

Le genre du rêve

Pratiques oniriques et oniromantiques chez les Touaregs

The Gender of Dreams

Oneiric and Mantic Practices among the Tuareg

El género del sueño

Prácticas oníricas y oniromancias entre los Tuareg

Amalia Dragani

Deviner, prévoir et faire advenir
Divining, Foreseeing and Occasioning
Adivinar, predecir y lograr
Volume 42, numéro 2-3, 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1052651ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1052651ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dragani, A. (2018). Le genre du rêve : pratiques oniriques et oniromantiques chez les Touaregs. *Anthropologie et Sociétés*, 42(2-3), 361–383.
<https://doi.org/10.7202/1052651ar>

Résumé de l'article

Cet article a pour objet les représentations et les pratiques oniriques et divinatoires à la lumière du genre. La narration du rêve revêt un caractère de parole confidentielle chez les poètes touaregs qui, à la différence des auteures féminines, n'en font pas un thème poétique. Les pratiques oniriques, associées au monde des morts, des génies et à la sexualité, sont d'ordinaire perçues comme appartenant à la sphère féminine. Cependant, elles font discrètement l'objet de pratiques masculines, mais de nuit et en toute discrétion. Les tensions récemment introduites par les islamistes au Nord du Mali, lesquels condamnent les pratiques mantiques, musicales et poétiques, font que les hommes et les poètes se montrent de plus en plus discrets sur leur vie onirique et leur processus créateur.

LE GENRE DU RÊVE

Pratiques oniriques et oniromantiques chez les Touaregs

Amalia Dragani



*Le rêve est le phénomène que nous
n'observons que pendant son absence.*

Valéry 1941 : 258

Partant du cas ethnographique des Touaregs¹, berbérophones d'origine nomade et pastorale vivant en Afrique saharo-sahélienne musulmane dans un espace partagé en plusieurs États postcoloniaux (Burkina Faso, Mali, Niger, Algérie, Libye), cet article vise à étudier comment la construction locale des identités féminines et masculines influe sur l'énonciation et la « performance » du rêve² et sur les pratiques oniriques et oniromantiques vernaculaires.

L'énonciation du rêve (*tergit*) a un caractère de « parole confidentielle » et non de « parole publique » pour les poètes touaregs qui, à la différence des auteurs féminins, n'en font pas un thème poétique³. Les pratiques oniriques et oniromantiques (*asāwad*), associées au monde des morts, des génies (*aljena*) et à la sexualité, sont d'ordinaire perçues comme appartenant à la sphère féminine, du moins en public. Cependant, elles sont l'objet de pratiques masculines mais de nuit, et en toute discrétion. L'existence d'interprétations exogènes du rêve, notamment la circulation de manuels d'oniromancie arabe, reçoit un accueil circonspect. En outre, les tensions introduites récemment par la présence au Sahel du djihadisme, lequel condamne les pratiques mantiques et artistiques,

-
1. Que les familles touarègues qui m'ont hébergée au Niger, au Mali, en Algérie et parfois ont rendu matériellement possibles mes enquêtes, conduites dans des conditions d'extrême précarité économique et sécuritaire, soient ici chaleureusement remerciées. Mes remerciements vont également aux évaluateurs anonymes qui ont contribué par leurs critiques constructives et pertinentes à faire avancer mon propos. Cet article a été écrit en pensant à ma grand-mère Gilda, inégalable « rêveuse » qui pratiquait la lécanomancie (technique de divination par le moyen de l'eau ou de l'huile), et à Teshereft, devineresse d'Agadez, qui m'a appris l'art des cauris.
 2. Cet article porte sur le rêve, à ne pas confondre avec d'autres phénomènes psychiques tels l'imagination et la rêverie. Chez les Touaregs, cette dernière a fait l'objet d'autres écrits (Drouin 1992).
 3. La relation entre pratiques langagières (usage, registres et styles de la parole) et contextes sociaux a déjà fait l'objet d'études (Masquelier et Siran 2000 ; Masquelier et Fournier 2015). Sur le même thème et sur les transformations de la prise de parole publique féminine dans un contexte de globalisation (un festival touristique au Nord du Niger), nous renvoyons le lecteur à notre « description dense » d'un cas touareg (Dragani 2015).

ont pour conséquence que les hommes et les artistes se montrent de plus en plus discrets à propos de la narration publique de leur vie onirique et de leurs pratiques divinatoires.

Le rêve au prisme du genre

À la frontière entre individuel et collectif, entre psychologie et anthropologie, le rêve est un objet classique de l'anthropologie qui retient l'attention des premiers anthropologues comme C. Seligman (1923), L. Lévy-Bruhl (1927)⁴, B. Malinowski (1929), Firth (1934), G. Devereux (1957), L. Sebag⁵ (1964) ou R. Bastide (1972).

Ce thème a également donné lieu à des ouvrages collectifs et des dossiers thématiques plus récents (Caillois et Von Grunebaum 1967 ; Kennedy et Lagness 1981 ; Tedlock 1987 ; Jedrej et Shaw 1992 ; Poirier 1994 ; Lohmann 2003, entre autres). Du fait de son universalité, la dimension onirique a été prise en compte par des chercheurs travaillant sur le continent américain (Tedlock 1987 ; Descola 1989 ; Perrin 1992), en Europe (Puccio 1996 ; Xanthakou 2002), en Océanie (Leblic 2010 ; Glowcewski 2016), ou encore en Asie (Stepanoff 2017), pour s'en tenir à quelques exemples.

D'un point de vue théorique et méthodologique, au fil du temps un changement dans l'approche des rêves a eu lieu. Après des études portant sur l'analyse du contenu et sur le symbolisme des songes, les recherches se sont réorientées sur divers aspects des pratiques oniriques : contextualisation, socialisation, énonciation et « performance » des rêves (Tedlock 1987 ; Graham 1995).

Dans le cadre des études africanistes, le rêve a bénéficié d'une grande attention (Fabian 1966 ; LeVine *et al.* 1966 ; Lee 1970 ; Kilborne 1978 ; Fisher 1979 ; Dilley 1992 ; Pype 2011). Au Sahel en particulier, des études axées pour la plupart sur la possession chez des populations limitrophes des Touaregs, comme les Haussa (Shweder et LeVine 1975 ; Miles 1993), les Songhay du Mali (Gibbal 1988) ou du Niger (Stoller 1989), les Peuls du Niger (Vidal 1992), ou les Maures (Ould Cheick 2018 : 539-541) apportent quantité d'informations sur les pratiques oniriques et divinatoires vernaculaires.

Pour ce qui est des Touaregs, nous disposons de rares matériaux oniriques : une clé de songes recueillie par l'ermite français Charles Eugène de Foucauld de Pontbriand (1852-1916) (De Foucauld et De Calassanti-Motyliniski 1984) ; des références aux guérisseuses pratiquant une divination par les rêves dites « *timaswaden* » (Rasmussen 2006, 2015) ; et deux rêves rapportés par D. Casajus (1987), outre mes propres publications sur la question.

4. Pour une relecture contemporaine de l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl, voir Keck (2008).

5. Sur Lucien Sebag, voir Leavitt (2005).

Un premier volet de nos études a porté sur l'articulation entre rêve et « histoire de vie », en esquisant des « biographies nocturnes » des poètes qui montrent que l'inspiration onirique peut venir d'un ancêtre poète (Dragani 2012, 2016). Un autre axe de nos recherches visait à reconstruire une « histoire des rêves » touaregs (Dragani 2018), en nous inspirant d'historiens sur ce thème (Burke 1973 ; Beradt 1985 ; Rechtman 1993 ; Wilmer 2001 ; Schmitt 2003). Dragani (2018) montre, en outre, comment le songe n'est pas seulement employé pour prédire l'avenir de façon pré-cognitive (Jackson 1978 ; Basso 1987 ; Hollan 1989) – ce dont le présent texte traite en l'articulant avec la notion de genre – mais a également pour but de connaître et d'interpréter le passé et l'occulte (par exemple, découvrir les actions et les personnes nuisibles à l'origine des maux dont on est présentement affligé).

En suivant ainsi le volet de recherches ouvertes par Barbara Tedlock dans ce qu'elle appelle « the new anthropology of dreaming » (1987) et qui consiste à accorder moins d'attention à l'analyse du contenu des rêves qu'aux pratiques oniriques, ce texte examinera ces dernières à la lumière des données ethnographiques collectées par immersion et par conversations informelles lors des terrains effectués depuis 2004 en « pays touareg », en Afrique sahélo-saharienne (Algérie, Burkina Faso, Mali, Niger, et Sénégal) et en Europe (France, Italie, Belgique, Espagne) auprès de la diaspora.

L'étude des pratiques oniriques et divinatoires sera en mesure d'éclairer l'absence du rêve comme thème littéraire dans la production poétique masculine alors qu'il représente un *topos* très répandu dans les littératures africaines (Constant 2008). Cette absence est d'autant plus paradoxale que les poètes entretiennent avec le rêve une relation étroite du fait qu'il est attesté que l'inspiration onirique peut provenir de poètes défunts (Dragani 2016).

Les pratiques discursives et poétiques ne sont assurément pas détachées de l'emprise du genre⁶. En particulier, la manière de dire – ou de ne pas dire – le rêve est significative d'une société et des rapports de genre qu'elle reproduit, entre autres, dans ses représentations littéraires. Comme le souligne l'anthropologue américaine Elinor Ochs, les pratiques langagières entretiennent avec le genre une relation médiatisée par un ensemble de postures, d'attitudes et d'idéologies historiquement et culturellement transmises (Ochs 1992). De plus, des recherches montrent comment les événements paralinguistiques, comme les pauses, les interruptions et les silences, ne sont pas exempts de l'emprise du genre (Zimmerman et West 1975). C'est pourquoi cet article se propose d'étudier l'influence du genre sur le rêve, sur la manière de le raconter ou de le taire, en fonction pré-cognitive. L'hypothèse à la base de mon questionnement est la congruence entre rôles sociaux de genre, d'une part, et pratiques d'énonciation, performance et socialisation du rêve, d'autre part.

6. Sur le genre, la littérature est très abondante : on pourra consulter Oakley (1981) ; Bell *et al.* (1993) ; Jonckers *et al.* (1999) ; et sur le genre dans les études africanistes, voir Cornwall (2005).

La pionnière des études sur le rêve au prisme des différences de genre est l'américaine Mary Whiton Calkins (1863-1930), psychologue, philosophe et professeure d'université, dans son article pionnier «Statistics of Dreams» publié en 1893 pour l'*American Journal of Psychology* (Whiton Calkins 1893). Suivant le chemin qu'elle a ouvert, d'autres chercheurs se sont intéressés à l'analyse du contenu des rêves pour montrer les différences et les similarités repérés dans différents corpus de rêves féminins et masculins.

Des études classiques qui mettaient en exergue les différentes manières de rêver des hommes et des femmes ont été établies par Calvin Hall et son équipe (1963)⁷ et se concentraient à cette époque sur le contenu manifeste des rêves. Elles mettent en évidence que les femmes rêvent indifféremment des hommes et des femmes, se souviennent plus que les hommes de leurs rêves et de leurs cauchemars, et ont tendance à rêver d'espaces fermés, d'interactions familiales et amicales ainsi que de sujets domestiques.

À l'inverse, les hommes rêvent d'autres hommes, d'interactions agressives, d'inconnus, d'espaces ouverts et d'armes. D'autres recherches sur les rêves pour tester ces hypothèses dans des pays non-occidentaux, comme en Ouganda et en Afrique orientale, ont permis de les confirmer (Robbins et Kilbride 1971). Certains auteurs se sont par ailleurs intéressés aux similarités présentes dans les rêves masculins et féminins, par exemple en étudiant les songes des jeunes Palestiniens et Palestiniennes qui, dans un contexte de guerre, ont tendance à se ressembler (Punamaki et Joustie 1998).

Un autre volet de recherches se penche sur les rêves liés au genre, en particulier les rêves à propos de menstruations (Hertz et Jensen 1975), de ménopause (Mankowitz 1984), de grossesse (Sered et Abramovitch 1992). En lien avec cela, il existe des études sur l'annonce de la grossesse et l'anxiété quant à l'aspect physique et à la santé du bébé, ainsi que sur l'accouchement. D'autres études se sont intéressées à l'activité onirique des futurs pères lors de la période précédant la naissance de l'enfant (Zayas 1988).

Le présent article s'intéressera moins au contenu des rêves qu'aux interactions homme/femme et aux identités de genre qui déterminent des manières différentes de dire ou ne pas dire le rêve.

L'insomnie et les démons des poètes touaregs

En premier lieu, nous voulons nous arrêter sur la «mise en mots» du rêve dans les sources littéraires touarègues, dont certaines remontent à la fin du XVII^e siècle.

7. Ces études visent à contrer les approches psychanalytiques, et en particulier la théorie du refoulement de Freud, en se concentrant sur le contenu manifeste des rêves pour montrer qu'il reflète les préoccupations quotidiennes du rêveur, en continuité avec son passé, à la différence du contenu latent, lequel, selon Freud, serait en lien avec des conflits infantiles.

En parcourant mon corpus de 210 poèmes, dont 177 filmés, ainsi que les anthologies collectées par d'autres chercheurs (De Foucauld 1925-1930 ; Ag Ahmed 1982 ; Mohamed et Prasse 1990 ; Albaka et Casajus 1992 ; Castelli Gattinara 1992 ; Claudot-Hawad 2008, 2009), j'ai pu constater que le rêve demeure le grand absent de la poésie touarègue (*tesawit*), à l'exception de rares poèmes (*tishiway*) composés par des femmes le mentionnant. À l'inverse, dans les poèmes masculins, l'insomnie – peuplée de figures de démons – joue un rôle de tout premier plan.

Chez les hommes, l'insomnie peut être due à l'obsession amoureuse, à la guerre imminente, mais aussi à l'anxiété liée aux moyens de subsistance. Si certains poèmes se contentent d'exposer l'insomnie du poète (*emesheway*), d'autres font apparaître la figure du Diable (Iblis) ou d'un démon (*ag assuf*, litt. «celui de la solitude, du désert») comme responsable du réveil en pleine nuit du malchanceux narrateur, chez lequel il peut susciter des désirs érotiques.

Dans le poème suivant, qui nous a été récité à Abalak en 2006, le poète Tambatan Khadaman évoque son insomnie due à Satan, qui a fait naître en lui des sentiments passionnels pour une femme, Tefettawt, qui paraît ne pas partager son élan amoureux. Le diable y est représenté par un agent musical qui suscite le désir humain par le biais de la musique, considérée ici comme appartenant à la sphère démoniaque, capable d'influer sur le maintien de soi et l'autocontrôle du narrateur. Plus que sous son aspect de musicien, c'est sous aspect de guerrier qu'Iblis apparaît : quand il ne séduit pas avec ses charmes musicaux, c'est en usant de flèches et de menace qu'il atteint son objectif, qui consiste à induire une déviance par rapport à l'éthique comportementale attendue.

*Kam-da tasarankat sarhaw yas a kam-ikfa,
A kam-emmalay eges awen wər di-infa,
d-ezezendir aggen əs nak yas as iga,
ənnar di teneyay əndod sanasaya,
əney day tasalat ensey day attayadda,
n Iblis en tanagmawt, sa əhəwway wər t-inaya.
Ilan šeraw iryan idag-i s agamba,
ijlad-i es tesensa d anžad əd takamba,
irringat-di sšat togdat əd tagaza,
ila imarran ittaf, sšinesmam n enemənya,
itag-g-i teseksud har innəy a di-iba,
gereffəy s efud-in əttafay takoba,
aləs za wala Iblis fall-as t-ilyan ɛlla.
Ikf-idu ordonanans-net inn-as sšaggar-ana,
talyat tas-əwatnat tasəllad, takamba,
tenert ən təšəkšik tellilat tattawla,
sasam i Tafettawt nak za wər di-iha
temmal en taseleg neggat-as takamba
fəl xaškat tanaqq-i təsagraw təwərna
n ešeqqi əd tawenen d əmendi en teyəssa.*

Toi, dont la tresse qui t'a été donnée (par Dieu) est renommée⁸
 Je ferai tes louanges même si je n'en vois pas l'utilité
 Par trop d'incompréhensions qui concernent moi seul.
 Si tu m'avais vu la nuit dernière lorsque j'étais couché
 Je dormais sur une natte, je dormais dans l'inquiétude
 De Satan curieux que je n'avais jamais vu
 Qui a du bétail, qui me poignarde avec la lance
 Qui me dérange par la flûte, le violon et la guitare.
 Il ouvre l'œil égal à un grand trou
 Il a des flèches qu'il tient pour combattre
 Il me menace disant que je mourrai
 Je me suis agenouillé tenant le sabre.
 Homme ou Satan, c'est le même si maudit par Dieu
 Il m'a donné son ordonnance⁹ et m'a dit : «Vérifie pour moi
 La jeune fille à qui on joue la guitare *takamba*
 Semblable à la gazelle, à la lune de Tattawla».
 Écoute-moi Tafettawt¹⁰ je ne déclame pas
 Des louanges à une fille, en lui jouant la guitare,
 Pour un amour malheureux qui me rend malade,
 Et triste d'un désespoir qui vieillit le corps¹¹.

La récurrence de la figure du démon ou d'Iblis apparaît emblématique de la poésie touarègue, bien qu'elle apparaisse dans d'autres littératures dites, du fait de la présence de surnaturel, «fantastiques» (Milner 1960); en particulier, pour se restreindre à l'aire linguistique chamito-sémitique, dans la poésie arabe (Meier 1967). Le diable, dans l'expérience musicale et poétique des poètes arabes, demeure une figure incontournable. À chaque grand poète était attaché un démon personnel à qui était attribué un nom : par exemple, le démon d'A'sha s'appelait Mishal, celui de Mikhabbal était Amr, celui de Bashshar ben Burd se prénomait Shiniqnaq (Callois et Von Grunebaum 1967). On trouve dans les textes plusieurs traces de cette croyance à des démons inspireurs de poésie :

Cette dépendance et la fidélité qu'elle supposait valut aux poètes le nom de *kilab al-ginn*, les chiens des djinns [...] Ce caractère sacré et magique conféré au poète à la fois par la connaissance dont il détenait le secret et par le fait qu'il était l'habitable d'un esprit par lequel il parlait et composait ses poèmes, le rendait redoutable par son entourage.

Fahd 1966 : 7

8. Ici, les jeunes hommes parlent de sa tresse, à laquelle elle doit sa renommée. En effet, la tresse est un attribut de beauté féminine.

9. Dans le texte, le mot «ordonnance» est dit dans le français parlé par les Touaregs.

10. Prénom féminin, appartenant à la femme aimée.

11. Je remercie Mohamadou dit «Benbella» et Abdoulmoumine Khamed Attayoub dit «Bihim» pour leur aide dans la traduction de ce poème.

Les poèmes touaregs ne sont pas inspirés par un démon (à la différence de certains rêves, comme les cauchemars dits « *shirumma* »), mais par la communication avec un défunt, souvent un poète ou une poétesse, membre de sa famille, qui a initié la personne à l'art des vers¹².

Rêve et poésie féminine

Absent de la poésie canonique masculine, peuplée de démons et de veillées nocturnes, le rêve fait son apparition dans la production poétique d'auteurs féminins. Nous nous limiterons ici à trois exemples : un poème recueilli par Charles de Foucauld, et deux par nos soins, le premier au Niger en 2006 et l'autre dans notre terrain virtuel sur Internet en 2014.

L'auteure du premier récit de rêves est la poétesse Tâti oult Ourzîg (1795-1865), qui appartient aux Taïtoq, un groupe touareg nomadisant entre l'Ahaggar et l'Air, dans l'espace aujourd'hui situé à la frontière entre le Niger et l'Algérie. Ce poème, que Charles de Foucauld intitule « Songe menteur »¹³, a probablement été composé autour de 1820 :

La nuit passée j'ai vu en rêve Aghenennas [le chameau de son bien-aimé],
 Mes yeux le voyaient entravé au milieu des chameaux.
 À mon réveil, le matin, je suis montée au sommet
 D'une petite dune, pour voir s'il arrivait ;
 Mon songe a été reconnu menteur, la souffrance de l'amour me tourmente.

Ces vers traduisent un des thèmes littéraires féminins les plus répandus, c'est-à-dire l'attente du retour des hommes partis pour une *razzia* (*rezzou*), une caravane ou un marché au bétail. Afin de combler le vide et l'angoisse de l'attente, les femmes, restées au campement, ont recours à différentes techniques divinatoires, comme en témoigne ce poème.

Les techniques mantiques pratiquées par la société africaine des Touaregs sont nombreuses¹⁴. Pensons à la divination par les signes sur le sable appelée « *igazan* », ou géomancie (Casajus 1993) ; ou encore à la divination par l'observation des tortillements de la vipère, dite « *tachilt* » ou « *tachchelt* », du nom

12. Récurrent dans la production discursive et littéraire africaine, le diable a été étudié par les africanistes s'intéressant aux imaginaires et aux représentations du mal (Geschiere 1997 ; Comaroff et Comaroff 1999) en contexte religieux (Meyer 2008) et musical, comme c'est le cas de la rumba congolaise (Pype 2018). Il fait l'objet d'études sur d'autres continents, comme par exemple en Colombie (Taussig 1980).

13. Les poèmes touaregs n'ont pas de titre. Charles de Foucauld les insère en suivant les pratiques d'usage dans les anthologies occidentales.

14. La divination en Afrique a fait l'objet d'un grand nombre de publications de la part d'anthropologues de premier plan comme Edward E. Evans-Prichard, Meyer Fortes, Victor Turner, Paul Stoller, Sylvie Faizang. Pour une vision d'ensemble sur la divination dans les sociétés africaines contemporaines, voir Van Beek et Peek (2013).

local du reptile qu'on interroge par des formules divinatoires (Rasmussen 1998). De même, la divination par le miroir ou les surfaces réfléchissantes, appelée « *elehen* », est en lien étroit avec le thème de l'attente. Comme Virolle-Suibes (1995) le note, elle consiste à remplir un bassin qu'on expose la nuit à la lumière de la lune pour voir à la surface les images des personnes qui sont loin. Cette technique est aussi utilisée par les femmes enceintes pour deviner l'aspect physique de leur enfant. Parfois encore, elle donne lieu à des rassemblements de femmes qui construisent une tente ou une hutte à l'abri de la lumière et y entrent chacune munies d'un miroir, après avoir enlevé leurs talismans islamiques, alors qu'à l'extérieur de la tente, comme dans les rituels de possession appelés « *goumaten* », on joue et on chante.

Les présages jouent un rôle de premier plan et, lorsqu'ils sont favorables – par exemple, le fait de voir trois gazelles ou deux corbeaux dans la matinée –, ils prennent le nom de « *tekoubbirt* ». Les éléments naturels peuvent également servir de présages : l'éclair et le tonnerre, par exemple, signalent la colère des anges ; la couleur des flammes et de la fumée lorsqu'on brûle de l'encens sont aussi sujets à interprétation.

On retrouve ensuite des pratiques de divination par les tombes appelées « *asensi* » ou « consultation des défunts », dont on a déjà des témoignages à l'époque de Charles de Foucauld et d'Henri Duvreyrier (Virolle-Suibes 1989 ; Dragani 2018)¹⁵. Lors de nos terrains au Niger, nous avons pu observer des consultations similaires aux alentours d'Abalak, autour des tombeaux des femmes illustres, souvent issues de lignages maraboutiques, considérées comme des saintes. Au Mali, nous avons rassemblé des données discursives sur des pratiques analogues par des Ifoghas et des Idnan de la région de Kidal, et des Kel Ansar de Tombouctou et Goundam, rencontrés en Algérie dans les quartiers de Sorho et Tahaggart à Tamanrasset, à Bamako au Mali, ou dans la diaspora en Europe.

Il existe une pratique similaire, nommée « *istikhara* » (« incubation des rêves »), dans les mondes musulmans¹⁶, qui consiste à réciter des prières dans l'attente d'un rêve duquel on espère une réponse à une question importante (un choix de mariage, une indication thérapeutique) en dormant auprès du tombeau d'un marabout.

Parmi les autres pratiques, nous avons également observé la divination par les cauris (*Cyprea moneta*) tout au long de nos terrains au Niger, au Mali et parmi les réfugiés touaregs de la région de Tombouctou à Dakar. Nous en avons

15. Sur les pratiques funéraires chez les Touaregs de l'Air au Niger, voir l'incontournable article de Susan Rasmussen (2000).

16. Sur l'*istikhara* dans les mondes musulmans, voir Crapanzano (1975) pour le Maghreb ; Shaw (1992) sur les Temne de Sierra Leone en Afrique de l'Ouest ; Bringa (1995) pour la Bosnie ; Edgar (2006) pour le Pakistan ; et Ghodsee (2009) pour la Bulgarie.

écrit notamment à l'occasion du portrait que nous avons effectué de Teshereft, une devineresse qui nous a logé à Agadez, dans le quartier de Sabongari, auprès de laquelle nous avons appris les premiers rudiments de l'art des coquilles (Dragani 2012).

Enfin, on peut citer la divination par les rêves ou *asāwad* (litt. «vision, vue, regard», de la racine trilittère SWD du verbe regarder), à laquelle on a recours pour «prendre des nouvelles» des personnes lointaines, et à laquelle le poème ci-dessus fait ouvertement référence.

Le rêve d'Aghenennas, empêché dans son retour, est interprété par Tâti outl Ourzîg de manière antinomique : si on rêve de rire, par exemple, on pleurera ; si on rêve d'un mariage, on mourra ; et ainsi de suite. Pareillement, rêver d'Aghenennas bloqué sur le chemin du retour signifie que celui-ci ne va pas tarder à revenir. C'est pourquoi la poétesse se lève de bonne heure le matin suivant pour monter sur une dune et scruter le vaste horizon. Ne voyant pas arriver Aghenennas ni, surtout, son chevalier, lequel n'est pas mentionné par convention littéraire, pudeur ou superstition, elle se dit trompée par un rêve menteur.

Un deuxième exemple concerne la performance d'un poème où un rêve est mentionné, performance que nous avons filmée en 2006 auprès de la poétesse Chadi dans la région de Gougaram, au nord du Niger (Dragani 2012)¹⁷. Dans ce poème, l'auteure avait révélé un rêve qu'elle a «vu» dans les années 1990, alors qu'une rébellion touarègue sévissait au Nord du Niger et dans les environs de Gougaram, dont elle est originaire. Elle voit revenir en rêve ses frères partis combattre l'armée nigérienne¹⁸. Ces derniers la réconfortent et lui disent de ne plus avoir peur, parce qu'ils vont lui construire une maison où elle sera à l'abri pour toujours et où elle ne devra plus jamais craindre les représailles des ennemis.

Un troisième exemple de poème féminin contenant une allusion au rêve est celui qu'une Touarègue résidant en France, posté en 2014 sur les réseaux sociaux. Les vers suivants commentent la difficile situation des réfugiés du Nord du Mali, à la suite des événements qui ont enflammé la région en 2012-2013¹⁹.

17. Ces données audiovisuelles sont en cours de traitement par la Direction de l'image et de l'audiovisuel de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

18. Cette situation a engendré des mouvements indépendantistes et des «rébellions» cycliques au Mali (en 1963-1964, 1990-1992, 2006, 2012-2015) ainsi qu'au Niger (1990-1995, 2007-2009), lesquelles n'ont pas abouti à l'autonomie territoriale revendiquée.

19. Nous faisons allusion à la création d'un État de l'Azawad par un mouvement indépendantiste, composé de populations issues de trois régions sahariennes du pays (Gao, Tombouctou, Kidal), et à l'occupation militaire par des groupes terroristes s'inspirant de l'Islam politique. La situation reste chaotique, l'armée commettant des exactions, et des massacres de Touaregs et de Peuls ayant lieu, malgré la signature des Accords de paix en 2015.

Je vous observe de loin,
 Je vous vois dans mes rêves une fois les yeux clos,
 Dans ces déserts lointains,
 Je suis auprès de vous mes sœurs,
 Je vous observe de loin,
 Je suis spectatrice de votre souffrance immense
 Je vous observe de loin, impuissante à votre malheur,
 Et cela est la racine de ma profonde douleur.

La présence du rêve dans la poésie féminine est à mettre en relation avec les pratiques oniriques et la séparation genrée des rôles dans la société saharienne touarègue. Ainsi, les femmes et les hommes se distinguent dans leurs pratiques publiques du fait des distinctions dans la socialisation qui font que les hommes et les femmes ont des manières différentes de marcher, de parler, etc. Ces façons d'agir genrées sont spécifiquement adoptées pour répondre aux attentes de la société d'appartenance. Et la sphère onirique n'y fait pas exception. Les différentes dimensions de la socialisation du rêve sont l'expression des dynamiques internes et des pratiques culturelles marquées par le genre qui font en sorte que le rêve demeure – au moins en public – une affaire de femmes.

L'attribution genrée des savoirs oniriques contribue à légitimer la spécialisation des rôles. Les femmes assurent les interprétations quotidiennes des rêves alors que certaines catégories d'hommes – les hommes de religion ou de science – se singularisent par le caractère ponctuel de leurs interventions. Un marabout (*aneslim*) ou un homme d'âge vénérable (*amghar*) peut être appelé sur la demande des femmes, surtout dans les lignages maraboutiques, bien que la décision de consulter soit rarement prise sans l'assentiment du conjoint qui prend en charge les frais. Le marabout peut être sollicité pour toutes sortes d'affaires, que ce soit pour choisir un époux ou une épouse ou pour retrouver un cambrioleur. Le rêve que le marabout effectue à la demande des clients devient alors à la fois la réponse à la question posée, et le moyen d'asseoir son autorité.

Par ailleurs, les pratiques spatiales masculines et féminines ont un effet direct sur les pratiques oniriques, comme on peut le voir dans les pèlerinages aux tombeaux. Dans un contexte rural, à Abalak au Niger, se déplacer dans des lieux sacrés et effectuer des pèlerinages aux tombeaux pour prier et recevoir un rêve semblent être des pratiques réservées aux femmes. Elles s'y rendent en groupe, accompagnées en voiture par un chauffeur ou un autre membre de leur famille, et y passent la journée, faisant un pique-nique lors duquel elles égorgent un mouton.

Bien que cette pratique soit en apparence une affaire féminine, les hommes se rendent également sur les tombeaux pour rêver sur le tombeau d'un marabout en toute discrétion et souvent de nuit. Parallèlement à cela, d'après mes observations au Niger, de nombreuses pratiques considérées comme masculines sont également effectuées par les femmes mais peu pratiquées en public ou

inversement, comme la récitation de poèmes en public, qui est associée aux hommes, ou la pratique instrumentale de l'*imzad* (violon monocorde), considérée comme féminine, ce qui n'empêche pas que les fils des violonistes puissent jouer par imitation de leurs mères (Dragani 2012).

Il n'y a donc pas à proprement parler de véritable « binarisation » des pratiques masculines et féminines en dehors d'une « mise en scène » des féminités et des masculinités dans l'espace public, qui est donc une fiction culturelle, alors qu'en réalité les compétences à rêver et à deviner par les rêves sont partagées par les hommes et les femmes.

Interprétations concurrentes, islamisme et dévalorisation des pratiques poétiques et mantiques

L'une des raisons pour lesquelles le rêve n'est pas explicité par les hommes dans les sources littéraires tient à la continuité entre les rôles et les contextes sociaux au sein de la société touarègue et à la manière de dire ou de ne pas dire le rêve. En poésie, l'intériorisation par les auteurs masculins des normes sociales et de l'idéologie dominante les invite à réserver la démonstration de leurs talents à d'autres thèmes que celui du rêve.

Sans qu'elles soient ostentatoires, les pratiques oniromantiques masculines sont toutefois présentes et peuvent concerner deux catégories d'hommes, selon qu'il s'agit d'hommes ordinaires ou de marabouts. Dans le premier cas, les hommes ont recours à la divination d'une manière plus discrète et moins visible que les femmes. Dans l'imaginaire local, les rêves sont en effet associés à la sphère nocturne, à la sexualité, à la communication avec l'au-delà et les morts, parfois aux démons qui peuvent susciter des images oniriques, ce qui rend socialement délicat l'affichage public des pratiques mantiques masculines. Lors de mes terrains, la seule catégorie d'hommes affichant en public une pratique oniromantique demeure celle de certains marabouts, appelés à interpréter les rêves aux sujets potentiellement dangereux comme les rêves à propos de morts. Leurs interprétations sont souvent rémunérées et les mettent dans une position d'autorité sur les hommes du commun et sur les femmes et les devineresses, qui interprètent pour leur part les rêves quotidiens.

De surcroît, il existe des manières « concurrentes » d'interpréter les rêves, par exemple ceux d'origine arabe. Des copies du livre d'un des auteurs classiques de l'oniromancie arabe, Abū Bakr Mouhammad Muḥammad Ibn Sīrīn (648-728), circulaient à Tamanrasset auprès de familles touarègues et chaânba (nomades arabophones de la région). D'autres manuels d'oniromancie circulent au Sahel : c'est le cas, pour les Peuls, du livre *Puular deftere firtoore koyde* écrit en fulfuldé par Abd-Ghani an-Nabulsi (1641-1731) sur l'*listinkhaar* (« incubation des rêves ») (Dilley 1992). Toutefois ces interprétations « exogènes » étaient moins souvent prises en compte par les Touaregs, qui ont leurs propres interprétations des rêves.

Dans l'ouvrage d'Ibn Sirin, nous pouvons trouver cette définition du poète qui fait écho à la «sourate des poètes»²⁰ et, plus généralement, à la condamnation platonique des poètes comme créateurs de fictions²¹ :

Le poète est l'homme de l'errement, il dit ce qu'il ne fait point. Et la poésie n'est qu'une parole mensongère. Celui qui se voit en rêve clamer de la poésie pour en tirer profit devant un auditoire, ses paroles ne seront que des fausses maximes qui pencheront du côté de la félonie. S'il se voit en train d'écouter la poésie, il assistera à des assemblées où le mensonge sera proféré.

Ibn Sirin 2004:560

Dans un autre passage, le poète est mis en relation avec le gaucher, autrement dit, avec un «déviant», dans cette société qui privilégie la main droite sur la gauche. Cette vision négative de la poésie s'étend aussi à la musique, et notamment à sa pratique :

Jouer du luth indique le mensonge : tout comme le fait d'écouter jouer de cet instrument. Celui qui se voit jouant du luth dans sa propre demeure aura un malheur. Mais on dit aussi qu'un tel acte vaudra au rêveur l'obtention d'un haut statut. D'autres encore affirment que ce rêve apportera des soucis et que le rêveur ne s'en sortira que s'il a cassé l'une de ses cordes de l'instrument. Les notes du luth, disent encore certains interprètes, indiquent la nostalgie d'un homme noble qui a perdu son prestige et sa gloire.

Ibn Sirin 2004:331

Après avoir qualifié le joueur de mandoline d'«imposteur et [de] fornicateur car la corde d'un instrument signale toujours la femme», il examine le cas des instruments à percussion :

Le roulement du tambour indique tout ce qui est fallacieux. S'il est accompagné de danse, de vacarme et de trompette, il annonce un malheur. Le joueur de tambour figure, quant à lui, l'imposteur qui est fier de l'être. L'instrument lui-même vu en rêve figure celui qui aime administrer des gifles aux autres. Le tambour dont usent les efféminés figure la femme frappée de nombreuses infirmités cachées et qui craint de les voir étalées au grand jour. Le tambour dont usent les femmes signale une commère, générateur de grands scandales.

Ibn Sirin 2004:332

20. La sourate 26, «*Aš-šū-hara*» («Les Poètes»), se termine sur ces vers : «Et quant aux poètes, ce sont les égarés qui les suivent/ Ne vois-tu pas qu'ils divaguent dans chaque vallée/ et qu'ils disent ce qu'ils ne font pas ?/ à part ceux qui croient et font des bonnes œuvres, qui invoquent souvent le nom d'Allah et se défendent contre les torts qu'on leur fait». Les bons poètes se défendent par la poésie contre les attaques injustes et les injures.

21. Platon, dans maints ouvrages (*Phèdre*, *Ion*, *République* et *Lois*) dévalue la poésie, qui ne serait qu'une imitation de la nature, et le poète, qui serait juste un imitateur. En outre, la production poétique ne lui appartient même pas, car l'inspiration, l'*enthusiasmos*, lui est soufflée par une Muse.

De plus, chanter sur la place du marché (en public) ouvre la porte au scandale pour le riche et à la folie pour le pauvre :

Le lieu où l'on chante dans le rêve sera le lieu où l'on s'adonnera à des médisances et à des intrigues qui tenteront de défaire des liens d'amitié entre les gens, car Iblis [Satan], Dieu le maudisse, est le premier être qui s'est adonné au chant et à la mélodie.

Ibn Sirin 2004:332

Dans les interprétations d'Ibn Sirin, en ligne avec les conceptions arabes de l'inspiration poétique, les poèmes seraient causés par la vision d'un démon en rêve :

S'il voit qu'un Démon lui enseigne une parole il proférera des paroles d'artifice ou d'intrigue ou cherchera la fiction dans la poésie.

Ibn Sirin 2004:208

Les poètes et musiciens rêvent souvent de leur pratique artistique durant la nuit, ce qui ne fait pas l'objet de réprobation chez les Touaregs, mais est classé dans la catégorie des rêves professionnels ou insignifiants : on rêve la nuit de ce que l'on fait pendant le jour ; assister à des performances musicales ne peut donc que produire des rêves musicaux, dont l'origine – le souvenir d'une soirée récente – est tellement évidente qu'elle ne nécessite pas d'interprétation plus poussée.

Il suffit, en outre, de comparer les clés de songes telles que données par Charles de Foucauld, Ibn Sirin et Artémidore d'Ephèse pour s'en convaincre. Parmi les vingt-trois rêves transmis par le Père de Foucauld, plus d'une dizaine d'interprétations touarègues ne s'accordent pas avec l'interprétation arabe (ou grecque). C'est le cas, par exemple, du rêve de la datte, qui porte malheur dans l'interprétation arabe, et qui est ne paraît pas dans la version grecque (la datte n'étant pas un fruit méditerranéen), alors qu'il apporte la chance dans l'interprétation touarègue. Nos recherches actuelles visent à établir des comparaisons avec les rêves auprès des populations limitrophes (haoussa, songhay) pour tenter d'identifier d'éventuelles influences subsahariennes.

Une autre raison qui fait que les hommes s'adonnent moins à la pratique onirique ouverte est liée aux tensions qui peuvent naître entre les diverses interprétations qui cherchent à s'imposer dans un domaine. Celui du rêve n'y fait pas exception puisque celui-ci représente un enjeu dans la société touarègue où les conduites – y compris les conduites politiques – peuvent être dictées par les rêves prédictifs. Des tensions peuvent également surgir au quotidien à propos des différentes visions de la pratique religieuse et de l'Islam. L'existence de ces conflictualités récurrentes peut expliquer la prudence des poètes, surtout des hommes, à parler ouvertement des visions oniriques des poètes décédés et à discuter des tensions suscitées au sein de la société par l'interprétation des rêves. Les femmes – paradoxalement protégées par leur statut d'êtres « faibles »,

physiquement et moralement, aux yeux des islamistes – peuvent pour leur part plus facilement se livrer à ces pratiques, lesquelles sont déconsidérées sans être sanctionnées, la proximité entre les femmes et les génies étant admise même par les croyants les plus intransigeants.

Un autre phénomène, plus récent, complique *a posteriori* le rapport à l'énonciation publique des rêves par les hommes, à savoir l'installation d'islamistes sur l'espace désertique habité par les Touaregs, depuis les années 2000. Il y avait déjà des tensions entre les différentes visions de la pratique religieuse et de l'Islam lors de notre terrain dans la région d'Agadez et d'Arlit au Niger avant la rébellion de 2007. La présence des groupes islamistes, l'occupation par Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI), et la montée du Mouvement pour l'unicité et le djihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO) dans les régions du Nord du Mali en 2012 sont venues le confirmer²². Sous l'influence de l'extrémisme religieux et de la présence djihadiste, l'importance des interprètes traditionnels de rêves, des devineresses et des marabouts, dont l'autorité et l'emprise sur les populations sont notoires, s'est récemment résorbée.

Comme Edgar (2004, 2006, 2011) le note, les rêves revêtent une importance incontournable pour les djihadistes. Non seulement ils servent souvent à révéler et à confirmer une conversion religieuse, lorsque dans le rêve apparaît le Prophète ou un Cheick, mais encore ils peuvent légitimer l'entrée dans le militantisme djihadiste et l'intégration dans une cellule d'Al-Qaïda. Rêver, pour des martyres djihadistes, est largement répandu au sein des populations, et les rêves sont vus comme des rêves prophétiques. Ce type de rêves appelés «*ru'yâ*», rêves «véritables», sont considérés comme étant d'émanation divine, à la différence des rêves «faux» envoyés par le Diable pour tromper les hommes et de ceux qui proviennent des désirs humains (de nourriture, de sexe, par exemple).

Les pratiques divinatoires sont progressivement dévaluées parce qu'elles sont le fait des marabouts ou des devineresses qui ont été ostracisés lors de la prise de pouvoir des djihadistes au Nord du Mali, au même titre que la musique, l'utilisation de l'alphabet *tifinagh*, le thé (considéré comme un excitant, à l'instar de l'alcool), et la mixité sexuelle lors des soirées. Ces différentes pratiques ont en commun d'être supposément en lien avec à la fois des pratiques «profanes» – par exemple, l'écriture en alphabet berbère, alors que seul l'arabe, langue du Coran, peut prétendre au statut d'écriture légitime –, et avec les démons.

22. Pour les détails principaux, voir Holder (2013); pour une réflexion sur l'Islam politique, voir Gomez-Perez (2005); et sur les politiques de l'Islam en Afrique, voir Dozon et Holder (2018).

Conclusion

Le rêve, dont le thème est totalement absent dans la poésie masculine, n'entrant pas dans les pratiques masculines publiques, retrouve pleinement sa présence dans la poésie féminine. Cette absence des hommes dans l'énonciation poétique du rêve ne doit pas mener à supposer qu'il est dévalorisé par les poètes : d'une part, ils reçoivent des inspirations en rêve de la part de poètes décédés (Dragani 2012, 2016); d'autre part, la société touarègue valorise une esthétique et une idéologie linguistique locale basée sur la *tangalt* (littéralement, pénombre), le parler métaphorique, elliptique, allusif des «nobles», par opposition avec le langage franc et direct des serviteurs (Casajus 2000). C'est pourquoi non seulement la *tangalt* triomphe dans les poèmes, mais aussi dans des formes d'art introduites récemment chez les Touaregs, comme la photographie. Ainsi, par exemple, il est possible d'observer un «goût» des «nobles» pour les clichés «obliques», c'est à dire une préférence pour les portraits insolites de personnes prises de dos (fig. 1) ou encore les photographies des dormeurs, qui sont très répandues.

Bien que d'autres traditions oniromantiques soient connues par les Touaregs, notamment sous la forme de manuels en arabe, elles semblent faire l'objet d'un accueil plutôt tiède, parfois sur fond de rivalités identitaires. Depuis les années 2000 s'ajoute à cela la présence des prêcheurs islamistes qui visent à discréditer, entre autres, les interprètes locaux des rêves, marabouts et devineresses, et à dévaloriser des éléments identitaires incontournables comme la musique, la poésie, l'alphabet *tifinagh* à la faveur de l'alphabet arabe, considéré «sacré», car est l'idiome dans lequel est écrit le Coran.

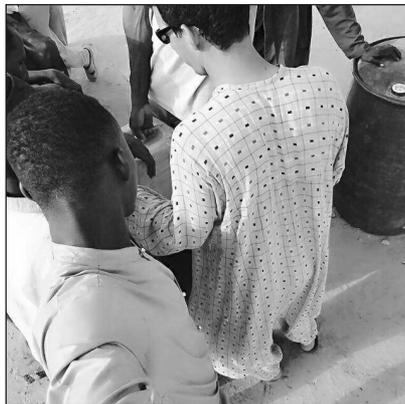


Figure 1 : Un exemple de photographie «oblique» avec une prise de dos et d'en haut. La personne a tellement apprécié ce regard original qu'elle en a fait son image de profil sur les réseaux sociaux.

Références

- AG AHMED I., 1982, *The Content and Form of Tuareg Oral Poetry in the Azawagh*. Thèse de doctorat, Department of English, Zaria, Ahmadu Bello University, Nigéria.
- ALBAKA M. et D. CASAJUS, 1992, *Poésies et chants touaregs de l'Ayr*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- BASSO E.B., 1987, «The Implications of a Progressive Theory of Dreaming»: 86-104, in B. Tedlock (dir.), 1987, *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BASTIDE R., 1972, *Le rêve, la transe et la folie*. Paris, Éditions Flammarion.
- BELL D., P. CAPLAN et W.J. KARIM, 1993, *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*. Londres, New York, Routledge.
- BERADT C., 1985, *The Third Reich of Dreams: The Nightmares of Nation, 1933-1939*. Wellingborough, Aquarian Press.
- BRINGA T., 1995, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, Princeton University Press.
- BURKE P., 1973, «Histoire sociale des rêves», *Annales*, 28, 2: 329-342, disponible sur Internet (https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1973_num_28_2_293349) le 9 juillet 2018.
- CAILLOIS R. et G.E. VON GRUNEBaum, 1967, *Les rêves et les sociétés humaines*. Paris, Éditions Gallimard.
- CASAJUS D., 1987, *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Cambridge, Paris, Cambridge University Press, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, disponible sur Internet (<https://books.openedition.org/editionsmsh/6143>) le 9 juillet 2018.
- , 1993, «Un document sur la géomancie touarègue»: 467-486, in J. Drouin et A. Toth (dir.), *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*. Paris, Librairie orientaliste Geuthner.
- , 2000, *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*. Paris, Éditions La Découverte.
- CASTELLI GATTINARA G.C., 1992, *I Tuareg attraverso la loro poesia orale*. Rome, Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- CLAUDOT-HAWAD H., 2008, *Recycler les horizons. Poésies touareg pour le XXI^e siècle*, CD et livret.
- , 2009, *Furigraphier le vide. Poésie touarègue pour le III^e millénaire*, documentaire, disponible sur Internet (<https://www.franceculture.fr/conferences/toulouse-2-jean-jaures/furigraphier-le-vide-art-et-poesie-touareg-pour-le-iii>) le 9 juillet 2018.
- COMAROFF J. et J.L. COMAROFF, 1999, «Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony», *American Ethnologist*, 26, 2: 279-303, disponible sur Internet (http://www.iupui.edu/~womrel/Rel433%20Readings/Comaroff_Occult.pdf) le 9 juillet 2018.

- CONSTANT I., 2008, *Le rêve dans le roman africain et antillais*. Paris, Karthala Éditions.
- CORNWALL A., 2005, *Readings in Gender in Africa*. Bloomington, Indiana University Press.
- CRAPANZANO V., 1975, «Saints, Jnun, and Dreams. An Essay in Moroccan Ethnopsychology», *Psychiatry*, 38: 145-159, disponible sur Internet (doi : 10.1080/00332747.1975.11023844) le 9 juillet 2018.
- DE FOUCAULD C., 1925-1930, *Poésies touarègues (dialecte de l'Ahaggar)*, 2 vol. Paris, Leroux.
- DE FOUCAULD C. et G.-A. DE CALASSANTI-MOTYLINSKI, 1984 [1922], *Textes touaregs en prose (dialecte de l'Ahaggar)*. Aix en Provence, Édisud.
- DESCOLA Ph., 1989, «Head-Shrinkers versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis», *Man*, 24: 439-450, disponible sur Internet (<https://www.jstor.org/stable/2802700>) le 9 juillet 2018.
- DEVEREUX G., 1957, «Dream Learning and Individual Ritual Differences in Mohave Shamanism», *American Anthropologist*, 59, 6: 1036-1045, disponible sur Internet (<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/aa.1957.59.6.02a00080>) le 9 juillet 2018.
- DILLEY R., 1992, «Dreams, Inspiration and Craftwork among Tukolor Weavers»: 71-85, in C. Jedrej et R. Shaw (dir.), *Dreaming, Religion, and Society in Africa*. Leiden, E.J. Brill.
- DOZON J.-P. et G. HOLDER (dir.), 2018, *Les politiques de l'Islam en Afrique*. Paris, Karthala Éditions.
- DRAGANI A., 2012, *Interno tuareg. Etnografia partecipativa dei poeti nomadi del Niger*. Roma, Aracne.
- , 2015, «Poétesses en marge. Un cas d'interdiction de la parole poétique féminine», *Cahiers de littérature orale*, 77-78: 111-142, disponible sur Internet (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01567469/document>) le 9 juillet 2018.
- , 2016, «Rêve, sang et maladie. Biographies nocturnes et diurnes de poètes touaregs», *Journal des Africanistes*, 85, 1-2: 358-375, disponible sur Internet (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01303225/document>) le 9 juillet 2018.
- , 2018, «The Past of Dreams: Gender, Memory and Tuareg Oneiric Inspiration», *Africa*, 88, 1: 122-137, disponible sur Internet (doi: 10.1017/S0001972017000596) le 10 juillet 2018.
- DROUIN J., 1992, «Amour, poésie et onirisme chez les Touaregs»: 173-188, in T. Yacine-Titouh (dir.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*. Paris, Éditions L'Harmattan, Ceram-Awal.
- EDGAR I.R., 2004, «The Dream Will Tell: Militant Muslim Dreaming in the Context of Traditional and Contemporary Islamic Dream Theory and Practice», *Dreaming*, 14, 1: 21-29, disponible sur Internet (https://www.researchgate.net/publication/232453220_The_Dream_Will_Tell_Militant_Muslim_Dreaming_in_the_Context_of_Traditional_and_Contemporary_Islamic_Dream_Theory_and_Practice) le 9 juillet 2018.
- , 2006, «Encountering "True Dream" in Islam: A Journey to Turkey and Pakistan», *British Academy Review*, 9: 7-9, disponible sur Internet (<https://www.britac.ac.uk/encountering-true-dream-islam-journey-turkey-and-pakistan>) le 9 juillet 2018.

- , 2007, «The Inspirational Night Dream in the Motivation and Justification of Jihad», *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 11, 2: 59-76, disponible sur Internet (doi: 10.1525/nr.2007.11.2.59) le 9 juillet 2018.
- , 2011, *The Dream in Islam: From Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration*. Oxford, Berghahn Books.
- FABIAN J., 1966, «Dream and Charisma. Theories of Dreams in the Jamaa-Movement (Congo)», *Anthropos*, 3, 6: 544-560, disponible sur Internet (<https://www.jstor.org/stable/40458371>) le 9 juillet 2018.
- FAHD T., 1966, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. Leiden, E.J. Brill.
- FIRTH R., 1934, «The Meaning of Dreams in Tikopia»: 63-74, in E. Evans-Prichard *et al.* (dir.), *Essays Presented to C.G. Seligman*. Londres, Kegan Paul.
- FISHER H., 1979, «Dreams and Conversion in Black Africa»: 217-235, in N. Levtzion (dir.), *Conversion to Islam*. New York, Holmes and Meier.
- GESCHIERE P., 1997, *The Modernity of Witchcraft. Politics and Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, University of Virginia Press.
- GHODSEE K., 2009, *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*. Princeton, Princeton University Press.
- GIBBAL J.-M., 1988, *Les génies du fleuve. Voyage sur le fleuve*. Paris, Presses de la Renaissance.
- GLOWCZEWSKI B., 2016, *Desert Dreamers*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GOMEZ-PEREZ M. (dir.), 2005, *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala Éditions.
- GRAHAM L.R., 1995, *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin, University of Texas Press.
- HALL C.S. et B. DOMHOFF, 1963, «A Ubiquitous Sex Difference in Dream», *Journal of Abnormal & Social Psychology*, 66, 3: 278-280, disponible sur Internet (doi: 10.1037/h0046949) le 10 juillet 2018.
- HERTZ D. et M. JENSEN, 1975, «Menstrual Dreams and Psychodynamics: Emotional Conflict and Manifest Dream Content in Menstruating Women», *Journal of Medical Psychology*, 48: 175-183, disponible sur Internet (doi: 10.1111/j.2044-8341.1975.tb02320.x) le 9 juillet 2018.
- HOLDER G., 2013, «Un pays musulman en quête d'État-nation»: 131-157, in P. Gonin *et al.*, *La tragédie malienne*. Paris, Éditions Vendémiaire.
- HOLLAN D., 1989, «The Personal Use of Dream Beliefs in the Toraja Highlands», *Ethos*, 17, 2: 166-186, disponible sur Internet (doi: 10.1525/eth.1989.17.2.02a00020) le 9 juillet 2018.
- IBN SIRIN M., 2004, *Le grand Livre de l'interprétation des rêves*. Beyrouth, Al Bouraq Éditions.
- JACKSON M., 1978, «An Approach to Kuranko Divination», *Human Relations*, 31: 117-138, disponible sur Internet (doi: 10.1177/001872677803100202) le 9 juillet 2018.

- JEDREJ C. et R. SHAW (dir.), 1992, *Dreaming, Religion, and Society in Africa*. Leiden, E.J. Brill.
- JONKERS D., M.-C. DUPRÉ et R. CARRÉ, 1999, *Femmes plurielles. Les représentations des femmes. Discours, normes et conduites*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- KECK F., 2008, *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*. Paris, CNRS Éditions.
- KENNEDY J.G. et L.L. LANGNESS (dir.), 1981, *Ethos*, 9, 4, «Dreams», disponible sur Internet (<https://www.jstor.org/stable/i201402>) le 9 juillet 2018.
- KILBORNE B., 1978, *Interprétation du rêve au Maroc*. Grenoble, La Pensée Sauvage.
- LEAVITT J., 2005, «L'analyse des rêves», *Gradhiva*, 2 : 109-124, disponible sur Internet (<https://journals.openedition.org/gradhiva/498>) le 9 juillet 2018.
- LEBLIC I., 2010, «Les Kanak et les rêves, ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie)», *Journal de la Société des Océanistes*, 130-131 : 105-118, disponible sur Internet (<https://journals.openedition.org/jso/6146>) le 9 juillet 2018.
- LEE S.G., 1970, «Social Influences in Zulu Dreaming» : 307-328, in D. Price-Williams (dir.), *Cross-Cultural Studies*. Baltimore, Penguin Books.
- LEVINE R., E. STRANGMAN et L. UNTERBERGER, 1966, *Dreams and Deeds. Achievement Motivation in Nigeria*. Chicago, The University of Chicago Press.
- LÉVY-BRUHL L., 1927, *La mentalité primitive*. Paris, Presses universitaires de France.
- LOHMANN R. (dir.), 2003, *Dream Travelers. Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. New York, Palgrave Macmillan.
- MALINOWSKI B., 1929, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia : An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life*. Londres, Routledge, disponible sur Internet (<https://archive.org/details/sexuallifeofsava00mali>) le 9 juillet 2018.
- MANKOWITZ A., 1984, *Change of Life : A Psychological Study of Dreams and the Menopause*. Toronto, Inner City Books, disponible sur Internet (<https://archive.org/details/changeoflifepsyc00mank>) le 9 juillet 2018.
- MASQUELIER B. et L. FOURNIER, 2015, *Cahiers de littérature orale*, 77-78, «Paroles publiques, paroles confidentielles», disponible sur Internet (<https://journals.openedition.org/clo/2304>) le 9 juillet 2018.
- MASQUELIER B. et J.-L. SIRAN (dir.), 2000, *Pour une anthropologie de l'interaction. Rhétoriques du quotidien*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- MEIER F., 1967, «Some Aspects of Inspiration by Demons in Islam» : 418-425, in R. Caillois et G.E. von Grunebaum, *Les rêves et les sociétés humaines*. Paris, Éditions Gallimard.
- MEYER B., 2008, «Le Diable», *Terrain*, 50 : 4-13, disponible sur Internet (<https://journals.openedition.org/terrain/8693>) le 9 juillet 2018.
- MILES W., 1993, «Hausa Dreams», *Anthropologica*, 35 : 105-106.

- MILNER M., 2007 [1960], *Le diable dans la littérature française. De Cazotte à Baudelaire 1772-1861*. Paris, José Corti Éditions.
- MOHAMED G. et K. PRASSE, 1990, *Poèmes touaregs de l'Ayr. 1: Texte touareg*. Copenhague, Museum Tusulanum Press, Université de Copenhague.
- OAKLEY A., 1981, «Interviewing Women: A Contradiction in Terms»: 30-61, in H. Roberts (dir.), *Doing Feminist Research*. Londres, Routledge, Kegan Paul Editors.
- OCHS E., 1992, «Indexing Gender»: 335-350, in A. Duranti et C. Goodwin (dir.), *Rethinking Context*. Cambridge, Cambridge University Press.
- OULD CHEIKH A.W., 2018, *La société maure. Eléments d'anthropologie historique*. Rabat, Centre des Études sahariennes.
- PERRIN M., 2001 [1992], *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris, Quadrige, Presses universitaires de France.
- POIRIER S., 1994, «Présentation», *Anthropologie et Sociétés*, «Rêver la culture», 18, 2: 5-11, disponible sur Internet (doi: 10.7202/015309ar) le 9 juillet 2018.
- PUCCIO D., 1996, «Les rêves de Teresa», *Terrain*, 26: 19-36, disponible sur Internet (<https://journals.openedition.org/terrain/3129?lang=en>) le 9 juillet 2018.
- PUNAMAKI R.L. et M. JOUSTIE, 1998, «The Role of Culture, Violence, and Personal Factors Affecting Dream Content», *Journal of Cross Cultural Psychology*, 29, 2: 320-342, disponible sur Internet (doi: 10.1177/0022022198292004) le 9 juillet 2018.
- PYPE K., 2011, «Dreaming the Apocalypse: Mimesis and the Pentecostal Imagination in Kinshasa», *Paideuma*, 11: 81-96.
- , 2018, «The Devil Is in the Rumba Text. Commenting of Digital Depth», *The Palgrave Handbook of Media and Communication Research in Africa*: 245-262, disponible sur Internet (doi: 10.1007/978-3-319-70443-2_14) le 9 juillet 2018.
- RASMUSSEN S.J., 1998, «Amagal: Medicine, Healing and Power in Tuareg Care-Giving Discourse», *Nomadic Peoples*, 2, 1-2: 150-174 disponible sur Internet (doi: 10.3167/082279498782384504) le 9 juillet 2018.
- , 2000, «Alms, Elders, and Ancestors: The Spirit of the Gift among the Tuareg», *Ethnology*, 39, 1: 15-38, disponible sur Internet (doi: 10.2307/3773793) le 9 juillet 2018.
- , 2006, *Those Who Touch: Tuareg Medicine Women in Anthropological Perspective*. DeKalb, Northern Illinois University Press.
- , 2015, «An Ambiguous Spirit-Dream and Tuareg Kunta Relationships in Rural Northern Mali», *Anthropological Quarterly*, 88, 3: 635-663, disponible sur Internet (doi: 10.1353/anq.2015.0038) le 9 juillet 2018.
- RECHTMAN R., 1993, «Rêve, réalité, et expériences traumatiques chez les réfugiés cambodgiens», *Cahiers d'Anthropologie et Biométrie humaine*, 11, 3-4: 259-279.
- ROBBINS M.C., P.L. KILBRIDE *et al.*, 1971, «Sex Differences in Dreams in Uganda», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2: 406-408, disponible sur Internet (doi: 10.1177/002202217100200413) le 9 juillet 2018.

- SCHMITT J.-C., 2003, «Récits et images de rêves au Moyen Âge», *Ethnologie française*, 4, 33 : 553-563, disponible sur Internet (doi: 10.3917/ethn.034.0553) le 9 juillet 2018.
- SEBAG L., 1964, «Analyse des rêves d'une Indienne guayaki», *Les Temps modernes*, 217 : 2181-2237.
- SELIGMAN C.G., 1923, «Types Dreams: A Request», *Folklore*, 34 : 376-378, disponible sur Internet (<https://www.jstor.org/stable/1256561>) le 9 juillet 2018.
- SERED S. et H. ABRAMOVITCH, 1992, «Pregnant Dreaming: Search for a Typology of a Proposed Dream Genre», *Social Sciences & Medicine* : 1405-1411, disponible sur Internet (doi: 10.1016/0277-9536(92)90149-K) le 9 juillet 2018.
- SHAW R., 1992, «Dreaming as Accomplishment: Power, the Individual and Temne Divination»: 36-54, in M. Jedrej et R. Shaw (dir.), *Dreaming, Religion, and Society in Africa*. Leiden, E.J. Brill.
- SHWEDER R.A. et R. LEVINE, 1975, «Dreams Concepts of Hausa Children: A Critique of the Doctrine of Invariant Sequence in Cognitive Development», *Ethos*, 3, 2 : 209-230, disponible sur Internet (<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/eth.1975.3.2.02a00090>) le 9 juillet 2018.
- STEPANOFF C., 2017, «La tente sombre ou l'antichambre du rêve», *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 124 : 15-18, disponible sur Internet (<https://journals.openedition.org/asr/1575>) le 9 juillet 2018.
- STOLLER P., 1989, *Fusion of the Worlds. An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*. Chicago, The University of Chicago Press.
- TAUSSIG M., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- TEDLOCK B. (dir.), 1987, *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- VALÉRY P., 1941, *Tel Quel*. Paris, Éditions Gallimard.
- VAN BEEK W. et P.M. PEEK (dir.), 2013, *Reviewing Reality: Dynamics of African Divination*. Berlin, Lit Verlag.
- VIDAL L., 1992, «La Possession par les génies chez les Peuls (Niger). De la parole à l'invention du rituel», *Archives de Sciences sociales des Religions*, 79 : 69-85, disponible sur Internet (https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1992_num_79_1_1548) le 9 juillet 2018.
- VIROLLE-SOUBES M., 1989, «Asensi»: 957-961, in Coll., *Encyclopédie berbère*, 7, *Asarakae – Aurès*. Aix-en-Provence, Édisud, disponible sur Internet (<https://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/pdf/1187>) le 11 juillet 2018.
- , 1995, «Divination»: 2353-2367, in Coll., *Encyclopédie berbère*, 15, *Daphnitae – Djado*. Aix-en-Provence, Édisud, disponible sur Internet (<https://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/pdf/2265>) le 11 juillet 2018.
- WHITON CALKINS M., 1893, «Statistics of Dreams», *The American Journal of Psychology*, 5, 3 : 311-343, disponible sur Internet (<https://www.jstor.org/stable/1410996>) le 10 juillet 2018.

- WILMER H., 2001, «The Healing Nightmare: War Dreams of Vietnam Veterans»: 85-99, in D. Barrett (dir.), *Trauma and Dreams*. Cambridge, Harvard University Press.
- XANTHAKOU M., 2002, «Rêves en écharpe. Anamnèse onirique dans le Magne (Grèce)», *Cahiers de littérature orale*, 51 : 79-118.
- ZAYAS L.H., 1988, «Thematic Features in the Manifest Dreams of Expectant Fathers», *Clinique Social Work*, 16, 3 : 282-296, disponible sur Internet (<https://link.springer.com/article/10.1007/BF00753297>) le 9 juillet 2018.
- ZIMMERMAN D.H. et C. WEST, 1975, «Sex Roles, Interruptions and Silences in Conversations»: 105-129, in B. Thorne et N. Henley (dir.), *Language and Sex: Difference and Dominance*. Rowley, Newbury House, disponible sur Internet (doi : 10.1075/cilt.125.12zim) le 9 juillet 2018.

RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

Le genre du rêve. Pratiques oniriques et oniromantiques chez les Touaregs

Cet article a pour objet les représentations et les pratiques oniriques et divinatoires à la lumière du genre. La narration du rêve revêt un caractère de parole confidentielle chez les poètes touaregs qui, à la différence des auteures féminines, n'en font pas un thème poétique. Les pratiques oniriques, associées au monde des morts, des génies et à la sexualité, sont d'ordinaire perçues comme appartenant à la sphère féminine. Cependant, elles font discrètement l'objet de pratiques masculines, mais de nuit et en toute discrétion. Les tensions récemment introduites par les islamistes au Nord du Mali, lesquels condamnent les pratiques mantiques, musicales et poétiques, font que les hommes et les poètes se montrent de plus en plus discrets sur leur vie onirique et leur processus créateur.

Mots clés : Dragani, Touaregs, rêve, genre, divination, Sahara, poésie

The Gender of Dreams. Oneiric and Mantic Practices among the Tuareg

This article focuses on the oneiric and gendered representations and practices. The narration of dream is a confidential speech and not a public one for Tuareg male poets who, unlike female authors, do not consider this a poetic theme. Oneiric practices, associated with the world of death, spirits and sexuality are usually perceived as a «women's issue», at least in public. However, they are also the subject of male practices but at night and discreetly. Tensions recently introduced by Islamists who are condemning mantic and artistic practices induce enhanced discretion of men and poets about their dream life and their creative process.

Keywords : Dragani, Tuareg, Dream, Gender, Divination, Sahara, Poetry

El género del sueño. Prácticas oníricas y oniromancias entre los Tuareg

Este artículo aborda las representaciones y las practicas oníricas y adivinatorios desde la perspectiva del género. La narración del sueño reviste un carácter de palabra confidencial entre los poetas tuareg que, a diferencia de las autoras femeninas, no constituye un tema poético. Las prácticas oníricas asociadas al mundo de los muertos, de los genios y de la

sexualidad, normalmente se perciben como pertenecientes a la esfera femenina. No obstante, también son practicadas por los hombres, pero de noche y muy discretamente. Las tensiones recientemente introducidas por los islamistas en el norte de Mali, quienes condenan las prácticas adivinatorias, musicales y poéticas, han hecho que los hombres y los poetas se muestren cada vez más discretos respecto a su vida onírica y a sus procesos creativos.

Palabras clave: Dragani, Tuareg, sueño, género, adivinación, Sahara, poesía

Amalia Dragani
LAS – Laboratoire d'Anthropologie Sociale
CNRS UMR7130-EHESS-Collège de France
52 rue du cardinal Lemoine
75005 Paris
France
amalia.dragani@ehess.fr