



## Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie)

Isabelle Leblic

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/6146>

DOI : 10.4000/jso.6146

ISSN : 1760-7256

### Éditeur

Société des océanistes

### Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010

Pagination : 105-118

ISBN : 978-2-85430-027-7

ISSN : 0300-953x

### Référence électronique

Isabelle Leblic, « Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 130-131 | 2010, mis en ligne le 15 décembre 2013, consulté le 09 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jso/6146> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.6146>

---

# Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie)

par

Isabelle LEBLIC\*

---

## RÉSUMÉ

*Le rêve en Nouvelle-Calédonie n'a que très peu retenu l'attention des ethnologues. Hormis quelques allusions faites par Fritz Sarasin, Maurice Leenhardt ou Éliane Métais, pour les principaux, on ne peut pas dire que les ouvrages connus comportent une foule d'informations en la matière. À partir de souvenirs de terrain à Ponérihouen, je vais parler ici de l'importance des rêves dans la société kanak actuelle, notamment dans l'apprentissage et la transmission de nombre de savoirs et de savoir-faire.*

**MOTS-CLÉS :** Kanak, rêve, Nouvelle-Calédonie, Ponérihouen, savoir, transmission, apprentissage, création, magie, ancêtres

## ABSTRACT

*Dreams in New Caledonia are not a subject well described by ethnologists. Apart from a few comments by Fritz Sarasin, Maurice Leenhardt or Éliane Métais, for the main things, books about Kanak societies don't have a lot of data about this subject. From my fieldwork memories in Ponérihouen, I'll introduce the importance of today's Kanak dreams, notably in the training and transmission of knowledge and know-how.*

**KEYWORDS:** Kanak, dreams, New Caledonia, Ponérihouen, knowledge, transmission, training, creation, magic, ancestors

---

Ma rencontre avec Bernard Juillerat date des années 1980. À cette époque, j'étais en plein milieu de la rédaction de ma thèse de 3<sup>e</sup> cycle sur les pêcheurs bretons de l'île de Molène et, étant à la quête d'un terrain plus lointain, je commençai à chercher du côté de l'Océanie. Bernard Juillerat me proposa alors une possibilité d'études sur la Papouasie Nouvelle-Guinée qui ne put être concrétisée. Je continuai donc ma quête d'un nouveau lieu de recherche. Suite à une proposition de Jacques Barrau (Leblic, 2002 : 116), j'ai entrepris de travailler sur les sociétés de pêcheurs kanak de Nouvelle-Calédonie. Cette recherche de terrain m'a permis d'intégrer officiellement<sup>1</sup>

en 1986 la RCP CNRS 587 *Anthropologie du monde océanien contemporain (AMOC)* que Bernard Juillerat dirigeait à l'époque. Cette structure qui réunissait une vingtaine de spécialistes des sociétés d'Océanie et d'Australie fut renouvelée sous l'intitulé *Identité et transformation des sociétés océaniques. Milieux, différenciations sociales, idéologies (ITSO)* et devint quelques années plus tard le GDR du même nom, sous la direction successive de Pierre Lemonnier puis, à nouveau, de Bernard Juillerat (1997). Au fil des ans, j'ai ainsi régulièrement côtoyé Bernard au sein de nos séminaires et réunions quasi-mensuelles entre océanistes parisiens. À la fin des

1. J'y participai de façon informelle auparavant.

\* UMR CNRS 7107 LACITO, Villejuif, leblic@vjf.cnrs.fr

années 1990, alors que depuis quelque temps j'avais réorienté mes travaux sur la parenté et l'adoption kanak, Bernard, devenu membre du Laboratoire d'Anthropologie sociale, m'informa du numéro de *L'Homme* en préparation sur la parenté et me mit en contact avec Laurent Barry qui le coordonnait pour me permettre, au dernier moment, d'y proposer un article sur le dualisme matrimonial paicî (Leblic, 2000a)<sup>2</sup>.

Ma gratitude est donc grande envers ce chercheur discret et d'une grande sollicitude envers ses collègues plus jeunes dont j'étais. Il a su s'engager dans la gestion de la recherche océanienne à plusieurs niveaux, non seulement en initiant un groupe de recherche sur l'Océanie mais aussi en prenant sa part dans la gestion de la Société des Océanistes dans les années 1978-1982, en tant que secrétaire général adjoint chargé notamment de la présente revue. Aussi étais-je désireuse d'adjoindre un article à ce volume d'hommage, en traitant des rêves et de leurs rôles dans les sociétés kanak actuelles, sujet me rapprochant de certaines des préoccupations de Bernard, tant il a œuvré au dialogue entre anthropologie et psychanalyse.

### Anthropologie onirique, psychanalyse et mythes

Le rêve peut être étudié par l'ethnologue comme un « fait social total<sup>3</sup> » (Mauss, 1923-1924) car, comme le note Nicole Belmont :

« Le rêve, devenu récit, trouve alors son usage social. Il devient un objet qui efface la frontière qu'on suppose trop souvent étanche, entre individuel et collectif. » (2002 : 7)

Comme l'ont noté Jean-Pierre Darmon (1966), Nicole Belmont (2002) ou John Leavitt (2005), le premier auteur à avoir réuni « les méthodes de la psychanalyse et de l'ethnologie dans une enquête d'un ordre tout à fait nouveau » (Darmon, 1966, cité par Leavitt, 2005 : §2) et démontré l'intérêt ethnographique des rêves est sans aucun doute Lucien Sebag dans son article « Analyse des rêves d'une Indienne guayaki » (1964) :

« Le rêve, utilisant tous les éléments qui lui sont fournis par la culture, les modifie en fonction du message qu'il véhicule, ce message prenant toute sa valeur grâce à l'écart entre le code propre à la société en question et les transformations qu'il subit au niveau

individuel. Ce décalage a valeur révélatrice. » (Sebag, 1964 : 2197, cité in Belmont, 2002 : 8)

Et John Leavitt de noter que :

« L'article [de Sebag] sur les rêves est, à ma connaissance, unique en son genre. Il s'agit en effet de l'analyse d'une série de rêves recueillis auprès d'un seul sujet faisant partie d'une société très différente des nôtres, analyse menée par un chercheur formé à la fois en psychanalyse et en ethnologie, et se servant des méthodes d'analyse structurale. [...] la seule œuvre comparable serait peut-être l'analyse de rêves d'un Indien des Plaines entreprise par Georges Devereux (1969, 1<sup>re</sup> éd. 1951). Mais les sources théoriques de Devereux, le freudisme orthodoxe et la théorie "Culture and Personality", sont loin du structuralisme patent de Sebag. » (Leavitt, 2005 : §2)

Je n'ai pas réalisé comme Lucien Sebag une étude anthropologique systématique d'un corpus de rêves d'un seul individu. Mais j'ai travaillé sur une sélection de rêves kanak qui me permet de poser ici quelques faits d'ethnographie mélanésienne. Comme l'a remarqué Giordana Charuty :

« Depuis leur naissance quasi simultanée, à la fin du siècle dernier, l'anthropologie et la psychanalyse n'ont cessé de confronter leurs approches respectives du fait social. Freud et ses premiers disciples ne pratiquaient pas seulement une nouvelle thérapie des névroses, ils avaient pour projet de construire une nouvelle théorie de la culture. Dès *l'Interprétation des rêves* (1900), la méthode freudienne conduisait à affirmer que les œuvres collectives et les institutions sociales obéissent aux mêmes lois que les processus psychiques individuels. » (Charuty, 1998-1999 : 56)

Cet auteur poursuit son regard croisé sur l'anthropologie et la psychanalyse en notant que l'anthropologie psychanalytique s'est attachée à résoudre le problème :

« [d']identifier la marque des institutions sociales sur le psychisme individuel et, à l'inverse, [de] caractériser pour chaque société un modelage spécifique de l'individu. Dès lors, l'enquête ethnographique s'est élargie à des aspects de la vie sociale jusque-là négligés : les rêves, les modes de socialisation des jeunes enfants, la sexualité infantile et adulte. [...] » (*ibid.* : 57)

Ainsi, à propos des relations paradoxales entre anthropologie et psychanalyse, le rêve tient une place symptomatique<sup>4</sup> :

2. Cela inaugure le début de ma collaboration avec l'équipe parenté du LAS qui est dirigée depuis plusieurs années maintenant par Laurent Barry.

3. Nous verrons plus loin ce qu'en dit Sylvie Poirier (1994a : 6).

4. « Exprimer et cacher, ou bien exprimer en cachant, car il y a effectivement une part du sens qui ne peut être dite que masquée. Cette part d'ombre est la partie refoulée du vécu psychique, issue d'une censure semblable à celle qui, pour Freud, est opératoire dans la production onirique. » (Bidou, Galinier et Juillerat, 1999 : 10).

« Les premiers ethnologues des sociétés lointaines ont rassemblé de nombreuses collectes de récits de rêve. Mais ces enquêtes négligeaient la diversité des conceptions indigènes de l'expérience onirique, comme G. Devereux fut le premier à le dire. Celles-ci n'ont pu faire l'objet d'une ethnographie qu'en mettant à distance les problématiques d'une approche psychanalytique. » (*ibid.* : 58)

Dans les « Arguments » de présentation du numéro de *L'Homme* « Une anthropologie psychanalytique est-elle possible ? », Bidou, Galinier et Juillerat notaient, à propos des liens entre mythe et rêve, que :

« C'est ainsi que le mythe, dont d'aucuns ont voulu forcer l'autonomie, retrouverait d'une part des ajointements avec le rite, le rêve, la cosmologie, les théories indigènes de la conception, etc., tandis que, d'autre part, c'est à l'intérieur même de la mythologie qu'apparaîtraient des failles, mettant en cause la nature entre l'individuel et le collectif. Ce problème apparaît tellement crucial qu'on le retrouve en position centrale dans toutes les sociétés de par le monde. » (Bidou, Galinier et Juillerat, 1999 : 12-13)<sup>5</sup>

Les rêves ont toujours eu partout et de tout temps de multiples fonctions sociales qui vont de la communication entre les vivants et les morts à la prémonition, à l'explication d'événements de la vie d'une personne ou à aider à traiter du malheur ou de l'infortune. Souvent, c'est à des spécialistes que revient le rôle de rêver ou bien d'interpréter les rêves, en tant que message venant du monde des morts et des ancêtres, « ce qui inscrit le rêve dans l'ensemble des pratiques permettant aux vivants d'agir sur le devenir des défunts dans l'au-delà » (Charuty, 1998-1999 : 58). Ainsi, pour les Indiens Wayuu :

« Par le biais de ces relations et de ces dialogues oniriques entre vivants et morts, [ils] savent faire des défunts les garants indirects de l'ordre social et du respect de la coutume. » (Perrin, 2002 : 40)

Bernard Juillerat (2003), dans son article « Un mythe est-il un rêve collectif ? », en revenant sur le rapprochement entre rêve et mythe, cite ainsi Freud pour lequel les mythes « sont très probablement des vestiges déformés de fantasmes de désir communs à des nations entières et qu'ils [les mythes] représentent des *rêves séculaires* de la jeune humanité » (Freud, 1956 : 210-211 *in*

Juillerat, 2003 : 34) et il poursuit en citant Otto Rank et Hans Sachs qui précisent que « du point de vue phylogénétique, le mythe représente donc un fragment de la vie psychique infantile disparue, comme le fait le rêve du point de vue individuel » (Rank et Sachs, 1980 : 39, *in* Juillerat, 2003 : 35). Pour Juillerat, « l'un des points essentiels de la différence entre rêve et mythe » réside dans le fait que le système défensif est dominant dans le mythe « alors qu'il est secondaire, voire inexistant » dans le rêve :

« La raison se trouve dans le fait que la censure, ou les mécanismes de défense du Moi, sont actifs en permanence dans la fabrication des mythes, qu'ils y sont même le moteur constitutif, alors qu'ils sont réduits dans l'activité onirique dominée par les processus primaires. Pour échapper à la censure, écrit encore Freud, "le travail du rêve se sert du déplacement des intensités psychiques". [...] (1967a : 265-266). Cet écart est celui qui s'instaure, par le travail du rêve, entre les pensées du rêve et le contenu manifeste. [...] Contrairement à celui du rêve, le contenu latent du mythe ou du rite est l'objet d'une élaboration culturelle progressive et historique où la conscience collective est partie prenante. La fonction sociale du mythe et du rite les dote d'un gain de rationalité dont le rêve ne bénéficie qu'une fois qu'il est assimilé à un produit culturel interprétable par la collectivité. » (Juillerat, 2003 : 38-39)

Si les deux, rêve et mythe, « sont des textes, et plus spécifiquement des récits déployés sur un axe syntagmatique, une suite d'images et d'événements » (Leavitt, 2005 : §44), qui nécessitent l'analyse et ont un contenu latent<sup>6</sup>, une différence essentielle entre eux provient du fait que le premier est une production individuelle et le second une production collective (Leavitt, 2005 : §43). Mais pour d'autres, comme Michel Perrin, les rêves, en tant qu'activités créatrices, sont complémentaires des mythes :

« Le mythe est un récit qui abonde en images, le rêve les reprend, le rêveur les raconte. Les songes peuvent ainsi proposer des solutions originales qui seront rapidement assimilées si les récits qu'on en fait sont compatibles avec les représentations dominantes. » (2002 : 47)

Enfin, on peut noter la créativité onirique australienne à rapprocher de celle des rituels,

5. En contraste, Malinowski quant à lui écrivait : « Enfin, nous devons citer les psychanalystes, ces derniers venus, qui prétendent nous enseigner que le mythe ne représente pas autre chose qu'un rêve diurne de la race et qu'il n'est possible de l'expliquer qu'en tournant le dos aussi bien à la nature qu'à l'histoire et à la culture, pour descendre dans les marais du subconscient, au fond duquel se trouvent relégués tous les accessoires et symboles de l'exégèse psychanalytique courante. Il résulte de tout cela que lorsque le pauvre anthropologue et folkloriste se présente enfin à la fête, il trouve à peine quelques miettes à glaner. » (1933 : 64).

6. « En second lieu, ce sont des récits qui semblent manquer de cohérence, qui suggèrent qu'il y a plus en jeu que l'histoire apparente ou manifeste. » (Leavitt, 2005 : §44).

comme l'a souligné B. Glowczewski à la lecture de cet article :

« Cet aspect créatif des rituels est une forme de réponse aux spéculations (non démontrées) de nos anciens sur le rapport entre mythe et rêve que tu évoques. » (com. pers.)

Son apport aux recherches australianistes est un des aspects les plus innovants. Ainsi, pour les Warlpiri d'Australie dont elle nous parle avec Barbara Nakamarra<sup>7</sup> (2002) dans le volume dirigé par Nicole Belmont, « mythe, rêve et réalité sont enchevêtrés en permanence, d'où un risque de confusion pour l'observateur extérieur, mais la connaissance du contexte social et du système de référence du narrateur permet d'en démêler les divers niveaux » (Belmont, 2002 : 12). À propos des travaux de Géza Roheim, B. Glowczewski signalait d'ailleurs « qu'il traduit par "rêve, histoire, jeu" (p. 95) sans leur donner le statut de mythe [...] le terme aborigène – *tukurpa* chez les groupes de l'ouest, équivalent d'*altjira* chez les Aranda » alors que, selon elle, « *tukurpa* ("dreaming") désigne les récits mythiques d'êtres ancestraux totémiques qui, en voyageant, ont marqué de leurs traces des sites terrestres où ils vivent pour l'éternité : par extension, *tukurpa*, qui se réfère à cet espace-temps mythique et éternel, désigne au pluriel tous les êtres totémiques et leurs itinéraires respectifs » (1991 : 126).

Une fois ces quelques principes posés, voyons ce qu'il en est du rêve dans les sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie où l'importance de la tradition orale, des mythes et des rites n'est plus à démontrer (voir, entre autres, Leenhardt, 1932 ; Bensa et Rivierre, 1982). Je présenterai divers types de rêves, leurs rôles et significations et la façon dont on en parle et on les interprète. En effet, la littérature ethnologique sur les sociétés kanak n'est guère prolifique en matière de rêve, mais cela n'est pas propre à l'ethnologie calédonienne et, comme le soulignait Sylvie Poirier :

« Réalité quotidienne et universelle étroitement liée à la mémoire, à l'imagination et à la conscience, et par là à la culture, le rêve occupe pourtant une place marginale dans l'histoire de l'anthropologie. Non pas qu'il en soit exclu, mais il semble que les anthropologues aient longtemps éprouvé un certain malaise à aborder le rêve, domaine généralement perçu comme

asocial et champ réservé aux sciences du "privé". » (Poirier, 1994a : 5)

S'il est vrai qu'il en est ainsi dans nos sociétés occidentales, le rêve – tout comme la notion de « privé » d'ailleurs – ne ressort pas que de cela dans de nombreuses sociétés autres, car il fait partie intégrante du domaine social, ce qui autorise à plus d'un titre qu'un ethnologue s'y intéresse comme à tout autre domaine de la vie sociale des populations étudiées. Sylvie Poirier nuance elle aussi cette vision privée du rêve :

« L'anthropologie du rêve ne se limite pas à l'expérience privée du rêve, elle interroge aussi les différents moments de sa mise en œuvre sociale. Elle ouvre des horizons intéressants dans la mesure où elle renseigne sur la façon dont différentes cultures conçoivent le rapport au réel et le statut de l'imaginaire, les théories de l'action, la notion de personne dans sa relation avec l'environnement socio-cosmique ainsi que la construction culturelle de l'expérience. Les systèmes culturels du rêve, au même titre que les systèmes d'échanges ou les systèmes rituels, peuvent dès lors être abordés comme "fait social total" (Mauss). » (*ibid.* : 5-6)

Quiconque partage la vie quotidienne d'une famille kanak en Nouvelle-Calédonie ne peut ignorer l'importance de la mise en œuvre sociale des rêves. Je n'ai pas la prétention de présenter ici une étude complète du rêve dans le monde kanak et de son système culturel, mais j'aimerais mettre en perspective la littérature ethnologique et les récits et vécus au sein de familles kanak au cours de mes séjours sur le terrain depuis 1983, d'abord dans le Sud de la Nouvelle-Calédonie et, depuis 1989, dans les vallées de Ponérihouen (en tout environ quatre ans). Ces données sont complétées par des récits de rêve ou sur les rêves qui m'ont été donnés par des collègues ou doctorants (Suzie Bearune, Umberto Cugola et Alexandre Djoupa). Lors d'un futur terrain en Nouvelle-Calédonie, je reprendrai cette question de façon plus systématique afin de compléter les premiers éléments apportés ici pour « voir comment le matériel onirique peut étayer une ethnographie » et pour « comprendre comment les données ethnographiques peuvent éclairer les rêves », comme l'a écrit John Leavitt (2005 : §49) à propos du texte de Lucien Sebag pour qui « l'analyse de rêves menée de façon continue dans certaines circonstances privilégiées<sup>8</sup> révèle des pans entiers de l'édifice culturel restés cachés

7. Barbara Nakamarra a été notée comme co-auteur du fait qu'elle était l'auteur/commentatrice du long rêve analysé dans cet article qui rend compte de la créativité dans le processus de « travail » du rêve, spécifique aux Warlpiri, de « révélation » de ce qui est pensé comme virtuel dans la mémoire depuis toujours vers les chants et ou peintures rituels nouveaux ; d'autres exemples de telles productions ont été publiés dans diverses publications de cet auteur (Glowczewski, com. pers.).

8. Sebag a noté une centaine de rêves de la même personne en quelques mois. Dans l'article en question, il en a retenu une série de vingt-neuf qu'il présente avec leurs interprétations, après une introduction ethnographique et méthodologique, et qu'il fait suivre d'une discussion plus large sur la nature des rêves et sur leur rapport aux mythes (d'après Leavitt, 2005 : §23).

à l'observation et à l'interrogation » (1964 : 2182, cité par Leavitt, 2005 : §49).

### Les Kanak et les rêves

Il est deux moments privilégiés pour parler de ses rêves au sein de l'unité familiale. Le matin, au réveil, on raconte à la maisonnée les rêves faits durant la nuit et on essaie d'en découvrir collectivement la signification ; ou bien, au moment de la sieste, pour ceux qui comme moi ne sont guère habitués à dormir en ce début d'après-midi, l'une des conversations favorites, que je pouvais avoir avec notamment « ma sœur kanak » que j'empêchais souvent de dormir, était de dissenter sur les rêves passés qu'elle avait pu avoir entre deux de mes séjours et sur leurs sens.

Mais on peut aussi raconter ses rêves à un auditoire plus large, lors des multiples temps d'attente de toute cérémonie coutumière. Les narrations oniriques sont alors à intégrer dans les divers récits qui sont produits d'un groupe à l'autre dans tout rassemblement, les femmes d'un côté, les hommes de l'autre, ou les deux ensembles tout en préparant le repas dans d'immenses marmites pour nourrir la foule ainsi réunie. Quelles que soient les occasions, les rêves et leur partage font donc partie de la vie quotidienne ou cérémonielle kanak.

Loin de moi l'idée de pouvoir dégager ici, à la suite de Sylvie Poirier pour l'Australie (1994b), le système culturel du rêve, dans lequel elle distingue cinq moments, à savoir :

« les théories locales du rêve ; le récit onirique à la fois comme texte à décoder et comme événement narratif ; les modes de partage et les processus d'apprentissage du langage onirique ; le thématiques oniriques – ou encore les classifications implicites ou explicites des rêves – ainsi que les grilles locales d'interprétation onirique, et enfin, le potentiel révélateur/innovateur souvent associé au rêve. » (1994b : 105)

Je présenterai, à propos des rêves kanak, la façon dont on en parle ; puis je reviendrai sur une notion importante, le rôle des rêves comme moyen privilégié de communiquer avec les esprits et les ancêtres, pour soutenir les actions humaines, encourager la création et redécouvrir ce que ceux-ci n'ont pas transmis, dans tous les domaines de la vie ordinaire.

Si tout le monde rêve, certain(e)s, comme nous le verrons ci-dessous, font des rêves particuliers.

Et, en pays kanak, le rêve n'est pas qu'une affaire privée<sup>9</sup> puisqu'il est raconté, partagé et interprété par l'auditoire, qu'il soit « familial », lignager ou plus vaste, selon le thème du rêve. Le fait de l'échanger, *via* le récit onirique, confère au rêve une partie de sa dimension sociale.

### Pourquoi rêve-t-on ?

Chez les Kanak (de Ponérihouen, mais pas seulement), comme dans bien d'autres sociétés, on ne rêve pas tant pour soi que pour les autres, pour la communauté – la famille, le clan... Les rêves sont alors tout à la fois récits et représentations, liens entre le monde des êtres vivants et des défunts, ancêtres et esprits de toutes sortes (Leblic, 2000b), entre le monde sur terre dit *görö-puu* et l'au-delà, *ité mûûrû* (litt. « les choses d'ailleurs »). Ils sont donc pour les vivants un moyen de communication inégalé avec le monde invisible des morts et des esprits. Durant le sommeil, il est courant de dire que l'esprit *nyûûâ*<sup>10</sup> quitte le corps de l'endormi pour aller « voyager » et c'est pour cela que le sens commun kanak impose de ne jamais réveiller brutalement quelqu'un qui dort, de peur que son esprit n'ait pas eu le temps de réintégrer le corps, ce qui aurait pour conséquence une dissociation du corps et de l'esprit (*ko* en *ajië*, *nyûûâ* en *paicî*). En cela, le rêve est alors un voyage hors du corps pendant le sommeil. Variées sont les histoires racontées de génération en génération à propos de ces « voyages nocturnes » de l'esprit des uns et des autres, allant par exemple rendre visite aux engagés kanak dans les tranchées durant la Guerre de 14-18 pour ramener aux familles restées au pays des nouvelles de leurs soldats. Nombre d'entre eux ont en effet relaté à leur retour au pays une fois la guerre finie qu'ils avaient reçu la visite de tel ou tel et, notamment pour les Paicî, de Dwi Pwiridua, célèbre à plus d'un titre, en raison des tours qu'il aimait à jouer aux colons blancs de la région de Ponérihouen et de Houaïlou. Ce voyage de l'esprit, autre forme du rêve, est à rapprocher également des déambulations nocturnes de certains. Fritz Sarasin (2009 : 254) notait déjà en son temps que :

« Le rêve est pour les indigènes une réalité ; c'est pourquoi il joue un rôle décisif (Leenhardt 1922c, p. 15). Il est l'expérience de la séparation de l'âme et du corps, comme chez d'autres peuples premiers (Gräbner 1924, p. 38). Dans le rêve, on peut aller vers le pays

9. Bien entendu, il faudrait s'interroger sur les notions de « privé » et de « public » dans cette société, ce qui sera fait dans une autre publication.

10. Le terme *nyûûâ* désigne l'« esprit » en tant que « souffle » d'une personne vivante. C'est ainsi que l'on dit aussi *nyûûâ-é pwicîrî*, litt. « esprit, fantôme/son/sacré, interdit » pour désigner l'Esprit Saint et *nyûûâ-râ nêé* pour l'esprit du nom, litt. « âme, fantôme/de/nom » (voir à ce propos Leblic, à paraître).

des morts, rencontrer des parents morts et apprendre d'eux nombre de choses normalement cachées. »

Et il poursuit le parallèle entre la « seconde vue » ou voyance et rêve en renvoyant à Emma Hadfield (1920 : 161) ; on peut aussi rapprocher le rêve de « l'état de transe<sup>11</sup> » – autre forme possible de la dissociation du corps et de l'esprit – qui permet de « visiter le pays des morts » (Sarasin, 2009 : 254). Aujourd'hui encore, cette association du rêve à la séparation de l'esprit et du corps est toujours présente :

« Le noctambulisme est tabou également, c'est une forme d'expression des esprits avec nous les vivants. » (Alexandre Djoupa, com. pers., 19/11/2009)

Comme le signalait déjà Sylvie Poirier (1994a : 8), les conceptions locales du rêve nous renseignent en effet sur celles de la personne dans ses relations avec l'environnement sociocosmique. Et le rêve kanak est, rappelons-le, l'un des moyens couramment utilisé pour communiquer avec les esprits de toutes sortes, par exemple en rêvant qu'ils viennent nous rendre visite :

« Ils [les esprits] viennent fréquemment rendre visite à leurs petits-enfants, neveux, père ou mère encore vivants. Les rêves racontés par les Mélanésiens sont multiples, qui montrent ces "esprits" bien présents venant conseiller, initier, apporter des remèdes, se promener dans l'allée centrale, prévenir d'une mort prochaine et, à la limite, "psychoanalyser" et même donner de l'argent. » (Métais, 1988 : 283)

On a ici un double déplacement dans le rêve : celui de l'esprit du dormeur qui « voyage » et celui des esprits qui « rendent visite » au dormeur.

Le rêve kanak annonce des nouvelles, guide les actions, permet la création artistique<sup>12</sup> (chants, danses, masques, sculptures...), instruit sur des savoirs ou des techniques oubliés ou sur

des êtres éloignés, ou encore permet de soigner... En ce sens, toute création ou innovation peut être vue en fait comme une reprise ou une imitation de ce que les ancêtres ont déjà fait auparavant<sup>13</sup>. Ainsi, dans *Do kamo*, Maurice Leenhardt nous parle d'un rêve de révélation pour la « pierre qui danse dans le *boria* de l'homme mort » :

« L'indigène actuel parle toujours de la danse de *Pijeva*, qu'elle soit sous terre ou sur terre. Mais la pierre magique révélée à un homme en rêve par un parent défunt provient elle aussi de la danse du mort ; et elle est désignée pierre *boria*. » (1971 : 113)

Plus loin, il présente « un mari [qui] revenait ainsi trouver sa veuve en rêve : – Je suis une igname ancienne, disait-il » car l'igname<sup>14</sup> « est l'image du défunt » (1971 : 124). Il insiste également sur le lien entre rêve et création artistique :

« C'est le vieux Méja qui a cherché et trouvé la fabrication du masque, il n'en existait pas auparavant. Il en a pris la technique dans un rêve. Il vit, comme il était couché, un dieu en plumes d'oiseau nommé Gomawwé, dieu totem des Nesou et des Boerheavo à Néavia Monéo. Voilà comment Méja fit le masque de plumes d'oiseau que l'on revêt. » (Leenhardt, 1933 *in* 1970 : 21)

Cette communication entre les vivants et les morts à travers le rêve se manifeste également dans le vocabulaire des langues kanak. Les locuteurs païci disent *nāuruné* pour le rêve, en précisant *nāuruné cidōri*, litt. « rêve/bénédiction, bonheur, élévation » pour ceux qui prédisent une bonne nouvelle ; et rêver se dit *pwa-nāuruné*, litt. « faire/rêve », sur la côte Est et *ācōwā* sur la côte Ouest. Selon Jean-Claude Rivierre (com. pers., juin 2010), on peut décomposer *nāuruné* en quatre syllabes « qui se prêtent à toutes sortes de découpages – *nāuru-né*, *nāu-ru-né*, *nā-uru-né* et *nā-u-ru-né* – avec les incertitudes liées au ton de chaque unité »<sup>15</sup>, mais dont la plus probable, si

11. Malinowski a lui aussi fait le rapprochement, pour les Trobriandais, entre rêve et transe médiumnique : « La phase la plus importante fut celle du réveil progressif du médium, après une transe qui dura plus d'une semaine. Pendant qu'il était plongé à fond dans cet état, il n'avait pas transmis un seul message véritable du monde des esprits. Mais au cours de la sixième ou septième nuit, après une séance de chant très intense, le visionnaire se leva de son lit et se mit à parler. Il ne parla pas de sa propre voix et, d'après ce qu'on m'a assuré, ce n'était pas la voix d'un homme décédé récemment qui parla par sa bouche, mais l'esprit d'un homme mort depuis longtemps. C'étaient principalement des messages du chef récemment décédé, Narubuta'u. Ils contenaient des instructions sur la manière de disposer d'une certaine propriété, le désir que le canoë restât à Oburaku et l'espoir que la distribution festive de nourriture en son honneur serait magnifique. Les dispositions semblaient raisonnables et sages et je ne trouvais pas qu'elles fussent à l'avantage personnel du visionnaire. » (1933 : 114-115)

12. Gilles Bounoure l'a également montré pour l'ensemble de la Mélanésie dans son article « l'art et le rêve » (2007), dans lequel il a développé à la lumière des écrits anthropologiques sur la Mélanésie ce qu'André Breton avait écrit dans l'art magique (1957) : « Il est de fait que le rêve joue un rôle essentiel dans la procréation artistique des peuples où règne la magie » (Breton, 1957 : 136, *in* Bounoure, 2007 : 23).

13. Nous avons montré ailleurs l'origine mythique des techniques (Leblic, 1988 et 2008), les techniques provenant des ancêtres par vol ou par don.

14. M. Leenhardt (1971 : 124) précise aussi que : « L'igname ancienne enfante la nouvelle, la nouvelle fortifie la chair de l'homme, la virilité de l'homme robore le monde, la mort de l'homme ramène celui-ci dans la terre, avec les ignames anciennes, ses ancêtres. Le cycle d'existence de l'homme est enfermé dans le cycle de l'igname ».

15. Toujours selon J.-C. Rivierre, outre les diverses possibilités de découpage de ce mot, un autre problème réside dans le fait, qu'« une fois installé dans la langue, utilisé, fossilisé, ce composé peut se modifier, se simplifier un peu au point que les

on peut admettre que ce terme contient /nê/ « nuit », est peut-être « “trace de la nuit” (*nā-auru-nê* > *nāurunê* > *nārunê*), supposant une simplification syllabique et une homogénéisation tonale pas impossible » (*ibid.*). On peut noter que *cōwā* signifie « en sens inverse »<sup>16</sup> et peut ainsi renvoyer à l'autre monde, celui des esprits où les choses sont inversées car les morts et êtres surnaturels sont réputés avoir les articulations à l'envers et consommer de la nourriture crue, des cailloux, soit tout ce qui est impropre à l'alimentation humaine (voir Leblic, 2002, 2005)<sup>17</sup>. En langue kwényii, Maurice Leenhardt (1946 : 453) précise que le voyant se dit *ngo ngērē*, et le terme *ngērē* signifie aussi penser, rêver en langue ajié, ce qui confirme s'il en était besoin le lien fait par les Kanak entre le rêve et la communication avec les non-humains. De même, à Maré, on assimile l'action de rêver à celle de penser :

« Selon Dubois (dictionnaire maré-français), le rêve en nengone se dit *tutuo* qui peut se traduire par penser ou rêver de quelque chose. Dans le parler de certains locuteurs, le rêve est dit *itutuo*. Ils ont rajouté le préfixe *i-* qui marque la réciprocité, alors *i-tutuo* peut être interprété par “penser mutuellement”. Le terme *itutuo* se traduit aussi par offrande ou cadeau. Alors, on peut dire que le moment du rêve est un moment privilégié. » (Suzie Bearune, com. pers., 18/12/09)

Cette communication onirique avec le monde des esprits a déjà été attestée dans de nombreuses sociétés océaniques. Ainsi en est-il aux îles Trobriand :

« Maintenant les baloma (esprits) dorment. Lorsqu'il fait jour ici, il fait nuit là-bas. Ils dorment et son esprit est également endormi. Il rêve à Tuma et il parle à travers ses rêves, Je connaissais déjà la croyance à l'opposition entre le jour et la nuit dans les deux

mondes. Je savais également ce que les indigènes croyaient au sujet de la nature de la transe que j'avais pour la première fois devant les yeux. Ils croient ainsi que l'esprit du médium est parti et que son corps seul reste. Mais bien que son esprit se trouve à plusieurs milles de là, tout ce qui lui arrive se manifeste d'une certaine façon dans le corps. Et non seulement cela, mais tout ce qui arrive autour de l'esprit, surtout les voix des autres âmes et leurs mouvements, trouvent leur expression par la bouche du médium et par les mouvements de son corps. La manifestation la plus frappante consiste dans la soudaine apparition d'objets matériels dans la maison du visionnaire. J'ai à peine besoin d'ajouter que toutes ces inconsistances ne s'expliquent ni par une “logique primitive”, différente de la nôtre, ni par la structure de l'“esprit primitif”. Les adeptes de l'occultisme et du spiritisme qui existent parmi nous professent des croyances exactement identiques et se rendent coupables des mêmes inconsistances. » (Malinowski, 1933 : 112-113)

On peut dire aussi que les rêves sont des passerelles permettant le voyage au pays des morts, comme l'illustre cet extrait d'une pièce de théâtre écrite par Dany Dalmayrac<sup>18</sup>, dans laquelle il nous parle du rêve en liaison avec le monde des vivants et celui des morts *via* notamment le masque :

« Le rêve, j'ai vu dans mon rêve, j'ai communiqué avec eux...

J'ai demandé à mes proches de me traduire ce rêve comme lorsque d'antan nos ancêtres allaient consulter le sorcier, qui assis sur la planche à divination<sup>19</sup> le décodait. Nos rêves font partie de cet ailleurs présent autour de nous. Le rêve, il est semblable à une passerelle qui nous fait ouvrir les yeux au-delà des préceptes sceptiques et fermés de ceux qui disent tout savoir, une passerelle sur laquelle le masque passe...

Le masque marche parmi les vivants, c'est un être qu'on ne peut approcher, à qui on ne peut parler, il

composants initiaux ne sont plus identifiables avec certitude. Deux preuves de ce processus : - le schème tonal du mot (deux tons moyens + deux tons bas) est un schème propre aux mots simples, que les gens ne sentent plus comme des mots composés, qu'ils ne segmentent plus en composants plus petits. Ce qui n'empêcherait pas, le cas échéant, un informateur de te proposer une analyse du mot ; - la variante *nārunê*, forme simplifiée de *nāurunê* » (com. pers., juin 2010).

16. À propos de *cōwā*, J.-C. Rivierre (com. pers., juin 2010) me précise que : « d'accord pour l'identification de *cōwā* “en sens inverse”, dans *acōwā* ; *cōwā*, c'est la symétrique et inverse de Lévi-Strauss, utilisé surtout sur le plan spatial ; /â/ pourrait être l'abréviation de *lārāl* ou *lērēl* “contenu de”, mais qui a un ton haut, alors que j'ai noté *acōwā* avec un ton moyen ».

17. Nous avons déjà noté (Leblic, 2002) l'existence de Dui Pwiridua, être intermédiaire, donné pour mi-esprit, mi-homme (voir le mythe paici de l'origine du monde et du peuplement kanak, que j'ai recueilli à Ponérihouen). Une des caractéristiques de cet être est d'être blanc – de peau comme dans son habillement –, d'avoir les articulations qui se plient à l'envers et de laisser des traces de pas en sens inverse de sa marche ! « Tout être vivant introduit chez Pijjèpaa indisposera la société des morts en tant que *jène-mulip* (âme de vivant) ou de *duéé wamin* (fantôme cru) à l'odeur insupportable de chair non putréfiée. Ces vivants et défunts se trouvent les uns vis-à-vis des autres en position d'étrangers, ayant des habitudes opposées : les morts (putréfiés) mangent des produits monstrueux, non comestibles et toujours crus, et font de l'ingestion de cette nourriture un signe d'appartenance à leur société » (Bensa et Rivierre, 1982 : 462). « La vie aux Enfers est souvent décrite dans les textes comme un pilou permanent, les morts n'interrompant la danse que pour manger des nourritures impropres aux vivants » (Ozanne-Rivierre, 1979 : 146). Ce « pilou permanent » implique aussi une inversion entre la vie quotidienne courte (qui n'existe pas aux « enfers ») et vie cérémonielle... (Monnerie, com. pers.).

18. *Loin de la parole que nous avions dite, il est allé à la mer*, pièce de Dany Dalmayrac (ms, 11 p.) présentée au centre culturel du Mont-Dore pour la commémoration des dix ans du centre culturel Tjibaou en 2008 et jouée par la troupe *Nyian* de Richard Digoué.

19. Il existait des planches à rêves (photos 1 à 3) situées en haut des grandes maisons kanak où certains – devins ou prêtres des clans – se rendaient pour entrer en communication avec les ancêtres et cela est sans aucun doute de l'ordre du rêve.

vient à nous pour nous rappeler qu'avec nous vivent encore nos ancêtres.

Il avance droit d'un pas sûr et décidé, fier symbole, fière bannière du culte des ancêtres qui dissuade les plus fougueux de ne pas le suivre. Apparaît-il pour accompagner un défunt au pays des morts, pour rappeler l'ancêtre dans nos grands pilous et nos jours de fête, pour créer des allées et faire de grands travaux, pour appuyer les "ordres" du chefs et de ses conseillers, est ce encore pour effrayer un enfant qui ne veut pas écouter.

Le masque : l'homme-oiseau. Tout comme l'oiseau c'est un voyageur. L'oiseau peut se poser sur la terre et voler dans le ciel, dans l'imaginaire. On peut le voir ici où ailleurs, dans cette Hadès mythique que certain appelle pays sous-marin. C'est le lien entre vivants et morts, entre *kamo* et *bao*, entre ancêtre et homme, acteur du contemporain.

Il va et il vient, il apparaît et disparaît. C'est ce qui nous rappelle que ces notions de rationnel et d'irrationnel n'existent pas, et qu'ils ne peuvent coexister sans l'un et sans l'autre. Voici, pour un regard étranger toute la complexité de ce que la société occidentale pourrait appeler : "l'imaginaire kanak". » (Dalmayrac, 2008 : 2)

Une des fonctions du rêve est de donner des nouvelles, de personnes disparues ou éloignées, ou pour prévenir de l'arrivée de tel ou tel événement<sup>20</sup>, en rêve proprement dit ou, comme nous l'avons noté plus haut, par le voyage nocturne de l'esprit dissocié de son enveloppe corporelle. Ce fait a été par ailleurs attesté tant par Maurice Leenhardt que par Jean Guiart (1985 : 60)<sup>21</sup>. L'an passé, un ami kanak – qui se positionne pour mon fils comme un oncle maternel – m'a appelée de Nouvelle-Calédonie préoccupé par un rêve qu'il avait fait la nuit précédente et dans lequel il avait vu mon fils arriver seul chez lui en car. Ce rêve était pour lui, sans aucun doute possible, le signe que quelque chose – passé ou à venir – n'allait pas pour « son neveu » et qu'il fallait donc qu'il prenne des nouvelles au plus vite, pour m'en avertir comme pour se rassurer sur l'état de « son neveu », Romain. Et c'était effectivement une période difficile, particulièrement conflictuelle entre nous, en raison de l'adolescence qui débutait.

20. Ce qui se retrouve aussi aux Trobriand : « Le voyage dure longtemps, car le serpent-mère va de village en village, chantant partout la même chanson. Il entre enfin dans le village habité par les deux femmes et, apercevant la coupable en train de faire cuire les œufs, il s'enroule autour d'elle et entre dans son corps. La victime s'affaisse, impuissante et souffrante. Un homme habitant un village voisin voit en rêve cette situation dramatique ; il accourt, retire le serpent, le coupe en pièces et épouse les deux femmes, remportant ainsi une double récompense pour sa prouesse. » (Malinowski, 1933 : 67).

21. De nombreuses sociétés océaniques connaissent ces voyages extra corporels, tels par exemple chez les Maori de Nouvelle-Zélande : « L'esprit-songe, *te waira*, abandonne le corps pendant le sommeil et part à la recherche de renseignements utiles au bien-être de son écrin corporel. Chez les Maoris, on évite toujours de réveiller quelqu'un brusquement afin de laisser le temps à l'esprit de réincarner convenablement le corps. » (Dibie, 1996 : 128). Ou encore chez les Papous de Papouasie Nouvelle-Guinée : « Des créatures surnaturelles se manifestent en rêve. L'âme, en quittant le corps, se transforme en fantôme ; elle est aussi la résultante d'un ensemble de petits démons jaloux de leurs prérogatives dont l'assemblée tumultueuse est parfois difficile à supporter dans le sommeil, et chez qui il est nécessaire de remettre de l'ordre pour que la vie reprenne son cours. » (Dibie, 1996 : 129).

Comme nous l'avons vu ci-dessus avec Meja et le masque, le rêve est souvent à l'initiative du processus créatif. Nombreux sont les Kanak qui voient en rêve ce qu'ils réaliseront ensuite au réveil, que ce soient des sculptures, des représentations picturales ou des chants et danses :

« La majorité des danses et des chants, ainsi que des plantes médicinales sont d'origine onirique. Ce sont les êtres du monde invisible qui nous les inspirent. [...] Tous les textes de danses *waihahai* recueillis par Guiart sont des rêves. C'est pourquoi il y a beaucoup de mots dans les textes de danse que nous ne comprenons pas car on dit que c'est dans la langue des esprits. À chaque fois que l'on demande d'où est originaire telle danse ou tel chant, on nous dit : *Na mitia e fafinematua*. Une vieille dame en a rêvé ! À son réveil, elle l'aurait fait interpréter par des jeunes gens. » (Alexandre Djoupa, com. pers., 19/11/2009)

L'importance des rêves dans la société kanak est toujours actuelle. À tel point que dernièrement, un doctorant kanak eut recours à l'analyse de ses rêves pour justifier son parcours dans son avant-propos de thèse :

« Pour en finir avec les outils de la psychologie analytique, le rêve constitue une autre forme d'expression de l'inconscient faisant sens dans mon parcours. [...] Toujours est-il que, dans l'environnement culturel où j'ai vécu, le rêve est parfaitement intégré aux échanges ordinaires entre individus. Rappporter son rêve dans une conversation est une pratique courante pour quiconque ressent le besoin de le partager. Qu'un événement grave survienne et d'aucuns se mettent à raconter les rêves annonciateurs qu'ils avaient faits plus tôt. Sans tenir compte de cette exagération universellement répandue, reste que le "rêve livre toujours une parcelle de vérité". Quand C.G. Jung analyse des séries de rêves, il les assimile à des "maillons visibles d'une chaîne d'événements inconscients" (Beaudoin, [1964] 2002 : 109). Il existe selon lui une continuité dans la suite des processus inconscients, de même qu'il existe une continuité dans le conscient, abstraction faite des périodes de sommeil. Nous allons voir comment le rêve fait sens dans mon parcours et dessine ce continuum de l'inconscient par des mises en lien avec d'autres rêves, l'expérience archétypique et les phénomènes de synchronicité. » (Cugola, 2009 : 26-27)

Ainsi, dans le point 3 de son avant-propos intitulé « l'expérience du rêve », il retrace son parcours en rapportant un rêve personnel :

« Nous sommes au début de l'année universitaire 2002. Je décroche *in extremis* une inscription en thèse grâce au soutien de mes encadrants et celui de l'historien Alain Saussol. Ce moment est difficile car je découvre la réalité du quasi sacerdoce du doctorant. À cela s'ajoute un autre événement dont l'approche me partageait entre appréhension et réjouissance. Réjouissance pour le mariage de ma sœur dans la tribu de Tibarama sur la côte Est de l'île à Poindimié. Appréhension, car j'allais retrouver les miens après deux ans d'absence, deux années durant lesquelles j'étais avec eux en rupture implicite. À l'époque, ma réflexion critique sur le développement des tribus kanak, formalisée dans un travail académique de DEA, n'avait pour ainsi dire, jamais fait l'épreuve du terrain. En d'autres termes, j'ignorais à peu près tout des transformations concrètes qu'il induisait, en particulier sur le territoire et l'environnement de ma tribu. Environ deux mois avant mon retour prévu en décembre 2002, je fais un rêve étrange. Nous faisons tous ce genre de rêve qui nous marque au point où on y pense plusieurs jours de suite. En voici le récit : "Je cours dans la forêt de Tiati, poursuivi par deux porcs, l'un blanc et l'autre noir. À l'idée d'être dévoré par ces deux animaux affamés, je suis dans un état profond de terreur. Au moment où je perds tout espoir de leur échapper, une force invisible m'arrache du sol en même temps qu'aux crocs de mes poursuivants. Bientôt, je me retrouve à flotter à une cinquantaine de mètres au-dessus de la forêt de Tiati et là, on me demande de regarder en direction du littoral. L'entité qui s'adresse à moi est Scholastique Pidjot, mon arrière-grand-mère décédée depuis 1984, quand j'avais 12 ans. Je ne l'entends pas et ne la vois pas, elle n'a pas de forme dans mon rêve. Sa présence se manifeste comme une sorte d'énergie invisible dont je saisis l'identité et le message par une perception fuyante, combinant les cinq sens courants de l'état de conscience (l'ouïe, la vue, le toucher, l'odorat et le goût). En portant mon regard vers le littoral de la tribu, j'aperçois les collines de Tina-sur-Mer. Je les savais lumineuses dans les robes verdoyantes et ambrées dont elles se paraient au gré des saisons. Mais le paysage que je découvre dans mon rêve n'a plus rien de commun avec mes souvenirs d'enfant. Les collines de Tina-sur-Mer sont pelées et la terre mise à nu. Très vite, les images que je reçois s'affolent et le spectacle de ce paysage vire à la désolation. De la terre éventrée, je vois sortir des barres de fer et des poutres de béton, un peu comme les fondations d'un immeuble en construction. Cette figure du béton et du métal émergeant d'une terre dépecée se propage de proche en proche gangrenant les espaces verts de la tribu. Elle se dirige vers moi, flottant au-dessus de la vallée de Tiati." À la question de savoir si ce rêve nous mène à la recherche-action de Tiati, on serait d'emblée

tenté de répondre par l'affirmative. Sauf qu'au moment où il a lieu, son message n'est pas aussi clair qu'il apparaît aujourd'hui. [...] Durant deux jours, je suis amené à sillonner le territoire de la tribu et constate avec amertume l'aménagement du littoral en autoroute. Je remarque aussi l'aménagement des collines de Tina-sur-Mer où plusieurs lotissements ont pris place. Tout semblait correspondre au rêve que j'avais fait à peine deux mois plus tôt. [...] Et son message commençait à faire sens à mesure que défilait sous mes yeux ce paysage qu'elle m'avait annoncé en rêve. » (Cugola, 2009 : 27-30)

Ce long passage illustre bien l'importance toujours actuelle des rêves dans le système culturel kanak, en liaison avec d'autres signes des ancêtres qui se manifestent ici via les *yaacè*<sup>22</sup> mais, de façon générale, par tous les messages que les ancêtres adressent à travers les éléments naturels et surnaturels, et par les récits de tradition orale.

La vision des *yaacè* qui a conduit Umberto Cugola à conduire sa recherche-action sur Tiati est mise par l'auteur lui-même en relation avec le rêve initiatique :

« Elle apparaît comme une sorte d'initiation voulue par l'inconscient lui-même selon un dessein que le conscient peut observer sans vraiment le maîtriser. Dans l'orbite de cette initiation gravite toute une série de phénomènes manifestant aussi l'inconscient, mais de manière beaucoup moins spectaculaire. Ces phénomènes plus subtils sont en particulier ceux du rêve et de la synchronicité. Si on les associe entre eux en prenant l'expérience du *yaacè* pour centre de gravité, se dessine alors un langage cohérent émanant de l'inconscient. » (Cugola, 2009 : 24)

Il poursuit :

« Dans les sociétés kanak, on ne peut pas vraiment dire qu'il existe une philosophie du rêve au sens du *dreaming* aborigène. On retrouve chez Maurice Leenhardt (1947) la conception selon laquelle le monde du rêve n'était pas distinct du monde réel chez les Kanak. Il démontre cette affirmation en rapportant l'anecdote suivante : une personne est tuée et on se met à chercher le coupable en questionnant les membres de la tribu un à un. L'un d'entre eux répond qu'il ignore s'il a pu être l'auteur du forfait car, au moment où ce dernier a eu lieu, il dormait. On retrouve bien là l'erreur de Leenhardt considérant l'existence kanak comme un processus de pure participation à la nature. Le Kanak serait agi non seulement par la nature, mais aussi par l'invisible, les esprits... et *in fine* l'inconscient. Comme s'il ne savait pas faire la distinction entre l'état de sommeil et celui de conscience. À mon humble avis, le rapport que les Kanak entretenaient avec leurs rêves devait être bien plus subtil. » (Cugola, 2009 : 27)

22. Les *yaacè* du Sud (langue kwênyî), entités non humaines, sont les « esprits » ou « génies » par ailleurs nommés *mwakène* en cêmuhi ou *u* en paici.



### « Les planches à rêves »

Nous remercions le musée de Nouvelle-Calédonie de nous avoir permis de reproduire trois spécimens de ses collections (© musée de Nouvelle-Calédonie, clichés E. Dell'Erba), ainsi qu'un résumé des informations livrées par leurs fiches d'inventaire.

« Les planches à divination : elles formaient le plancher sur lequel les anciens étaient en relation avec les esprits, recevaient leurs rêves prémonitoires. Leur longueur dépend de leur mode de soutènement. Elles sont amarrées dans la charpente soit par mortaise soit par tenon. Ces planches sont sculptées sur leurs faces inférieures, particulièrement aux deux extrémités, les figures sont alors tournées vers le sol. »

#### 1. Waawilù, aire ajië

Collectée sans doute avant 1900 par le conservateur Bernier  
MNC 86.5.70 (249 × 34 × 13 cm)

Sommet ovoïde ; yeux très saillants et pointus ; sous-arcade sourcillière bien marquée ; lèvres proéminentes ; menton très proéminent sur lequel s'accroche une barbe parfaitement rectangulaire.

#### 2. Waawilù, aire ajië

Collectée sans doute avant 1900 par le conservateur Bernier  
MNC 86.5.69 (256,5 × 23,5 cm)

Sommet de la tête en olive, yeux en relief et rapprochés. Polychromie noire et rouge, visage noir et oreille rouge.

#### 3. Pothé, Ny, Bourail, aire ajië

Collectée en 1949 par Jean Guiart auprès du clan Buru  
MNC 86.5.67 (175 × 18,5 × 11 cm)

Barbe décollée du torse, fixe, en forme de banane ; yeux ronds, petits et proéminents.

Mais qui veut trouver un instant calme de réflexion n'hésite pas à se réfugier dans le sommeil sur les « planches à rêves » :

« Le *bao* est l'ancêtre recherché, aïeul ou aïeule. Il y a souvent sous le toit des hautes cases coniques, une manière d'étagère, entourée d'une barrière, à laquelle sont suspendues nombre de balassors<sup>23</sup> poussiéreux.

Le Kanak qui veut la solitude et la méditation va se coucher là-haut, dans ce qu'il appelle "le lit à barrière". Et là, au milieu des balassors et de leur action magique, il recherche les visions et attend surtout les révélations. Alors le dieu vient le retrouver, l'instruit. Et le lendemain, le Kanak assuré peut chanter ce qu'il a vu ou ce qu'il sait : *J'étais couché / endormi à fond !*

23. En paicî, « balassor » se dit *duru* qui signifie en tout premier lieu « os » et « mûrier à papier, *Broussonetia papyrifera* L., Moracée » ; *duru* est aussi le nom de la coutume de deuil dite « le bouquet » faite par les paternels et les maternels. Par extension, le terme « balassor » représente les étoffes de coutume (voir par exemple, *juu* : étoffe de balassor, paquet sacré des offrandes dans *juu mā puwāro* ; ou *mwééaa* : « balassor », geste que les tontons vont faire quand ils vont arriver à la cérémonie de deuil de leur neveu). L'usage d'étoffes ou *tapa* de balassor avait « en toutes circonstances », selon Maurice Leenhardt, « le caractère d'un trésor offert et échangé » qui était « utilisée encore pour confectionner les nœuds très solennels qui marquent les traités politiques. C'est dans ses plis qu'on enveloppe le crâne du défunt pour l'emporter dans la forêt. Et, en corrélation avec ces rites, c'est le balassor de banian encore qui donne le *bagayou* cérémoniel, le long cornet qui suffit au Canaque pour voiler sa circoncision. » (*in* Bounoure, 2009 : 179).

*J'ai vu un dieu – le dieu sagaie – le dieu long / Je l'ai vu faire un four / Il a assuré la droite (Documents néo-calédoniens, p. 255, 257).* Et cela signifie qu'un dieu a révélé à son fidèle la défaite de l'ennemi, il lui a donné la vision du four où celui-ci sera rôti. » (Leenhardt, 1971 : 77-78)

Dans mon expérience de terrain à Ponérihouen, beaucoup de rêves qui m'ont été racontés sont liés à la recherche de médicaments dont on a besoin quand l'un ou l'autre est malade. Ma « sœur » me relate comment elle fait des rêves pour trouver les médicaments nécessaires aux membres de la famille qui sont malades, « parce que papa est mort sans transmettre ses médicaments », me précise-t-elle, pour m'indiquer par ailleurs qu'elle faisait déjà de tels rêves du vivant de son père.

Voici le récit d'un de ses rêves, fait du vivant de son père, dont l'action se déroule sur leur site d'habitat, site ancestral récupéré depuis, « vers le champ, en bas de la maison ». Elle se cache de deux hommes qui lui veulent du mal et quelqu'un lui demande ce qu'elle fait là, derrière un poteau. Elle lui répond qu'elle surveille les deux hommes. Puis il lui dit que là, dans les buffalos (herbes, *Stenotaphrum secundatum* [Walter] Kuntze), il y a le médicament qu'il faut pour soigner telle affection ; mais elle ne voit que les buffalos ! Alors, elle en attrape une poignée et, là, elle trouve au milieu de la touffe de buffalo la plante en question. À son réveil, elle raconte son rêve à son père sous la véranda en regardant vers le champ. C'est là qu'elle s'aperçoit que l'endroit dont elle a rêvé est juste devant elle et, tout en parlant, elle aperçoit la plante médicinale ! Son père lui répond que c'est lui qui l'a plantée là et que c'est un médicament de sa mère. Ce rêve lui a donc permis de « découvrir » un médicament transmis à son père en ligne maternelle.

Une autre fois, son fils était malade et elle ne savait pas comment le soigner. Il s'était blessé le pied à la mer en marchant sur un coquillage et il avait un bout de coquille qui était resté dans le pied qui s'infectait. Dans ses rêves, elle voyait toujours un homme de Cäba sans arriver à savoir qui il était. Il lui disait qu'il fallait amener son fils pour le soigner à Cäba, chez son père. Ce qu'elle fit donc et celui-ci lui dit avoir eu d'ailleurs la même blessure.

Il lui est arrivé également de soigner son frère aîné grâce aux songes qu'il faisait lui-même. Il ne pouvait plus marcher et donc se déplacer. Il a rêvé de trois plantes qu'il lui fallait pour se soigner en discutant avec des vieux et il a demandé à sa sœur d'aller les chercher. Elle en a trouvé d'abord une d'un côté, plus l'autre de l'autre

côté, mais pas moyen de trouver la troisième. Alors elle est revenue avec les deux puis elle est repartie fouiller vers chez le colon G. et c'est là qu'elle a déniché la troisième. Grâce à cela, il a pu se remettre debout et marcher à nouveau. Cette maladie était due au non-respect d'une coutume. En effet, lors du décès d'une grand-mère classificatoire (*gèè*) métisse, ils n'avaient pas fait de présents coutumiers. Aussi, après cet avertissement des ancêtres, sont-ils allés trouver leurs « tontons », parents paternels de cette grand-mère, pour présenter leur geste. Suite à cela, il n'était plus malade.

Nombreuses sont les personnes qui rêvent pour soigner comme pour se garantir d'un danger à venir :

« Dans mon entourage, on m'a souvent raconté des rêves qui peuvent être soit une prévention d'un danger, soit des remèdes traditionnels. J'ai une grande sœur qui rêve souvent des médicaments traditionnels : une fois, elle a rêvé d'une personne qui lui montre une plante pour soigner les personnes qui ont reçu un coup sur la tête. Deux jours plus tard, quelqu'un de la famille arrive chez elle et au cours de leur discussion, cette personne lui raconte ce qui lui est arrivé. Cette personne était en train de faire sa sieste et elle a rêvé que quelqu'un entre dans la maison et lui met un coup de pied sur la tête. En se réveillant, il a senti que sa tête lui faisait mal. En l'écoutant, ma sœur comprend alors que le médicament qu'elle a rêvé, lui est destiné. Elle soigne donc cette personne, qui par la suite n'a plus du tout ressenti son mal de tête. On m'a souvent rapporté des rêves de remèdes traditionnels et j'ai remarqué que les personnes qui apparaissent dans le rêve peuvent être des gens familiers ou souvent des vieillards ayant une longue barbe blanche. Ces derniers sont nos "vieux", nos ancêtres qui nous transmettent leur médicament. Or, ce n'est pas tout le monde qui peut rêver des remèdes traditionnels. Les personnes qui détiennent des remèdes traditionnels issus des rêves sont souvent considérées comme des personnes ayant des dons particuliers. Parfois, ma sœur rêve des choses qui vont arriver dans son entourage. Alors, elle essaie de chercher l'explication et de savoir quelles sont les personnes concernées. Pour ce faire, elle observe tout ce qui se passe dans son quotidien et en cherchant à travers les gens qu'elles croisent et ceux qui viennent discuter avec elle. C'est souvent au cours des discussions qu'elle va essayer de faire le lien entre tout ce qui se dit, tout ce qui se passe et son rêve. Mais elle ne cherche pas forcément à savoir où aller à la rencontre des gens. C'est comme si les événements se présentent devant elle. Elle doit donc être attentive en observant et savoir interpréter ce qui se passe. Une autre fois, son rêve prédit un deuil dans sa famille proche. Dans son rêve, ma sœur voyait une autre personne de la famille qui lui annonce que sa petite sœur est décédée. À partir de ce moment, elle s'attendait à un deuil dans la famille, ce qui est réellement arrivé. Une de ses tantes était décédée. Le rêve peut être aussi annoncé quelque chose qui va nous arriver. Parfois, on nous prévient,

alors il faut s'y préparer à l'avance ou faire quelque chose pour éviter les dangers. » (Suzie Bearune, com. pers., 18/12/09)

S'il est courant d'avoir des rêves annonciateurs, le fait de soigner grâce au récit onirique paraît plus spécifique. Certains informateurs y voient un lien avec le don de voyance, « pas celui qui est transmis de génération en génération, de voyant en voyant, mais celui qui vient comme cela directement des esprits », des « diables » m'a-t-on précisé en français local, soit des *duéé* (Leblic, 2000b). Selon Jean Guiart :

« Les rêves divinatoires sont envoyés par les morts et c'est à eux que l'on parle, à voix basse ou haute, chaque fois que survient une crise émotionnelle, les femmes aussi bien et aussi souvent que les hommes, car la voyance est une vocation largement partagée entre les sexes. » (1985 : 59)

Rêve comme voyance peuvent jouer un rôle fondamental dans la transmission d'éléments culturels ou dans l'innovation. À propos des mythes du voyage au pays des morts, Jean Guiart souligne que :

« La relation relève alors d'une forme de voyance pérennisée, dont la fonction semble être l'introduction de traits culturels nouveaux, les innovations proposées au nom des morts étant assurées du meilleur accueil. » (1985 : 61)

Nous avons signalé ci-dessus leur importance dans la recherche de médicaments, comme dans la transmission des savoirs médicaux ou autres.

### Symbolique kanak des rêves

S'il est sûr que les sociétés kanak, comme nombre de sociétés océaniques, accordent une grande importance au rêve, le manque d'informations approfondies sur cet élément important de la culture kanak ne permet pas de dresser de façon systématique une symbolique des rêves. Celle-ci par ailleurs devrait être sans aucun doute reliée à celle que l'on trouve dans la tradition orale (Ogier-Guindo, 2005 et 2007). À propos de ce parallélisme, je vais présenter rapidement ici les quelques éléments dont je dispose, et qui demanderont à être complétés ultérieurement.

Ainsi, quand on rêve de viande, on dit que c'est signe de mort ; si c'est à l'igname que l'on songe, c'est l'annonce d'une coutume ; par contre, la vision onirique d'une grande inondation prédit un événement qui va arriver sous

peu... Ces quelques exemples de métaphores sont à rapprocher de celles à l'œuvre dans les discours ritualisés de tradition orale. Julia Ogier-Guindo, dans sa thèse sur les discours *vivaa* (2005), a présenté de nombreuses formules qui interviennent dans les discours formalisés *ajië* et des métaphores à l'œuvre dans cette tradition orale, sans malheureusement faire une présentation récapitulative de leurs significations, des images qui font vivre la parole, etc. qui aurait pu servir à des études ultérieures sur d'autres aires linguistiques kanak et permettre là encore un comparatisme des plus fructueux, en notant notamment les métaphores figées ou lexicalisées (Ogier-Guindo, 2005 : 152), comme des formules stéréotypées, des mots-clés, que l'on retrouve de façon générale d'un bout à l'autre de la Nouvelle-Calédonie.

Par exemple, Julia Ogier-Guindo (2005 : 252sq) parle de la montagne pour le tas de vivres, de la sagaie et du casse-tête pour la puissance guerrière, du poteau central pour le chef, des lianes qui courent à l'autre bout du pays pour parler des alliés, de la mort pour le dernier descendant d'une lignée, de la mère de la chefferie pour son lieu d'origine, de la fourche et de la paille pour la vie et la mort, de la séparation de la vie et de la mort par les présents apportés, du chemin pour l'échange, de la liane comme symbole fort du lien, mais aussi de l'ensorcellement, de la liane spécifiée vivante pour la pérennité d'un clan, etc. Ailleurs, dans d'autres régions de Nouvelle-Calédonie, on a aussi le muret et la filoché pour la chefferie, le muret représentant la base, les gardiens et la filoché<sup>24</sup> (sous-entendu de poissons), les clans qui sont chargés de faire la pêche pour nourrir le groupe et, donc, la nourriture mais aussi l'ensemble des alliances ; mais aussi la viande pour désigner le clan dans lesquels on se marie, on entend dire souvent « c'est notre viande » pour le désigner, ou encore le banyan pour parler du pays des ancêtres... Notons à ce propos que la réalisation d'un répertoire de tous ces symboles en diverses langues kanak serait des plus utiles.

### Conclusion : rêve et transmission

À Ponérihoun et dans une grande partie du monde kanak, l'un des principaux rôles des récits oniriques semble donc la transmission d'informations de toutes sortes, entre le monde des ancêtres et des non-humains en général et celui des êtres vivants et des humains. Ils sont le

24. Selon Denis Monnerie (com. pers.), à Arama, l'ordre des poissons sur la filoché (*ju*) est comparé à l'ordre, d'une part, de préséance cérémoniel et, d'autre part, des naissances dans une génération ou un « clan » (*a-ju* étant « personne »).

vecteur qui permet de redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis de leur vivant et évitent ainsi toute coupure définitive entre le monde des vivants et celui des ancêtres. À ce titre, ils font partie intégrante des processus d'éducation des jeunes et moins jeunes au même titre que tout un ensemble de signes que l'on peut lire dans son environnement<sup>25</sup>, et cela est toujours d'actualité comme nous l'ont montré les exemples cités plus haut.

Un dernier exemple que nous pouvons donner de cette importance via les rêves de la communication et de la transmission de savoirs entre les vivants et les morts ou entre les humains et non-humains se trouve dans la nomination des personnes<sup>26</sup>. Ainsi, certains noms sont révélés par le rêve :

« On dit qu'on prend le nom dans un "champ de noms" [...]. Le champ de noms concerne ceux des vivants et des morts ; quand le dernier porteur d'un nom est mort, soit il y a quelqu'un qui sait, soit on retrouve par le rêve ; il n'y a pas rupture entre le monde des vivants et le monde des esprits. Il y a toujours communication car il y a toujours une naissance ou une mort, une visite, quelque chose qui fait qu'il y a une coutume aux esprits en permanence, car c'est cela le sens des gestes de la coutume, c'est s'adresser aux esprits ! » (G. Mwâtépö, Baala, 10/12/2004)

Les rêves ont donc une fonction très importante pour les sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie : ils sont un moyen de communiquer avec les ancêtres et ils permettent de transmettre des connaissances qui semblaient perdues car non transmises du vivant des parents. Si tout le monde rêve, tous ne le font pas de la même façon et certaines personnes ont une capacité particulière à voir en rêve des choses importantes ; elles sont d'ailleurs assimilées aux voyants. Mais c'est là une autre histoire...

## BIBLIOGRAPHIE

- BELMONT Nicole, 2002. Éditorial, *Cahiers de littérature orale* 51 : *Récits de rêve*, pp. 7-15.  
 BELMONT Nicole (éd.), 2002. *Cahiers de littérature orale* 51 : *Récits de rêve*, pp. 7-295.

25. Voici quelques exemples indices donnés à travers les rêves et les éléments de la nature : « Pour nous, il y a aussi les oiseaux qui nous donnent des signes : tel oiseau égal tel signe, chaque oiseau nous dit quelque chose ; quand on les voit en rêve en plus, c'est on ne peut plus clair ! L'oiseau plume du deuilleur vient parce que je n'ai pas fait mon champ d'igname ; quand le champ est fait, on ne le voit plus ! Quand on commence à faire les trous [pour les ignames], un couple de tourterelles qui vient de la forêt suit le billon qu'on est en train de faire... Et le lève-queue, il reste toujours ici à la maison ; s'il vient tout proche, sur la table par exemple, c'est que quelqu'un va arriver, une nouvelle... Maman savait quand les dawas – *Naso unicornis* (Forsskål) – allaient être gras avec la fleur de tel arbre, ou que les moules sont pleines avec une fleur d'un arbre... car elle était du bord de mer. » (Extrait d'entretien). Pour d'autres exemples d'indices, dans le domaine de l'exploitation maritime et de la pêche, voir Leblic (2008).

26. Sur le rôle de rêves dans la transmission des savoirs en général, voir Leblic (2010).

- BENSA Alban et RIVIERRE Jean-Claude, 1982. *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, SELAF, Langues et cultures du Pacifique 1, 586 p.  
 BIDOU Patrice, Jacques GALINIER et Bernard JULLERAT (éds), 1999. *L'Homme* 149 : *Anthropologie psychanalytique*, voir notamment : Arguments, pp. 7-24.  
 BOUNOURE Gilles, 2007. Regards sur l'art et les rêves en Mélanésie, *Sociétés & représentations* 23, pp. 23-43.  
 —, 2009. Regards sur les emblèmes masculins d'Océanie, in Christiane Falgayrettes-Leveau et Anne Van Cutsem-Vanderstraete (éds), *L'art d'être un homme. Afrique Océanie*, Paris, musée Dapper, pp. 144-253.  
 BRETON André, 1957. *L'art magique*, Paris, Formes et reflets/Club français de l'art.  
 CHARUTY Giordana, 1998-1999. Anthropologie et psychanalyse. Dialogues et controverses, *Sciences humaines*, hors-série 23, pp. 56-58.  
 CUGOLA Umberto, 2009. Les contradictions culturelles du développement : la tribu de La Conception à Nouméa, Nouvelle-Calédonie, thèse en Études rurales, mention développement, université Toulouse-Le Mirail, 325 p.  
 DARMON Jean-René, 1966. Pour Lucien Sebag in memoriam, *La Presse* (Tunis).  
 DIBIE Pascal, 1996. Le tour du monde en quinze rêves, *Science et Avenir*, hors-série Le rêve, pp. 128-129.  
 FREUD Sigmund, 1956 (1950). *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887-1902)*, publiés par M. Bonaparte, A. Freud et E. Kris, Paris, PUF.  
 GŁOWCZEWSKI Barbara, 1991. Entre Rêve et mythe : Roheim et les Australiens, *L'Homme* 31, 118, pp. 125-132.  
 GŁOWCZEWSKI Barbara et Barbara NAKAMARA GIBSON, 2002. Rêver pour chanter : apprentissage et création onirique dans le désert australien», *Cahiers de littérature orale* 51: *Récits de Rêves*, pp. 153-168.  
 GUIART Jean, 1985 (paru en 1987). *Do Kamo* de Maurice Leenhardt relu en 1986, *Journal de la Société des Océanistes* 41, 80, pp. 57-85.  
 HADFIELD Emma, 1920. *Among the Natives of the Loyalty Group*, Londres, Macmillan, 316 p.  
 JULLERAT Bernard, 2003. Un mythe est-il un rêve collectif ?, *Topique* 84, pp. 33-42.

- LEAVITT John, 2005. L'analyse des rêves, *Gradhiva* 2, dossier « Autour de Lucien Sebag », pp. 109-124 (consulté en ligne le 26/12/2009, <http://gradhiva.revues.org/index498.html>).
- LEBLIC Isabelle, 1998. L'évolution des techniques de pêche en Nouvelle-Calédonie, *Techniques & Culture* 12, pp. 81-119.
- , 2000a. Le dualisme matrimonial en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 154-155 : *Question de parenté*, pp. 183-204.
- , 2000b. Diables et “choses d'ailleurs” à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Cahiers de littérature orale* 48 : “*Diable(s)*”, pp. 203-230.
- , 2002. Igname, interdits et ancêtres en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 114-115 : *Hommage à Jacques Barrau*, pp. 115-127.
- , 2005. Prohibiciones alimenticias, vivos y muertos: antepasados y alimentación en Nueva Caledonia, in Amado Millan (ed.), *Arbitrario cultural. Racionalidad e irracionalidad del comportamiento comensal. Homenajea Igor de Garine*, Huesca, ediciones La Val de Onsera, pp. 535-551.
- , 2008. *Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak. Savoirs et techniques des pêcheurs du sud de la Nouvelle-Calédonie*, Société des Océanistes en collaboration avec le Musée de Nouvelle-Calédonie, Travaux & documents océanistes 1, Paris, 288 p.
- , 2010. « Échanger dans la route ». Parenté, alliances, rituels et territoires paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), manuscrit inédit pour la soutenance de l'HDR, Paris, EPHE, 326 p.
- , à paraître. *Duru-nêê* ou l'« esprit » du nom paicî. Ce que nous disent les procédés de nomination sur la personne, in I. Lebllic et B. Masquelier, *Nommer les relations. Parenté, identité, affiliations*.
- LEENHARDT Maurice, 1932, *Documents néo-calédoniens*, Paris, Institut d'Ethnologie, coll. Travaux et mémoires IX, 514 p.
- , 1933 [rééd. in 1970]. Le masque calédonien, in *La structure de la personne en Mélanésie*, Milan, STOA, coll. Maussiana, pp. 5-30.
- , 1946. *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Paris, Institut d'Ethnologie, musée de l'Homme.
- , 1947a (rééd. 1971). *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- , 1947b. *Arts de l'Océanie*, Paris, éd. Du Chêne, coll. Arts du monde.
- MALINOWSKI Bronislaw, 1933. *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, Paris, Payot (consulté en ligne Dans le cadre de la collection Les classiques des sciences sociales, [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))
- MAUSS Marcel, 2001. Essai sur le don, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Quadrige (1<sup>e</sup> éd. 1923-1924, *l'Année sociologique*).
- MÉTAIS Éliane, 1988. *Au commencement était la terre. Réflexions sur un mythe canaque d'origine*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux.
- OGIER-GUINDO Julia, 2005. Les chemins de l'imaginaire poétique dans le *vivaa*, discours traditionnel ajië, thèse de doctorat de littérature, générale et comparée, et poétique, 2 vol., Chambéry, université de Savoie.
- , 2007. Étude d'un genre cérémoniel de la tradition orale ajië, le *vivaa* (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 125, 2, pp. 311-320.
- OZANNE-RIVIERRE Françoise (en collaboration avec P. TEIN), 1979. *Textes nemi (Nouvelle-Calédonie)*, vol. 2 : Bas-Coulna et Haut-Coulna, accompagnés d'un lexique nemi-français, Paris, SELAF, Langues et civilisations à tradition orale 32, 367 p.
- PERRIN Michel, 2002. « Dans nos rêves tout est possible... ». Formes et usages des rêves chez les Wayuu, *Cahiers de littérature orale* 51, pp. 17-51.
- POIRIER Sylvie, 1994a. Présentation, *Anthropologie et sociétés* 18, 2 : *Rêver la culture*, pp. 5-11.
- , 1994b. La mise en œuvre sociale du rêve. Un exemple australien, *Anthropologie et sociétés* 18, 2 : *Rêver la culture*, pp. 105-119.
- RANK Otto et Hans SACHS, 1980 (1913). *Psychanalyse et sciences humaines*, Paris, PUF.
- RIVIERRE Jean-Claude, 1983. *Dictionnaire paicî-français (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, SELAF, Langues et culture du Pacifique 4, 375 p.
- SARASIN Fritz, 2009 (éd. orig. 1929). *Ethnographie des Kanak de Nouvelle-Calédonie et des îles Loyauté (1991-1912)*, Paris, Ibis Press, traduction et notes de Raymond Ammann et Bernard Gasser, 297 p. et XIX pl.
- SEBAG Lucien, 1964. Analyse des rêves d'une Indienne guayaki, *Les Temps modernes* 217, pp. 2181-2237.