Les mots dont les rêves sont faits
Usages des langues koriak et russe dans les récits d'expériences oniriques à Tymlat (Kamtchatka, Extrême-Orient)[1]

AMÉLIE BARBIER

Ma première journée avec Viktoria Petracheva[2] fut consacrée à la pêche. Je venais d'arriver à Petropavlovsk-Kamtchatski le 24 juillet 2019, et je me préparais à sortir visiter la ville, lorsque Viktoria et sa fille Ioulia m'ont invitée à les rejoindre dans la baie d'Avatcha. Assise sur la plage, les yeux posés sur un pêcheur étirant ses filets au pied du volcan Avatcha, j'ai demandé à Viktoria si elle pensait que les rêves étaient un sujet de recherche intéressant. Elle a répondu en me parlant de femmes itelmen qui se remémoraient et interprétaient leurs rêves, en particulier ceux qu'elles trouvaient signifiants – un rêve de viande, par exemple, comme celui qu'elle avait eu elle-même quelque temps

1. Cet article est la traduction d'un texte écrit en 2021, «Words Dreams are Made of : Koryak and Russian Languages in Dream Narratives and Interpretations», à paraître dans Alexander King & David Koester (éd.), *Miti's Dream: A Festschrift in Honor of Viktoria Petrasheva*.

2. Viktoria Petracheva (1942-2021) était une chercheuse itelmène qui a étudié et enseigné les cultures des peuples autochtones du Nord.

Slavica Occitania, Toulouse, 58, 2024, p. 249-281.

auparavant. Elle s'était montrée très encourageante depuis notre première rencontre par vidéo, alors que je commençais mon master d'anthropologie à Paris. À ce moment-là, je n'avais pas encore choisi de destination précise pour ma première enquête de terrain au Kamtchatka ; Viktoria avait dit que le village de Tymlat, au nord de la péninsule, était un bon endroit pour parler de rêves. Quelques mois plus tard, après notre journée passée ensemble dans la baie, j'ai suivi son conseil et traversé le Kamtchatka jusqu'à Tymlat où je suis restée deux mois.

Le rêve occupe une place singulière dans la littérature ethnographique consacrée au peuple koriak. Mentionné dans plusieurs ouvrages, il n'est pas exploré en tant que problématique anthropologique à part entière. En arrivant à Tymlat, je ne savais pas vraiment comment aborder ce sujet ; au début, les rêves ne faisaient pas partie des conversations partagées avec moi. Mes premières semaines sur le terrain ont été consacrées à la participation aux activités diurnes et nocturnes – pêche au saumon, cueillette de baies et champignons, préparation d'événements et de fêtes, etc. – ainsi qu'à la collecte de données sur différents aspects de la vie quotidienne, tels que les connaissances écologiques et géographiques, les perceptions des changements environnementaux, les cours donnés à l'école et l'histoire du village. Comme dans beaucoup d'autres sociétés, les rêves semblaient être associés à des expériences intimes qui ne devaient pas être racontées à n'importe qui. En même temps, certaines personnes rapprochaient les songes d'un ensemble de savoirs locaux transmis par les anciennes générations et toujours utilisé aujourd'hui. Les anciens du village ont décrit des types de rêves considérés comme particulièrement signifiants, et, au fil du temps, ont commencé à partager leurs histoires et interprétations. Ces récits avaient un point commun : dans cette communauté désormais majoritairement russophone, marquée par de nombreux bouleversements liés à la colonisation, le fait de rêver d'éléments associés à l'histoire et au monde koriak jouait un rôle central dans l'importance et le sens donnés à une expérience onirique. Il pouvait s'agir d'un objet (vêtements, accessoires), d'une personne (le plus souvent un ancêtre défunt), d'une espèce animale ou végétale ; plus spécifiquement, les *mots* prononcés par les personnages humains et non humains dans le rêve étaient cruciaux pour saisir la nature de l'expérience. Aux yeux d'une personne qui s'exprime en russe au quotidien, que signifie le fait de rêver en koriak ? Ce passage d'une langue

à l'autre influence-t-il la manière dont le songe est envisagé, interprété, partagé ?

Ces données ethnographiques ont été collectées lors d'un travail de terrain de deux mois dans le village de Tymlat, en utilisant notamment la méthode de l'observation participante ainsi que des conversations informelles et des entretiens semi-directifs avec deux femmes koriak, qui ont partagé leurs rêves et donné leur accord pour qu'ils soient enregistrés et retranscrits. Les récits présentés ici indiquent l'existence de systèmes classificatoires et de terminologies interprétatives locales ; ils montrent aussi que les expériences vécues pendant le sommeil influencent la vie quotidienne éveillée. En quoi certaines interactions rêvées avec des entités invisibles affectent-elles les comportements sociaux et les relations entre le rêveur et son entourage, son environnement ?

Nous nous intéresserons ici à deux rêves qui se sont produits pendant la nuit, plusieurs années avant l'ethnographie. Les conceptions locales du rêve seront étudiées avec une approche pragmatique, en articulant les transcriptions des récits avec le contexte social, environnemental et biographique de l'expérience onirique. Ancré dans le contexte multiculturel qui caractérise le Kamtchatka contemporain, modelé par la colonisation russe, ce travail cherchera plus particulièrement à appréhender les implications complexes liées au fait de rêver de mots, d'objets et d'entités considérés comme profondément attachés à l'histoire koriak. Enfin, le partage de récits de rêves sera envisagé comme un mode de conversation singulier influencé par les structures linguistiques aussi bien que par les environnements sociaux, qui transforme la méthode ethnographique sur le terrain.

Ethnographier les rêves

Les sciences sociales ont historiquement été influencées par des conceptions du rêve issues de la philosophie grecque antique, résumées dans la formule d'Héraclite : « Les éveillés ont un même monde, qui leur est commun, mais le dormeur le quitte pour retrouver son monde à lui[3] ». Cette séparation dualiste de l'imaginaire individuel et de la réalité socialisée a marqué les théories savantes du rêve au cours

3. Cité par Charles Stépanoff, *Voyager dans l'invisible* : *Techniques chamaniques de l'imagination*, Paris, La Découverte, 2019, p. 28.

des siècles[4], notamment chez Descartes, qui décrit en 1641 dans les *Méditations métaphysiques* une discontinuité radicale entre rêve et éveil : « Notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns aux autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés[5] ». L'anthropologie a longtemps entretenu une certaine marginalisation de l'étude des rêves, envisagés comme des corpus décontextualisés et manipulables au sein, entre autres, de théories évolutionnistes ou d'influence psychanalytique[6]. Selon l'anthropologue américaine Barbara Tedlock, il faut attendre les années 1970 pour que « les ethnographes [cessent] de traiter les rêves comme des objets de musée pouvant être agencés, manipulés et quantifiés […], pour concentrer leur attention sur l'étude des systèmes d'interprétation des rêves en tant que processus de communication complexes[7] ».

Pourtant, dès 1960, un autre courant émerge : l'anthropologue Alfred Irving Hallowell décrit l'ontologie des Ojibwe d'Amérique du Nord et la manière dont ils identifient certains rêves à des événements biographiques au même titre que ceux de la vie éveillée, c'est-à-dire des expériences « qui fonctionnent de manière solidaire avec les autres souvenirs et images issues de la mémoire, dans la mesure où elles entrent aussi dans le champ de la conscience de soi[8] ». Ce texte, qui présente le rêve comme un mode de communication privilégié avec des « personnes autres qu'humaines » [*other-than-human persons*] dans l'onto-

4. Voir Jacqueline Carroy, *Nuits savantes : Une histoire des rêves (1800-1945)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2012. Jacqueline Carroy & Juliette Lancel (éd.), *Clés des songes et sciences des rêves*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

5. Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT, t. IX, p. 71.

6. Giordana Charuty à propos des travaux d'Edward Burnett Tylor et Geiza Roham dans « Destins anthropologiques du rêve », *Terrain, anthropologie & sciences humaines,* 26, 1996, p. 5-18.

7. Barbara Tedlock (éd.), *Dreaming; Anthropological and Psychological Interpretations*, Santa Fe, School of American Research, 1992, p. 10. *Ead*., «The New Anthropology of Dreaming», *Dreaming*, vol.1, n° 2, 1991.

8. « *Dream experiences function integrally with other recalled memory images in so far as these, too, enter the field of self-awareness* », Hallowell, «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View», *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*, Chicago, University of Chicago, 1976, p. 39-40.



Vue sur la colline de Tymlat la nuit, près du fleuve (août 2019).
© Amélie Barbier

logie Ojibwe, est fondateur pour le tournant ontologique dans l'anthropologie du début des années 2000[9]. Entre-temps, on observe à partir de la fin des années 1980 une augmentation des travaux ethnographiques centrés sur des théories et pratiques oniriques locales, avec l'ouvrage collectif *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations* dirigé par Barbara Tedlock en 1987, ainsi que la publication de numéros dédiés à ce thème dans les revues *Anthropologie et Sociétés*[10] en 1994 et *Terrain* en 1996[11]. Ces textes offrent des outils méthodologiques et théoriques pour l'étude des modes de classification et de partage des rêves.

Les ethnographies russes et sibériennes du rêve n'ont pas suivi la même chronologie. À la fin des années 1920, les travaux portant sur l'inconscient et la psychanalyse sont jugés non scientifiques et dépourvus de conscience de classe par Lénine ; ils sont bannis de l'Union

9. Voir Pauline Strong, «A. Irving Hallowell and the Ontological Turn», *HAU Journal of Ethnographic Theory*, vol. 7, 2017.
10. Sylvie Poirier (éd.), « Rêver la culture », *Anthropologie et Sociétés*, 18/2, 1994.
11. Gérard Ermisse (éd.), « Rêver », *Terrain*, 26, 1996.

soviétique de 1929 à 1989, bien que certains textes de Freud traduits en russe aient éveillé un certain intérêt pour ce sujet[12]. Pendant cette période, lorsque les anthropologues étudient les conceptions et pratiques liées à l'invisible, c'est avant tout par le prisme des outils techniques et de la culture matérielle[13]. Des débats sur l'inconscient émergent dans les années 1960[14], mais c'est la perestroïka qui permet l'organisation d'événements scientifiques internationaux sur le rêve en Russie, notamment une conférence internationale à Moscou en 1991. Depuis lors, plusieurs chercheurs ont travaillé de manière approfondie sur les rêves dans des États post-soviétiques et des sociétés sibériennes, notamment la philologue et ethnographe Anna Lazareva sur les symboles typiques et récits de rêves en Ukraine[15] et l'anthropologue Tatiana Moldanova sur les théories oniriques khanty[16]. Nous nous référerons ici plus précisément aux recherches menées auprès de

12. Ce processus est expliqué dans B. Tedlock (éd.), *Dreaming…, op. cit.*, 1992, p. 13, et V. N. Buzin, «Psychoanalysis in the Soviet Union: On the History of a Defeat», *Russian Social Science Review*, *36*(6), 1995, p. 65-73.

13. Voir par exemple I. S. Vdovin, «Žertvennye mesta korjakov i ix istoriko-ètnografičeskoe značenie» [Les lieux sacrificiels des Koriak et leur signification historico-ethnographique], in L. P. Pomanov (éd.), *Religioznye predstavlenja i obrjady narodov Sibiri v XIX – načale XX veka*, SPb., Nauka, 1971, p. 275-299. L'anthropologue khanty Tatiana Moldanova évoque ce manque ethnographique en citant l'influence des conceptions psychanalytiques sur les recherches en sciences sociales : « les rêves sont "individuels, incompréhensibles, obscurs" (Jung 1991, p. 98) et ne constituent donc pas, en règle générale, des objets d'investigation dans l'étude ethnographique des cultures traditionnelles des peuples du Nord » (T. Moldanova, «Dreams in Khanty Culture», *Anthropology & Archeology of Eurasia,* 46, 2, 2007, p. 55).

14. Voir A. Angelini, «History of the unconscious in Soviet Russia: From its origins to the fall of the Soviet Union», *The International Journal of Psychoanalysis*, 89, 2, 2008, p. 369-388.

15. A. Lazareva, «Simvolika snovidenii v narodnoj kul'ture: fol'klornye modeli i ličnye narrativy [La symbolique des rêves dans la tradition populaire : modèles culturels et récits de vie]», M., In-t mirovoj lit. im. A. M. Gor'kogo RAN, 2018. A. Lazareva, « Tradicionnye praktiki inkubacii snovidenij v vostočnoslavjanskoj kul'ture » [Pratiques traditionnelles de l'incubation onirique dans les cultures slaves de l'Est], *Vestnik Praktičeskoj Psixologi,* 1, 2020, p. 153-161.

16. T. Moldanova, «Archetypes in the Dream World of the Khanty: Typical Meanings of Dream Images», *Anthropology & Archeology of Eurasia,* 46, 2, 2007, p. 73-88.

populations koriak par Patrick Plattet[17] et Alexander D. King[18] – celles-ci ne prennent pas le rêve pour point de départ, mais évoquent certaines conceptions locales de l'invisible. Par ailleurs, les sources ethnographiques pré-soviétiques, publiées à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, contiennent d'importantes mentions des pratiques de sommeil et de rêve en Sibérie et en Extrême-Orient russe.

Les premières ethnographies menées au sein de la péninsule du Kamtchatka évoquent le rêve sans donner beaucoup de détails : Kracheninnikov parle d'interprètes de rêves koriak[19], tandis que Jochelson indique que le champignon amanite tue-mouches, utilisé pour ses propriétés hallucinogènes, peut « expliquer un rêve […] à n'importe quel homme[20] ». Selon Bogoraz, « les Tchouktches prêtent grande attention à leurs rêves […]. Plusieurs types de cérémonies […] et d'événements sportifs sont appelés des "réponses aux rêves" [*dream-answers*], car l'heure et les détails de l'organisation étaient très souvent indiqués en rêve. […] La famille a l'obligation de rendre le rêve réel »[21]. Par ailleurs, chaque famille avait son propre groupe d'images et de cérémonies rituelles, caractérisées par des détails particuliers communiqués de manière continue « directement par des esprits à travers les rêves[22] ». L'auteur précise que ces conceptions étaient partagées par les populations voisines. Plusieurs éléments importants peuvent ici

17. P. Plattet, Le double jeu de la chance. Imitation et substitution dans les rituels chamaniques contemporains de deux populations rurales du Nord-Kamtchatka : les chasseurs maritimes de Lesnaia et les éleveurs de rennes d'Atchaïvaiam, thèse de doctorat en anthropologie, Paris, École Pratique des Hautes Études, 2005.

18. A. D. King, *Living with Koryak Traditions: Playing with Culture in Siberia*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2011. *Ead.*, *Koryak Necromantic Landscapes, Or How to Walk Your Dog to the Next Life* (à paraître).

19. S. P. Krashenninikov, *Description of the Land Kamchatka*, SPb., 1819, p. 114 cité par V. Jochelson, *The Koryak*, Fürstenberg – Havel, Verlag Der Kulturstiftung Sibirien, 1908 p. 121.

20. Il donne une description précise des lieux de sommeil koriak, composés à cette époque de tentes-chambres [*sleeping-tents*] installées sur des matelas de branches de saules à l'intérieur de la maison ou de la *jaranga* ; des lampes de chevet y étaient placées pour éclairer la nuit : voir V. Jochelson, *The Koryak*, *op. cit.*, p. 567.

21. V. Bogoraz, *The Chukchee*, New York, Memoir of the American Museum of Natural History, 1904, p. 382. Traduit par nos soins.

22. *Ibid.*, p. 338.

être identifiés : les ethnographes évoquent un savoir interprétatif local associé aux rêves, bien que les modalités spécifiques d'utilisation de ce savoir ne soient pas expliquées. Les expériences rêvées semblaient générer une certaine forme de socialisation, soit dans la vie onirique (une communication avec ce que les auteurs qualifient « d'esprits »), soit dans la vie éveillée (actions collectives, sports ou rites accomplis à cause d'un rêve). Enfin, les songes signifiants et les signes « directs » du monde des rêves étaient apparemment accessibles à tout le monde. Dans son étude comparative des modes d'imagination développés par les communautés sibériennes, l'ethnologue Charles Stépanoff propose d'appeler « chamanisme hétérarchique » ce type d'accès égalitaire à l'invisible : chaque membre de la communauté a la capacité de s'engager dans une communication en face à face avec des non-humains dans des visions, sans avoir besoin d'un médiateur, contrairement au chamanisme dit « hiérarchique »[23]. Nous proposons de comparer ces observations à des « dialogues directs » contemporains avec des entités oniriques, tels qu'ils ont été mémorisés et racontés à Tymlat.

Langues et dialectes à Tymlat

Lors de mes premiers jours à Tymlat, j'ai rapidement été initiée au lexique de la langue koriak par les anciens. Les rêves sont appelés *retk* ou *retlag'rkn*, mais pas par tout le monde : il s'agit des mots des Rekinniki ou Rekinnikovski.

Tymlat est un lieu modelé par les politiques de collectivisation et sédentarisation soviétiques. À l'origine, le village était situé quelques kilomètres en aval du fleuve, puis dans les années 1950 les habitants ont été déplacés vers l'emplacement actuel, plus proche d'un sovkhoze construit sur la côte de la mer de Béring. Aujourd'hui, ces familles de pêcheurs et chasseurs de mammifères marins sont appelés Tymlatski. À la même époque, deux autres villages maritimes voisins, Karaga et Kichiga, ont également été déplacés à Tymlat ; les pêcheurs de la localité d'Anapka ont suivi en 1974.

23. Charles Stépanoff, *Voyager dans l'invisible…, op. cit.*, p. 141.

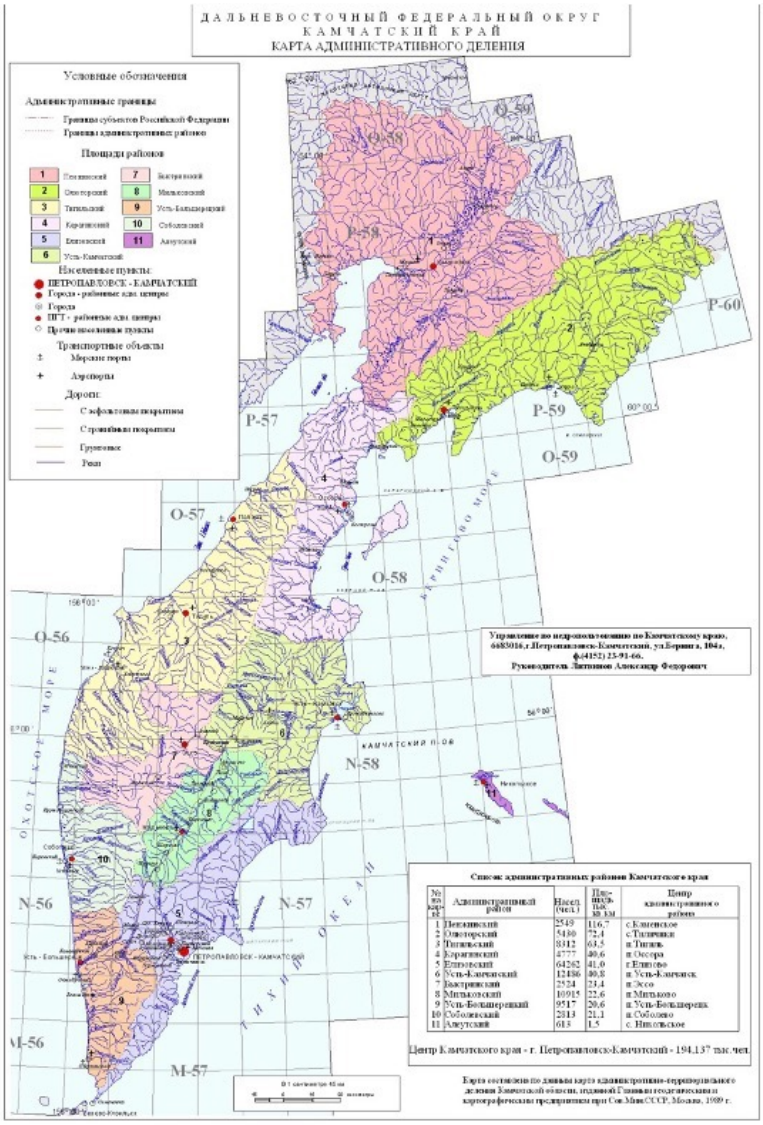

Figure 1. Carte de la division administrative du territoire du Kamtchatka. Les sous-districts qui composent le district koriak sont numérotés : 1. Penžinski (en haut à gauche, en rose), 2. Olioutorski (en haut à droite, en vert), 3. Tiguilski (en dessous à gauche, en jaune), 4. Karaguinski (en-dessous, en rose pâle). La zone de l'enquête, au sein du village de Tymlat, est située sur la côte est du district de Karaguinsk. Source : Institut de Recherche Géologique Russe (VSEGEI, Vserossijskij naučno-issledovatel'skij geologičeskij institut)

Enfin, le village de Rekinniki est fermé dans les années 1980, et ses habitants éleveurs de rennes nomades et semi-nomades sont également relocalisés[24]. Le sovkhoze n'est plus en état de fonctionnement, mais ces cinq communautés continuent de cohabiter à Tymlat depuis plusieurs décennies, même si, historiquement, les groupes de pêcheurs sédentaires et d'éleveurs nomades koriak vivaient séparément et menaient des modes de vie très différents[25]. Tous ces déplacements forcés ont été vécus comme de graves bouleversements par les habitants, causant, pour reprendre leurs termes, une forte augmentation de la mortalité chez les aînés et un délitement progressif des savoirs et savoir-faire locaux. L'économie locale actuelle repose sur des emplois saisonniers dans une usine de poissons ou dans des chantiers de construction et de rénovation, ainsi que sur les activités dites « traditionnelles » : la pêche aux salmonidés migrateurs, la chasse et l'élevage. Les familles de pêcheurs se déplacent chaque été dans des maisons de pêche le long du fleuve et quelques groupes d'éleveurs continuent de pratiquer le pastoralisme dans deux campements autour du village. Chacune des localités avait son propre dialecte distinct, cinq dialectes koriak sont donc parlés aujourd'hui à Tymlat.

Si le russe est utilisé au quotidien par toutes les générations et enseigné dans l'école du village, où les enfants étudient jusqu'à dix-sept ans, certains mots koriak sont transmis par les aînés à leurs enfants et petits-enfants. Les anciens de plus de 60 ans sont en général bilingues et parlent parfois koriak entre eux, tandis que les membres de la génération suivante, nés entre 1960 et fin 1970, se souviennent avoir parlé en koriak avec leurs familles dans leur enfance, mais utilisent aujourd'hui quasi exclusivement le russe. Certaines femmes qui occupent des rôles de transmission au sein du village (professeure de danse, assistante sociale auprès des personnes âgées, organisatrice d'ateliers avec les enfants…), cherchent à réapprendre et enseigner le koriak. Car les connaissances linguistiques des générations nées à partir des années 1980-1990 se résument à quelques termes génériques[26].

---

24. P. Rethmann, «Skins of Desire: Poetry and Identity in Koriak Women's Gift Exchange», *American Ethnologist*, 27, 1, 2000, p. 52-71.

25. V. Jochelson, *The Koryak…, op. cit.*

26. Il est ainsi d'usage de se saluer en utilisant les termes koriak *mej* et *amto, mej* étant utilisé par les femmes pour dire bonjour, tandis qu'*amto* est utilisé par les hommes.



Ancienne du village, originaire de Rekinniki et locutrice du dialecte de cette communauté (septembre 2019). ©Amélie Barbier

Cette rupture linguistique correspond à une coupure perçue dans la transmission intergénérationnelle de connaissances locales[27] : les habitants de Tymlat considèrent que les anciens ont directement reçu certains savoirs et savoir-faire des ancêtres, tandis que les jeunes, qui ne comprennent plus les dialectes, ont « perdu » [*poterjali*, en russe] ces notions.

On peut trouver dans la bibliothèque du village d'anciens manuels scolaires et dictionnaires de koriak, mais la langue restituée dans ces ouvrages est peu représentative de la diversité des dialectes, comme le souligne King : le « koriak standard » utilisé dans les programmes scolaires est une « bête chimérique[28] » qui génère des réactions d'incompréhension parmi les élèves, car ils ne reconnaissent pas les mots utilisés par les membres de leurs familles. Ce phénomène m'a été décrit par une femme de Tymlat à travers une métaphore humoris-

27. A. D. King, «Documenting Koryak: Endangered Languages and the Legacy of Arctic Colonialism», Hot Spots, *Fieldsights* disponible en ligne : https://culanth.org/fieldsights/documenting-koryak-endangered-languages-and-the-legacy-of-arctic-colonialism (consulté en février 2021).

28. A. D. King, *Living with Koryak Traditions…, op. cit.*, p. 203.

tique mettant en scène une *kotlet*, petite galette de viande ou de saumon haché. Tout en mimant des gestes de cuisine, elle expliquait que les créateurs de ces manuels « ont pris différents morceaux de plusieurs langues, les ont pétris ensemble, bien mélangés, et voilà ! Comme une *kotlet* ». Les mots répertoriés dans les dictionnaires russe-koriak ne sont pas reconnus par tous les locuteurs natifs : « renard » est par exemple traduit par *jajol*[29], ce que les Rekinniki corrigent par *tatol*, en précisant que les termes trouvés dans les livres ne sont pas des « versions correctes » de leur langue. Le dialecte de Rekinniki appartient au groupe tchavtchouvène (de *čawčiwaw*, « riche en rennes »), identifié comme un sous-groupe de la famille tchouktche-kamtchadale, parlé par les éleveurs de rennes nomades. À Tymlat, les seuls locuteurs sont donc les familles de Rekinniki. Les Tymlatski, ainsi que les habitants des villages côtiers d'Anapka, Karaga et Kichiga, parlent des dialectes du sous-groupe nymylan (*nemnem* signifie « village »), également appelé Alutor. La phonologie et le lexique varient beaucoup selon chaque dialecte. Kracheninnikov a décrit une distinction linguistique très prononcée entre les éleveurs nomades et les pêcheurs sédentaires ; selon ses observations, ils avaient des difficultés à se comprendre[30].

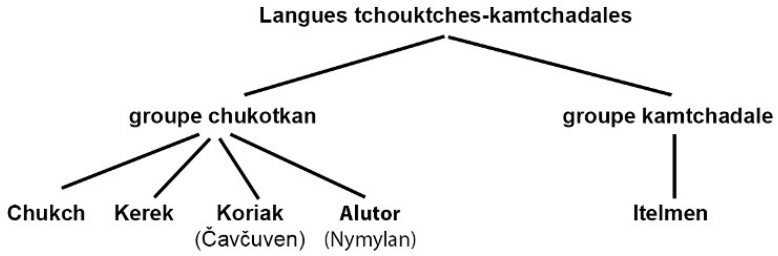

Tableau des langues tchouktches-kamtchadales établi par Alexander D. King (2011) et mis en forme par Amélie Barbier.

29. Cette traduction se trouve dans le *Slovar' korjaksko-russkij i russko-korjakskij* de A. N. Žuxova paru en 1990.

30. S. P. Krashenninikov, *Explorations of Kamchatka, North Pacific Scimitar: Report of a Journey Made to Explore Eastern Siberia in 1735-1741, by Order of the Russian Imperial Government*, Portland, Oregon Historical Society, 1972, p. 195. A. D. King, *Living with Koryak Traditions…, op. cit.,* p. 199.

L'histoire linguistique complexe qui caractérise Tymlat devient parfois visible et audible au cours des conversations. J'ai mené des entretiens en russe, car c'est la langue utilisée au quotidien par les habitants du village et celle qui m'est familière. En parallèle, j'ai eu la chance de pouvoir apprendre les bases du lexique koriak pendant des cours du samedi organisés pour un groupe d'enfants, ainsi qu'avec les familles qui m'ont invitée à passer du temps auprès d'elles – lors de journées passées à pêcher ou cueillir des plantes et champignons dans la toundra, et pendant les conversations qui rythmaient les repas et soirées. Cet apprentissage en situation m'a permis de remarquer des occurrences de changement de langue lors de discussions informelles ou d'entretiens plus cadrés. Le passage de la langue russe au koriak advenait parfois en l'absence de personnes âgées, qui sont pourtant les principales locutrices bilingues. Selon l'anthropologue Keith Basso, « les règles présidant la sélection d'alternatives linguistiques opèrent sur des éléments de l'environnement social et sont à la mesure de celles qui dictent le déroulement des interactions en face à face. Aussi convient-il de les conceptualiser comme résidant à l'extérieur de la structure du langage en tant que tel[31] ». Dans la continuité de cette analyse, selon laquelle « l'usage du langage est plus sensible aux influences extra linguistiques que le langage lui-même[32] », nous cherchons ici à comprendre les raisons de l'utilisation de certains mots koriak lors de conversations menées en russe et portant sur des rêves. À cette fin, le contexte énonciatif des récits de rêves dans la vie éveillée, ainsi que « l'environnement comportemental[33] », social et écologique au sein même de l'expérience onirique, seront analysés et comparés.

La mélodie de Vera

Nous étions assises sur le lit de Vera, dans une pièce plutôt sombre que le ciel nuageux ne parvenait pas à éclairer. Le thé brûlant

31. K. Basso, «"To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture», *Southwestern Journal of Anthropology,* 26, 3, 1970, p. 215. Traduction de Jean-François Caro, *Cahiers philosophiques*, 249, 2017, p. 92-108 (https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2017-2-page-92.htm).

32. K. Basso, «"To Give up on Words"… », art. cit., p. 215.

33 A. Irving Hallowell, *Culture and Experience,* Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1955, p. 75-110.

était accompagné de *jukola*, des filets de poisson séché au goût prononcé. Svetlana, une femme qui travaillait comme assistante sociale et aide à domicile auprès des personnes âgées, venait de me présenter. Je passais alors une grande partie de mon temps à la suivre dans ses différentes activités, et elle était certaine que Vera pourrait « parler des rêves » – bien que cette dernière, âgée de moins de soixante ans, ne soit pas considérée comme une ancienne. Les habitants de Tymlat, et du Kamtchatka de manière générale, savent ce que recherchent les anthropologues intéressés par la « culture » [*kul'tura*, russe] koriak : ceux-ci sont souvent envoyés auprès des anciens pour collecter des données autour de la langue et des usages « traditionnels ». Pourtant, le thème des rêves m'a amenée à échanger avec toutes les générations.

L'appartement de Vera, situé dans l'un des bâtiments à deux étages du village, s'ouvrait sur un balcon fermé dans lequel séchaient des amanites tue-mouches. Nous avons commencé par parler de ce champignon, qui a souvent constitué, au cours de l'enquête, un support de discussion permettant d'évoquer les relations à l'invisible[34]. Environ une demi-heure après le début de notre conversation, j'ai demandé à Vera si les gens parlaient de leurs rêves dans le village. Elle a d'abord décrit quelques *snovidenie* – du russe *son* (rêve, sommeil) et *videnie* (vision, apparition) – qu'elle associait à des présages (*predskazanie*), et qui se manifestaient sous la forme de symboles génériques de type « clé des songes » : un phoque est lié aux défunts, un renne à la richesse… Puis elle a raconté une expérience advenue chez elle il y a quelques années, dans son sommeil, qui semblait avoir eu une importance particulière à ses yeux. Elle est ici retranscrite dans sa forme originale en russe, et traduite en français :

> *Мне приходила во сне эта мелодия. Я долго её мнила, я по тундре ходила… эта песня… она такая… про которой должен быть дух сильным. Я дома её не пела, только когда по тундре ходила тогда я пела. У меня тогда были… проблема в том, что мой сын учился последние годы в школе.*

[34] A. Barbier, « Parler avec *v'apaq* : Le champignon amanite tue-mouches, mémoire de la toundra », *Terrain, anthropologie & sciences humaines*. 2021. https://journals.openedition.org/terrain/22467.



À Tymlat, un bâtiment de logements collectifs composé d'appartements sur deux étages, similaires à celui où habite Vera, (août 2019). © Amélie Barbier

> Cette mélodie m'est venue en rêve. je m'en suis souvenue pendant longtemps, je marchais dans la toundra… Ce chant… Il est si… pour le chanter, il faut un esprit fort. Je ne le chantais pas à la maison, seulement quand j'allais dans la toundra, là je chantais. À ce moment-là, j'avais… un problème : mon fils allait bientôt quitter l'école.

Vera a continué à décrire le parcours de son fils, parti travailler à Khabarovsk depuis plusieurs années. Elle a évoqué ses rapports avec ses propres parents, et les difficiles conditions de vie après la chute de l'URSS. Elle se souvenait de certains noms de famille issus de prénoms koriak liés au sommeil, notamment Nutakiav, porté par son frère, qui signifie « dans la toundra se réveille[35] » [*v tundre prosnëtsja*, russe]. Celui de Svetlana est issu du koriak Tn'kiav', « grandit et se réveille » [*rastët i prosnëtsja*, russe]. Un autre lui faisait penser à mon propre prénom : Imlykiav', « dans l'eau s'est réveillé » (de *imly*, « eau » en koriak, et *kiav'*,

35. Le terme russe utilisé pour traduire *kiav'* est *prosnulsja*, du verbe *prosnut'sja*. Celui-ci peut avoir plusieurs acceptions (« se réveiller », « s'animer »), mais a été spécifiquement associé au sommeil par Vera.

« s'est réveillé »). Au bout de quelques minutes, je suis revenue sur l'histoire de la mélodie apparue en rêve, et lui ai demandé si elle accepterait de la chanter pour nous.

> *Ой ну она такая песня, слишком… сильная. Ну она не мелодичная. Она отсюда несёт. Ну и хватит. Потому что нужен простор, чтоб шумно было. Это так поется. Вот так на весь голос и мощно его нужно петь. Ну например я сейчас Вам… Ну как я спела так это: и всё. Ну вот такая сильная песня. И про дух сильная. Мне это во сне дали чтобы я могла… Ребёнку который у меня оканчивал учебу, чтобы он продолжал нормальной дорогой. Я просто сильно беспокоилась. Ну поняли как я пела?* [Svetlana: *очень сильная мелодия*] *Эво нужно где-то в одиночке в тундре петь. А уже дома тут простора нет.*
>
> Oh ! C'est un tel chant, il est trop… puissant. [Elle chante] Mais il n'est pas mélodieux. Il vient de là [Elle touche sa poitrine]. Mais ça suffit. Parce qu'il faut de l'espace, pour que ce soit sonore. Il se chante comme ça. Comme ça, de toute sa voix, il faut le chanter puissamment. Par exemple, comme je l'ai fait maintenant pour Vous… Oui, comme je l'ai chanté, comme ça : [elle chante avec plus de force et tape une fois du poing sur sa poitrine à la fin]. Et c'est tout. C'est un chant si puissant. Et puissant en esprit. On me l'a donné en rêve pour que je puisse… pour que mon fils, en fin d'études, puisse suivre une route normale. Je m'inquiétais beaucoup, tout simplement. Vous avez compris la manière dont j'ai chanté ? [Svetlana : une mélodie très puissante] Il est nécessaire de le chanter seul dans la toundra. À la maison, il n'y a pas assez d'espace.

Vera a ensuite décrit d'autres chants qu'elle se souvenait avoir entendus dans sa famille pendant son enfance. J'ai alors posé une dernière question : au moment où cette mélodie particulière lui était apparue, que se passait-il dans le rêve ?

> *Я женщину… которая я очень уважала женщину, я увидела это женщина, мать у […]. Эта женщина, она сразу как-то меня полюбила. Ну она же родственница моему мужу. Она как-то ко мне, и она приглашала меня, и всегда она, где она меня не встретит, она всегда светилась, что она меня видит. Я не знаю почему. Но она мне всегда радовалась. Сама как я была очень характерная. И потом, когда я её видела во сне, она просто ко мне подошла, и говорит: «В'аен г'нк куликул» [коряк]. Вот тебе песня моя. «В'аэн», вот. «г'нк», мне. «Куликул», ну, мне эта песня. Ко-*

нечно потому что… она наверно видела это мне… ну у нас не всё гладко у меня в жизни.

> Cette femme que je respectais beaucoup, je l'ai vue, c'était la mère de […]. Cette femme, pour quelque raison, m'a tout de suite appréciée. En fait, c'est une parente de mon mari. Elle était comme attirée vers moi, elle m'invitait, et à chaque fois, en me voyant, elle s'illuminait toujours. Je ne sais pas pourquoi. Mais elle m'a toujours rendue heureuse. Comme moi, elle avait beaucoup de caractère. Et plus tard, quand je l'ai vue en rêve, elle s'est approchée de moi, simplement, et m'a dit : *"V'aen g'nq quliqul"* [koriak]. Voici mon chant pour toi. *"V'aen"*, voici. *"G'nk"*, mon. *"Quliqul",* et bien, cette chanson qui est à moi. Bien sûr, parce que… elle avait sans doute vu que pour moi… et bien, que tout n'était pas simple pour nous, pour moi, dans la vie.

Ce récit fragmenté raconte les relations de Vera avec deux personnes : son fils, qui n'apparaît pas dans le rêve, et une femme, sa principale interlocutrice au sein du songe[36]. Cette expérience onirique est apparue pendant une période d'inquiétude pour Vera, car son fils était sur le point de franchir une étape décisive dans son parcours éducatif et professionnel.

Le récit de rêve est intimement lié à une mélodie. Les trois extraits présentés ici décrivent chacun différents aspects de ce chant : d'abord *l'endroit* où il doit être chanté, puis la *manière* dont cela doit être fait, et enfin la *personne* qui l'a transmis. Dans la suite de notre conversation, Vera a tenu à bien différencier ce chant de sa *rodovaja pesnja*, un type de mélodie sans paroles qui peut être défini comme un « chant lignager ». Ceux-ci sont transmis par des parents ascendants sans distinction de genre (une mère peut enseigner sa *rodovaja pesnja* à sa fille comme à son fils), et il est également possible de les recevoir d'autres parents consanguins (d'oncles ou de tantes de manière assez commune), mais jamais d'affins. Ici, la femme du rêve est identifiée comme une parente de l'époux de Vera, elle est donc une affine de Vera.

---

36. Les termes « rêve » et « songe » sont ici employés sans distinction en tant que synonymes, au sens de « production psychique survenant pendant le sommeil, et pouvant être partiellement mémorisée » (https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/rêve/69059, https://dictionnaire.lerobert.com/definition/reve, https://dictionnaire.lerobert.com/definition/songe).

Si les mélodies peuvent être offertes et transmises d'une personne à une autre, il arrive aussi qu'elles apparaissent à l'improviste dans différents contextes, notamment lors de rêves et de visions liées à la consommation d'amanite tue-mouches. Quand cela se produit, on utilise une phrase structurée de manière similaire à l'expression communément employée pour décrire l'activité onirique en russe : *mne snitsja son, snilos' mne* (vers moi, à moi est [venu, apparu] un rêve), *mne prišla melodija, mne prixodit' melodija* (vers moi, à moi est venue, vient une mélodie). Vera a mélangé ces deux expressions et a dit *mne prixodila vo sne èta melodija,* « cette mélodie m'est venue en rêve[37]». Ces formulations évoquent la conception locale que les rêves, comme les mélodies, viennent d'ailleurs, et peuvent se manifester à un individu de temps à autre. Interrogée sur le déroulement de son expérience onirique, Vera n'a pas tout de suite expliqué le début du rêve et n'a pas non plus précisé le scénario qui a amené la femme à s'approcher d'elle. En revanche, elle a soigneusement clarifié leur relation dans la vie éveillée en donnant plusieurs types d'information : l'histoire familiale de cette personne (elle est la mère de…), sa parenté avec le mari de Vera et Vera elle-même, et plus précisément le lien particulier qui semblait s'être noué entre les deux femmes. Elle a décrit les sentiments de respect, de joie et d'affection mutuelle qui caractérisait leur relation – une affinité comprise à la fois comme rapport au sein d'un système de parenté, mais aussi comme lien indéfinissable de ressemblance et de sensibilité. Les raisons de leur attachement réciproque n'ont pas été données (« je ne sais pas pourquoi »). Dans tous les cas, la complicité spontanée ressentie par Vera semblait plus importante à préciser que d'autres éléments factuels de leur histoire commune.

Après avoir donné ces détails, Vera a raconté le rêve lui-même. Dans un premier temps, il n'y a eu aucun changement notable dans son registre de parole. Au contraire, elle a utilisé exactement le même verbe pour décrire les différents moments où les deux femmes se sont rencontrées – *videt'*, voir. Dans une phrase « elle me voyait », et dans la suivante « je la voyais ». Pourtant, entre ces deux regards, le mode de perception a changé. Il semblait moins important pour Vera de définir

37. Comme cela a été indiqué, *son* peut aussi être traduit par sommeil, cette phrase pourrait donc aussi être traduite par « cette mélodie m'est venue pendant que je dormais ». Le contexte de l'expérience racontée ici permet cependant de préciser que la mélodie est issue d'un rêve.

distinctement la nature de l'expérience onirique que de tracer une continuité entre la rencontre rêvée et celle de la vie éveillée. En effet, dans sa narration, la description du rêve lui-même est entrelacée avec son interprétation : sa parole navigue entre les évocations d'événements passés et la conversation rêvée, avant de revenir à des souvenirs contemporains du songe. À la fin de l'extrait retranscrit, elle explique son rêve en le contextualisant dans la situation de l'époque : selon elle, la femme lui a rendu visite dans son sommeil parce qu'elle a *vu* (le verbe *videt'* en russe, à nouveau) qu'elle était inquiète de certains changements dans la vie de son fils. Voulait-elle dire ici que la femme l'avait littéralement vue s'inquiéter dans la vie éveillée ou qu'elle avait perçu quelque chose d'une autre manière ? En tout cas, le lien singulier qui s'est développé entre les deux femmes s'exprime à travers une forme de communication qui dépasse les frontières du visible et vient explorer des territoires invisibles.

D'un point de vue anthropologique et pour tenter de correspondre aux conceptions locales, on peut ici définir l'invisible comme un ensemble de choses non perceptibles « selon un régime ordinaire de perception[38] », « un ensemble d'entités et d'espaces qui, pour une société donnée, ne sont habituellement pas considérés comme accessibles à la vision ordinaire, mais peuvent l'être pour une forme de vision spéciale[39] ». Vera conçoit son rêve non seulement comme une expérience significative à interpréter, mais aussi en tant qu'événement réel avec des répercussions sur sa vie éveillée. Dans une forme de prolongement onirique de sa relation avec cette femme, elle a connu une interaction d'un genre inhabituel qui a marqué sa vie sociale et son histoire personnelle : la mélodie, ramenée d'un rêve après une nuit de sommeil, est un souvenir de cette rencontre dans l'invisible.

Examinons plus en détail la manière dont Vera décrit le moment où ce chant lui est venu. La langue russe est utilisée tout au long de son récit, et le récit de rêve lui-même est conjugué au passé : *ko mne podošla* (« elle s'est approchée de moi »). Elle utilise ici un verbe perfectif qui souligne le caractère ponctuel et achevé de l'action. Cependant,

38. Grégory Delaplace, *L'Invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, EPHE, 2008, p. 264.

39. Charles Stépanoff, *Voyager dans l'invisible…, op. cit.*, p. 26. Cette définition de l'invisible a été utilisée dans un précédent article : A. Barbier, « Parler avec *v'apaq* … », art. cit.

au moment où elle rapporte le comportement de la femme, Vera utilise un verbe au présent : *i govorit*, « et elle dit ». Ce changement introduit la phrase prononcée en koriak, *v'aen g'nk quliqul*, traduite immédiatement par « Voici ma chanson pour toi ». Il est important de noter que les premiers mots appartiennent au dialecte de Rekinniki, le village de naissance de Vera, tandis que le substantif *quliqul*, « chant » ou « mélodie », est utilisé dans plusieurs dialectes koriak. Au cours de leurs conversations dans la vie éveillée, les deux femmes parlaient toujours russe, mais, dans le rêve, Vera ne parle pas. Elle est la destinatrice d'un message qui prend la forme d'une phrase très littérale ; le fait que ce message soit délivré en koriak semble signaler qu'un contact a été établi à un autre niveau que leurs rencontres diurnes habituelles. Cela marque le statut unique et signifiant de l'interaction.

La mélodie est perçue par Vera comme un cadeau acoustique revêtant un but précis. Sonore, peu mélodieuse et « puissante en esprit », elle est utilisée comme un chant performatif qui peut l'aider à exprimer son inquiétude et s'en débarrasser. À cette fin, un ensemble de règles s'imposent : la mélodie doit être chantée en solitaire dans l'espace de la toundra et doit « venir de l'âme ». Dans sa thèse sur les rituels de chasse et d'élevage koriak, Patrick Plattet analyse le rôle de certains chants utilisés pour orienter les âmes : ces mélopées sans paroles chantées par les humains, qu'il nomme aussi *quliqul*, sont de « puissants marqueurs d'orientation dans les pérégrinations post-mortem d'âmes individuelles[40] », humaines et non humaines. L'auteur se réfère ici à Roberte Hamayon pour définir le concept central d'âme duelle en Sibérie :

> Tout être animé possède, d'une part, de l'âme-*force de vie*, substance impersonnelle, non comptabilisable, mais variable en qualité ou en intensité (au sens où l'on parle en français de manque d'âme), consommable comme la chair qui la porte, périssable comme elle ; et d'autre part, une âme-*unité de vie*, entité individuelle, qui est portée par les os et se réincarne après un temps de vie posthume ; les âmes-unités de vie sont réutilisées de génération en génération au sein de la même lignée humaine ou de la même espèce animale, formant en cha-

40. Patrick Plattet, Le double jeu de la chance…, *op. cit.*, p. 205.

> cune un stock propre. Entre les stocks d'âmes [- unités de vie] circule de l'âme [- force de vie][41].

Le travail de P. Plattet porte sur le type particulier de *quliqul* que nous avons ici nommé « chant lignager », et leur rôle de guides permettant d'orienter les âmes des animaux lors des rituels de chasse maritime et d'élevage. Il propose un parallèle entre ces mélodies et le concept d'âme individuelle (âme-unité de vie), dans la mesure où ces chants grandissent « à partir de l'âme [*ot duši,* russe] d'un individu » et partagent avec l'âme-unité de vie la capacité à être réutilisées de génération en génération au sein d'une même lignée[42].

L'histoire du rêve de Vera montre que plusieurs types de *quliqul* existent : certaines restent dans la même lignée généalogique, tandis que d'autres peuvent être transmises à des individus qui ne partagent pas de liens de consanguinité. Elle suggère également l'idée que ces différentes *quliqul* sont liées aux conceptions koriak de l'âme[43]. Pour Véra, la mélodie rêvée ne vient pas de sa propre âme, mais elle demande tout de même de « puiser dans l'âme ».

« L'action mélodique[44] » apprise en rêve semble détenir des vertus bénéfiques lorsqu'elle est répétée dans la vie éveillée. Une fois transférée de l'invisible vers le visible, ou plus précisément vers le monde collectivement audible, la mélodie « puissante » a permis à Vera de calmer son inquiétude et de préserver sa relation avec son fils. Elle a rempli son objectif, puisqu'elle a aidé Vera à extérioriser ses sentiments négatifs. Cette expérience onirique a affecté ses actions ainsi que son comportement social. La mélodie n'était pas faite pour être partagée, elle ne l'a pas chantée à son fils alors même qu'il était la source principale de ses soucis. Au contraire, elle a recherché une certaine solitude en dehors des frontières du village – un cadre acoustique

41. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 734.

42. Patrick Plattet, Le double jeu de la chance…, *op. cit.*, p. 245.

43. La religion orthodoxe russe et la colonisation ont historiquement influencé les définitions locales de l'âme, mais les modes de transmission des *quliqul* rejoignent précisément la notion koriak que les âmes individuelles sont mobiles et peuvent se fragmenter et se déplacer dans les rêves (A. D. King, *Koryak Necromantic Landscapes*… à paraître) et les visions induites par l'amanite tue-mouches.

44. Patrick Plattet, Le double jeu de la chance…, *op. cit.*, p. 245.

similaire à son environnement onirique, puisqu'elle était seule au moment de recevoir la chanson donnée par la femme et seule à nouveau en se réveillant dans sa chambre.

La toundra, espace investi pour la performance post-rêve, est envisagée par les habitants de Tymlat comme l'environnement fondamental de la société koriak. C'est un milieu attaché aux savoirs des anciens, à leurs modes de relation et de communication avec le monde. Pendant une période difficile pour Véra, caractérisée par la perturbation de certains points de repère personnels et familiaux, le chant semble avoir fonctionné comme un support d'orientation et l'a menée vers l'espace de la toundra. Le rêve a pris la forme d'un « pont mélodique[45] », une chaîne de soins naviguant de la femme vers Vera, et enfin vers son fils, récepteur indirect. Le chant né du songe a transformé les émotions de celle qui l'a interprétée, dans un glissement du registre sensoriel du rêve vers celui de l'éveil. Cette circulation de l'action mélodique[46] est étroitement liée à certaines pratiques rituelles décrites précédemment, représentatives des conceptions koriak de l'identité et des frontières entre le visible et l'invisible. L'analyse de ce phénomène permet de mieux comprendre pourquoi, au moment de la rencontre – à la fois dans le rêve lui-même et dans le récit en tant que mise en forme linguistique de ce phénomène – les mots ont été prononcés en koriak.

Elena et l'ours

Une autre expérience de rêve racontée à Tymlat présente des similitudes significatives avec l'histoire de Vera. Elena habitait dans le village voisin, Ossora, et avait décidé de se rendre à Tymlat pour voir des amis et me rencontrer. Nous avions échangé par messages WhatsApp à propos de ses initiatives concernant les droits des peuples autochtones du Kamtchatka, notamment un projet de cartographie des lieux sacrés dans le district Koriak, en réaction aux transformations environnementales provoquées par le nombre grandissant de projets d'exploitation minière dans la région. Les habitants d'Ossora et de Tymlat entretiennent souvent des liens étroits de parenté ou d'amitié – Elena avait environ cinquante ans et connaissait bien le village. Comme Vera, elle a commencé par expliquer différents aspects

45. *Ibid*, p. 249.
46. *Ibid.*, p. 245.

de la vie locale. Lorsqu'elle a évoqué les animaux vivant dans la toundra environnante, j'ai demandé ce que signifiait le fait de voir certains animaux en rêve, en particulier des espèces familières comme les phoques ou les ours. Elle a répondu en partageant cette histoire issue d'un rêve raconté par sa mère :

> *Я хочу кстати сказать, что иногда вот эти талисманы – не талисманы, а как они, обереги звери, как они, оберегают этот род вот эти звери, да? Однажды маме сын приснился, а мама сидела в палатке, а я как будто маленькая пользала в палатке. Подходит и медведь и спрашивает: «Где Елена? Можан н'вакык» [коряк]. Мама говорит: «Да здесь она»; «покажи мне дочку». Он прям настаивал, медведь: «Да здесь она»; «покажи дочку». Ты выползла, говорит, с палатки, показалась медведю, и он ушёл. И мама поняла по этому сну, что я болею. И оказывается, моя жизнь была на гране смерти. И что медведь, когда ушёл, когда я ему показалась, когда он ушёл, она поняла, что мне смерть миновала, что я выздоровлю. И она спрашивает у моей сестрой старшей: «А что Лена в больнице лежит?», она говорит: «Да ты откуда знаешь?». И вот она рассказала, что медведь это нач… как хранитель нашего рода. Благодаря вот этому она увидела, что я нахожусь в больнице, потому что он к ней пришёл и начал спрашивать, где я.*
>
> À ce propos, je veux dire que, parfois, ces talismans ne sont pas tant des talismans que des animaux protecteurs ; ces animaux protègent la lignée, d'accord ? Un jour, ma mère a fait un rêve. Elle était assise dans la tente, et moi comme j'étais petite, je marchais à quatre pattes. Un ours entre et demande : « Où est Elena ? Mojan n'vakyk » [en koriak]. Ma mère dit : « Elle est là » ; « Montre-moi ta fille ». Il s'est levé bien droit, l'ours : « Elle est là » ; « Montre ta fille ». Tu as rampé vers l'extérieur, elle a dit, tu t'es montrée à l'ours et il est reparti. Et ma mère a compris, à cause de ce rêve, que j'étais malade. Et que ma vie était à la frontière de la mort. Et une fois l'ours parti, une fois que je m'étais montrée à lui, une fois l'ours parti, elle a compris que la mort m'avait épargnée et que j'allais me rétablir. Et elle a demandé à ma sœur aînée : « Alors quoi, Lena est à l'hôpital ? ». Ma sœur a répondu « Comment le sais-tu ? ». Et Maman a expliqué que l'ours est comme le gardien de notre lignée. Grâce à cela, elle a vu que je me trouvais à l'hôpital, parce qu'il était venu lui demander où j'étais.

Avant de commencer le récit de rêve, Elena a donné plusieurs informations essentielles. Il ne s'agissait pas de sa propre expérience onirique, mais de celle de sa mère, dont elle était le sujet principal. Elle lui avait été racontée plusieurs jours après son occurrence, et Elena la

rapportait aujourd'hui en se remémorant la manière dont elle avait été narrée par la rêveuse. Elena a par ailleurs identifié l'ours en tant que « talisman[47] » ou « animal protecteur » de sa famille – non pas l'ours en tant qu'espèce, mais le plantigrade particulier qui est apparu dans le rêve de sa mère. Les ours sont des figures importantes au sein des localités maritimes du nord-Kamtchatka. Ils vivent dans la toundra et apparaissent aux frontières des villages au début du printemps. Il n'est pas inhabituel d'en croiser pendant l'été, en particulier dans les maisons de pêche situées le long du fleuve, près desquelles le saumon est fumé, séché et stocké. Parmi les trois familles que j'ai accompagnées lors de nombreuses pêches, l'une était en train de reconstruire une cabane détruite par un jeune ours, et l'autre avait dû se cacher d'un ours adulte qui avait visité leur campement fin août. Les comportements à adopter en cas de rencontre avec un ours brun du Kamtchatka (*Ursus arctos beringianus*) sont ainsi bien connus des habitants : il ne faut pas le regarder droit dans les yeux, ni courir, mais plutôt faire comme si on ne l'avait pas vu, et s'occuper à une activité si possible extrêmement bruyante. Pendant le long sommeil hivernal, aucun ours vivant n'est visible à l'horizon du village, mais des ours factices peuvent encore être aperçus. En effet, les danses et costumes locaux mettent en scène des personnages d'ours inspirés des mythes koriak et joués par des enfants ou des adultes ; les ursidés sont souvent représentés dans l'art traditionnel réalisé en bois de bouleau et constituent un aspect important des rituels maritimes hivernaux[48]. À la fois proie et prédateur, animal et ancêtre, l'ours est au cœur des cosmologies et des mythologies des communautés du Kamtchatka[49]. Son intelligence et ses comportements, notamment sa tendance à se tenir debout, ont historiquement induit la conception d'une proximité avec l'être humain.

47. Ici le terme « talisman » est utilisé par Elena pour désigner non pas un objet matériel, mais une entité qui occupe une fonction protectrice, tout comme la mélodie de Véra.

48. Patrick Plattet, Le double jeu de la chance…, *op. cit.*

49. Vladimir Jochelson, *The Koryak…, op. cit.* A. Irving Hallowell, «Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere», Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1926.



Figurine d'ours et de rennes en bouleau chez un sculpteur de Tymlat (août 2019).
© Amélie Barbier

Si l'espèce entière possède un statut singulier au sein du monde animal dans la cosmologie koriak, c'est ici un ours bien distinct qui entretient une relation particulière avec Elena et ses proches, un lien intime fondé sur la notion de protection : l'ours semble ainsi porter une certaine responsabilité vis-à-vis de cette famille. Elena décrit la scène onirique comme si elle se déroulait devant ses yeux, bien qu'elle ne soit pas la rêveuse. Elle est une narratrice secondaire et occupe aussi le rôle de protagoniste du récit : ses actions en tant que version enfantine d'elle-même sont racontées à la première personne du singulier (« j'étais petite, je marchais à quatre pattes »). La scène se déroule dans une tente, on peut donc supposer que le rêve est situé dans un environnement de toundra, mais aucun détail explicite n'est donné concernant l'espace extérieur. La totalité de la scène se déroule depuis l'intérieur de la tente, du point de vue des deux femmes, jusqu'à ce qu'Elena se montre à l'ours. Dans la cosmologie koriak, les tentes sont

des lieux privilégiés de communication avec les non-humains[50] : ici l'ours n'est pas convoqué, mais semble avancer volontairement vers la mère et sa fille assises dans la tente. Elena décrit cela en russe et en utilisant des verbes conjugués au passé. Cependant, au moment d'introduire la question posée par l'ours, elle passe au temps présent et à la langue koriak : « Un ours entre et demande : "Où est Elena ? *Mojan n'vakyk*" ». Exactement comme dans le récit de rêve de Vera, le changement de temps verbal et de langue se produit au moment précis où la narratrice imite la parole de l'entité onirique. Cela signale le statut signifiant de l'interaction par rapport aux conversations quotidiennes menées en russe. Au-delà de sa capacité à parler, l'ours montre d'autres comportements anthropomorphes : il se lève et se tient debout. La mère d'Elena, quant à elle, ne suit pas du tout les règles de conduite habituellement respectées dans le cas d'une rencontre avec un ursidé. Au lieu de se montrer très bruyante pour effrayer l'ours, de faire comme si elle ne l'avait pas vu pour éviter son approche ou de se cacher et se protéger avec sa fille, elle le regarde directement et répond calmement à ses questions. Car ce plantigrade n'est pas un animal, mais un « protecteur » : une attitude bien distincte semble être attendue des humains qui reçoivent sa visite.

Quand Elena a imité l'ours et dit « *Mojan n'vakyk* » en koriak, j'ai d'abord pensé que c'était une traduction de la question précédente : « Où est-elle ? ». En réalité, les mots qu'elle prononce en koriak ne seront pas traduits dans la suite du récit : « *Mojan n'vakyk* » signifie *notre* fille en *nymylan*, la famille de dialectes issus des localités koriak maritimes. En utilisant le pronom possessif « notre », l'ours semble ici se présenter comme un membre de la famille et un ascendant d'Elena. Cela correspond à son identification par Elena en tant que protecteur du groupe familial : plus tard dans la conversation, elle a expliqué que l'ours était venu voir sa mère, parce que « nous cachons des choses à nos parents, l'endroit où nous nous trouvons, ce qui nous arrive » [*my že skryvaem ot svoix roditelej, gde my i čto s nami*, russe]. D'après elle, l'ours, pour protéger la famille, a donné des informations que les enfants dissimulaient à leur mère. Il a ainsi rempli son rôle de gardien à travers un mode de communication onirique. Quand Elena parle du groupe

50. Charles Stépanoff, « La tente sombre, antichambre du rêve », *Annulaire de l'École Pratique des Hautes Études* (EPHE), *Section des Sciences Religieuses*, 124, 2017, p. 15-18. Voir également P. Plattet, Le double jeu de la chance…, *op. cit.*

protégé par l'ours, elle n'utilise pas le mot *sem'ja* (famille), mais *rod* qui peut être traduit par « clan[51] » ou « lignage familial ». À Tymlat, les familles sont organisées en unités domestiques patrilocales, même si, dans la pratique, une forme de filiation bilatérale semble émerger, avec une certaine tendance à la matrifocalité[52]. Le terme *rod* a historiquement été utilisé par l'administration coloniale russe pour classifier les groupes autochtones en fonction de leur territoire[53]. Cependant, les sources ethnographiques décrivent également une forme de filiation héréditaire remontant à un ancêtre protecteur commun, transmise selon un lien de consanguinité, mais aussi d'affinité[54]. Dans l'histoire racontée par Elena, l'ours n'est pas le gardien de la *sem'ja*, la famille patrilinéaire, mais du *rod*, du lignage familial : son rôle est de protéger les liens sociaux entre les membres de ce groupe particulier. Le rêve présenté ici concerne une mère et sa fille, mais on peut se demander si ce type d'interaction onirique est fréquent, et si les habitants considèrent que d'autres entités protectrices agissent en rêve afin de perpétuer des formes anciennes d'organisation sociale, structurées autour d'une hérédité partagée avec un ancêtre non humain.

Comme dans le cas de Vera, on peut observer ici une certaine continuité entre la description du rêve lui-même et celle des événements de la vie éveillée. Après avoir conclu son récit en racontant la manière dont elle a avancé vers l'ours pour se montrer à lui jusqu'à ce qu'il s'en aille, Elena détaille l'interprétation de sa mère. Le rêve l'a aidée à comprendre que son enfant était malade à l'hôpital ; il l'a amenée à appeler sa fille aînée pour vérifier cette information. Certains éléments très spécifiques du rêve ont fait sens pour elle. Elena a expliqué, plus tard dans la conversation, que cette expérience était en réalité un « rêve prophétique » (*veščii son*, russe) qui devait être bien interprété : « Maman a lu le rêve correctement » (*mama pravil'no pročitala son*, russe). Elle a utilisé le verbe « lire » (*pročitat'*, russe) pour décrire ce processus d'interprétation lié à une terminologie particulière. Deux éléments

51. Le terme *rod* est aussi la racine de *rodovaja pesnja*, qui pourrait être traduit par « chant de clan », mais la traduction « chant lignager » correspond mieux aux modes de transmission intergénérationnels contemporains.

52. Cela peut en partie être expliqué par l'effondrement de l'espérance de vie des hommes à l'échelle nationale pendant la période post-soviétique.

53. Patrick Plattet, Le double jeu de la chance…, *op. cit.*, p. 30.

54. Vladimir Jochelson, *The Koryak…, op. cit.,* 356.

contribuent ainsi à rendre cette expérience signifiante : la nature du rêve « prophétique » d'une part et le savoir interprétatif de la rêveuse d'autre part. Les questions posées par l'ours gardien ainsi que son incapacité même à localiser Elena ont été « lues » comme un signe de danger. La répétition de son interrogation était aussi un mauvais présage, car cela montrait son insistance à signifier à la mère que sa fille n'était plus *visible* pour lui. La fin de l'interaction a nuancé cette interprétation pessimiste : si l'ours avait pris l'enfant avec lui avant de partir, le rêve aurait eu un sens encore plus négatif[55]. Au lieu de cela, Elena s'est montrée à l'ours, qui a quitté les lieux après avoir reconnu sa présence. Ce comportement, ce mouvement volontaire effectué par Elena dans le rêve, a amené sa mère à déduire qu'elle allait se rétablir.

On considère ici que le rêve vient de l'extérieur : comme Vera, la mère d'Elena est la réceptrice d'un message porté par une entité qui communique à travers le rêve. Pour elle, la rencontre était réelle [*èto bylo v realnosti*, russe] : Elena n'a pas décrit le rêve de sa mère comme un simple symbole métaphorique à déchiffrer, mais comme un événement complexe et marquant dans la vie de la rêveuse, qui a influencé sa manière d'agir et son comportement. Ce récit montre la dimension fondamentalement sociale de certaines expériences visionnaires : le rêveur n'est pas toujours le bénéficiaire des informations et messages transmis, il peut aussi « rêver pour les autres[56] ». Il était cependant important de « lire » ce rêve correctement, et la mère d'Elena avait un savoir suffisant pour le comprendre et agir selon son contenu. Les systèmes d'interprétation des rêves koriak sont considérés comme partiellement perdus par les habitants de Tymlat, car ils étaient en partie secrets et plus difficilement transmis que d'autres savoirs locaux. Selon Elena, les songes signifiants continuent de se produire, mais leur langage est de plus en plus méconnu.

---

55. Cette interprétation a été corrélée par d'autres explications d'habitants de Tymlat, qui ont précisé que suivre des ancêtres, des défunts ou certaines autres entités en rêve était un très mauvais signe de manière générale, car le rêveur peut les suivre jusqu'à « l'Autre Monde », l'espace dans lequel les ancêtres continuent de vivre. On considère qu'entrer dans ce monde en rêve peut avoir des conséquences dans la vie éveillée.

56. C. Humphrey & A. Hürelbaatar, « Rêver pour soi et pour les autres », *Terrain*, 26, 1996, p. 37-48.

Rêver « en koriak »

Les similitudes linguistiques entre les récits de rêve de Vera et Elena questionnent l'usage des langues autochtones au sein de la société koriak russophone contemporaine. Dans les deux songes, un personnage s'approche de la rêveuse et lui délivre un message dans son propre dialecte koriak. Les dormeuses ont pris leur expérience au sérieux : Vera s'est isolée dans la toundra pour interpréter le chant qui lui a été donné ; la mère d'Elena a appelé son aînée au téléphone pour lui poser une question directement issue de son échange avec l'ours (« Où est Elena ? » est devenu « Elena est à l'hôpital ? »). Cela peut en partie expliquer pourquoi, au moment d'imiter les paroles prononcées par les entités oniriques, les deux femmes sont passées au temps présent et à la langue koriak : ce changement signale non seulement que ces mots koriak ont une signification toute particulière, mais aussi qu'ils détiennent un certain pouvoir énonciatif et performatif[57]. Au-delà des informations délivrées, ils induisent des actions dans la vie éveillée. Les mots, issus d'une rencontre onirique, ont été rapportés dans le monde visible et audible par les rêveuses, qui les ont mémorisés et ont agi en conséquence. Elles ont suivi les conseils d'entités protectrices bienveillantes qui ont investi l'espace-temps du rêve pour réparer des liens sociaux endommagés par l'inquiétude, la maladie, c'est-à-dire par des dangers de manière générale. Dans le cas d'Elena, il est particulièrement intéressant que les liens relationnels dont la responsabilité est attribuée à l'ours-gardien soient assignés à l'appartenance à un même *rod*, une forme particulière d'organisation sociale.

Dans une société marquée par la colonisation et l'apprentissage forcé de la langue russe, on peut se demander si les plus jeunes générations, peu familières des dialectes, rêvent aussi *en koriak* – qu'il s'agisse de mots appris, entendus, ou de situations et d'entités liées à l'histoire et la cosmologie koriak. La rupture linguistique générationnelle étant vécue comme une fracture dans la transmission de savoirs, il serait important de mener de nouvelles enquêtes pour documenter ces phénomènes et questionner la manière dont ils sont partagés et

57. Sur le pouvoir énonciatif de certains mots, voir entre autres J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977. J. L. Austin, *How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

mis en œuvre au quotidien. Ces récits soulèvent ainsi des questions fondamentales qui dépassent le cadre de cet article ; pour reprendre les termes de l'anthropologue Ellen Basso, les discussions anthropologiques sur le rêve semblent inévitablement « venir se heurter aux questions de la construction de l'identité, […] et la signification même – pour le rêveur et au sein d'un contexte social – de la vie et de la mort[58] ». Les conceptions locales du rêve impliquent une histoire complexe de cohabitation et d'entrelacement entre les cosmologies russe et koriak, qui influence les perceptions de l'invisible, de soi, ainsi que des modes de communication avec les autres humains et non humains. Les récits de Vera et Elena suggèrent que chaque individu a la capacité de vivre des événements signifiants en rêve et de tisser des liens particuliers avec les êtres rencontrés en territoire onirique. L'étendue d'une telle expérience dépend alors des connaissances linguistiques et interprétatives du rêveur (plus précisément, sa capacité à parler koriak et à suivre les systèmes d'interprétation koriak). Il existe ici un lien direct entre le pouvoir de rêver et le pouvoir d'agir sur le monde : « Les rêves […] apparaissent comme une réalité plus puissante que le visible lui-même, un monde où se déroulent des événements essentiels[59] ». Parfois, la mémoire biographique des individus semble ainsi suivre un modèle de continuité entre rêve et vie éveillée, plutôt que de discontinuité.

La notion de continuité entre rêve et vie éveillée peut également s'appliquer à une forme de mémoire collective qui modèle la terminologie d'interprétation locale des rêves. De nombreux autres songes partagés par les habitants de Tymlat incluent des éléments intimement associés à la culture koriak : une chapka cousue à la main appelée *maxalaj* en koriak, une tunique en peau de rennes nommée *kuxljanka*, une espèce particulière de baie utilisée dans les plats rituels… Il peut aussi s'agir d'animaux liés aux modes de vie koriak, comme le phoque et le renne, qui avaient été cités par Vera.

---

58. Ellen B. Basso, «The implications of a progressive theory of dreaming», in Barbara Tedlock (éd.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Santa Fe, School of American Research, 1992, p. 97.

59. Charles Stépanoff a écrit cette phrase à propos des conceptions tchouktches du rêve, qui comportent d'importantes similarités avec celles des autres peuples du Kamtchatka et de la Tchoukotka, en particulier la population koriak : Charles Stépanoff, *Voyager dans l'invisible…, op. cit.*, p. 148.



Détail d'une *kuxljanka*, vêtement koriak en peau de rennes qui constitue une image marquante lorsqu'elle est vue en rêve (septembre 2019).
© Amélie Barbier

Ces éléments appartiennent à l'histoire et aux pratiques locales, ils revêtent en cela une signification particulière et sont considérés comme des images oniriques marquantes. L'anthropologue khanty Tatiana Moldanova proposait de voir les rêves comme des « mécanismes de reproduction des visions du monde » des sociétés sibériennes : selon elle, certaines images issues de l'histoire et la culture autochtone permettent aux jeunes Khanty urbains de résoudre des problèmes contemporains[60]. Elle se réfère spécifiquement aux images oniriques et aux terminologies d'interprétation du rêve en tant que « fondement » pour transmettre le rapport au monde et les pratiques autochtones[61]. Les récits collectés à Tymlat montrent que le langage onirique local n'est pas figé dans le passé : il continue de s'écrire au fil des expériences de chacun et de marquer les existences. Dans le cas de la mère d'Elena et de Vera, les rêves et leur interprétation ont permis

60. Tat'jana Moldanova, «Dreams in Khanty Culture», art. cit., p. 57 et p. 62.
61. *Ibid.,* p. 57 et p. 71.

d'affronter des problèmes auxquels elles étaient confrontées au moment du songe. Ces expériences les ont amenées à agir selon certains concepts et techniques koriak – chanter une *quliqul*, communiquer avec un animal gardien de la lignée. Les personnages de leurs songes ont agi comme réparateurs de relations ; ils leur ont transmis une pratique historique et collective de socialisation avec l'invisible.

Le partage de récit de rêves : perspectives méthodologiques

Les rêves sont des événements anthropologiques délicats qui interfèrent avec la boîte à outils habituelle de l'ethnographe ; il n'existe pas de méthode précise pour les étudier en tant qu'objets sociaux. Lorsque j'ai commencé à poser des questions à leur sujet, j'ai été confrontée au silence et à la perplexité de mes hôtes et interlocuteurs. La réponse la plus courante à la question « Les rêves sont-ils importants pour vous ? » était « Et pour toi ? » : j'ai compris qu'il était important que ma propre vie onirique fasse partie de la conversation. Raconter mes récits personnels a changé mon statut, et les discussions autour du rêve ont dépassé le cadre d'un échange d'informations entre ethnographe et enquêté ; le partage de récits de rêves est devenu un registre de conversation à part entière, impliquant des personnes qui étaient toutes dormeuses, et toutes rêveuses. J'ai essayé d'envisager les récits partagés avec moi comme des scènes ethnographiques invisibles et inaudibles, mémorisées et racontées par le rêveur, le rêvé ou un tiers. En substance, il s'agissait de descriptions post-expérience, nécessairement imparfaites, évidemment influencées par le passage du temps. Pourtant, les choix de langue et de narration, volontaires ou non, étaient révélateurs de ce qui était considéré comme le *cœur* du rêve : les éléments décisifs qui ont façonné l'interprétation, le sens donné au songe.

Je ne me suis pas bien souvenue de mes rêves pendant mon séjour à Tymlat, sauf la dernière nuit avant mon départ. J'étais assise dans une tente remplie de personnes portant des vêtements koriak, en train de danser, chanter et jouer du tambour. L'air était saturé de fumée et tout était sombre, mais il me semblait très clair que je me trouvais au milieu d'un *xololo*, une importante fête maritime. Ce rêve était empli d'images et de sons koriak considérés comme signifiants. Il correspondait également à une observation faite par Viktoria Petracheva lors de notre conversation dans la baie d'Avacha : elle avait dit que les rêves koriak étaient bien plus souvent liés aux ancêtres que ceux des

Tchouktches et des Itelmènes. Barbara Tedlock décrit l'expérience de « se reconnaître soi-même comme un personnage dans un paysage de rêve ethnographique » : selon elle, le « double langage du rêve[62] » est un entre-deux linguistique et culturel qui peut façonner les rêves des anthropologues, en particulier pendant l'enquête de terrain[63]. Je n'aurais pas pu comprendre la grammaire de mon rêve du *xololo* sans prendre en compte son cadre contextuel, sans les connaissances construites par la société dont cette image est issue : comment ma propre grille interprétative aurait-elle pu me permettre de saisir les multiples implications liées au fait de rêver d'ancêtres koriak en train de faire la fête, lors de ma dernière nuit à Tymlat ?

Inclure ce type d'expériences dans l'ethnographie est crucial parce qu'elles participent à « décoloniser l'espace du rêve » : le partage participatif de récits de rêves est une manière de « se montrer au grand jour » et de s'engager dans une « théorie agissante du rêve »[64]. L'activité onirique elle-même peut permettre de vivre des expériences et d'apprendre des images, des histoires et connaissances locales, telles qu'elles sont censées être rencontrées. Lorsque j'ai raconté mon rêve le jour de mon départ, une femme m'a souri et m'a dit : « Et bien voilà, tu es allée là-bas » (*Nu vot ty uže xodila tuda*). Elle n'a montré aucune surprise – le rêve lui était familier, et elle semblait heureuse qu'il me soit venu avant mon départ. Comme Barbara Tedlock l'a écrit à propos de l'expérience d'un autre ethnographe, « ce qu'il pensait être son propre rêve personnel était en fait un rêve commun. L'image […] était vieille de milliers d'années[65] ».

UMR 7130, Laboratoire d'anthropologie sociale
Paris, EHESS

62. L'expression est empruntée à Abdelkébir Khatibi, *Amour bilingue*, Saint-Clément de Rivière, éd. Fata Morgana, 1983.
63. Barbara Tedlock, « La décolonisation et le double langage du rêve… », art. cit., 2011, p. 48.
64. *Ibid.*, p. 55.
65. *Ibid.*, p. 51.