1947 : 335), ce sont plus précisément des rêves aux parents directs ou aux grands-parents qui, de génération en génération, confirmeraient l'appel. Selon

les Selkup, ethnie de Sibérie, les esprits des chamanes défunts d'une lignée donnée sont censés tourmenter ceux qu'ils ont choisis comme successeurs jusqu'à ce qu'ils acceptent l'idée de devenir chamanes et qu'ils fassent fabriquer un tambour dont les caractéristiques leur seront données par le rêve (Prokofev, cité dans Hamayon 1990 : 461). Chez les Sambia de Nouvelle-Guinée, les enfants de chamanes perçus comme susceptibles de remplir la fonction chamanique en héritant des esprits auxiliaires de leurs parents défunts sont encouragés à raconter leurs rêves (Herdt 1987 : 63). Comme si les adultes suscitaient ainsi chez les individus choisis un travail onirique qui à terme provoquera les rêves stéréotypés prouvant leur élection par le monde-autre.

Les Kagwahiv offrent une configuration intéressante. Si l'on en croit l'informateur privilégié de Kracke (1991) lorsqu'il évoque l'époque des chamanes — les derniers étant morts « il y a vingt ans sinon plus » —, un chamane bororo serait l'« incarnation » d'un esprit introduit en lui par le rêve d'un autre chamane. En bref, un chamane ferait naître son successeur par le rêve, après avoir vu en songe l'esprit qui voulait être incarné. Le chamane désignait alors la femme qui serait son hôte, et l'esprit la pénétrait afin de renaître dans l'enfant à venir, lequel était considéré comme « l'enfant de celui qui avait rêvé sa naissance ». Autre preuve de la liaison intime que ces Indiens établissent entre rêve et esprit auxiliaire : selon eux c'est l'esprit qui, la nuit, vient parler dans les rêves du chamane.

Dans les sociétés où, au contraire, on insiste sur l'élection aléatoire du chamane, choisi en principe selon le bon vouloir du monde-autre, ce sont plus fréquemment les personnages mythiques ou les « esprits » qui interviennent dans les songes électifs. Ainsi, dans les ethnies sibériennes où l'on tente de garder le chamanisme dans la famille ou le clan tout en prétendant se soumettre à l'aléa de l'élection, les esprits vus en rêve par le futur chamane sont ceux des ancêtres. Dans celles où la vocation est vraiment aléatoire, ce sont surtout des esprits de la nature (Siikala 1992 : 6).

Selon Mikhailowski (cité dans Eliade 1951 : 94), également en Sibérie, la foudre, associée au « Dieu du ciel », désignait les futurs chamanes, ou bien le « Dieu suprême » les instruisait directement à travers rêves ou visions. De même les chamanes mohave et yuma d'Amérique du Nord recevraient leur pouvoir chamanique des grands êtres mythiques qui, dans leurs songes, leur feraient revivre l'origine du monde et les temps mythiques (Kroeber, cité dans Eliade 1951 : 96).

Les Guajiro, pour des raisons intellectuelles et sociales, tentent de concilier ces deux modes d'élection. Idéologiquement, ils tiennent à ce que l'élection soit aléatoire et puisse donc frapper tout individu, indépendamment de son origine familiale ou matrilineaire, mais en pratique les généalogies prouvent qu'au fil des générations on cherche à garder le chamanisme en famille. Des rêves électifs et des esprits auxiliaires relevant en général des deux modes reflètent cette ambivalence ou cette ambigüité (Perrin 1992a : chap. 15; 1992b).

Songes des chamanes et interprétations chamaniques des songes

Concernant le rêve, le chamane a souvent une double fonction : celle de produire lui-même des rêves spécifiques et celle d'interpréter les rêves qui lui sont soumis. Le chamane est celui qui, dans maintes sociétés, mêle le plus intimement rêve et mythe. Plus que tout autre, il est censé rêver les mythes; il se les approprie, il en devient le

héros, il les met en actes. Il transforme ainsi le savoir symbolique et mythologique en expérience et prouve ses relations étroites et privilégiées avec le monde-autre. « J'ai rencontré Maleiwa [le héros culturel] en rêve, il me saluait »; « Juya [Pluie] est venu me voir et m'a parlé dans mon rêve ». Voici, parmi beaucoup d'autres, des commentaires que m'ont faits des chamanes guajiro.

D'ailleurs, la plupart des sociétés comparent les mythes et les rêves, définissent leur position relative et souvent les opposent comme le sont connaissance et révélation, savoir ancestral et savoir expérimental; ou bien messages transmis par les sages de ce monde-ci et messages directs du monde-autre adressés aux bons rêveurs et, plus particulièrement, aux chamanes. Les mythes peuvent se projeter dans les rêves ou bien les êtres et les actes du rêve être traduits en langage du mythe. Paradoxalement, le rêve donne ainsi la preuve de la réalité des mythes. Dans certains songes, la mythologie prend vie et le rêve la maintient vivante. Il propose des solutions « oniriques » à des problèmes nouveaux, elles-mêmes suggérées par le mythe. Les chamanes sont généralement les maîtres de cette alchimie. Leur position privilégiée d'intermédiaire entre ce monde-ci et le monde-autre légitime amplement leurs versions oniriques des mythes. L'importance donnée à leurs rêves influence la mythologie. Leurs récits de rêves ressemblent même parfois à de véritables variantes des mythes. Alors ils seront bientôt transmis non comme les rêves de tel chamane, mais comme d'authentiques mythes, mieux adaptés aux conditions actuelles.

Chez les Mohave, selon Devereux (1967), le mythe d'origine présente les prototypes de tout ce qui existe sur la terre, qu'il s'agisse d'outils, de maladies, d'animaux ou de végétaux. Tout ce qui apparaît sur la terre est une réalisation de ces prototypes mythiques. Mais le mythe d'origine est toujours inachevé : le rêve en révèle sans cesse de nouveaux prolongements qui entraînent un réaménagement des versions antérieures :

Lorsque les armes à feu firent leur apparition et infligèrent des blessures par balles, un chamane rêva bientôt qu'il avait été un témoin de la phase de la création qui se rapporte [...] au prototype de toute blessure par une arme à feu et de sa guérison.

Devereux 1967 : 195

Il est des sociétés où le chamane, au contraire de la personne ordinaire qui reçoit passivement les rêves, les recherche activement. Il est stimulé parfois par l'usage de plantes hallucinogènes censées agir comme catalyseurs de la communication entre ce monde-ci et le monde-autre (Perrin 1992a : chap. 10). En Amérique, par exemple, les Diegueno de Californie utilisent la *Jimson weed* (Almstadt, cité dans Krippner 1989), les Huichol se servent du peyotl, les Yagua, de plusieurs psychotropes dont l'*ayahuasca* (Chaumeil 1983 : 115). Certains de ces rêves produiraient même des effets concrets. C'est le cas pour les Kagwahiv : les rêves de leurs chamanes, disent-ils, peuvent, entre autres, faire apparaître le gibier devant tel ou tel chasseur (Kracke 1991). Bien d'autres sociétés des basses terres de l'Amérique du Sud l'affirment aussi.

Cette distinction entre rêves passifs et rêves contrôlés ou actifs, même effectifs, pose un problème difficile à résoudre. Faut-il considérer ces derniers comme le résultat d'une capacité objective à orienter ses rêves, ou bien à une façon de parler, ou encore à une stratégie qui consisterait *a posteriori*, c'est-à-dire après qu'un événement se soit produit, à prétendre qu'un rêve volontaire en était la cause ou l'avait prévu ?

En tout cas, la grande importance accordée aux rêves des chamanes influence certainement le contenu même de leurs rêves, et plus encore la narration qu'ils en font. Cela va de pair avec le contrôle social que les chamanes exercent et cela peut même les pousser à un véritable « tripotage » de leurs songes. Ainsi, le chamane nanai pouvait agir sur sa société au nom de ses rencontres oniriques avec les âmes. Si une âme rapportait qu'un mort avait omis de payer une dette à son voisin durant sa vie et demandait à la famille de remplir l'obligation, le chamane, au nom de cette révélation, obligeait les vivants à exécuter les désirs du mort (Gaer 1989 : 238).

Ailleurs les rêves des chamanes décident des rituels collectifs ou même les organisent. Chez les Huichol du Mexique, le nom du futur *gobernador* est rêvé par le chamane de plus haut rang. Chez les Guajiro, le clan qui désirait déclencher un conflit contre un autre clan convoquait le chamane afin qu'il en devine l'issue, généralement par l'intermédiaire de l'oniromancie.

Associé souvent à des rêves stéréotypés et significatifs, le rôle psychopompe du chamane donne à celui-ci une double occasion : celle de décrire avec lyrisme ses voyages d'accompagnement des âmes dans le monde-autre, le monde des morts, et celle de présenter et de juger indirectement la vie des défunts.

Formes-limites, certains songes de chamanes semblent même construits pour obliger ceux qui en sont les sujets. D'ailleurs, on les soupçonne parfois d'être inventés de toutes pièces et chaque société instaure, pour éviter un « chantage à l'infortune », des limites au delà desquelles naîtra le soupçon. Cela concerne les rêveurs ordinaires mais bien plus encore les chamanes. Toutefois, les informations à ce sujet sont rares. Il est probable que toutes les sociétés s'arrangent pour que cette liberté du chamane de faire ou de dire au nom du rêve et du monde-autre trouve vite ses limites et soit donc une liberté surveillée. Les chamanes sont certainement invités à pratiquer une forte auto-censure. Sinon, ils risqueraient, en perdant l'estime, d'être accusés de perdre progressivement leur « chamanerie ». Parfois même, de véritables rites de déchamanisation ont été institués pour couper court aux excès. J'ai exploré ces limites chez les Guajiro et présenté quelques cas exemplaires (Perrin 1992a : 75-77). Dans cette société, on a même imaginé de véritables « robots chamaniques » pour contrecarrer les pouvoirs exagérés du chamane : ce sont des amulettes très chères, réservées aux plus riches, qui sont considérées comme de véritables « concentrés de rêve » et d'efficaces substituts des chamanes (Perrin 1992a : 232-234) !

D'un point de vue social, plus importante encore est la fonction des chamanes d'interpréter les songes d'autrui. Souvent, les gens ordinaires se contentent des moyens d'interprétation les plus simples, c'est-à-dire des clés des songes, langage profane, balbutiant et sans nuances (Perrin 1992a : chap. 4). Ou bien, si le rêve n'est pas trop angoissant, il sera, comme chez les Guajiro, mis en réserve et utilisé *a posteriori* pour justifier les événements à venir. S'il est très angoissant, on fera appel à un « bon rêveur » ou à un chamane qui en révélera le sens et tentera de le « faire passer » s'il s'agit d'un rêve de mauvais augure. En effet, le chamane est souvent considéré comme un interprète privilégié des songes complexes ou anxiogènes. C'est le cas non seulement chez les Guajiro mais aussi, semble-t-il, chez les Taulipang d'Amérique du Sud, les Yakut de Sibérie ou les Navaho, société du sud-ouest des États-Unis où les chamanes traitent publiquement les mauvais rêves par des cérémonies et des prières.

Dans tous les cas, les chamanes participent activement au filtrage implicite du rêve, mettent en valeur tel ou tel type de rêves; leur interprétation renforce tel ou tel aspect. Et là encore, les rêves avec les morts, plus que tous les autres, donnent au chamane les plus grandes possibilités d'interprétation et d'action car ils reflètent en général l'organisation sociale et s'en nourrissent. Ainsi, les Khanty de la rivière Singa — groupe ob-ougrien de Sibérie — croyaient que, durant six mois, l'âme d'un défunt visitait sa maison et apparaissait dans les rêves de ses parents. Le chamane devait alors trouver ce que voulait l'âme, et ce qu'il fallait faire des possessions du défunt (Sokolova 1989).

Sur ce thème du pouvoir attribué aux chamanes par l'intermédiaire des rêves, voici enfin un terrifiant exemple rapporté par Crocker (1985 : 54-55). Le rêve aurait pour les Bororo un rôle crucial au moment de la naissance : l'accoucheuse demande au père et à la mère s'ils ont rêvé durant la période du « travail » et, si oui, quels furent leurs rêves. Si ceux-ci étaient mauvais, l'enfant devait être tué pour éviter l'accomplissement du rêve. Lors d'une épidémie de variole, un chamane affirma que la maladie avait été rêvée par un homme durant l'accouchement de son épouse. Mais ce dernier avait omis de raconter son rêve. L'unique manière d'arrêter la maladie, affirma le chamane, était de tuer l'enfant de cet homme. Mais les esprits auxiliaires ne révélèrent pas son identité au chamane, lui indiquant seulement qu'il s'agissait d'un enfant ayant entre deux et six ans. Le chamane conseilla donc de mettre à mort tous les enfants de cet âge. Ce qui, paraît-il, fut chose faite. Délire destructeur et abus réel de pouvoir ou bien récit exemplaire par une société acculturée pour justifier la récente disparition des chamanes en les accusant de despotisme ?

Conclusion

Ce qui a justifié ici une perspective comparatiste est l'analyse systématique préalable du chamanisme guajiro, considéré comme cas exemplaire. Cette analyse, qui prend au pied de la lettre certaines des conséquences de ce qui est supposé être la « logique chamanique », démontre entre autres que celle-ci mêle une logique des représentations et une logique de la pratique. On a énoncé dans le présent travail l'hypothèse que toutes les sociétés chamaniques faisaient, un peu comme le font les Guajiro, un usage intellectuel et social particulier du rêve.

Toutefois, puisque le problème envisagé découle d'une approche particulière, et peut-être nouvelle, les données relevées par des ethnographes qui avaient des perspectives, des critères et des présupposés différents ne permettent pas toujours de répondre d'une manière convaincante aux questions posées. Que faire par exemple de cette remarque de Bogoras (1904-1909) qui dit, sans plus de commentaires ni de précisions, que chez les Chukchee du nord-est sibérien, les rêves étaient considérés comme les meilleurs moyens de communiquer avec les esprits ? Des affirmations aussi élémentaires sont malheureusement plus courantes que des analyses détaillées ou des approches critiques. Mais, plus que de résoudre un problème ou de présenter toutes les données existantes, il s'agissait surtout, en abordant certaines relations entre rêve et chamanisme sous un angle quelque peu différent, de suggérer aux futurs ethnographes de nouvelles observations sur le terrain.

Références

BERNDT R.M.

1947 « Wuradjeri Magic and "Clever Man" », *Oceania*, 17 : 330-336.

BOGORAS W.G.

1904- « The Chuckchee », in F. Boas (dir.), *The Jesup North Pacific Expedition*. New York, Memoir of the American Museum of Natural History, 7.

BROWN M.

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

CAILLOIS R.

1956 *L'Incertitude qui vient des rêves*. Paris : Gallimard.

CAILLOIS R. et G.E. Grunebaum (dir.)

1967 *Le Rêve et les sociétés humaines*. Paris : Gallimard.

CHAUMEIL J.-P.

1983 *Voir, savoir, pouvoir*. Paris : École des Hautes études en sciences sociales.

CROCKER J.C.

1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson : The University of Arizona Press.

DEVEREUX G.

1967 « Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales » : 189-202, in R. Caillois et G.E. Grunebaum (dir.), *Le Rêve et les sociétés humaines*. Paris : Gallimard.

DIÓSZEGI V. (dir.)

1968 *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. La Haye : Mouton.

ELIADE M.

1951 *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot.

GAER E.

1989 « The Way of the Soul to the Otherworld and the Nanai Shaman » : 233-240, in M. Hoppal et O.J. von Sadovszky (dir.), *Shamanism : Past and Present*. Budapest et Los Angeles : Istor Books.

GOULET J.-G.

1990 « Los sueños, las visiones y la identificación de otros entre los Dene-tha » : 21-36, in M. Perrin (dir.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito : Abya-Yala.

GREGOR T.

1981a « A Content Analysis of Mehinaku Dreams », *Ethos*, 9 : 353-390.

1981b « "Far, Far Away my Shadow Wandered..." : The Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brazil », *American Ethnologist*, 8, 4 : 709-720.

HAMAYON R.

1990 *La Chasse à l'âme*. Nanterre : Société d'Ethnologie.

HERDT G.

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

HOPPÁL M. et O.J. von Sadovszky (dir.)

- 1989 *Shamanism : Past and Present*. Budapest et Los Angeles : Istor Books (2 vol.).

KRACKE W.

- 1987 « Myths in Dreams, Thought in Images : An Amazonian Contribution to the Psychoanalytic Theory of Primary Process » : 31-54, in B. Tedlock (dir.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge : Cambridge University Press.
- 1990 « El sueño como vehículo del poder shamánico » : 145-157, in M. Perrin (dir.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito : Abya-Yala.
- 1991 « The Dream, Perchance to Cure : Dreaming and Shamanism in a Brazilian Indigenous Society », présentation à la 35th Annual Meeting of the American Academy of Psychoanalysis, New Orleans.

KRIPPNER S.

- 1989 « The Use of Dreams in Shamanic Traditions » : 381-391, in M. Hoppál et O.J. von Sadovszky (dir.), *Shamanism : Past and Present* (vol. 2). Budapest et Los Angeles : Istor Books.

KROEBER A.L.

- 1925 *Handbook of the Indians of California*. Bull. 78.

MERRILL W.

- 1987 « The Rarámuri Stereotype of Dreams » : 194-219, in B. Tedlock (dir.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge : Cambridge University Press.

MIKHAILOWSKI V.M.

- 1894 « Shamanism in Siberia and European Russia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24 : 62-100, 126-158.

PARK W.Z.

- 1938 *Shamanism in Western North America : A Study in Cultural Relationships*. Evanston : University Studies in Social Sciences, 2.

PERRIN M.

- 1990a « Pensar el sueño y utilizarlo » : 5-18, in *Antropología y experiencias del sueño*. Quito : Abya-Yala.
- 1990b « La logica de las claves de los sueños. Ejemplo Guajiro » : 79-92, in *Antropología y experiencias del sueño*. Quito : Abya-Yala.
- 1992a *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- 1992b « The Body of the Guajiro Shaman » : 103-125, in J. Matteson Langdon et G. Baer (dir.), *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque : University of New Mexico Press.
- 1992c « Tradición, muerte y memoria entre los Huicholes » : 179-187, in M.-S. Cipolletti et J. Langdon (dir.), *La Muerte y el « más allá » en las culturas indígenas latino-americanas*. Quito : Abya-Yala/MLAL.

- s.p. « *The Urukame, a Crystallization of the Soul* », in P. Furst et S. Schaefer (dir.), *People of the Peyote : Essays in Huichol Religion and History*. Albuquerque : The University of New Mexico Press (sous presse).
- ROHEIM G.
1952 *The Gates of the Dream*. (Traduction de *Les Portes du rêve*. Paris : Payot.)
- SIKALA A.L. et M. Hoppál
1992 *Studies in Shamanism*. Helsinki : Finnish Anthropological Society; Budapest : Akadémiai Kiado.
- SOKOLOVA Z.P.
1989 « A Survey of the Ob-Ugrian Shamanism » : 156-164, in M. Hoppál et O.J. von Sadovszky (dir.), *Shamanism : Past and Present* (vol. 1). Budapest et Los Angeles : Istor Books.
- TEDLOCK B.
1987 « Zuni and Quiché Dream Sharing and Interpreting » : 105-131, in *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge : Cambridge University Press.
- TYLOR E.B.
1871 *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London : John Murray.

Résumé/Abstract

Quelques relations entre rêve et chamanisme

Comment le rêve contribue-t-il à différencier la personne ordinaire de celle du chamane ? Pourquoi diverses actions du chamane révèlent-elles certaines propriétés attribuées au rêve ? Comment se justifie le rôle clé du rêve dans l'élection du chamane ? Quels usages le chamane fait-il de ses propres rêves et de ceux de ses patients ? Des réponses sont ici proposées à ces quatre questions concernant les relations entre rêve et chamanisme.

Some Relationships between Dreaming and Shamanism

How does dreaming contribute to differentiate an ordinary person from a shaman ? Why do some shamans' actions reveal specific properties attributed to dreams ? How can be justified the key role of dreaming in the shaman's calling ? Which uses does the shaman make of his own dreams and of his patients' dreams ? Some answers are given to these questions concerning the relations between dreaming and shamanism.

Michel Perrin
Laboratoire d'anthropologie sociale
Collège de France
52, rue du Cardinal-Lemoine
75005 Paris
France