

# Anthropologie & Santé

Revue internationale francophone d'anthropologie de la santé

28 | 2024

Santé numérique

---

## La rêverie comme agent thérapeutique chez les Aborigènes de Sydney

Réflexions autour du Dreaming à partir d'un exemple contemporain

*Daydreaming as a therapeutic agent among Sydney's Indigenous Australians. A  
contemporary example of Dreaming*

Edgar Tasia

---



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/anthropologiesante/13558>

ISSN : 2111-5028

Éditeur

Association Amades

---

Ce document a été généré automatiquement le 24 mai 2024.

---

# La rêverie comme agent thérapeutique chez les Aborigènes de Sydney

Réflexions autour du Dreaming à partir d'un exemple contemporain

*Daydreaming as a therapeutic agent among Sydney's Indigenous Australians. A contemporary example of Dreaming*

Edgar Tasia

---

## Introduction : rêves, rêveries et *Dreaming*

- 1 Les sociétés aborigènes australiennes sont, au-dedans et au-delà de la discipline anthropologique, particulièrement célèbres pour leur cosmologie, dénommée *Dreaming* ou *Dreamtime* en anglais, et que l'on traduit parfois par « Temps du Rêve » en français. Initialement, et au-delà de ses différentes variations locales (Dean, 1996) ou de ses problèmes de traduction et de compréhension (Stanner, 1979 ; Wolfe, 1991), le *Dreaming*<sup>1</sup> fait référence à l'espace-temps des héros totémiques ayant, lors de leur passage sur et sous la terre ainsi que dans le ciel, formé et tracé le paysage australien, son relief ainsi que les différents chemins et lieux sacrés – les *dreaming tracks* – qui le constituent (Glowczewski, 1989). En tant que métaphysique, le *Dreaming* fonctionne comme un « passé mythologique [qui] est vivant et pertinent dans le présent » (Berndt & Berndt, 1965 : 188), reliant les Aborigènes à ces héros totémiques, au territoire et à sa géographie, ainsi qu'au reste des éléments du monde (plantes, animaux, autres humains, lieux, etc.) selon une logique ontologique totémique telle que définie par Philippe Descola (2005). En tant que temps sacré – ou, dans les termes de William Stanner (2011 : 58), d'*everywhen* – le *Dreaming* n'est pas un système de références figé : « [i]l est au contraire sans cesse vérifié et renouvelé par les indices qu'il engendre. Il fait en même temps qu'il est en train de se faire. » (Hadad & De Lary Healy, 2022 : 107) Aussi, cette cosmologie fonctionne-t-elle comme un corpus mythico-pratique

organisant à la fois la vie spirituelle et religieuse ainsi que la vie sociale et politique des populations aborigènes de l'Australie (Dussart, 2000 ; Glowczewski, 1991).

- 2 Si, d'un point de vue anthropologique, on connaît assez bien le fonctionnement de cette cosmologie, tant dans ses principes épistémologiques que dans ses conséquences pragmatiques sur les pratiques culturelles des populations concernées (Glowczewski, 1989), on en sait beaucoup moins sur les rapports que celui-ci entretient avec les rêves de ses membres<sup>2</sup>. Plusieurs auteurs se sont pourtant penchés sur ces rapports (Poirier, 2005 ; Dussart, 1988, 2000 ; Price-Williams & Gaines, 1994 ; Tonkinson, 1970, 1978). Ils ont notamment montré combien certains rêves étaient, pour les Aborigènes du désert occidental par exemple, considérés comme suffisamment importants pour induire un changement, une variation dans la forme pratique du *Dreaming* et donc, combien les rêves jouaient un rôle clé dans l'habileté de cette cosmologie à s'entretenir structurellement comme telle, tout en se renouvelant dans l'expression de ses formes (Dussart, 1988 ; Morvan 2018 ; Tonkinson, 2003 : 88). En d'autres termes, ce que ces travaux ont éclairé, c'est « la mise en œuvre sociale du rêve » (Poirier, 1994) ayant cours chez les Aborigènes. Ainsi, chez les Warlpiri, les rêves (*kapukurri*), parce qu'ils sont « pris au sérieux », parce qu'ils sont « vrais » (*yijardu*) ou « réels » (*junga*) et font partie du même plan de réalité que les expériences diurnes quotidiennes, ont de véritables impacts pragmatiques sur le corps social (Dussart, 1988) ; la frontière entre ce qu'il convient de retenir comme expérience empirique digne d'accéder au statut de réalité et ce qui n'y parvient pas étant particulièrement poreuse au regard de cette prise en considération des productions oniriques (Glaskin, 2015). Un tel constat, bien sûr, ne se limite pas aux seules populations aborigènes d'Australie. En effet, dans de nombreux endroits du globe, les rêves sont considérés comme suffisamment « réels » pour être pris en compte et intégrés de plein droit à la culture, et donc avoir un impact pragmatique sur la société (Tedlock, 1987, 1994)<sup>3</sup>. Mais c'est sans doute malgré tout chez les Aborigènes que les rêves font office – en tant que portes, « médiateurs » (Poirier, 1994) entre l'univers diurne et le *Dreaming* – d'éléments essentiels à la structuration d'un ethos culturel spécifique, tant ceux-ci sont intimement ancrés dans cet espace-temps immanent qu'est le *Dreaming* (Glowczewski, 1991). Rêver, interpréter ses rêves et les partager est donc une séquence d'action pratique qui, si elle respecte certaines modalités socio-culturelles strictes et spécifiques, est cruciale pour l'entretien de ces cultures. Elle est donc un moyen précieux d'établir une connexion entre le *Dreaming* et les concrétisations pratiques de ses manifestations culturelles ; c'est un moyen de faire vivre le nœud central de la culture et, par extension, le mode de vie de celles et ceux qu'elle englobe.
- 3 C'est pourtant cette connexion, ce lien – parmi beaucoup d'autres – que le processus colonial entamé dès 1788 par la Couronne anglaise sur le territoire australien a profondément agressé et meurtri. En décimant et en massacrant populations et réseaux autochtones pendant plus de deux cents ans (Attwood, 2005 ; Moses, 2012) – un processus génocidaire toujours à l'œuvre par le truchement de politiques (néo)libérales (voir Stratton, 2011) –, la colonisation a profondément marqué le rapport que les Aborigènes entretiennent avec le concept de *Dreaming* (Wolfe, 1991). Ceci est particulièrement vrai pour les populations aborigènes vivant en milieu urbain – et donc pour la plupart des Aborigènes du pays, faut-il le rappeler<sup>4</sup>. Si, pour ces derniers, il est devenu presque impossible de « pratiquer » le lien avec le *Dreaming* de manière traditionnelle – au travers, notamment, de danses, de chants, de cérémonies rituelles,

etc. (voir Glowczewski, 1991, 2004) –, il n'en reste pas moins que de nombreux individus se sentent encore et toujours connectés à « leur culture » et, par conséquent, au *Dreaming* et à sa philosophie (Grievies, 2009 ; Pattel-Gray, 1996). Dans le contexte postcolonial contemporain, les marqueurs de l'appartenance culturelle et ceux de l'identité aborigène (aussi bien individuelle que collective) se sont profondément transformés pour se resserrer autour d'un élément principal : celui de se sentir appartenir affectivement à la communauté<sup>5</sup>. En d'autres termes, pour la plupart des Aborigènes évoluant en milieu urbain, être aborigène, c'est avant tout le *ressentir* (Lambert-Pennington, 2012). Mais c'est n'est pas tout : être aborigène, c'est également et nécessairement être enclavé dans les formes édulcorées de « la » culture aborigène – quand bien même une telle culture unique n'existerait pas (Tasia, 2018b : 141-146 ; Cowlshaw, 2010, 2011). En effet, vivre son aboriginalité, en milieu urbain, c'est se positionner en tant qu'Aborigène face à tout un corpus de discours publics (que ces derniers soient institutionnels, politiques, médiatiques, historiques ou sociologiques) (Glowczewski & Henry, 2007), mais c'est aussi appréhender et s'appropriier les discours des « autres » (et celui des anthropologues notamment) qui portent sur « sa » culture (Wolfe, 1991). Or, comme l'a montré Gillian Cowlshaw (2010, 2011), on observe une tendance majeure, dans la sphère publique de la société australienne actuelle, à « mythologiser » cette culture pan-aborigène fantasmée, réduisant cette dernière à une série de symboles importants dont les inclinaisons spiritualisantes du *Dreaming* font bien évidemment partie<sup>6</sup>. En conséquence de quoi, être aborigène en milieu urbain aujourd'hui, c'est également entretenir une certaine relation d'intimité avec les éléments philosophiques les plus saillants du *Dreaming*.

- 4 C'est à une telle relation que s'intéresse cet article. Au travers d'un exemple ethnographique spécifique, celui d'un groupe de parole indigène et de sa pratique du Dadirri, l'objectif de l'argumentaire est de démontrer une réappropriation originale des techniques oniriques – où, plus exactement, comme il le sera avancé plus loin, des techniques « quasi oniriques » – permettant de lier le monde des expériences quotidiennes (le monde diurne) au *Dreaming*, par certains Aborigènes de la banlieue centrale de Sydney. Si, en effet, rêver, interpréter ses rêves et partager ces derniers ne se pratique plus aujourd'hui en ville selon les mêmes modalités socio-culturelles qui, ailleurs, permettent de considérer l'information onirique comme potentiellement digne d'être intégrée au corpus mythico-pratique du *Dreaming*, il n'en reste pas moins que certains traceurs épistémiques, sémantiques et pragmatiques persistent (Dussart & Poirier, 2021). Une fois la présence de ces traceurs démontrée et comprise comme étant coagulée dans d'autres pratiques relevant d'un même cadre pragmatique d'action, l'hypothèse selon laquelle les Aborigènes contemporains vivant dans les grandes villes du pays continuent d'entretenir, sous des modalités nouvelles et particulièrement créatives, un lien important et intime avec le *Dreaming* sera corroborée. De surcroît, comme nous le verrons en conclusion, l'exploration épistémique de ces techniques « modernes » de production de rêveries, ou de « quasi-rêves », jette une lumière nouvelle sur notre compréhension des techniques de prise de contact avec le *Dreaming*, ainsi que sur leur nature et leur fonctionnement. À partir de ce qui aura été exploré, on pourra se demander si, *de tout temps*, les Aborigènes n'ont pas élevé la rêverie à un niveau de sophistication technologique extrême, faisant de celle-ci l'une des activités culturelles fondamentales, constitutives de leurs éthos et concourant à faire du *Dreaming* un élément si important de ces cultures.

## Le Gamarada : retour sur le contexte d'existence d'un exemple ethnographique contemporain

- 5 Les effets du contexte postcolonial évoqué plus haut s'observent notamment dans le nombre toujours croissant d'Aborigènes souffrant, entre autres, de problèmes de santé mentale (Atkinson, 2002 ; Burbank, 2011 ; AIHW, 2015). Cherchant à contrecarrer cette tendance, que les acteurs locaux ancrent dans un « traumatisme intergénérationnel » prenant sa source dans l'acte de colonisation lui-même (Atkinson, 2002), certaines initiatives locales font preuve d'une grande créativité thérapeutique. C'est le cas du Gamarada<sup>7</sup>, ce groupe de parole aborigène qui se réunit chaque semaine depuis plus de quinze ans dans une salle du Redfern Community Center situé au cœur du quartier historique de Redfern (centre-ville de Sydney)<sup>8</sup>. Au cours de mes recherches doctorales, j'ai eu l'occasion de suivre au plus près de son fonctionnement ce dispositif thérapeutique (voir Tasia, 2018b)<sup>9</sup>. Ce dernier se présente à ses membres comme un programme à vocation thérapeutique destiné principalement aux Aborigènes (bien que formellement ouvert à tous) souhaitant opérer des changements dans leur vie. L'initiative de ce groupe de parole revient à son leader et créateur, K., un Aborigène formé en psychologie générale. S'appuyant sur des techniques thérapeutiques occidentales et indigènes visant à réduire le stress et la frustration, le dispositif du Gamarada autorise les participants à communiquer et partager leurs expériences de vie ; à entamer un « voyage thérapeutique » (*healing journey*) (Tasia, 2019). Son objectif déclaré consiste à fournir un *safe space* aux individus pratiquant son dispositif afin qu'ils y puisent de la résilience. Ce dernier prend appui sur un panel d'outils psychothérapeutiques qui tente d'entrer en résonance avec les besoins en matière de gestion de la santé mentale des populations aborigènes locales – pour beaucoup, originaires de nombreuses tribus aborigènes réparties sur l'entièreté du territoire australien. En effet, si la plupart des membres du Gamarada sont des Aborigènes possédant chacun une histoire unique, une structure commune à ces histoires peut cependant être dégagée. La majorité d'entre eux, par exemple, ont eu une enfance compliquée, faite de violence, d'instabilité psychologique et géographique, et fortement teintée des conséquences délétères du processus coloniale. Voici un fragment de témoignage de B., membre assidu du Gamarada :

On était toujours en vadrouille... Ma mère était une missionnaire catholique et donc, on bougeait beaucoup dans tout le pays. [...] Originellement, je viens de Perth. [...] J'ai vécu avec ma mère jusqu'à mes 10 ans. Puis, je suis venue vivre parmi les membres de la famille de mon père, ici à Redfern. [...] J'ai été éduqué à la dure. Ma mère me frappait souvent. C'est parce qu'elle n'avait connu que ça, c'est ça que lui faisaient les prêtres et les nonnes quand elle a été arrachée à sa famille, sa culture. [...] Elle buvait et prenait de la drogue. Ça arrivait souvent qu'on en vienne aux mains quand on se disputait à la maison<sup>10</sup>.

- 6 Pour J. aussi, un autre membre du Gamarada, les choses furent d'emblée difficiles :

J'ai été arraché à ma famille quand j'étais gosse [...]. Dans mes familles d'accueil, là où j'ai vécu, il y avait beaucoup de violence et de viols... Certains de mes oncles étaient des membres de la Génération volée. [...] Avec mon frère, on s'est enfui de notre [dernière] famille d'accueil. Trop d'abus mentaux et physique là-bas... Je me rappelle, mon père d'accueil me tirait par les cheveux en me traînant au sol si je ne ramena pas les meilleures notes [de l'école]. Mon esprit a été brisé<sup>11</sup>.

- 7 Ainsi, K. propose-t-il à ces êtres à « l'esprit brisé », surfant entre la délinquance et l'addiction à l'alcool et aux drogues, déconnectés de leurs territoires d'origine – leurs *countries* respectifs – de se réunir une fois par semaine pendant une heure et demie, afin d'échanger sur leurs histoires respectives. La disposition spatiale des lieux prend la forme d'un cercle de chaises positionnées autour d'un drapeau aborigène posé sur le sol. La participation y est gratuite et non obligatoire. De ce fait, la composition du groupe est extrêmement plastique et changeante : le nombre de participants oscille généralement entre cinq et douze (au moment de l'enquête) ; la majorité d'entre eux sont des hommes âgés de 30 à 60 ans, aborigènes pour la plupart. Une séance typique se déroule en plusieurs étapes (appelées « tâches » ou « exercices ») qui, d'un point de vue émiq, montent peu à peu en puissance (Tasia, 2018b) et cherche à aider ces individus à développer de la résilience face aux conditions de vie difficiles qu'ils rencontrent quotidiennement. Elle se termine par la pratique d'un exercice à haute valeur symbolique et forte connotation culturelle et thérapeutique : le Dadirri. Pour les membres du Gamarada, c'est cet exercice qui constitue le véritable cœur du programme, et c'est lui que nous allons maintenant étudier<sup>12</sup>.

## Le Dadirri : un exercice thérapeutique

- 8 Pour la plupart des membres du Gamarada, le programme « fonctionne » et génère un mieux-être progressif menant à un accroissement de leurs capacités de résilience (Tasia, 2018a). De nombreux mécanismes socio-anthropologiques à l'œuvre au sein du programme permettent d'expliquer l'efficacité de celui-ci. Parmi ceux-ci, il y a d'abord (a) la nécessité de posséder certaines dispositions et habiletés spécifiques. En effet, pour être réceptif au programme – à ce que certains membres appellent sa « magie » –, le participant doit avoir, comme nous venons de le souligner, une trajectoire de vie relativement complexe, idéal-typique des Aborigènes des grandes villes du pays (enfance difficile, origine métissée, vie semée d'embûches, tendance à la déviance, etc.). Il doit ensuite (b) faire preuve d'une capacité à lier de manière sensée – *tisser* – sa souffrance personnelle, son malheur, aux discours entendus au sein du cercle. Il est donc important (c) qu'il soit suffisamment ouvert pour, non seulement sélectionner des éléments pertinents dans le monde afin d'en nourrir le récit de soi qu'il se construit et de créer du sens à partir de ces derniers, mais également pour qu'il se mette dans une disposition inconditionnellement bienveillante vis-à-vis du dispositif (Tasia, 2018b : 315-341). En d'autres termes, et en mobilisant le concept développé par Nicolas Marquis (2014), on pourrait dire que pour entrevoir la valeur thérapeutique des exercices qui composent le programme, le participant doit faire preuve d'*apérîté*, d'ouverture face aux choses du monde, afin « d'être alerte par rapport à tout ce qui pourrait faire sens [pour lui, au sein du cercle] » (Marquis, 2014 : 130)<sup>13</sup>. Une telle série de dispositions permet de préparer le membre à progressivement (d) entrevoir dans l'exercice du Dadirri (véritable acmé de la séance) un agent thérapeutique puissant, un « cadeau sacré » (*sacred gift*) issu d'une culture aborigène traditionnelle, capable de « soigner » (*heal*) le traumatisme en reconnectant les êtres en souffrance avec l'essence de leur culture. Cet exercice est, d'un point de vue pratique, suivi d'un exercice supplémentaire prenant la forme d'un débriefing où est attendu des participants qu'ils reviennent sur les sensations, les émotions, les ressentis et les impressions suscitées par le Dadirri. C'est généralement au cours de ces échanges que le sens de ce dernier est développé,

constitué et partagé ; c'est principalement dans cet après-coup que se joue la dimension « enchanteresse » de l'ensemble du dispositif (Susswein & Tasia, 2020).

- 9 Initialement, le Dadirri est un concept fort simple. Issu des langues aborigènes *Ngan'gikurunggurr* et *Ngen'giwumirri*, toutes deux traditionnellement parlées par les Aborigènes de la région de Daly River (Territoire du Nord), il est situé au croisement d'autres concepts comme celui de « tranquillité », de « conscience » et « d'écoute profonde » (Atkinson, 2002 ; Ungunmerr-Baumann, 1993). Découlant d'une certaine sagesse aborigène et rapportée par Miriam-Rose Ungunmerr-Baumann, une « ancienne » (*elder*) de la région de Daly River<sup>14</sup>, ce terme cherche à saisir une idée : celle d'une posture, d'une « manière d'être », d'une « qualité » (Ungunmerr-Baumann, 1993) que tous les Aborigènes d'Australie partageraient face au monde et à ses mystères. Cette posture, c'est celle de l'écoute tranquille, de l'attente, de la contemplation.
- 10 Pratiquement cependant, pour les membres du Gamarada, le Dadirri consiste en un exercice au cours duquel l'un d'entre eux lit à voix haute le contenu d'une « fiche-outil » dédiée à cette pratique. Sur celle-ci, on retrouve le fragment d'un texte écrit par Ungunmerr-Baumann<sup>15</sup>. Voici résumé ici le contenu sémantique de cette fiche-outil :

Dadirri. Une qualité spéciale, un cadeau unique des Aborigènes d'Australie, l'écoute calme et profonde et la conscience silencieuse. Dadirri reconnaît la source profonde qui est en nous. C'est quelque chose comme ce que l'on nomme la contemplation. [...] Nous regardons la lune durant toutes ses phases. Nous attendons que la pluie remplisse nos rivières et abreuve la terre assoiffée. Quand le crépuscule arrive, nous nous préparons à la nuit. À l'aurore, nous nous levons avec le soleil. Nous protégeons la nourriture du bush<sup>16</sup> et nous attendons que celle-ci soit mûre pour la cueillir. Nous attendons que nos jeunes grandissent ; étape par étape, au travers de leurs cérémonies d'initiation. Quand une de nos relations meurt, nous attendons longtemps dans le chagrin. Nous possédons nos deuils et nous leur permettons de guérir doucement. Nous attendons le bon moment pour faire nos cérémonies et pour nous rencontrer. Les bonnes personnes se doivent alors d'être présentes. Les préparations se doivent d'être faites avec soin. Nous ne nous embarrassons pas de l'attente, car nous voulons que les choses soient faites avec soin. Parfois, plusieurs heures seront dédiées à la tâche de peindre les corps avant la cérémonie. [...] Nous sommes tel un arbre planté au milieu d'un feu du bush, balayé par le vent. Les feuilles sont brûlées et l'écorce solide est calcinée, mais à l'intérieur de l'arbre, la sève circule toujours et sous la terre, les racines sont toujours bien solides. Comme cet arbre, nous avons enduré les flammes et nous avons encore le pouvoir de renaître. [...] Si notre culture reste en vie, forte et respectée, elle grandira. Elle ne mourra pas et notre esprit non plus. Je crois que l'esprit de Dadirri que nous avons à offrir va se déployer et grandir. Pas seulement en nous, mais en chacun<sup>17</sup>.

- 11 Le membre chargé de coordonner l'exercice commence par en expliquer le déroulement aux autres. Celui-ci se structure en deux phases : d'abord l'écoute du texte, puis la simulation de l'allumage d'un feu. Au début de l'exercice, le membre qui le guide invite les autres à se relaxer et à se tenir tranquilles. Il enjoint chacun à bien se positionner, à trouver une position assise confortable – lui-même restant assis. Il insiste également sur la position des mains et celle des bras : tout comme le reste du corps, ceux-ci se doivent d'être confortablement disposés et détendus. Il invite l'assemblée à fermer les yeux et à prendre une grande inspiration, à la retenir quelques secondes, puis à la relâcher lentement. Après plusieurs secondes de silence, il commence la lecture du texte. Celle-ci est généralement plus ou moins bien théâtralisée et personnalisée en fonction du narrateur du jour. Pendant que ce dernier s'exécute, les



autres membres ferment les yeux et écoutent attentivement. Les yeux clos, ils se relaxent et se laissent aller au vagabondage mental que suscitent les images véhiculées et suggérées par le texte (« Quand le crépuscule arrive, nous nous préparons à la nuit. À l'aurore, nous nous levons avec le soleil. »). Plus l'exercice se prolonge, se déploie dans le temps, plus la relaxation se fait intense, profonde.

- 12 Quand le narrateur parvient au terme de sa lecture, il laisse planer un silence. Celui-ci oscille généralement entre dix et trente secondes, mais peut se prolonger jusqu'à plusieurs minutes. La durée de cet intervalle est laissée à l'appréciation du narrateur. Celle-ci n'est cependant pas totalement arbitraire : elle se régule et se base sur la détection et l'analyse des *micro-feedbacks* que les autres membres envoient au narrateur malgré eux. Thierry Melchior déclare à ce propos que dans un tel état, « en se comportant de certaines façons, différentes de celles associées à l'état de veille, l'hypnotisant [celui qui est hypnotisé] *manifeste* à autrui – et à lui-même – qu'il entre dans quelque chose de différent. [...] [Ainsi] nos comportements externes fonctionnent [...] comme des messages [non verbaux] que nous nous adressons à nous-mêmes et à autrui » (Melchior, 2008 : 120). À la sortie de cette lecture donc, les membres, comme plongés en eux-mêmes, émettent tous les signaux d'un état psychologique « autre » que celui de la conscience éveillée. Comme nous le verrons un peu plus loin, cet état n'est autre que le but de la pratique du Dadirri. En effet, l'entière du micro-dispositif que représente cet exercice tend à susciter, chez les membres, un tel état : invitation à se relaxer, à se positionner confortablement ; lecture personnalisée – théâtralisée même – d'un texte considéré comme particulièrement chargé de sens et de profondeur ; préparation sociologique en amont de l'exercice à reconnaître la puissance thérapeutique de ce dernier (Tasia 2018b). Bref, une telle mise en scène a pour objectif de parvenir à générer, chez l'auditeur, « quelque chose » de l'ordre d'un changement d'état psychologique.
- 13 Suit alors le reste de l'exercice. Brisant le silence, le narrateur invite les membres à joindre leurs mains et à les frotter l'une contre l'autre comme pour allumer un feu de camp à l'aide d'un bout de bois. Ce mouvement produit un bruit distinct : celui d'un frottement de plus en plus intense. Car ce va-et-vient s'accélère jusqu'à produire une flamme imaginaire. Ensuite, toujours sous les instructions du narrateur, les membres sont invités à poser leurs mains (échauffées, « enflammées ») sur leurs yeux (toujours fermés). Après quoi, ils sont encore conviés à prendre une forte inspiration, à la retenir quelques instants, puis à la relâcher bruyamment. La séquence d'actions dure à peu près une minute, puis un nouveau silence s'impose. La durée de celui-ci, une nouvelle fois, est laissée à l'appréciation du narrateur (et suit donc les mêmes contraintes que le silence suivant la lecture). Généralement, il ne dure cependant pas très longtemps – tout au plus quelques secondes – et s'interrompt lorsque le narrateur, au moyen d'une dernière indication, invite tous les membres à revenir à eux, doucement, en prenant leur temps. Ces derniers ouvrent alors les yeux, chacun selon son rythme. Après quoi, certains se frottent les yeux, ajustent leurs regards à la luminosité ou se recueillent encore quelques instants. Une fois que tout le monde a les yeux ouverts et est « de retour » au sein du cercle, l'exercice est terminé.



## Le Dadirri : une technique quasi onirique

- 14 À bien des égards, le Dadirri tel qu'il est pratiqué au sein du Gamarada s'inscrit dans le large spectre des pratiques de « transe hypnotique » telles que les ont, entre autres, recensées Larry Peters et Douglass Price-Williams (1983). Certains marqueurs pragmatiques propres à ce genre d'état altéré de conscience (EAC) y sont détectés (Melchior, 2008 : 115-119) : les yeux sont fermés, les gorges des membres commencent à déglutir de manière appuyée, le rythme des respirations ralentit, les corps s'immobilisent, les visages se détendent ; certains finissent même par s'endormir complètement. L'attention toute tendue vers l'écoute du texte d'Ungunmerr-Baumann, les membres du Gamarada semblent concentrés et recentrés sur eux-mêmes dans un état proche ou similaire à celui que provoque la méditation. Mais quel que soit le qualificatif choisi pour parvenir à appréhender cet EAC spécifique, si l'on se réfère aux théories du psychiatre et psychologue Milton Erickson, ce genre d'EAC n'a rien d'extraordinaire : il est simplement une forme plus « concentrée » de notre habileté quotidienne au vagabondage mental et à la production de rêveries (Erickson *et al.*, 1976 : 149, 298 ; Erickson & Rossi, 1979 : 10). En d'autres termes, la « transe hypnotique » est, pour cet auteur et d'autres s'inscrivant dans son sillage (Melchior, 2008 ; Watzlawick, 2014), un phénomène tout à fait banal de nos consciences humaines, répété quotidiennement à de multiples reprises.
- 15 Pour les membres du Gamarada cependant, l'exercice est « spécial » puisqu'il permet de « soigner », de soulager la souffrance tout en reconnectant les individus à « leur » culture. Deux types d'éléments peuvent nous permettre d'en comprendre l'aspect singulier.
- 16 D'abord, d'un point de vue sociologique, la pratique du Dadirri s'inscrit dans un cadre pragmatique particulier : l'exercice est non seulement ritualisé – c'est-à-dire qu'il s'inscrit dans un contexte où la plupart des règles de l'interaction quotidienne sont suspendues et où l'action pratique recoupe le domaine du symbolique (Turner, 1995) – mais en plus, ce rituel prend place au sein d'un contexte fictionnel au sens où l'entend Jean-Marie Schaeffer (1999), c'est-à-dire comme un processus où est rendue visible la suspension des éléments épistémologiques permettant de garantir l'expérience quotidienne du « réel » et où, par conséquent, d'autres univers mimant ce même réel deviennent possibles, explorables en imagination (ici, le fait d'être au milieu du désert, le fait de se sentir « arbre », etc.). La connotation culturelle du Dadirri découlant notamment de ses nombreux référentiels à la culture aborigène « mythologisée » (voir Cowlshaw, 2010) n'est évidemment pas sans conséquence sur les effets performatifs de ce cadre. Souvenons-nous que c'est, entre autres, pour rétablir une connexion supposément « perdue » avec « leur culture » que ces individus se rendent au Gamarada. L'allusion puissante à de tels référentiels (« Nous sommes tel un arbre planté au milieu d'un feu du bush » ; « Si notre culture reste en vie, forte et respectée, elle grandira »), couplée au cadre particulier (ritualisé et fictionnel) de leurs évocations, a donc pour conséquence pragmatique de répondre aux attentes des membres – ce qui, bien sûr, ne fait que renforcer l'impact positif et la juste réception aux subtilités du dispositif chez ces derniers (déjà soutenue par la présence de certaines dispositions et habiletés<sup>18</sup>). L'ensemble participe à faire du Dadirri un événement « extraordinaire ».

- 17 Ensuite, d'un point de vue psychologique, l'EAC expérimenté par les membres au cours de l'exercice possède certaines particularités modulateurs qui méritent d'être pointées. En effet, si c'est bien la transe hypnotique – au sens eriksonnien du terme – qui est approchée par les membres au cours de la lecture du texte d'Ungunmerr-Baumann, elle l'est de trois façons : (a) par l'activité (passive) de l'écoute d'une part (en cela, elle ne se distingue pas véritablement d'autres formes de médiations guidées) ; (b) par l'action corporelle et l'application stricte et rigoureuse d'un séquençage d'opérations (mimer l'allumage d'un feu de camp, imaginer celui-ci, poser ses mains « brûlantes » sur ses yeux et, finalement, expirer bruyamment) ; (c) par l'activation de l'imaginaire et la projection volontaire dans un monde fictif. Ce triptyque d'actions laisse donc supposer la présence d'une forte dimension proactive dans la séquence d'action explorée. En cela, le Dadirri se distingue sans doute d'autres médiations guidées et, *de facto*, bascule de cette dernière catégorie d'EAC vers une autre : celle qualifiée par Carl G. Jung (1964) « d'imagination active ». Dans ce genre d'EAC, le produit de l'imagination – l'image intérieure – se doit d'être abordée selon un paradigme de « comme-si-cela-était-réel » et non comme une simple illusion ou image que l'on se contenterait d'observer de l'extérieur (von Franz, 1976). Et, de fait, c'est bien de la sorte, *activement* donc, que les membres du Gamarada sont invités à participer à cette fiction ritualisée ; c'est bien de manière proactive qu'ils sont incités à faire preuve d'*imagination*<sup>19</sup>. Pour que le Dadirri puisse produire les quelconques effets attendus, il faut nécessairement que les pratiquants *s'invitent* dans la scène décrite, dépeinte et – quelque part – projetée par la lecture du texte. Pour parvenir à établir un lien, une connexion entre l'ici et maintenant et le « là-bas » culturellement tracé qui, au fond, se trouve être le but du « voyage »<sup>20</sup>, les membres doivent se projeter dans le décor de la scène, se voir dans le désert, se sentir arbre du bush. C'est cela qui permet au Dadirri de devenir une opération « magique », sensée (Tasia, 2019).

## Le Dadirri : une rêverie donnant accès au *Dreaming* ?

- 18 Étant donné ses différentes caractéristiques, le Dadirri tel que pratiqué au sein du cercle du Gamarada s'inscrit donc bel et bien dans l'arsenal de ces techniques quasi oniriques, de ces rêveries contrôlées, où la frontière entre ce qui est « réel » et ce qui est « fictif » commence à se brouiller. En cela, il partage avec le rêve – et plus particulièrement, l'action de rêver telle qu'elle est envisagée dans les cultures aborigènes du désert – une épistémologie parallèle : pour l'un comme pour l'autre, c'est d'abord l'expérience subjective phénoménologiquement appréhendée à la première personne qui permet de trancher dans le réel ; c'est à l'aune d'une expérience vivante (cognitive et affective) et du cadre pragmatique qui entoure leur production (dans le cas du Dadirri, le rituel ; dans le cas des rêves des Aborigènes, la culture entière) que les « faits » sont ensuite interprétés et évalués collectivement, socialement, réussissant ou non l'épreuve de réalité<sup>21</sup>. Du double point de vue épistémique et pragmatique, le Dadirri fonctionne donc bien comme une rêverie, comme un analogon de l'activité onirique des cultures aborigènes. Reste que pour ces derniers, le rêve n'acquière cette haute valeur épistémique – ce « poids » dans la hiérarchie des êtres composant le réel (Latour & Woolgar, 2013 : 84) – que parce qu'il est directement connecté à la cosmologie du *Dreaming*. *A priori*, rien ne semble venir corroborer l'hypothèse selon laquelle la

rêverie des Aborigènes de Redfern serait reliée à celui-ci. Cependant, certains indices sémantiques et d'autres plus théoriques pourraient nous le laisser supposer.

- 19 Je l'ai dit, pour les membres du Gamarada, pratiquer le Dadirri est une façon de se « reconnecter » à « la » culture aborigène (celle « mythologisée », donc) – connexion anéantie par le processus colonial. Mais pour certains de ces membres, cela est plus précis encore : faire Dadirri, c'est explicitement établir une connexion avec le *Dreaming*. Voici comment C., membre du Gamarada depuis de nombreuses années, décrit le Dadirri aux nouveaux venus du jour, lors d'une séance :

*Dadirri* est une ancienne technique de soin... Peut-être vieille de plusieurs milliers d'années. C'est une sorte de... méditation qui... te fait traverser. C'est un peu comme si je te racontais une histoire, une magnifique histoire traditionnelle... une histoire culturelle. Et c'est un cadeau. Cette histoire est un cadeau important provenant des Aborigènes. Et ce cadeau te rend ton énergie, ton esprit et ta force de vie. Ce genre de force qu'on peut perdre parfois... C'est important de conserver une lumière à l'intérieur de soi... Et c'est ce que l'on va faire maintenant [en pratiquant Dadirri]. Donc, on ferme les yeux et... on imagine réellement que... qu'on est là-bas, dans ce que j'appelle le *Dreaming*, assis autour du feu avec les anciens. Si tu peux l'imaginer dans ton esprit, c'est vraiment super car c'est là que cela [Dadirri] est censé t'emmener<sup>22</sup>.

- 20 Lors de la séance de débriefing suivant le Dadirri d'une autre séance, T., également membre du Gamarada, s'exprime ainsi :

Ça fait du bien de faire ça [Dadirri], de se reconnecter à nos façons : on retrouve un peu de son identité, de sa culture, du *Dreaming*... Ouais, c'est vraiment bon<sup>23</sup>.

- 21 Outre le fait que de nombreux référentiels propres aux cultures aborigènes ainsi que d'autres propres aux processus quasi oniriques se retrouvent dans les explications de C. et de T., c'est sans doute leur référence commune au *Dreaming* qui est ici la plus troublante. En effet, pour ces derniers, faire Dadirri semble effectivement posséder le pouvoir d'établir une connexion avec cet espace-temps spécifique qu'est le *Dreaming*, de « faire traverser » l'individu pratiquant d'une réalité à l'autre. Autrement dit, la rêverie qu'autorise le Dadirri semble bel et bien fonctionner comme un « médiateur », comme une porte donnant sur le *Dreaming* – au même titre que le rêve, pour les Aborigènes du désert occidental (Poirier, 1994). Mais plus surprenant encore, C., dans son explication, localise relativement précisément ce *Dreaming*. En effet, pour ce dernier, c'est « à l'intérieur », « dans notre esprit » que nous « emmène » la rêverie, là où, semble-t-il, se trouve le lieu propre du *Dreaming*.

- 22 Comme évoqué dans l'introduction, traditionnellement, le concept de *Dreaming* est intimement enté à la terre, chevillé aux différents territoires ou « pays » (*countries*) au sein desquels vivent les Aborigènes. Le *Dreaming*, pourrait-on dire, est toujours *quelque part*, lié à des lieux particuliers, et ne possède pas d'existence en dehors de ces lieux même dans lesquels il se manifeste. Dans ce cas-ci, pourtant, tout se passe comme si le *Dreaming* était bel et bien déterritorialisé. Tout ce passe comme si ce dernier était avant tout un « lieu » situé au-dedans « de l'esprit » (« tu peux l'imaginer dans ton esprit ») ; un lieu entretenant certes des similitudes avec des lieux existants – faisant potentiellement référence aux *countries* des uns et des autres et composés, comme c'est le cas dans le texte d'Ungunmerr-Baumann, d'une lune, d'aurores et de crépuscules, d'arbres en feu dans le bush, etc. –, mais surtout, un lieu « imaginé réellement », c'est-à-dire situé entre l'objectivement perçu et le subjectivement conçu.

- 23 Ces quelques considérations – extraites des commentaires de T. et C. – renvoient à ce que Peters et Price-Williams (1980) et Price-Williams (1987) ont pu dire des différents EAC provoqués par la transe chamanique ou le rêve lucide, et ce que Price-Williams et Gaines (1994) ont émis comme hypothèse concernant la place du rêve dans les cultures aborigènes. Dans ces différents travaux, les auteurs tentent un rapprochement entre les différents EAC recherchés par certains acteurs sociaux (chamans du Népal et artistes aborigènes australiens principalement) et le processus « d'imagination active » tel que Jung a pu le développer. Ce faisant, la thèse principalement défendue est celle selon laquelle le « lieu » dans lequel se rendent ces différents individus au moyen du rêve ou de la rêverie est le même ; ce « lieu » serait également celui de « l'inconscient collectif » jungien (Jung, 1964). En d'autres termes, les divers EAC que sont les rêves, les rêves lucides, la rêverie (médiation, imagination active, vagabondage mental, etc.) et les trances rituelles traditionnelles (possessions et « vols » chamaniques) participeraient tous d'un phénomène similaire, voire identique, bien qu'approché selon des modalités socio-culturelles distinctes (Peters & Price-Williams, 1983). Une hypothèse extrêmement proche de cette dernière est également soutenue dans divers travaux récents de neurophénoménologie (Fox *et al.*, 2013 ; Thompson, 2017). D'après ces derniers, c'est l'ensemble de notre compréhension de l'architecture de la conscience qui doit être revue et corrigée pour nous permettre d'envisager celle-ci comme un continuum d'expériences – du rêve profond à la pleine conscience – qui ne varierait que par degré. À bien des égards, ces différentes hypothèses théoriques se rapprochent également de ce que le pédiatre et psychanalyste Donald Winnicott (2002) a tenté d'appréhender au travers de ses concepts de « jeu » et « d'espace potentiel ». Pour ce dernier, en effet, l'ensemble des productions culturelles peuvent, *in fine*, incomber à cette rencontre ludique (sérieuse) en une « aire médiane » entre, d'une part, le subjectivement vécu (l'imagination) et, d'autre part, l'objectivement perçu (la réalité).
- 24 Quelle que soit l'approche théorique emportant notre préférence parmi celles brièvement évoquées ci-dessus, deux idées principales peuvent en être extraites : (a) celle d'un véritable flux continu conscientiel entre nos différents états de conscience et (b) celle d'une *porosité* phénoménologique et empirique entre ceux-ci (sous réserve d'user correctement de certaines technologies socialement et culturellement valorisées). Dans ce cadre théorique, au vu de l'analyse proposée et du matériel empirique exposé, on est donc légitimement en droit de supputer l'existence d'une continuité culturelle entre l'expérience du Dadirri par les Aborigènes de Redfern et une pratique traditionnelle ancestrale telle qu'elle peut se poursuivre chez d'autres groupes aborigènes : celle d'élever le rêve et la rêverie au rang de réalité pragmatique, permettant d'établir un contact « réel » avec le *Dreaming* ; celle de faire du rêve et de la rêverie le nœud primordial de la culture. Selon cette approche, en effet, la technique de rêverie qu'est le Dadirri pourrait être perçue comme une façon originale et créative pour ces Aborigènes en recherche de crampons culturels de se réapproprier par le « voyage » en des terres « imaginées réellement », l'essence même des cultures aborigènes : le *Dreaming*.

## Conclusion : voyage onirique, voyage thérapeutique

- 25 Au cœur de Sydney, dans le quartier de Redfern, certains Aborigènes tentent de briser le cercle de reproduction de leurs souffrances héritées de la colonisation en procédant

à ce qu'ils nomment leur « voyage thérapeutique » (*healing journey*). Pour ce faire, ces derniers cherchent à renouer leurs existences aux racines de « leur culture ». Car, conformément à ce qu'ils en disent, c'est la seule solution possible pour tendre vers un aller-mieux (voir Tasia, 2018b : 152-158). Dès lors, au sein d'un groupe de parole (le Gamarada), il leur arrive de pratiquer ensemble, de manière structurée, la rêverie. De telles productions quasi oniriques se forment au sein d'un dispositif précis (rituel et fictionnel), nécessitant certains prérequis dispositionnels et empruntant à une technologie socio-psychologique sensée puisqu'enracinée dans ces cultures aborigènes : le Dadirri. En appliquant scrupuleusement les directives qui entourent cette pratique, ces individus « traversent », par un processus d'imagination active, le réel et se projettent dans un monde qu'ils connaissent (du moins en théorie) : le *Dreaming*. En agissant de la sorte, ces Aborigènes de Sydney, souvent en recherche de repères culturels, se raccrochent aux pratiques de leurs ancêtres par l'un des versants culturels à la fois les plus importants et les plus fugaces : le processus onirique (ou, dans ce cas, quasi onirique). Ce faisant, ils entament un processus thérapeutique.

- 26 On peut se demander si, en substituant la rêverie au rêve, ces Aborigènes de Redfern ne continuent pas ce qui, de tout temps, semble avoir été au cœur des cultures aborigènes, à savoir : élever la rêverie au rang de système-source, générateur des productions sociales et culturelles les plus importantes à la base de leur éthos (Glowczewski, 2017). À l'aune de cet exemple contemporain qu'est la pratique du Dadirri au sein du Gamarada, on est tenté d'interroger les fondements épistémologiques ainsi que la nature ontologique du *Dreaming*. Au fond, celui-ci n'est-il pas l'incarnation la plus aboutie, la plus mature et la plus culturellement développée de cette « aire médiane » dont parlait Winnicott (2002) – aire comprise entre l'imagination et l'objectivement perçu – qu'on ait pu trouver jusqu'à ce jour dans une société humaine ? Peut-être, en effet, est-ce principalement par la rêverie et le rêve que les Aborigènes se sont, de tout temps, entretenus avec le *Dreaming* (Dussart, 1988, 2000), cette production à la fois produite et productrice de référents culturels, élevant cette dernière au rang de système cosmologique sacré. Ce faisant, ces populations – aussi bien anciennes que contemporaines – entretiendraient un lien intime et culturellement structuré avec les versants les plus mystérieux du flux continu de la conscience humaine. Cela ferait d'eux des rêveurs au sens fort et magistral du terme.

*Je remercie le Fonds national de la recherche scientifique (FRS-FNRS) dont le financement a permis la réalisation du travail de thèse dont est issu cet article. Je remercie également les deux relecteurs anonymes pour la grande pertinence de leurs commentaires.*

---

## BIBLIOGRAPHIE

ABS (AUSTRALIAN BUREAU OF STATISTICS), 2016. Aboriginal and Torres Strait Islander Population, 2016 Census Data Summary.

- AIHW (AUSTRALIAN INSTITUTE OF HEALTH AND WELFARE), 2015. « The Health and Welfare of Australia's Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples, 2015 », Canberra, Australian Institute of Health and Welfare.
- ATKINSON J., 2002. *Trauma Trails, Recreating Song Lines: The Transgenerational Effects of Trauma in Indigenous Australia*. North Melbourne, Spinifex Press.
- ATTWOOD B., 2005. *Telling the Truth about Aboriginal History*. Crows Nest, N. S. W., Allen et Unwin.
- BERNDT R. et BERNDT C., 1965. *The World of the First Australians; an Introduction to the Traditional Life of the Australian Aborigines*. Chicago, University of Chicago Press.
- BURBANK V., 2011. *An Ethnography of Stress: The Social Determinants of Health in Aboriginal Australia*. New York, Palgrave Macmillan.
- COWLISHAW G., 2010. « Mythologising Culture: Part 1: Desiring Aboriginality in the suburbs », *The Australian Journal of Anthropology*, 21, 2 : 208-227.
- COWLISHAW G., 2011. « Mythologising Culture: Part 2: Disturbing Aboriginality in the Suburbs », *The Australian Journal of Anthropology*, 22, 2 : 170-188.
- DEAN L., 1996. *The Australian Aboriginal Dreamtime: An Account of Its History, Cosmogony, Cosmology and Ontology*. Geelong, Gamahucher Press.
- DESCOLA P., 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DUSSART F., 1988. « Warlpiri Women's Yawulyu Ceremonies: A Forum for Socialization and Innovation », Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Australian National University.
- DUSSART F., 2000. *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement: Kinship, Gender, and the Currency of Knowledge*. Washington & Londres, Smithsonian Inst. Press.
- DUSSART F. et POIRIER S., 2021. *Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics*. Edmonton, University of Alberta Press.
- ERICKSON M. et ROSSI E., 1979. *Hypnotherapy: An Exploratory Case Book*. New York, Irvington Publishers.
- ERICKSON M., ROSSI E. et ROSSI S., 1976. *Hypnotic Reality*. New York, Irvington Publishers.
- FOX C. R. K., NIKEBOER S., SOLOMONOVA E., DOMHOFF W. et CHRISTOFF K., 2013. « Dreaming as Mind Wandering: Evidence from Functional Neuroimaging and First-Person Content Reports », *Frontiers in Human Neuroscience*, 7 [en ligne], [www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2013.00412/full](http://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2013.00412/full) (page consultée le 12/05/2024).
- GLASKIN K., 2015. « Dreams, Perception, and Creative Realization », *Topics in Cognitive Science*, 7, 4 : 664-676.
- GLOWCZEWSKI B., 1989. « La Loi du rêve approche topologique de l'organisation sociale et des cosmologies des aborigènes australiens », Thèse de doctorat en anthropologie, Lille 3.
- GLOWCZEWSKI B., 1991. *Du rêve à la loi chez les Aborigènes : mythes, rites et organisation sociale en Australie*. Paris, PUF.
- GLOWCZEWSKI B., 2004. *Rêves en colère avec les Aborigènes australiens*. Paris, Plon.
- GLOWCZEWSKI B., 2017. *Les Rêveurs du désert*. Paris, Actes Sud/Babel.
- GLOWCZEWSKI B. et HENRY R., 2007. *Le défi indigène : entre spectacle et politique*. Montreuil, Aux lieux d'être.

- GRIEVES V., 2009. « Aboriginal Spirituality: Aboriginal Philosophy, the Basis of Aboriginal Social and Emotional Wellbeing », Cooperative Research Centre for Aboriginal Health Discussion Paper n° 9 [en ligne], [www.pathwaysmh.com.au/Aboriginal\\_Philosophy.pdf](http://www.pathwaysmh.com.au/Aboriginal_Philosophy.pdf) (page consultée le 22/05/2024).
- HADAD R. et DE LARGY HEALY J., 2022. « “Comme un champ après la moisson” : le passé retrouvé des Aborigènes australiens face au spectre de l'évolution sociale (Partie I) », *L'Homme*, 241 : 103-124.
- JUNG C. G., 1964. *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Paris, Gallimard.
- KOWAL E., 2017. « Descent, Classification and Indigeneity in Australia », In MCGAVING K. et FOZDAR F. (eds), *Mixed Race Identities Australia, New Zealand and the Pacific Island*. New York, Routledge : 19-35.
- LAHIRE B., 2018. *L'Interprétation sociologique des rêves*. Paris, La Découverte.
- LAMBERT-PENNINGTON K. 2012. « “Real Blackfellas”: Constructions and Meanings of Urban Indigenous Identity”, *Transforming Anthropology*, 20, 2 : 131-145.
- LATOUR B. et WOOLGAR S., 2013. *La Vie de laboratoire : la production des faits scientifiques*. Paris, La Découverte.
- MARQUIS N., 2014. *Du bien-être au marché du malaise : la société du développement personnel*. Paris, PUF.
- MELCHIOR T., 2008. *Créer le réel : hypnose et thérapie*. Paris, Le Seuil.
- MORVAN A., 2018. « Temporalités encapsulées dans les peintures aborigènes du musée du quai Branly », *Gradhiva*, 28 : 50-75.
- MOSES D., 2012. *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*. New York, Berhahn Books.
- PAROT F., 1995. *L'Homme qui rêve : de l'anthropologie du rêve à la neurophysiologie du sommeil paradoxal*. Paris, PUF.
- PATTEL-GRAY A. (ed.), 1996. *Aboriginal Spirituality: Past, Present, Future*. Blackburn, HarperCollins Religious.
- PERHEENTUPA J., 2020. *Redfern: Aboriginal Activism in the 1970s*. Canberra, Aboriginal Studies Press.
- PETERS L. et PRICE-WILLIAMS D., 1983. « A Phenomenological Overview of Trance », *Transcultural Psychiatric Research Review*, 20, 1 : 5-39.
- PETERS L. et PRICE-WILLIAMS D., 1980. « Towards an Experiential Analysis of Shamanism », *American Ethnologist*, 7, 3 : 397-418.
- POIRIER S., 1994. « La mise en œuvre sociale du rêve. Un exemple australien », *Anthropologie et sociétés*, 18, 2 : 105-119.
- POIRIER S., 2005. *A World of Relationships: Itineraries, Dreams, and Events in the Australian Western Desert*. Toronto & Buffalo, University of Toronto Press.
- POVINELLI E., 1993. « “Might Be Something”: The Language of Indeterminacy in Australian Aboriginal Land Use », *Man*, 28, 4 : 679-704.
- PRICE-WILLIAMS D., 1987. « The waking dream in ethnographic perspective », In TEDLOCK B. (ed.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. New York, Cambridge University Press : 246-262.



- PRICE-WILLIMAS D. et GAINES R., 1994. « The Dreamtime and Dreams of Northern Australian Aboriginal Artists », *Ethos*, 22, 3 : 373-388.
- SCHAEFFER J.-M., 1999. *Pourquoi la fiction ?* Paris, Le Seuil.
- SPENCER B. et GILLEN F. J., 1996 [1927]. *The Arunta*. Oosterhout, Anthropological Publications.
- SUSSWEIN R. et TASIA E., 2020. « S'initier au merveilleux. Contribution à une socio-anthropologie de l'enchantement à partir de l'étude comparée du "Gamarada" et de la "Communication animale intuitive" », *EspacesTemps* [en ligne], [www.espacestemp.net/articles/sinitier-au-merveilleux/](http://www.espacestemp.net/articles/sinitier-au-merveilleux/) (page consultée le 12/05/2024).
- SUTTON P., 2010. « Aboriginal Spirituality in a New Age », *The Australian Journal of Anthropology*, 21, 1 : 71-89.
- STANNER W., 1979. *White Man Got No Dreaming*. Canberra, Australian National University Press.
- STANNER W., 2011. *The Dreaming & Other Essays*. Collingwood, Black Inc.
- STÉPANOFF C., 2019. *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*. Paris, La Découverte.
- STRATTON J., 2011. *Uncertain Lives: Culture, Race and Neoliberalism in Australia*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- TASIA E., 2018a. « Au-delà du rêve : ethnographie affective du processus de résilience des Aborigènes de Sydney (Australie) », *Tsantsa*, 23 : 14-23.
- TASIA E., 2018b. « Du traumatisme à la résilience. Étude de cas socio-anthropologique d'un dispositif thérapeutique indigène de la banlieue centrale de Sydney (Australie) », Thèse de doctorat en anthropologie, Bruxelles (ULB).
- TASIA E., 2019. « Quête spirituelle, résilience et Temps du Rêve chez les Aborigènes de Sydney », *In Analysis*, 3, 3 : 278-285.
- TEDLOCK B. (ed.), 1987. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. New York, Cambridge University Press.
- TEDLOCK B., 1994. « Rêves et visions chez les Amérindiens : "produire un ours" », *Anthropologie et Sociétés*, 18, 2 : 13-27.
- THOMPSON E., 2017. *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York, Columbia University Press.
- TONKINSON R., 1970. « Aboriginal dream-spirit beliefs in a contact situation: Jigalong, Western Australia », In BERNDT R. M. (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology: Modern Studies in the Social Anthropology of Australian Aborigines*. Nedlands, University of Western Australia Press : 277-291.
- TONKINSON R., 1978. *The Mardudiarra Aborigines. Living the Dream in Australia's Desert*. New York, Holt Rinehart et Winston.
- TONKINSON R., 2003. « Ambrymese Dreams and the Mardu Dreaming », In LOHMANN R. I. (ed.), *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. New York, Palgrave Macmillan : 87-106.
- TURNER V., 1995. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York, Aldine de Gruyter.
- UNGUNMERR-BAUMANN M.-R., 1993. « Dadirri », In HENDRIKS J. et HEFFERAN G. (eds), *A Spirituality of Catholic Aborigines and the Struggle for Justice, Kangaroo Point*. Brisbane Qld., Aborigines et Torres Strait Islander Apostolate : 34-37.

VON FRANZ M.-L., 1976. *Confrontation with the Collective Unconscious*. Los Angeles, C. G. Jung Cassette Library.

WATZLAWICK P., 2014. *Le Langage du changement : éléments de communication thérapeutique*. Paris, Points.

WINNICOTT D., 2002. *Jeu et réalité : l'espace potentiel*. Paris, Gallimard.

WOLFE P., 1991. « On Being Woken up: The Dreamtime in Anthropology and in Australian Settler Culture », *Comparative Studies in Society and History*, 33, 2 : 197-224.

## NOTES

1. Le terme *Dreamtime* est à l'origine la traduction d'un concept arrernte par les ethnographes Baldwin Spencer et Frank Gillen (1996). À ce dernier lui est généralement préféré aujourd'hui le terme de *Dreaming*, forgé par l'anthropologue australien William Stanner (2011). Deux raisons justifient mon choix d'utiliser, dans ce texte, cette dénomination particulière de *Dreaming* : d'abord, c'est celle qui est la plus généralement utilisée par les acteurs que j'ai eu l'opportunité de rencontrer. Ensuite, comme le précise Stanner lui-même, cette nominalisation tente de rendre compte de la complexité du concept : le *Dreaming* est « bien plus compliqué, d'un point de vue philosophique, que l'on a pu l'imaginer initialement » (Stanner, 1979 : 24). Or, l'hypothèse sous-jacente à ce texte est que c'est à partir de cette complexité qu'est engendrée la plasticité de ce corpus mythico-pratique. Partant, c'est bien cette dernière que je cherche ici à illustrer à l'aune d'un exemple urbain contemporain.

2. Comme le précisent Rémi Hadad et Jessica De Largy Healy (2022 : 107) : « Parmi les 250 langues aborigènes, toutes n'associent pas sémantiquement le rêve de nuit avec ce temps de la création "ancestrale". » Cependant, dans la plupart des cas, « l'expérience onirique demeure néanmoins un moyen d'interagir avec cette dimension invisible du réel, de faire surgir l'ancestral dans le présent, pour annoncer par exemple la venue d'un nouveau-né, révéler la peinture d'un lieu ou d'un itinéraire chanté, ou dialoguer avec les morts » (*ibid.*). À ce sujet, voir également Morvan (2018).

3. Dans nos sociétés occidentales contemporaines, c'est principalement au travers du médium psychanalytique que les rêves sont intégrés au corps social. En effet, par l'importance donnée aux rêves sur le jeu de nos processus inconscients, la psychanalyse a su doter le monde scientifique occidental d'une théorisation des processus oniriques et d'une explication des conséquences pragmatiques de tels processus sur la vie diurne. D'autres explications, comme l'approche neuroscientifique des rêves (Parot, 1995) ou comme celle de la sociologie du rêve (Lahire, 2018) existent également, bien que ces dernières ne jouissent pas (encore) de la même notoriété que l'explication psychanalytique.

4. En juin 2016, la population aborigène d'Australie s'élevait à 798 400 individus, et constituait à peu près 3,3 % de la population totale du pays. Parmi ceux-ci, 81,4 % vivent en ville, en région urbaine ou en région péri-urbaine. Seuls 18,6 % des Aborigènes vivent donc à (forte) distance des centres urbains (ABS, 2016).

5. Nous ne traitons pas ici de l'appartenance effective à la communauté aborigène du pays qui, quant à elle, est réglementée et dépend de trois facteurs : (a) le lien biologique avec des ancêtres aborigènes, (b) l'appartenance – validée – à une communauté aborigène, et (c) l'affirmation autodéterminée d'identification. Pour une analyse détaillée de cette question, voir notamment Kowal (2017).

6. À ce sujet, voir également Sutton (2010).

7. *Gamarada* signifie « amis partageant un but commun » (« *friends with a purpose* ») en langue gadigal ; Les Gadigals sont un groupe aborigène du peuple Eora qui, originellement, habitait sur le territoire du centre-ville de l'actuelle Sydney.

8. Sur l'importance de ce quartier pour la vie et l'histoire de l'activisme politique aborigène, ainsi que sur la dimension hétérogène de la population aborigène de Redfern, voir notamment Perheentupa (2020).

9. Le dispositif d'enquête et le matériau ethnographique sur lequel repose cette analyse fut négocié au cours de recherches doctorales au sein du *Gamarada* effectuées principalement en 2016. Il fut décidé, en accord avec « K. », leader du groupe de parole, que je pourrais prendre des notes durant les séances, réaliser d'éventuels clichés photographiques, m'entretenir hors séances avec certains de ses membres, si toutefois je répondais à deux conditions : (a) que je ne perturbais pas les séances par ma présence et (b) que j'y « joue le jeu », c'est-à-dire que je me prenne aux activités et aux objectifs du programme. Suivant, au plus près, les préceptes de l'observation participante, j'ai donc participé – comme n'importe quel autre membre du *Gamarada* – à 26 de ces séances. J'ai également réalisé 15 entretiens avec des membres du groupe (pour certains, à plusieurs reprises). Tous les échanges ont eu lieu en anglais. Tous les extraits reproduits dans ce texte ont été traduits par mes soins.

10. « *We were always on the move... My mum was a Catholic missionary, so we moved around a lot around the country. [...] Originally, I come from Perth. [...] I lived with my mother 'til I was 10 years old. Then, I came to live with my father's family here in Redfern. [...] I was raised the hard way. My mother hit me a lot. That's because that's all she knew, that's what the priests and nuns did to her when she was taken from her family, her culture. [...] She drank and did drugs a lot. It often got physical when we argued at home, you know.* »

11. « *I was taken away from my family when I was a kid [...]. Where I lived [in my foster families], there was a lot of violence and rape... Some of my uncles were members of the Stolen Generation. [...] My brother and I ran away from our [last] foster family. Too much mental and physical abuse there... I remember, my [foster] father would drag me by the hair across the floor if I didn't bring home the best grades [from school]. My spirit has been broken.* »

12. Pour une description détaillée du fonctionnement du *Dadirri* ainsi que des autres exercices du *Gamarada*, voir Tasia (2018a et b).

13. Sur l'importance de cette disposition d'appétit chez les populations aborigènes, voir notamment Povinelli (1993).

14. Enseignante, activiste et artiste aborigène reconnue, Miriam-Rose Ungunmerr-Baumann a largement participé à diffuser le concept de *Dadirri* grâce, notamment, à ces écrits sur la question. En 1998, elle est nommée membre du Order of Australia ; en 2013, elle crée la Fondation Miriam Rose ayant pour objectif de tisser des liens entre la culture autochtone et la société australienne en général ; en 2002, elle reçoit un doctorat *honoris causa* de la Charles Darwin University ; en 2021, elle est nommée *Senior Australian of the Year*. Ce parcours exceptionnel a fait d'elle une figure publique reconnue, source d'inspiration pour de nombreux Aborigènes du pays – et notamment pour les membres du *Gamarada*.

15. Le texte en question, utilisé par les membres du *Gamarada*, est une version adaptée et raccourcie d'autres textes d'Ungunmerr-Baumann sur la même thématique.

16. Nom communément donné au désert australien.

17. « *Dadirri. A special quality. A unique gift of the Aboriginal people, is inner deep listening and quiet still awareness. Dadirri recognises the deep spring that is inside us. It is something like what you call contemplation. [...] We watch the moon in each of its phases. We wait for the rain to fill our rivers and water the thirsty earth. When twilight comes, we prepare for the night. At dawn we rise with the sun. We watch the bush foods and wait for them to open before we gather them. We wait for our young people as they grow; stage by stage, through their initiation ceremonies. When a relation dies, we wait for a long time with the sorrow. We own our grief and allow it to heal slowly. We wait for the right time for our ceremonies and*

*meetings. The right people must be present. Careful preparations must be made. We don't mind waiting because we want things to be done with care. Sometimes many hours must be spent painting the body before an important ceremony. [...] We are like the tree standing in the middle of a bushfire sweeping through the timber. The leaves are scorched and the tough bark is scarred and burnt, but inside the tree the sap is still flowing and under the ground the roots are still strong. Like that tree we have endured the flames and we still have the power to be reborn. [...] If our culture is alive and strong and respected it will grow. It will not die and our spirit will not die. I believe the spirit of Dadirri that we have to offer will blossom and grow, not just within ourselves but within all. »*

18. Voir *supra*.

19. Voir également, sur ce point, dans un tout autre contexte, le remarquable travail de Charles Stépanoff (2019).

20. Souvenons-nous que les membres du Gamarada comparent leur démarche à un « parcours » ou un « voyage » thérapeutique (*healing journey*). Le terme usité par les acteurs appuie donc bien l'idée d'un déplacement véritable et concret, quasi physique (via l'imagination).

21. Souvenons-nous que les effets ressentis par les membres lors du Dadirri sont partagés et commentés au moyen d'un « exercice » de débriefing venant juste après la pratique de cette méditation.

22. « *Dadirri is an ancient... maybe a thousand-year-old [Aboriginal healing]... It's a meditation... that takes you through... It's more like I'm telling you a story, a beautiful traditional story... A cultural one. And it's a gift. This story is very important gift from the Aboriginal people... And this gift actually gives you back your life force, your spirit of love and life back, that life force that sometimes we can lose. It's all important to keep the light inside us. And this is what we're gonna do now. [...] So we close our eyes and... we actually imagine... Well I call it the Dreaming, when you're sitting around the fire with the elders. If you can imagine that in your mind, that'd be really great cause that's where it's supposed to take you. »*

23. « *It feels great to do this [Dadirri], to reconnect with our own ways: it's like we're getting back a bit of our identity, our culture, the Dreaming... Yeah, it's really good. »*

## RÉSUMÉS

Cette contribution étudie le lien actuel entretenu par certains Aborigènes vivant en milieu urbain avec, d'une part, la rêverie (comprise comme technologie culturelle d'altération de conscience) et, d'autre part, le *Dreaming* (cette cosmologie propre aux cultures aborigènes d'Australie). Je postule, à l'aide de l'exemple ethnographique que constitue l'étude de la pratique du Dadirri au sein d'un groupe de parole indigène, qu'il existe aujourd'hui une réappropriation originale de ce lien qui prend racine dans un contexte culturel contemporain et postcolonial singulier. Au terme de cette démonstration, et à l'aune des découvertes mises en lumière, le texte interroge de manière rétrospective et innovante la fonction ancestrale du rêve et de la rêverie – et notamment sa fonction thérapeutique – au sein des cultures aborigènes d'Australie.

This contribution examines the current link maintained by some urban Indigenous Australians with daydreaming (understood as a cultural technology for altering consciousness) and *Dreaming* (the cosmology of Australia's Aboriginal cultures). Based on an ethnographic study of the practice of *Dadirri* within an indigenous speech group, I postulate that today there is an original reappropriation of this link, which takes root in a singular contemporary and postcolonial cultural context. According to the discoveries brought to light, the text questions in a

retrospective and innovative way the ancestral function of dreaming and daydreaming – including its therapeutic function – within the Aboriginal cultures of Australia.

## INDEX

**Keywords** : Dreams, Australia, Dadirri, urban culture, therapeutic group

**Mots-clés** : Rêves, Australie, Dadirri, culture urbaine, groupe thérapeutique

## AUTEUR

**EDGAR TASIA**

Observer les Mondes En Recomposition (OMER), Université de Liège

Bât. B31 Faculté des sciences sociales, Quartier Agora, place des Orateurs, 4000 Liège, Belgique

edgar.tasia@uliege.be