

Une anthropologie du rêve est-elle possible ?

Sylvie Poirier

Volume 23, numéro 3, 1999

L'ethnolinguistique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015622ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015622ar>

[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

Poirier, S. (1999). Une anthropologie du rêve est-elle possible ? *Anthropologie et Sociétés*, 23(3), 175–181. <https://doi.org/10.7202/015622ar>



Une anthropologie du rêve est-elle possible ?

Sylvie Poirier

La parution en France, à quelques mois d'intervalle, de trois ouvrages¹ liés à l'anthropologie du rêve témoigne d'un intérêt renouvelé pour un champ d'études assez négligé, contribuant ainsi à combler une lacune et à susciter de nouvelles pistes d'investigation. La littérature ethnographique a toujours été très riche en données sur le rêve, mais leur conceptualisation anthropologique semble faire défaut. Alors que Tylor avait proposé, quoique avec les prémisses et les paradigmes de son époque, une première conceptualisation anthropologique du rêve, celle-ci est ensuite devenue subordonnée aux approches de la psychologie et de la psychanalyse. Les questionnements et débats susceptibles de faire progresser la réflexion sur les dimensions sociales et culturelles du rêve ont été somme toute mineurs, comme si l'anthropologie s'était retrouvée, face au phénomène onirique et depuis les efforts initiaux de Tylor, à court d'inspiration. On ne saurait trop s'étonner, par ailleurs, qu'une discipline qui évolue majoritairement dans une société où les théories et les discours officiels sur le rêve en nient les usages sociaux, pour se concentrer sur l'expérience psychique et le moi individuel, n'ait accordé qu'une importance relative à l'étude du rêve. L'analyse des théories et représentations locales sur le rêve — et celles véhiculées en Occident ne devraient pas faire exception — ne constituerait-elle pas pourtant une « voie royale » d'accès aux principes ontologiques et épistémologiques d'une société ? Quoiqu'il en soit et si nous avons estimé qu'il serait fructueux de regrouper ici ces trois ouvrages, c'est que la diversité des thèmes abordés et des démarches préconisées, mais surtout le rôle imprécis ou marginal dévolu à l'anthropologie, du moins dans deux des ouvrages, sont des indices que beaucoup reste à faire dans l'élaboration d'une véritable anthropologie du rêve. Celle-ci devrait considérer sérieusement et à leur juste valeur la complexité et la diversité des systèmes culturels du rêve.

Présenté sous forme d'essai, le premier ouvrage, *Le grenier des rêves*, découle d'une collaboration, pour le moins originale, entre Michel Juvet, neurophysiologue bien connu pour ses travaux sur les fonctions biologiques du sommeil et du rêve, et Monique Gessain, anthropologue travaillant depuis de nombreuses années auprès des Bassari de la frontière sénégalo-guinéenne. On ne saurait non plus passer sous silence la participation de Tama, informateur bassari

1. Michel Juvet et Monique Gessain, 1997, *Le grenier des rêves*; Terrain, mars 1996. « Rêver » ; Sophie Jama, 1996, *Anthropologie du rêve*.

dont les souvenirs de rêve, soigneusement consignés par Monique Gessain lors de deux séjours de celui-ci à Paris, ont fourni aux auteurs l'essentiel du matériel et des hypothèses présentés ici.

Depuis que Michel Juvet a identifié, en 1959, le sommeil paradoxal, soit un état périodique survenant au cours du sommeil et dont dépend le rêve, il est devenu un des chefs de file de l'oniologie « moderne ». En énonçant comme principe premier que le sommeil est le gardien des rêves et en s'intéressant essentiellement au contenu manifeste des rêves, l'oniologie expérimentale de Juvet entend se situer à l'opposé d'une démarche psychanalytique freudienne (p. 17). Dans *Le grenier des rêves*, il propose une nouvelle sous-discipline, l'oniologie diachronique, c'est-à-dire « l'étude de la latence entre l'événement vécu pendant l'éveil et sa réapparition dans un souvenir manifeste de rêve » (p. 18) comme indices de « l'organisation temporelle des souvenirs de rêves » ; ou autrement dit, la « fréquence des résidus diurnes dans les rêves », particulièrement lorsque le sujet se trouve placé dans des conditions « extraordinaires ». Énoncée par Juvet, la question qui sert dès lors de fil conducteur à l'ouvrage est la suivante : « un Bassari vivant à l'âge de la chasse peut-il incorporer ou non, au niveau du rêve, son expérience des modes de vie et de pensée de l'ère industrielle lorsqu'il séjourne pendant plusieurs semaines, et pour la première fois, dans une grande ville comme Paris ? » (p. 19). Ainsi formulée et en présentant la société bassari contemporaine comme « pré-édisonienne », « vivant comme nos ancêtres d'il y a deux mille ans » (p. 191), voire comme un groupe qui constitue un « isolat génétique », la question a tout pour faire frémir les anthropologues, même les plus positivistes.

La contribution ethnographique de Monique Gessain sur le système culturel du rêve chez les Bassari est intéressante bien que son articulation avec les objectifs de Juvet ne soit pas toujours clairement énoncée. Elle nous introduit d'abord dans l'univers socioculturel bassari, du moins dans ses grandes lignes (société polygame et matrilineaire, pratiquant la chasse et une culture itinérante et où les classes d'âge occupent une place importante), pour ensuite consacrer un chapitre au sommeil et au rêve chez les Bassari, et un autre à l'itinéraire de vie de Tama. Ces différents éléments de contextualisation offrent dès lors au lecteur des pistes à une meilleure compréhension des récits oniriques de Tama. Le nombre de souvenirs oniriques de Tama est impressionnant, environ 500 récits recueillis lors de ses deux séjours à Paris (quelques mois chacun en 1964 et 1967), alors qu'il travaillait au Musée de l'Homme. C'est dire que Tama s'est prêté à l'exercice (ou au jeu) avec beaucoup d'intérêt et de sérieux. Près de 126 de ses récits sont reproduits ici. Dans son analyse des contenus manifestes des rêves, soumis à une étude informatique et statistique, Gessain s'inspire principalement des tenants de l'école culturaliste américaine, dont Eggan et D'Andrade, sur les rapports entre rêve, individu et société. Bien qu'elle reconnaisse les limites de cette ancienne approche en soulignant « les difficultés de l'interprétation des récits de souvenirs de rêves, à la charnière de l'expérience individuelle et de la culture du rêveur » (p. 249), elle ne propose aucune autre grille analytique, non plus qu'elle n'interroge en profondeur les grilles d'interprétation bassari.

Quant à l'oniologie diachronique et à la question initiale énoncée par Jouvét, force est de constater que 85% des rêves « parisiens » de Tama mettent en scène des éléments et des personnes de sa vie africaine, n'incorporant que très peu ceux de son expérience parisienne. Les auteurs suggèrent qu'à l'instar des cosmonautes qui ne rêvent pas de l'espace pendant et après leur voyage en microgravité, l'inconscient de Tama scotomise les éléments de la vie parisienne (p. 255). Pour Jouvét, ce refus d'emmagasiner notre civilisation industrielle semble le propre des sociétés « primitives », comme les Bassari, vouées à disparaître rapidement parce qu'elles ne peuvent pas s'adapter à notre système de vie (p. 106). Devant une telle position, pour le moins déconcertante, il est curieux, d'une part, que Jouvét n'ait pas jugé utile d'exposer ce que la neurophysiologie entend par « inconscient ». D'autre part, ses propos reconduisent les théories de l'évolutionnisme social du siècle dernier — et l'on s'étonne que Gessain n'ait pas cherché à les nuancer — portent ombrage à un essai et à une triple collaboration qui autrement auraient pu ouvrir des pistes de recherche intéressantes.

Le deuxième ouvrage, *Rêver*, une collection d'articles réunis par Giordana Charuty dans un numéro spécial de la revue *Terrain*, représente au plan ethnographique et comparatif une contribution aussi riche que rafraîchissante. Sur les sept articles réunis, six sont des contributions féminines. L'originalité et la valeur de cette série d'études découlent d'un intérêt, clairement exprimé, pour l'ethnologie européenne des rêves, contribuant ainsi à combler une lacune importante. Force est de constater, en effet, que l'anthropologie s'est davantage intéressée à la mise en œuvre sociale du rêve dans des sociétés non occidentales qui lui reconnaissent officiellement une fonction sociale, laissant dès lors l'étude des rêves dans nos sociétés aux spécialistes des sciences du privé. Or, les auteurs prennent ici le contre-pied des discours dominants dans le monde occidental moderne face au rêve, en présentant des micro-contextes européens où le rêve est mis à contribution dans le tissage des liens sociaux, où il est valorisé comme activité sociale et non seulement comme expérience solitaire, où le rêve, loin de se limiter à une expérience psychique, permet la rencontre, au Purgatoire, en Enfer ou au Paradis, avec des parents défunts ou des êtres surnaturels. Les trois études issues d'un contexte européen convergent sur les points suivants : elles se situent dans la sphère domestique (mais qui a aussi ses « spécialistes » du rêve) ; elles révèlent un domaine principalement féminin ; la mort et les relations entre les vivants et les morts y occupent une place importante.

Deborah Puccio nous présente l'univers intimiste des réunions familiales, celles d'une famille sicilienne émigrée au nord de l'Italie dans les années 1970. Ce sont ces moments que Teresa, la grand-mère de l'auteur, choisit pour narrer, transmettre et interpréter ses rêves et ceux d'autres membres de la famille. Forte d'un don et d'un savoir qu'elle a acquis de sa tante et de sa mère, Teresa est en contact avec les morts familiaux qu'elle rencontre en rêve. Parler rêves, nous dit l'auteur, c'est « parler famille », s'enquérir des morts c'est aussi s'enquérir des vivants, des destins individuels comme des liens d'alliance et de filiation qui les unissent. Détentrice d'un corpus de rêves qui mettent en jeu les membres de la

famille, vivants et décédés, et les êtres surnaturels, Teresa est aussi responsable de la transmission et de l'interprétation du savoir et des récits oniriques mais aussi de l'élaboration d'une « histoire familiale qui n'est jamais achevée ».

Dans « Les couturières de la nuit », Marie-Claire Latry nous fait pénétrer l'univers d'un atelier de couture de Bordeaux, espace privé et essentiellement féminin, où les récits oniriques et leur interprétation sont loin d'être négligeables dans les relations entre les ouvrières, et entre celles-ci et les clientes. Dans cet « art au féminin », il y a aussi des spécialistes et une certaine hiérarchie des rôles ; car « si le rêve est un don, sa pratique s'apprend ». L'auteur nous fait parcourir l'itinéraire de vie de celles à qui l'on reconnaît le statut de « rêveuses », et comment l'une d'entre elles est liée à celles que l'on nommait au tournant du siècle, les « somnambules bordelaises », spécialistes des arts divinatoires. Ici aussi, le rêve permet de voir les parents et amis défunts, de demeurer en contact avec eux, en même temps qu'il permet le maintien du fil de la vie.

En Macédoine centrale, dans le bourg d'Arnaia où nous transporte Marie-Elisabeth Handman, la relation avec les morts et le monde surnaturel est au cœur des expériences et des récits oniriques, lesquels débordent d'ailleurs la sphère privée pour s'inscrire dans le domaine public. Bien que la jeune génération ait intégré des représentations empruntées à l'approche freudienne, les discours et pratiques oniriques locales y occupent encore une place importante où le rêve est « tout à la fois sacré, prémonitoire, télépathique, mais aussi injonctif ». Selon le plus ou moins grand respect des rites funéraires, les ombres des morts viendront protéger, avertir ou réclamer. Lieu privilégié de communication avec les morts, ces rencontres en rêve, nous dit l'auteur, permettent dès lors d'avoir une connaissance « autre », un savoir sur l'au-delà qui vient à son tour informer le monde des vivants.

Ces trois études sont révélatrices à plusieurs égards. Aux côtés des théories officielles se profilent des représentations que l'Occident, depuis la « chasse aux sorcières » et l'aube de la pensée cartésienne, a cherché à dénigrer, à savoir le voyage en rêve de l'esprit hors du corps ; le processus même de partage, d'interprétation, bref de socialisation du rêve comme partie intégrante des tissus familiaux ou villageois ; et enfin la reconnaissance d'un statut et d'un pouvoir particulier aux rêveurs et aux interprètes. Le lecteur sceptique pourra toujours objecter qu'il s'agit là de pratiques marginales et résiduelles, vouées sous peu à disparaître. Mais qu'en savons-nous vraiment puisque aucune étude exhaustive n'a encore été menée, susceptible de révéler sous nos latitudes et cohabitant avec les discours officiels, une grande variété de représentations et de pratiques face au rêve. Dès lors le « grand partage », tel que le dénonce Giordana Charuty, entre les représentations occidentales et non occidentales face au rêve doit être absolument nuancé.

Les deux autres études offrent une base comparative intéressante puisqu'elles nous livrent deux exemples de contextes non occidentaux où les rêves et leurs interprétations s'inscrivent dans le savoir commun et la sphère publique. Caroline Humphrey et A. Hürelbaatar proposent ici « une compréhension au quotidien de l'ontologie du rêve » en Mongolie et où rêver pour autrui, plutôt que de rêver pour soi, est la règle et non l'exception. L'interprétation des rêves y

« requiert moins d'interroger l'histoire de la personnalité du rêveur que de consulter ceux qui ont quelque entendement des interrelations régissant l'univers » (p. 39). Brigitte Bapandier nous fait, quant à elle, cheminer, aux côtés des pèlerins, jusqu'au sommet du Mont-des-pierres-et-des-bambous, dans la province chinoise du Fujian, au temple bouddhiste Shuzhu shan, une des résidences des Neuf Seigneurs immortels. Des pèlerins des deux sexes, de tous âges et classes sociales s'y rendent afin d'y rêver, à des fins thérapeutiques, religieuses ou affectives, en quête d'indices ou de messages qui pourront alors être soumis aux spécialistes. « La montagne, écrit l'auteur, est à la fois un parcours divinatoire et le lieu où demeurent en suspens les rêves que tous y ont accomplis depuis plus de mille ans » (p. 105). Cette quête et ce rituel de l'incubation ne sont pas sans rappeler ceux des sociétés chamaniques, de certaines sociétés amérindiennes et de la Grèce antique.

Dans son étude de l'étymologie du mot *rêve*, Daniel Fabre apporte un complément éclairant. Le mot *rêve*, dont la première attestation remonte à 1130, n'a commencé à s'imposer dans les langages populaire et officiel que dans les années 1650, pour ensuite rapidement détrôner le mot *songe* qui avait prévalu jusqu'alors. Cette substitution lexicale, selon Fabre, doit être mise en relation avec l'émergence de nouvelles représentations du rêve et de la personne, et auxquelles Descartes n'est certes pas étranger. Au Moyen-Âge, la conception commune veut que durant le *rêve*, l'esprit s'émancipe du corps, le *rêve* signifiant alors un « transport », « non métaphoriquement mais en réalité ». Or, entre 1400 et 1650, ces récits autour d'une âme vagabonde, et qui sous-tendent une conception de la personne composite et dissociable, sont devenus illégitimes, « support de toute la construction satanique des chasseurs de sorciers » (p. 81). C'est Descartes qui dans son *Traité de l'Homme* (1633) propose une thèse nouvelle, et qui s'imposa officiellement en Occident, selon laquelle les rêves sont un produit de l'esprit, « un événement intégralement psychique ». L'entérinement du revirement cartésien, ajoute l'auteur, fut complet lorsque succédèrent à ceux qui brûlaient les « rêveurs » les modernes mécaniciens de l'esprit (p. 81-82). Et pourtant, le revirement ne fut jamais complet comme le démontrent admirablement les études issues de contextes européens.

Avec son titre prometteur, l'ouvrage de Sophie Jama, *Anthropologie du rêve*, est probablement celui des trois qui rejoindra le plus large lectorat puisqu'il est publié dans la collection *Que sais-je ?* Or, d'un point de vue strictement anthropologique, l'ouvrage est décevant. D'entrée de jeu, le lecteur est confronté à une prétention toute « moderne » selon laquelle grâce à l'avènement et à l'affinement de la neurophysiologie et de la psychanalyse, nous savons maintenant que le rêve est une « émanation biologique de notre corps et la "voix royale" d'accès à notre inconscient » (p. 8). Est-ce à dire que tous les autres savoirs, théories et représentations sur le rêve se trouvent dès lors subordonnés à ceux de l'Occident qui aura eu le mot de la fin ? Devant de telles convictions, et même en privilégiant l'aspect phénoménologique du rêve, on saisit mal comment l'auteur peut prétendre « fonder une anthropologie affranchie des sciences positives de l'Occident » (p. 9). Loin de devoir s'en affranchir, une anthropologie du rêve devrait au contraire considérer les approches des sciences positives, les thèses freudiennes et les discours

officiels sur le rêve en Occident comme des objets d'étude, ce qui nécessiterait aussi une démarche de type critique et réflexif.

Le premier chapitre, « Aux origines de la pensée moderne », qui occupe à lui seul la moitié de l'ouvrage, retrace l'histoire des idées occidentales sur les songes et les rêves depuis l'Antiquité, à travers différentes époques et écoles de pensée. On y retrouve les questionnements, les débats et les ambiguïtés qui ont jalonné cette histoire sur le phénomène onirique, sur la distinction entre les songes divins ou démoniaques et les songes naturels, entre rêves véridiques et rêves trompeurs. Le chapitre offre une synthèse substantielle et très bien documentée pour quiconque ne serait déjà familier avec une telle histoire. L'on s'étonne toutefois que l'auteur n'ait pas jugé utile de mentionner pourquoi elle a choisi de passer sous silence les traditions et les théories dites « orientales » sur le rêve, pourtant tout aussi riches et anciennes. Le chapitre se termine sur une apologie de l'ère de la psychanalyse et de la physiologie scientifique qui auront su mettre un terme aux inquiétudes de nos ancêtres et à leur « innocence archaïque » (p. 59). Au contraire des deux ouvrages précédents qui prennent leur distance face à l'hégémonie qu'exerce la démarche psychanalytique freudienne dans notre appréhension du rêve, Sophie Jama la présente comme l'aboutissement ultime de l'histoire des idées sur le rêve ; et Freud, comme celui qui nous aura permis enfin d'accoster sur « le rivage infaillible de la science » (p. 57) et de nous présenter une « lecture sûre et rationnelle » de nos rêves, laquelle doit demeurer du ressort exclusif du rêveur (p. 59). Jama reconduit ici un autre « grand partage », entre le savoir infaillible et rationnel de l'Occident et les croyances des autres. Et si rêver pour soi est en outre significatif à la lumière des principes ontologiques, épistémologiques et idéologiques de l'Occident, force est d'admettre que cette règle est loin d'être universelle. Ainsi donc, l'humain vit seul, rêve seul et meurt seul. Voilà un destin ou un dessin bien étrange, voire inquiétant, pour quiconque ne partage pas les principes de la pensée occidentale !

Le deuxième chapitre présente une synthèse des travaux ethnographiques classiques sur le rêve et des apports des précurseurs de l'anthropologie du rêve dont Tylor, Roheim, Devereux et Bastide ; les trois derniers ayant été fortement influencés par la démarche freudienne. Jama ne cherche pas ici à documenter la diversité et la complexité des systèmes culturels du rêve, ou encore la valeur et la logique d'autres systèmes de représentations oniriques. Elle reproduit plutôt les idées de l'anthropologie classique autour d'une pensée « primitive » qui distinguerait difficilement entre rêve et réalité et où « l'existence des vivants semble dépendre du bon vouloir des morts, des esprits et des dieux » (p. 78). Dans l'essai de réflexion qui termine l'ouvrage, l'auteur expose des idées stimulantes et à teneur universelle sur le rêve qui le situe autour d'une « problématique du passage, du franchissement d'une frontière qu'elle soit spatiale ou temporelle ». Puis d'ajouter : « Entre la veille et le sommeil, entre la vie et la mort, l'activité onirique se trouve, phénoménologiquement parlant, au cœur d'une pensée générale de l'intermédiaire » (p. 96). Donc, c'est bien d'une phénoménologie qu'il est question dans cet ouvrage, et d'une certaine nostalgie des traditions oniriques anciennes, mais non d'une véritable anthropologie du rêve.

Tout en partageant, quoique de manière inégale, un intérêt commun pour les aspects sociaux et culturels du rêve, ces trois ouvrages sous-tendent aussi la difficulté d'intégrer la réflexion et la démarche anthropologiques aux investigations sur le phénomène onirique. Seuls les auteurs de *Rêver* s'interrogent véritablement — de manière novatrice et réflexive — sur les « destins anthropologiques du rêve ». Les deux autres ouvrages puisent à l'anthropologie et aux données ethnographiques mais, trop souvent, soit pour mieux reconduire d'anciennes approches, soit pour assujettir la contribution de l'anthropologie aux discours hégémoniques des sciences dites positives. L'anthropologie du rêve n'en demeure pas moins un champ d'étude passionnant, encore en attente d'idées originales, de données ethnographiques et de démarches comparatives plus étendues, ainsi que de bases théoriques et méthodologiques adéquates et viables qui refléteraient les avancées et les paradigmes récents de la discipline, ainsi que les multiples visages, facettes et potentialités du champ onirique.

Références

- JOUVET M. et M. GESSAIN. 1997. *Le grenier des rêves. Essai d'oniologie diachronique*. Paris. Odile Jacob.
- Terrain*. « Rêver », n° 26. mars 1996.
- JAMA S., 1996. *Anthropologie du rêve*. Coll. Que Sais-je ? Paris. Presses Universitaires de France.

Sylvie Poirier
Département d'anthropologie
Université Laval
Sainte-Foy (Québec) G1K 7P4
Canada
Sylvie.Poirier@ant.ulaval.ca