

Article

« Rêves et visions chez les Amérindiens : " produire un ours " »

Barbara Tedlock

Anthropologie et Sociétés, vol. 18, n° 2, 1994, p. 13-27.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015310ar>

DOI: 10.7202/015310ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

RÊVES ET VISIONS CHEZ LES AMÉRINDIENS

« Produire un ours »

Barbara Tedlock



À travers les Amériques, des chamanes racontent qu'ils font l'expérience de rêves « lucides » ou conscients, c'est-à-dire que, tout en demeurant en état de rêve, ils prennent conscience qu'ils sont en train de rêver et se mettent à diriger les actions de leurs âmes, de leurs ombres, de leurs sois ou de leurs doubles¹. Dans un certain nombre de ces traditions, on enseigne aux initiés des techniques leur permettant d'utiliser le rêve lucide comme forme de méditation pendant leur sommeil. La lucidité peut aussi être obtenue par une personne en état de veille chaque fois qu'elle réalise être en train d'avoir des hallucinations. Par exemple, un homme vivant sur la côte nord de l'Alaska était à la chasse au phoque sur la glace lorsqu'il fut attaqué par un ours qui le mordit et le griffa. Dès qu'il comprit qu'il était en proie à une hallucination, il dit : « Arrête, tu me fais trop mal »; l'ours le lâcha alors et s'en alla. De retour chez lui, cet homme devint chamane (Spencer 1959 : 316). Partout dans l'Arctique, quand les individus réalisent qu'ils sont en train d'avoir des visions, ils en deviennent des observateurs extérieurs et n'en ont plus peur. Comme l'a raconté un homme, « when it appeared I tried to flee, but then the thought came to me that I had summoned this magic bear deliberately and of my own free will, so I remained where I was » (Merkur 1985 : 195-196).

Nous ne pouvons prendre connaissance de ce qu'une autre personne a rêvé ou de son hallucination que de manière indirecte, à travers des formes culturelles telles que des récits, des chants, des danses ou des images visuelles, qui médiatisent et traduisent une expérience visionnaire directe, qu'il est alors possible d'interpréter. C'est pourquoi on peut dire que les rêves et les visions qu'étudient les anthropologues sont en réalité des représentations expressives culturellement variables. Dans la plupart des sociétés autochtones d'Amérique, les rêves sont un lieu où il est possible pour les vivants d'entrer en contact avec les morts. La nature et l'évaluation de ce contact entre ancêtres et rêveurs varient non seulement d'une culture à l'autre, mais aussi au sein d'une même culture. Ainsi, alors que les Navajos et les Zunis ont généralement peur des contacts avec les morts, les *medicine men* et les *medicine women* zunis, tout comme les peyotistes navajos, recherchent activement un tel contact (Tedlock 1987 : 113-115; Aberle 1966 : 217-220). Pour les Xavante, la nature du contact qu'un rêveur peut avoir avec les ancêtres dépend de la période de sa vie dans laquelle il se trouve. Ainsi, les novices adolescents disent que leurs protège-tympan leur donnent la capacité de

1. Le terme « rêve lucide » a été fabriqué par Frederick van Eeden dans son article « A study of dreams », publié dans Tart (1969). Parmi d'autres exemples, les chamanes makiritare de la région du Haut-Orénoque (Venezuela) libèrent consciemment leurs « doubles de rêve » (*damodede*) de manière à diriger le cours de leurs rêves (voir Guss 1980).

« s'accorder » à leurs ancêtres masculins dans leurs rêves et de les voir en train de chanter et de danser (Graham 1991). Ils apprennent à composer un genre particulier de chants de rêve (*da-ño?re*) en observant leurs ancêtres au cours de leurs rêves mais aussi en cherchant délibérément à maîtriser le répertoire de chants de rêve de leur parrain adulte. En revanche, les hommes âgés indiquent que, dans leurs rêves, ils interagissent avec leurs ancêtres au point que parfois leurs identités fusionnent. Ils racontent ces rêves en citant des segments de mythes (Graham 1990 : 253). Alors que les représentations que les hommes xavante donnent de leurs rêves varient discursivement selon l'âge de la vie dans lequel ils se trouvent, les femmes, dont l'initiation se fait plus tard que pour les hommes, ne manient qu'un seul genre de rêve et de récit de rêve, des chants de lamentation².

Plusieurs autres cultures amérindiennes ont transformé des formes traditionnelles de récits de rêves en des rituels publics et ont élaboré des méta-commentaires sophistiqués à propos des processus et des produits du rêve. Les Aguaruna du nord du Pérou, par exemple, ont créé et développé des prestations formalisées de récits de rêve, appelées « déclarations de rêve » (*kaja tigbau*), qui ressemblent à des chants magiques car elles sont relatées au moyen de phrases répétitives et dans un vocabulaire très comprimé, comme dans l'exemple suivant.

This is about a vision which was seen while sleeping. Oh, I saw a powerful vision and felt its greatness. It said, « where someone is always killing my relatives, right there I will kill in revenge, wiping out the tracks in his abandoned trail. Perhaps he is my relative. Taking that very one, I will perhaps choose a relative. I will change his trail into an abandoned trail. Forming a single file of the children, happily I will lead them to where I will condemn them. Giving each of them a sip of manioc soup, with great joy I will lead them single file, to where I will kill in revenge ». As he was saying this, the wind was blowing, « Whoooo, whoooo » over me again and again. He was standing in a whirlpool of dust and leaves, like smoke, over and over again making a sound like a dried skin [being folded back and forth] « Boom, boom ».

Brown 1987 : 164-165

La déclaration de rêve de ce guerrier, déclamée avec rythme et d'une voix forte, consiste tantôt en une citation directe, à la première personne, des propos d'un guerrier mort qu'a entendus le rêveur, et tantôt en une description, à la troisième personne, du contexte visuel dramatique (un tourbillon de poussière et de feuilles) dans lequel se trouvait le guerrier dont il a rêvé. Son langage comprend des métaphores comme « effacer les traces », « piste abandonnée », qui impliquent la mort d'un ennemi, et des expressions et onomatopées répétitives telles que « *tuppu, tuppu* » qui suggère le bruit du vent, et « *kikug, kikug* » qui évoque des battements de tambour.

Il existe aussi, dans les sociétés amérindiennes, un grand nombre de systèmes classificatoires et de théories du rêve qui reconnaissent l'existence d'une multiplicité de types de rêve. Ces diverses théories ne sont pas des ensembles d'idées ou des grammaires statiques, dotés d'une cohérence interne et déconnectés des activités de la vie quotidienne. En fait, elles sont liées de manière complexe à l'action sociale : les personnes les interprètent, les manipulent et les emploient de façon distincte dans des contextes variés. La communication de rêves se réalise lorsqu'il y a une convergence

2. Les femmes ne chantent généralement pas leurs rêves (mais voir Graham 1990 : 125-127); elles exécutent plutôt des chants de lamentation (voir Graham 1986).

entre les théories « du moment » (*passing theory*) du narrateur et de l'interprète (voir Davidson 1986 : 442). Les théories du moment sont des stratégies *ad hoc* qui servent à donner un sens à des énoncés particuliers. Selon les termes de Rorty, « a theory is "passing" because it must constantly be corrected to allow for mumbles, stumbles, malapropisms, metaphors, tics, seizures, psychotic symptoms, egregious stupidity, strokes of genius, and the like » (Rorty 1989 : 14; pour une discussion de la notion de *passing theory*, voir Stromberg 1993 : 8-9).

Au cours de conversations avec plusieurs Rarámuris vivant au nord du Mexique, William Merrill découvre que même si ces personnes s'accordaient généralement pour affirmer que le sommeil et le rêve sont le produit des activités des différentes âmes de chacun, elles ne s'entendaient plus lorsqu'il fallait définir les actions précises de ces âmes pendant le sommeil. Selon la théorie d'un homme, les gens se sentent somnolents quand leurs âmes se sentent somnolentes et ils s'endorment quand leurs âmes s'endorment dans leur corps. Le rêve se produit quand l'âme la plus importante se réveille et quitte le corps, puis de nouveau quand elle retourne dans le corps. Une personne ne se réveille que lorsque toutes ses âmes sont réveillées. Un autre homme, tout aussi compétent, rapporte une théorie différente selon laquelle les âmes ne dorment jamais à l'intérieur du corps; le rêve ne prend place que lorsqu'une ou plusieurs âmes importantes quittent le corps et rencontrent d'autres âmes au cours de leur promenade (Merrill 1988 : 104-111).

Pour les Zunis du Nouveau-Mexique, le rêve est accompli par un segment du soi d'une personne qui voyage en dehors de son corps et qui fait des expériences dans des lieux et moments passés, distants ou futurs. Alors que cette partie du code concernant le rêve fait l'unanimité chez les Zunis, la définition précise de la partie du rêveur qui voyage fait l'objet de théories divergentes. Selon une interprétation, « ce sont les pensées d'une personne qui se promènent » (*an tse'makwi allu'a*) à l'extérieur du corps pendant la nuit; selon une autre, « c'est la respiration d'une personne qui se promène » (*an pinanne allu'a*). Chacune de ces deux théories reflète grosso modo le statut social et psychologique de la personne qui peut être « pauvre » (*tewuko'liya*, littéralement « sans religion ») ou « riche » (*tehya*) en fonction du savoir psychologique, religieux et initiatique. Il est plus vraisemblable que la théorie qui privilégie les pensées d'une personne soit énoncée par les Zunis « pauvres », en particulier par les Zunis très acculturés qui, tout en connaissant l'autre théorie, souscrivent dans leur discours à l'opposition duelle matérialiste entre le corps et l'esprit : ils affirment que si le « souffle » ou la « respiration », qui fait partie du corps, quittait réellement le corps au cours du sommeil, on mourrait, tout simplement. Néanmoins, les tenants de cette théorie expriment de l'anxiété à l'idée de mourir en rêvant. Les Zunis « riches », en revanche, n'expriment aucune peur de mourir en rêvant ou à quelque autre moment puisque leur initiation implique le renforcement de leur essence formée d'une combinaison de la respiration et du cœur. À la différence des Zunis ordinaires, ces membres des « sociétés de médecine » et ces prêtres de la pluie ont une connaissance intime des différents états altérés de la conscience, qu'il s'agisse du savoir médical de ce qui « est passé de l'autre côté » (*pikwayina*) ou du savoir religieux qui fait « voir ce qui est en avant » (*tunaa ehkwi*). Ils ont peu de difficultés à imaginer le rêve, l'évanouissement, les trances (y compris les trances provoquées par l'ingestion de Jimson weed) et la transe de possession (devenir possédé par des animaux sauvages durant des prestations rituelles des « sociétés de médecine ») comme différentes formes de « mort ». Mais ces morts sont

« miraculeuses » ou « passées de l'autre côté », imaginaires et réversibles, à ne pas confondre avec la mort irréversible, au sens littéral.

Dans ma recherche auprès des Mayas K'iche', j'ai également mis au jour deux théories de base qui expliquent ce qui se produit quand une personne rêve. Selon la première, la « chance » ou le « destin » (*uwäch uk'ij* ou *nawal*), en tant qu'âme-libre, quitte le corps et va dans le monde, rencontrant les âmes-libres d'autres personnes et animaux. La seconde est que les dieux ou les ancêtres s'approchent du corps du rêveur endormi et réveillent son « âme-éclair » (*coyopa*) qui lutte alors contre les visiteurs jusqu'à ce qu'ils donnent au rêveur un message ou un avertissement. Alors que tout le monde a une âme-libre qui se promène en dehors du corps pendant le rêve, seule l'âme-éclair d'un chamane peut recevoir des messages complexes venant du cosmos et des ancêtres à n'importe quel moment, pendant un rêve ou non, sans jamais quitter le corps [qu'elle habite]. En combinant leurs graines, leurs cristaux et leur propre éclair intérieur, les chamanes entrent promptement en état de transe, recevant d'importants messages des dieux et des ancêtres à propos d'événements passés ou à venir. Ces personnes n'ont pas peur de rêver ou d'être en transe, ce qu'elles considèrent comme étant des états similaires.

Avec ou sans âme-éclair, l'expérience du rêve est décrite comme un combat nocturne entre l'âme-libre, activement engagée, du rêveur, qui devrait être en quête de savoir, et les âmes-libres des déités et des ancêtres qui ont d'importants messages concernant le futur, mais qui expriment rarement de façon explicite ce qu'ils veulent dire. Selon les termes d'un K'iche', « Dreams want to win and not to be remembered clearly. Instead, you must learn to fight in order to win them, to remember whatever they advise » (Tedlock 1987 : 116). Puisque les messages des dieux et des ancêtres qui apparaissent durant les rêves concernent le futur et que chaque K'iche' considère ce dernier comme une projection du bien et du mal passés et présents sur la terre, certains rêves sont « bons » (*utsilaj wachic'*) et d'autres « mauvais » (*itsel wachic'*), notamment des cauchemars déplaisants, émotionnellement chargés et intenses. L'art d'apprendre à voir, à entendre et à interpréter ce qu'il y a d'étrange dans les rêves est enseigné durant un apprentissage formel (Tedlock 1981 : 320-322). À ce moment, le novice apprend que si, d'une part, une personne non initiée rêve qu'elle est pourchassée par un cheval ou par un autre gros animal domestique, cela signifie un « cercueil », c'est-à-dire la mort du rêveur, alors que, d'autre part, si ce rêve est fait par un *daykeeper* (une catégorie de chamane), il indique une visite à un autel ancestral de la terre. Dans les deux cas, la connexion se fait autour d'une boîte qui, pour les rêveurs ordinaires, est un cercueil de bois, et pour les *daykeepers*, un petit autel en forme de boîte où des offrandes sont faites à des ancêtres. Ainsi, dans le cas de personnes « ordinaires », on interprète ce rêve en relation avec des événements personnels, alors que pour les *daykeepers*, ce rêve est interprété à un niveau social, comme signifiant que des rituels religieux doivent être exécutés. Pour les K'iche', par conséquent, l'interprétation du même rêve non provoqué varie selon le statut religieux du rêveur.

D'importants aspects de ces théories sont prévisibles si l'on se base sur leurs conceptions de l'être et de la personne. Par exemple, pour un Zuni — compétent en la matière — qui n'a qu'une âme (ou co-essence), à savoir le « souffle » (*pinanne*), rêver est une activité plus dangereuse que pour un K'iche', dont la « respiration » (*uxlab*) reste toujours présente dans le corps lorsque l'âme-libre se promène pendant le rêve (*nawal* et *uwäch uk'ij*). Ce qui permet de prévoir cette pensée symbolique est le

principe rhétorique de l'entéléchie par lequel des systèmes particuliers de symboles en impliquent d'autres dans le mouvement inhérent et inconscient de l'action symbolique vers son accomplissement (Burke 1966 : 69-70). C'est parce que la spéculation sur les rêves et leur classification sont « enracinées différemment », sur les plans philosophique, émotionnel et social, chez les Rarámuri, les Zunis et les K'iche' que leurs théories du rêve prennent des formes différentes.

L'effet des variations de statut des Zunis et des K'iche' sur l'interprétation de leurs rêves constitue une objection à la typologie des rêves proposée par Jackson Steward Lincoln qui distingue les rêves individuels spontanés ou « non provoqués », se produisant pendant le sommeil, et les rêves ou les visions recherchés ou « induits » dont le contenu est structuré par la culture (*culture-pattern dreams*) et qui relèvent de la vie de la tribu (Lincoln 1932 : iii-v). Cet auteur décrit les rêves structurés culturellement comme un reflet de la relation du rêveur au monde surnaturel; ces rêves ne se produisent que lorsque la culture exige une période antérieure de jeûne, d'isolement ou de sévices infligés par soi-même. Selon lui, le contenu manifeste des rêves culturellement structurés est conforme aux stéréotypes propres à la culture, alors que le contenu manifeste des rêves individuels est soit un phénomène purement subjectif, soit un simple reflet de la culture. Cependant, dans le cas des K'iche', la différence entre les rêves à portée individuelle et ceux qui ont une plus grande signification culturelle ne se situe pas tant sur le plan du contenu manifeste des rêves que sur celui de leur *interprétation*, qui varie selon le statut du rêveur. Le rêve le plus général, le plus « structuré par la culture », avec sa relation au monde surnaturel, ne relève pas d'un phénomène particulier qui devrait se distinguer des rêves qui se produisent au cours du sommeil ordinaire.

De nombreuses cultures amérindiennes utilisent une classification des rêves qui différencie ceux qu'on peut interpréter de manière « littérale » et ceux qui sont « métaphoriques » ou, dans la terminologie sémiotique, « indexicaux » et « iconiques ». Pour les Kalapalo du Brésil, selon Ellen Basso (1987 : 96-99), les signes indexicaux d'un rêve sont causés par un « souvenir » ou une « vision » d'un être puissant et sont interprétés de façon littérale comme des événements issus du passé récent du rêveur. En revanche, les signes iconiques des rêves sont associés aux déambulations de l'*akaa* (ou soi interagissant) du rêveur, et constituent des analogies métaphoriques entre les images du soi du rêveur dans un contexte futur et les images de la participation active du rêveur à son rêve. Ici, comme dans d'autres sociétés autochtones d'Amérique, les expériences oniriques révèlent des possibilités en émergence plutôt que des faits accomplis.

Les Achur (jivarophones) disent que pendant un rêve, l'ombre ou l'âme (*wakan*) quitte le corps pour vagabonder dans un niveau de réalité où sont suspendues les contraintes quotidiennes entourant le corps et le langage (Descola 1989). Ils distinguent trois catégories de rêves selon leur contenu et leurs règles d'interprétation. Avant qu'il parte chasser, un chasseur, ou sa femme, doit faire un rêve dans lequel figurent des êtres humains inconnus et qu'on peut interpréter en inversant systématiquement le contenu du rêve par rapport à ce qu'il annonce; ce présage est appelé *kuntuknar*. La substance de ces rêves doit rester secrète, sinon le gibier sera alerté. Les rêves qui prédisent un accident, une attaque par un animal, la guerre, la mort ou une maladie envoyée par un chamane sont appelés *meseqramprar*. Ces mauvais présages comportent une riche imagerie, comprenant des animaux agressifs, des humains charmeurs et des expé-

riences personnelles étranges. La règle de leur interprétation consiste à inverser le contenu du rêve et son message. Finalement, il y a le *penke karamprar* ou « véritable rêve » dans lequel le rêveur établit une relation personnelle avec un être lointain spatialement ou ontologiquement. Ces êtres, que le rêveur connaît toujours, peuvent entrer dans un dialogue avec lui ou délivrer un message. Le sens de ces rêves est similaire à leur contenu explicite. Les deux premières catégories de rêve possèdent des caractéristiques communes qui les distinguent de la troisième catégorie. La plus notable est que ces rêves sont décrits par le rêveur narrateur comme des scènes muettes à action ou image unique, qui sont alors inversées ou transposées métaphoriquement pour être interprétées, alors que le « véritable rêve » est raconté avec force détails et est interprété littéralement.

Toutefois, certaines sociétés amérindiennes, notamment les Ojibwa, les Xavante, les Hupdu Maku et les Quechua, semblent ne pas avoir fait du rêve et de son interprétation l'objet d'un système socialement organisé de croyances (Grim 1983 : 103-106; Hallowell 1975 : 164-168; Vecsey 1983 : 124-125; Graham 1990; Reid 1978; Mannheim 1987). Cela ne signifie pas que les membres de ces sociétés ne font jamais de théories à propos de la nature du rêve. En fait, ce type de spéculation est *individuel* plutôt que *social* si bien qu'il n'existe aucune tradition collective concernant le sens des images oniriques, ni de métalangage complexe pour discuter du rêve. Cependant, il demeure que les théories et les interprétations individuelles du symbolisme du rêve sont constituées au moyen d'un dialogue entre le monde social extérieur et les expériences oniriques privées. Chez les Hupdu Maku, par exemple, les rêveurs réduisent leurs rêves à un seul symbole, comme le pain de manioc ou le fusil de chasse, ou à une action unique, comme boire du miel ou tuer un jaguar (Reid 1978). Ces éléments sont alors interprétés soit comme un reflet, soit comme l'inverse de la réalité du monde éveillé, à l'aide de métaphores exprimant des analogies visuelles, auditives ou sensorielles. Par exemple, puisque le pain de manioc ressemble visuellement à la carapace d'un tatou géant, et que le barillet d'un fusil de chasse évoque le long museau d'un tamanoir, l'image onirique du pain de manioc signifie que le chasseur va tuer un tatou, et celle d'un fusil de chasse, qu'il va tuer un tamanoir. Le principe de l'interprétation par l'inverse est appliqué lorsque le rêve comporte l'image d'une expérience agréable, comme boire du miel, qui évoque alors la pénible expérience de pleurer aux funérailles d'un parent; rêver de tuer un jaguar (les jaguars étant des chamanes) indique que le rêveur est en train de mourir d'une maladie inoculée par le dard d'un chamane.

Dans les sociétés amérindiennes, les rêves sont souvent interprétés à partir d'un ensemble de transformations des éléments oniriques distincts. Le texte du rêve est analysé en découpant le récit en un groupe d'éléments qui sont alors lus comme une allégorie, une inversion, un souhait ou encore comme une description littérale d'événements passés, présents ou futurs dans le monde. Cette forme d'interprétation du rêve est le plus fréquemment utilisée par les non-initiés dans l'auto-analyse qu'ils font de leurs propres rêves. Alors que l'analyse purement intratextuelle se concentre sur l'imagerie du rêve, l'analyse contextuelle privilégie l'environnement personnel et social immédiat du rêveur, et l'analyse intertextuelle combine le contenu d'un rêve précis, considéré dans son contexte immédiat, avec le texte d'autres rêves ainsi qu'avec des textes non oniriques de manière à produire une interprétation. Chez les Mayas K'iche' du Guatemala et les Mapuche du Chili, la pratique de l'analyse contextuelle du rêve demande l'examen de la situation personnelle du rêveur, notamment des événements et circons-

tances de sa vie (Degarrod 1989 : 50-55). Dans ces sociétés, les rêves qui se produisent alors que le rêveur est malade sont interprétés comme étant des sources d'information portant à la fois sur la cause de la maladie et sur son traitement. De la même façon, les rêves faits dans des périodes au cours desquelles se sont produits des événements importants comme des catastrophes naturelles (coulées de boue et tremblements de terre), des événements politiques (élections, coups d'État, rébellions), des transactions d'affaires, des voyages, des décès, des mariages ou des initiations, sont interprétés en fonction de ces événements. Dans ces sociétés, les rêves peuvent aussi être interprétés intertextuellement, au moyen d'une comparaison avec des rêves antérieurs, des rêves faits par d'autres membres de la famille ou des textes non oniriques issus de la mythologie ou de la divination.

Les récits de rêves peuvent également fonctionner comme des représentations culturelles parallèles aux mythes ou aux rituels (Lincoln 1932; Radin 1936; Eggan 1965). Même si l'on a décrit les rêves comme des expériences privées et très fluides par différenciation avec les mythes définis comme des formes linguistiques publiques plutôt statiques, de nombreuses sociétés considèrent que les rêves et les mythes sont étroitement liés. Leurs points communs consistent en un style narratif, un registre vocal et des marqueurs linguistiques tels les « indicateurs » (*evidentials*). Le rêve et le mythe ont tous deux une ligne narrative qui exprime une structure interne émotionnelle et esthétique ainsi qu'une pensée imagée et riche en métaphores. Les relations entre les présages oniriques et les événements qu'ils prédisent sont souvent faites par le truchement de mythes. Chez les Parintintin (qui parlent le kagwahiv, une langue tupi-guarani du bassin amazonien brésilien), un rêve à contenu sexuel prédit qu'on tuera un tapir, qui est un amant adultère dans un mythe important (Kracke 1987a : 33). Chez les Hupdu Maku, rêver d'un tatou enfumé indique qu'un parent va mourir car il existe un mythe dans lequel un homme attire son beau-frère dans le terrier d'un tatou pour tenter de l'y tuer. Rêver de fourmis coupe-feuille ou d'un pécaré aux lèvres blanches dans la maison indique que « d'autres gens vont nous tuer » parce qu'il y a un mythe dans lequel les principaux protagonistes tuent leur grand-mère en transformant des fourmis coupe-feuille en araignées venimeuses, et créent puis détruisent des pécaris aux lèvres blanches avec des bâtons de tonnerre (Reid 1978 : 20, 27). Chez les Mayas Lacandon, rêver de vers évoque des « haricots » puisque le Seigneur de la mort, Kisin, mange chaque jour des vers de cadavres en guise d'haricots (Bruce 1979 : 322, 324-325).

En tant que processus, le rêve et le mythe sont l'inverse l'un de l'autre. Alors que les récits de rêves vont de l'imagerie sensorielle à la forme verbale, les mythes vont du langage à l'imagerie sensorielle. Chez les Indiens Sharanahua de l'est du Pérou, quand les chamanes obtiennent des récits de rêve de leurs patients, ces rêves consistent de manière typique en des images uniques telles que le pécaré ou le soleil, images qui renvoient en même temps à des mythes et recourent des catégories de chants et de symptômes qu'utilisent les chamanes (Siskind 1973 : 32-33). Pour étudier la nature précise du lien entre les mythes et les rêves, on doit les traiter comme deux systèmes culturels distincts, ou deux ensembles conventionnels de signes, articulés à d'autres systèmes mais dotés d'un certain degré d'autonomie structurelle. Dans son étude ethnohistorique des changements dans les récits de mythes et de rêves chez les Quechua du sud du Pérou, Mannheim a noté qu'il y avait une différence fondamentale entre la façon dont les signes fonctionnaient dans l'interprétation des rêves et dans les récits mythiques. Les mythes étaient toujours transmis dans un cadre narratif, si bien qu'ils

demeuraient relativement résistants aux changements sémantiques. Mais quand les rêves étaient communiqués, ils étaient soumis à un système d'interprétation impliquant la codification d'une expérience de rêve à partir de quelques complexes clés de signifiés et d'interprétants issus d'un lexique conventionnel limité. Par conséquent, la symbolique andine du rêve au cours des quatre siècles passés, à la différence de la symbolique des mythes et des rituels, a subi des changements majeurs (Mannheim 1987 : 132-153).

Chez les Mehinaku du Brésil, les récits de rêve commencent de manière typique avec l'expression « loin, loin, mon ombre se promenait », puis continuent avec un narrateur à la troisième personne et sont conclus avec la phrase « et je me réveillai, et ce n'était pas ainsi ». Chaque fois que les rêves sont racontés à la première personne, le narrateur fait souvent une pause pour indiquer que le personnage du rêve « n'était pas moi, c'était mon âme, dans mon rêve, qui faisait ces choses » (Gregor 1981a : 711). Dans de nombreuses langues amérindiennes, le statut épistémologique d'un énoncé est marqué grammaticalement. Dans le cas des Kwakiutl, Boas a signalé l'utilisation d'un suffixe (-*Eng•a*) lequel, associé à un radical de verbe, indique que l'action du verbe se produit dans un rêve (Boas 1911 : 443, 448, 496, et 1947 : 305, 371). Il évoque aussi le sens d'un autre suffixe (-*xstaaku*) signifiant « apparemment », « à ce qu'il paraît » et « il semble que », mais aussi « dans un rêve ». Ces suffixes comportent des idées adverbiales et conjonctionnelles dotées d'un élément subjectif très important, à savoir l'évaluation de l'idée exprimée dans le mot auquel ils sont attachés. Pour cette raison, Boas les catégorisa comme des suffixes de mots plutôt que comme des suffixes de radicaux et les inclut, avec d'autres, dans une classe unique regroupant les sources du savoir subjectif. En tant que catégorie grammaticale, ces types de suffixe, qui indiquent des événements sans témoin et connus uniquement de manière indirecte, ont été classifiés par les linguistes comme des « indicateurs » (Jacobsen 1986).

Dans les langues amérindiennes, il existe plusieurs catégories d'indicateurs tels les marqueurs de citation (*quotatives*), les marqueurs d'inférences auditives et visuelles (*inferentials*), les particules de temps et des adverbes qui exigent du narrateur qu'il adopte une position définie envers la valeur de vérité d'un énoncé. Les Mayas Yucatec utilisent, entre autres indicateurs, un marqueur de citation (*bin*) qui signifie « ils disent » ou « il est dit » (Hanks 1993 : 137). Ce marqueur apparaît particulièrement dans le récit de mythes, de visions et d'autres expériences religieuses. Les Mayas Tzotzil, quand ils racontent leurs rêves, qualifient l'activité onirique avec l'adverbe *yilel* qui veut dire « il semble » ; chaque fois qu'ils racontent un mythe ou un rêve, ils insèrent une particule (*la*) qui indique que le narrateur n'était pas directement témoin de l'action (Guiteras-Holmes 1961 : 254; Laughlin 1976 : 11). Chez les Dénés Tha du nord-ouest de l'Alberta, un adverbe (*enuudli*) signifiant « probablement » est utilisé dans la narration de rêves prophétiques pour indiquer que ces derniers pourraient fort bien ne pas se matérialiser (Watson et Goulet 1992 : 218). L'interprète lakota de James Walker, Thomas Tyon, ponctuait tous ses comptes rendus de mythes, de visions et de rêves avec des citations au singulier et au pluriel de la troisième personne : *ske* « il est dit », et *keyapi* « ils disent » (Walker 1980 : xxiv, 148-171).

Les Mayas K'iche' saupoudrent parfois leurs récits de rêves du marqueur de citation *kacha'*, signifiant « il/elle/on dit », qui indique que l'autorité de l'affirmation ne réside pas dans le soi quotidien conscient et éveillé du rêveur. Ceci est cohérent avec la croyance k'iche' selon laquelle les actions et les expériences se produisant dans les

rêves sont celles d'une âme-libre mobile (*nawal*) plutôt que d'une âme-corps ou âme-vie (*uxlab*) plus intime. Ce marqueur de citation est aussi utilisé dans des récits de mythes ou d'anecdotes qui ne traitent pas d'expériences personnelles. Voici la traduction d'un récit de rêve dont Don Andrés nous fit part, à mon mari et à moi-même, au début de notre relation avec lui. Notez que ce récit comporte un nombre exceptionnellement élevé de marqueurs de citation étant donné sa brièveté.

Yesterday I dreamed
 I don't know what place we were (softly) *it says*
 we were all three there
 we were walking (softly) *it says*
 and then suddenly I was drunk (softly) *it says*
 I began to vomit
 but what came out of my mouth was animals
 they resembled lions, they resembled jaguars
 I don't know what —
 they were very small (softly) *it says*
 they resembled cats.

Le rêve, tel qu'il nous le raconta le matin suivant, était placé entre guillemets comme si la personne qui l'avait fait était une personne différente de celle qui en faisait le récit sous la forme d'un rapport de seconde main des expériences du rêveur. Dans une conversation ultérieure, il exprima de l'incertitude et de l'anxiété à propos du sens de ce rêve. Même s'il disait savoir que ce n'était pas un « bon » rêve, il ne savait pas vraiment à quel point ce rêve pouvait être « mauvais ». Puisque ce rêve pouvait signifier qu'il serait malade, « the drink did me harm, it says », il décida de le raconter plus tard dans la journée à un autre interprète de rêves, près d'un autel de la terre (*juyub'-takaj*, littéralement « montagne-vallée »). Étant donné que les félins sont des âmes-libres (*nawal*) mobiles de puissants chamanes qui protègent les autels de la terre de toute contamination venue de l'extérieur, l'iconographie de ce rêve incorpore une image canonique qui pourrait très bien indiquer que le propre corps de ce rêveur (qui est aussi appelé *juyub'-takaj*, « montagne-vallée ») ou le corps d'un autre chamane nous envoyait ses gardiens pour nous chasser loin des autels de la terre et/ou de lui et des autres chamanes. À l'époque où il fit part de ce rêve à mon mari et à moi-même, il nous sembla qu'il se faisait peut-être du souci à propos des conséquences négatives possibles de la formation qu'il nous donnait pour que nous devenions des *daykeepers* (une catégorie de chamane qui interprète aussi les rêves). Heureusement, quand il raconta son rêve à un autre chamane, ce dernier décida que ces *nawals* félins avaient l'intention de pourchasser les K'iche' convertis au protestantisme et à l'action catholique qui pourraient nous attaquer durant notre formation.

Les indicateurs sont aussi utilisés dans des contextes de récits prophétiques (Boas 1947 : 245; Cusihamán 1976 : 170-172; Kracke 1987a : 53, 1987b : 69, 1991 : 2-3). Dans la langue wintu (Californie), qui n'a pas de catégories grammaticales exprimant le passé ou le futur du point de vue des locuteurs, le futur, qu'il soit connu par intuition ou par des rêves, est marqué linguistiquement par un suffixe indicateur (*-nthEr*) (Schlichter 1986 : 56). De la même façon, chez les Kagwahiv, une particule indicatrice (*ra'ú*) apparaît à la place d'un marqueur de temps dans chaque phrase d'un récit de rêve. Certains narrateurs utilisent aussi un adverbe de temps (*rameñúmi*) qui veut dire, dans d'autres contextes, « temporairement », mettant ainsi l'accent sur le caractère

évanescents du rêve (Kracke 1987b : 69, et 1991). Chez les Quechua de Cuzco, un suffixe indiquant le passé (*-sqa*) est utilisé dans les récits pour désigner ceux parmi les événements racontés, notamment les mythes et les rêves, que le narrateur ne peut attester car il n'en a pas fait une expérience directe : il ne les a connus que de manière indirecte, en écoutant les autres ou alors qu'il expérimentait un état altéré de la conscience (Mannheim 1987 : 146). Cependant, dans le dialecte quechua parlé par les peuples *ingano* de la vallée de Sibundoy en Colombie, les récits mythiques utilisent de manière caractéristique un morphème indicateur de narration (*-si*) qui assigne l'énoncé à la catégorie des on-dit, alors que les présages associés à l'état de veille et les proverbes de rêve sont marqués par le morphème *-mi* qui relie ces affirmations à l'expérience de première main du narrateur (McDowell 1989 : 31-62, 67, 71). À *Kashaya Pomo*, les rêves et les visions sont traités de la même manière que les expériences ordinaires de l'état de veille; leur récit comporte soit un indicateur (*-yowá*) montrant qu'il s'agit d'une véritable expérience personnelle, soit, comme dans les mythes, un marqueur de citation (*-do*) (Oswalt 1986 : 40-42; Du Bois 1986 : 325). Ce marqueur de citation n'indique pas si l'on cite, de façon directe ou indirecte, les mots d'un autre mais montre qu'il s'agit d'une information obtenue de quelqu'un d'autre plutôt qu'issue de sa propre expérience.

La façon dont sont utilisés les indicateurs dans le discours ordinaire, prophétique et mythique montre qu'il y a des différences épistémologiques entre les diverses traditions amérindiennes. Elle révèle aussi que les codes d'interprétation des rêves sont différents, dans la même société, pour les rêveurs ordinaires et pour les interprètes professionnels du rêve. Chez les *K'iche'*, le marqueur de citation *kacha'* est utilisé dans différents contextes prophétiques, mais seulement par des hommes et des femmes qui ont été formés et initiés à interpréter les rêves. Dans plusieurs sociétés autochtones d'Amérique, des locutions de narration consistant en des verbes ou en des particules indiquent que l'énoncé qui suit ou qui précède est la forme animée de la parole d'une déité, d'un ancêtre ou d'un autre être surnaturel. Dans ces exemples amérindiens, il n'y a pas de distinctions, à la différence de l'anglais, entre un discours direct qui est fidèle aux mots originaux ou un discours indirect qui est surtout fidèle au sens (voir Rumsey 1990).

Comme la langue anglaise et les autres langues indo-européennes mettent au premier plan les fonctions référentielles du langage au détriment de ses fonctions pragmatiques, elles ont engendré une tradition qui consiste à réduire les rêves à des significations référentielles clairement délimitées, rassemblées dans des dictionnaires de rêves et sujettes à une analyse de contenu (Silverstein 1979)³. Ces procédures tendent à masquer le rôle des processus indexicaux qui dépendent de la relation entre les signes linguistiques et leurs contextes de communication. Partager un rêve est possible en raison des diverses théories « du moment », culturellement constituées, des narrateurs et des interprètes. On peut donc effectivement dire que le rêve lucide et les visions à l'état de veille chez les peuples de l'Arctique « produisent un ours ».

(Texte inédit en anglais traduit par Florence Piron)

3. Pour un exemple de constitution d'un dictionnaire des rêves par un anthropologue, voir Bruce (1979). Pour l'analyse de contenu en sciences sociales, voir Hall et van de Castle (1966). Pour un exemple anthropologique récent d'analyse de contenu, voir Gregor (1981b).

Références

ABERLE D.F.

1966 *The Peyote Religion among the Navaho*. New York : Wenner-Gren.

BASSO E.B.

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

BOAS F.

1911 « Kwakiutl » : 423-557, in F. Boas (dir.), *Handbook of American Indian Languages*. Washington, D.C. : Smithsonian Institution.

1947 « Kwakiutl Grammar with a Glossary of the Suffixes » : 201-377, in H. Boas Yampolsky et Z.S. Harris (dir.), *Transactions of the American Philosophical Society*. Philadelphia : American Philosophical Society.

BROWN M.F.

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

BRUCE R.D.

1975 *Lacandon Dream Symbolism. Dream Symbolism and Interpretation* (t. 1). Mexico : Ediciones Euroamericanas.

1979 *Lacandon Dream Symbolism. Dictionary, Index, and Classifications of Dream Symbols* (t. 2). Mexico : Ediciones Euroamericanas.

BURKE K.

1966 *A Rhetoric of Motives*. New York : Prentice Hall.

CUSHUAMÁN A.G.

1976 *Gramática Quechua. Cuzco-Callao*. Lima : Instituto de Estudios Peruanos.

DAVIDSON D.

1986 « A Nice Derangement of Epitaphs » : 433-446, in E. LePore (dir.), *Inquiries into Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford : Basil Blackwell.

DEGARROD L.N.

1989 *Dream Interpretation among the Mapuche Indians of Chile*. Ann Arbor : University Microfilms International.

DESCOLA P.

1989 « Head-Shrinkers versus Shrinks : Jivaroan Dream Analysis », *Man*, 24, 3 : 439-450.

DU BOIS J.W.

1986 « Self-Evidence and Ritual Speech » : 313-336, in W. Chafe et J. Nichols (dir.), *Evidentiality. The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood, N.J. : Ablex.

EGGAN D.

1965 « The Personal Use of Myth in Dreams » : 107-121, in T.A. Sebeok (dir.), *Myth*. Bloomington : Indiana University Press.

GRAHAM L.

- 1986 « Three Modes of Shavante Vocal Expression : Wailing, Collective Singing, and Political Oratory » : 83-118, in J. Sherzer et G. Urban (dir.), *Native South American Discourse*. Berlin : Mouton de Gruyter.
- 1990 *The Always Living. Discourse and the Male Lifecycle of the Xavante Indians of Central Brazil*. Ann Arbor : University Microfilms International.
- 1991 « Dialogic Dreams : Creative Selves Coming into Life in the Flow of Time ». Présentation lors de la session « Dream Representation », 90^e rencontre de l'American Anthropological Association, Chicago.

GREGOR T.

- 1981a « "Far, Far Away my Shadow Wandered..." : The Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brazil », *American Ethnologist*, 8, 4 : 709-720.
- 1981b « A Content Analysis of Mehinaku Dreams », *Ethos*, 9 : 353-390.

GRIM J.A.

- 1983 *The Shaman. Patterns of Religious Healing among the Ojibway Indians*. Norman : University of Oklahoma Press.

GUITERAS-HOLMES C.

- 1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*. New York : Free Press of Glencoe.

GUSS D.

- 1980 « Steering for Dream : Dream Concepts of the Makiritare », *Journal of Latin American Lore*, 6, 2 : 297-312.

HALL C. et R.L. van de Castle

- 1966 *The Content Analysis of Dreams*. New York : Appleton-Century Crofts.

HALLOWELL A.I.

- 1975 « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View » : 141-178, in D. Tedlock et B. Tedlock (dir.), *Teachings from the American Earth. Indian Religion and Philosophy*. New York : Liveright.

HANKS W.F.

- 1990 *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*. Chicago : University of Chicago Press.
- 1993 « Metalanguage and the Pragmatics of Deixis » : 127-157, in J.A. Lucy (dir.), *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge : Cambridge University Press.

JACOBSEN W.H.

- 1986 « The Heterogeneity of Evidentials in Makah » : 3-28, in W. Chafe et J. Nichols (dir.), *Evidentiality. The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood, N.J. : Ablex.

KRACKE W.

- 1987a « 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.

- 1987b « "Everyone Who Dreams Has a Bit of Shaman" : Cultural and Personal Meanings of Dreams — Evidence from the Amazon », *Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 12, 2 : 65-72.
- 1991 « Dream as Deceit, Dream as Truth : The Grammar of Telling Dreams ». Présentation lors de la session « Dream Representation », 90^e rencontre de l'American Anthropological Association, Chicago.
- LAUGHLIN R.**
- 1976 *Of Wonders Wild and New. Dreams from Zinacantan*. Washington, D.C. : Smithsonian Institution Press.
- LINCOLN J.S.**
- 1932 *Indian Dreams. Their Significance to the Native and their Relation to the Culture Pattern*. MA thesis, Department of Anthropology, University of California at Berkeley.
- 1935 *The Dream in Primitive Cultures*. Baltimore : Williams and Wilkins.
- MANNHEIM B.**
- 1987 « A Semiotic of Andean Dreams » : 132-153, in B. Tedlock (dir.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge : Cambridge University Press.
- 1991 « After *Dreaming*. Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua », *Etnofoor*, 4, 2 : 43-79.
- MCDOWELL J.H.**
- 1989 *Sayings of the Ancestors. The Spiritual Life of the Sibundoy Indians*. Lexington : University Press of Kentucky.
- MERKUR D.**
- 1985 *Becoming Half Hidden*. Stockholm : Almqvist and Wiksell International.
- MERRILL W.L.**
- 1987 « The Rarámuri Stereotype of Dreams » : 194-219, in B. Tedlock (dir.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge : Cambridge University Press.
- 1988 *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington, D.C. : Smithsonian Institution Press.
- OSWALT R.L.**
- 1986 « The Evidential System of Kashaya » : 29-45, in W. Chafe et J. Nichols (dir.), *Evidentiality. The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood, N.J. : Ablex.
- RADIN P.**
- 1936 « Ojibwa and Ottawa Puberty Dreams » : 233-264, in *Essays in Anthropology Presented to A.L. Kroeber*. Berkeley : University of California Press.
- REID H.**
- 1978 « Dreams and their Interpretation among the Hupdu Maku Indians of Brazil », *Cambridge Anthropology*, 4, 3 : 1-28.
- RORTY R.**
- 1989 *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge : Cambridge University Press.

- RUMSEY A.
1990 « Wording, Meaning, and Linguistic Relativity », *American Anthropologist*, 92 : 346-361.
- SCHLICHTER A.
1986 « The Origins and Deictic Nature of Wintu Evidentials » : 47-59, in W. Chafe et J. Nichols (dir.), *Evidentiality. The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood, N.J. : Ablex.
- SILVERSTEIN M.
1979 « Language Structure and Linguistic Ideology » : 193-248, in P.R. Clyne, W. Hanks et C. Hoffbrauer (dir.), *The Elements. A Parasection on Linguistic Units and Levels*. Chicago : Chicago Linguistic Society.
- SISKIND J.
1973 « Visions and Cures among the Sharanahua » : 28-39, in M.J. Harner (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*. London : Oxford University Press.
- SPENCER R.F.
1959 *The North Alaskan Eskimo*. New York : Dover.
- STROMBERG P.G.
1993 *Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge : Cambridge University Press.
- TART C.
1969 *Altered States of Consciousness*. New York : Wiley and Sons.
- TEDLOCK B.
1981 « Quiché Maya Dream Interpretation », *Ethos*, 9, 4 : 313-330.
1987 « Zuni and Quiché Dream Sharing and Interpreting » : 105-131, in *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge : Cambridge University Press.
1992 « The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival », *Ethos*, 20, 4 : 453-476.
- VAN EEDEN F.
1969 « A Study of Dreams » : 147-161, in C. Tart (dir.), *Altered States of Consciousness*. New York : Wiley and Sons.
- VECSEY C.
1983 *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*. Philadelphia : American Philosophical Society.
- WALKER J.R.
1980 *Lakota Belief and Ritual*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- WATSON G. et J.-G. Goulet
1992 « Gold In, Gold Out : The Objectivation of Dene Tha Accounts of Dreams and Visions », *Journal of Anthropological Research*, 48, 3 : 215-230.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Rêves et visions chez les Amérindiens : « produire un ours »

De nombreuses sociétés amérindiennes font des distinctions entre de multiples types de rêves, en particulier le rêve « lucide » dans lequel les personnes endormies prennent conscience qu'elles sont en train de rêver mais demeurent en état de rêve et dirigent les actions de leurs âmes, de leurs ombres, de leurs sois ou de leurs doubles. Les peuples autochtones ont également développé des traditions narratives et des prestations musicales complexes, ainsi que des méta-commentaires sophistiqués, à propos des processus et des produits du rêve. Leurs systèmes classificatoires et leurs théories du rêve sont étroitement liés à des conceptions de la personne et à des codes linguistiques spécifiquement locaux. Le récit de rêve, de vision ou de mythe s'accompagne de l'usage marqué de certaines particules linguistiques, qui exigent du narrateur qu'il adopte une attitude particulière envers la valeur de vérité d'une affirmation. Le statut épistémologique du rêve dépend de ces particules, appelées « indicateurs » (*evidentials*).

To Cause a Bear : Dreams and Visions among Amerindians

Many Amerindian societies recognize a multiplicity of types of dreams that include « lucid » dreaming, in which sleeping individuals become aware of dreaming but remain in the dream state, directing the actions of their souls, shadows, selves, or doubles. Native peoples have also developed complex narrative traditions and musical performances, together with sophisticated metacommentaries, that concern the processes and products of dreaming. Their classificatory systems and theories of dreaming are closely tied to locally specific psychologies and linguistic particles that require a speaker to adopt a particular stance toward the truth value of a statement. These particles, known as « evidentials », bear directly on the epistemology of dreaming.

Barbara Tedlock
Department of Anthropology
MFAC 162 Ellicott Complex
State University of New York at Buffalo
Buffalo, New York 14261
U.S.A.