

L'ETHNOLOGIE A STRASBOURG

21.

DECEMBRE 1992

SOMMAIRE

Majid KARSHENAS

Le travail chez les nomades d'Iran
p. 1

Julio Braga

La dynamique de l'ancestralité
afro-brésilienne
p. 22

Dominique LUTZ-FUCHS

La stérilité féminine au Mali
p. 36

Pierre ERNY

Le rêve dans la Bible
p. 45

- *Institut d'Ethnologie, Faculté des Sciences Sociales, Pratiques Sociales et Développement*
- *Centre de Recherches Interdisciplinaires en Anthropologie (CRIA)*
- *Groupe d'Etudes et de Recherches Africaines de Strasbourg (GERAS)*
- *Groupe de travail « Astronomie et Sciences Humaines »*
- *Groupe de travail sur l'Orient Chrétien*
- *Association des Etudiants et amis de l'Institut d'Ethnologie*

Université des Sciences Humaines - 22, rue Descartes
67084 - STRASBOURG CEDEX ☎ 88.41.73.00

LE TRAVAIL CHEZ
LES NOMADES D'IRAN



Majid KARSHENAS

Juin 1992

LE TRAVAIL CHEZ LES NOMADES D'IRAN

QUELQUES DONNEES SUR LES TRIBUS NOMADES :

Les tribus nomades d'Iran comptent environ 3 millions de personnes dont près du tiers vivent dans les provinces centrales du pays.

Une tribu possède une structure politico-sociale bien définie. Chaque tribu se décompose en plusieurs divisions et subdivisions, véritables entités sociales qui jouent un rôle particulier. De même, la tribu obéit à une organisation hiérarchique complexe où les pouvoirs sont précisément définis. Une tribu possède également un territoire dont les frontières sont connues et qui comporte une zone de pâturage. La propriété des terres est collective et le territoire est reparté entre les différents membres.

C'est à l'intérieur de ce territoire que s'effectuent les migrations saisonnières des zones chaudes vers les zones froides, et inversement, sur des chemins de transhumance définis.

Enfin, les membres de la tribu partagent un sentiment commun d'appartenance à la tribu, ils connaissent leur position sociale à l'intérieur du système. Ils partagent également un héritage culturel et traditionnel fort avec un mode de vie particulier lié étroitement aux migrations. On peut ainsi parler d'une culture nomade singulière.

UN LIEN ETROIT AVEC LE MILIEU GEOGRAPHIQUE :

Le mode de vie nomade et l'économie nomade sont intimement liés. En effet, la majeure partie de l'activité humaine déployée par les nomades s'exerce en relation étroite avec le milieu géographique naturel.

Dans ce mode de vie l'homme, d'une part et le bétail et les pâturages, d'autre part, forment les composantes essentielles de l'activité économique.

Les pâturages sont fournis par la nature. Les nomades,

en utilisant ce bien mis naturellement à leur disposition en utilisant également un capital (le bétail) et en déployant leur force de travail donnent naissance à une production.

Ce système est très dépendant des conditions géographiques ou climatiques qui imposent des contraintes particulières. En effet, des éléments tels que la sécheresse et la pauvreté générale des sols, la rudesse des saisons, de forts écarts climatiques sur des territoires relativement voisins, par exemple, obligent les nomades à adopter un système de migration qui permet d'utiliser au mieux les richesses naturelles.

LES DOMAINES D'ACTIVITE :

La simplicité de l'économie nomade et l'absence de marché et d'ouverture sur l'extérieur font qu'une grande partie de la production est destinée à l'auto-consommation.

L'essentiel de l'activité économique est lié à l'élevage. Depuis peu, cependant, des activités telles que l'agriculture et la production fruitière se développent afin, surtout, de satisfaire les besoins de la population nomade elle-même.

La production artisanale existe également; l'artisanat est essentiellement une production familiale. Elle met en oeuvre la force de travail des différents membres de la famille. C'est une production annexe dans le sens où aucun moment particulier ne lui est consacré et où il n'y a jamais recours à un personnel retribué. De plus, à de rares exceptions près (tapis, kilim) cet artisanat est si intimement lié à la vie particulière des nomades qu'il ne trouve pas de débouchés extérieurs et ne donne pas lieu à un échange ou à un revenu

UNE PARTICIPATION DE L'ENSEMBLE DE LA POPULATION :

En raison de la structure économique-sociale de cette société nomade, l'essentiel des personnes ayant la capacité physique de travailler trouvent une activité à accomplir.

Ainsi, de façon quasi-naturelle, il n'y a pas de chômage

ou d'inactivité car toutes les forces de travail trouvent à s'employer. Les tâches à accomplir sont diverses, variées et réclament des degrés de compétence différents. Certaines activités peuvent même être très simples et ne pas recquerir de technicité particulière. Ainsi, chaque individu, quelque soit son âge, son sexe ou sa force physique trouve une activité. Dès l'âge de six ans, beaucoup d'enfants participent à la production.

La structure de cette société et la nature des tâches font ainsi que, contrairement aux sociétés citadines ou rurales ; l'ensemble de la population : hommes et femmes, jeunes et vieux, participent à la production et le sous-emploi n'existe pas.

LES DIFFERENTES ACTIVITES ET LE PARTAGE DES TACHES :

On classe généralement les activités économiques en trois grandes catégories : agriculture, industrie et services-commerce. Les individus qui travaillent trouvent à s'employer dans une de ces branches.

Dans la société nomade, en raison du mode de vie basé sur la relation homme-animal-pâturage, et de la production qui en découle, l'essentiel des activités appartient au premier groupe. En raison du lien étroit qui unit les nomades au milieu naturel dans lequel ils vivent, les activités ne sont ni très diversifiées ni très développées. Le nombre des activités est ainsi bien inférieur à celui que l'on peut rencontrer dans des sociétés sédentaires. D'une part, l'obligation même de se déplacer de façon saisonnière limite grandement la possibilité d'existence de structures de transformation élaborées. D'autre part, l'importance accordée au bétail (qui est à l'origine de ces transhumances) fait que l'essentiel des activités concernent l'élevage.

Culturellement, les nomades ont des liens profonds et riches avec les activités liées à l'élevage qui satisfait une très grande partie de leurs besoins (les tentes sont faites en laine, ainsi que les sacs pour le transport ou les

tapis, les outres sont en peau, etc).

Bien sûr, cette forme de vie pastorale et la production de bétail nécessitent l'utilisation des autres secteurs économiques mais les relations des nomades avec le reste du système économique sont très limitées, contrairement aux sociétés sédentaires. En raison de sa quasi-autarcie la société nomade a développé des savoirs-faire pour compenser ce qui ne lui est pas fourni par l'extérieur. Ainsi, par exemple, pour pallier aux manques de services médicaux les nomades ont conservé et développé une médecine traditionnelle par les plantes, qu'ils cueillent lors de leurs déplacements.

L'activité d'élevage telle qu'elle est pratiquée par les nomades nécessite peu de techniques et d'outillage. Les nomades utilisent des techniques traditionnelles et ils fabriquent souvent leurs instruments, comme par exemple les outres en peau, élément simple mais essentiel à la fabrication des dérivés du lait (beurre, fromage...)

Il arrive cependant que les nomades aient besoin d'instruments qu'ils ne peuvent fabriquer eux-mêmes ; ils ont alors recours aux artisans des villages ou des villes (ou à des produits industriels), comme en ce qui concerne les clous, les couteaux.... En raison de la technicité que réclame la fabrication de ces instruments, ces activités ne se sont jamais développées chez les nomades.

Pour satisfaire les besoins en nourriture de la population et du bétail, les nomades sont pratiquement autonomes. La nourriture des troupeaux est fournie par les pâturages. Il est à noter que les nomades vivent dans des régions qui ne sont pas favorables à l'agriculture mais au prix de gros efforts, ils cultivent toutefois des terres pour obtenir les céréales avec lesquelles ils feront leur pain. Ils utilisent des techniques particulières et très rudimentaires. L'agriculture, en effet, n'est développée ni en ce qui concerne l'importance de la production, ni en ce qui concerne l'élaboration des techniques qu'elle utilise. L'agriculture est primaire. Les

nomades ne possèdent pas de moyens d'irrigation ou de terres proches de sources d'eau. Ils sont également contraints à des déplacements saisonniers. Ceci fait qu'ils adoptent un système élémentaire : ils sement avant une migration et récoltent à leur retour. Entre ces deux périodes de travail ils ne fournissent aucun autre labour, laissant à la nature seule le soin d'amener les grains à maturité. Quelquefois ils attachent des sacs de graines d'herbes au cou de leurs moutons, leur laissant la tâche de les disperser. Les rendements sont très bas. On peut ainsi dire que l'agriculture est une activité peu développée et secondaire par rapport à l'activité essentielle qui est l'élevage.

Grâce à l'élevage les nomades produisent de la viande, des produits laitiers, des peaux, de la laine (moutons et chèvres). Ces produits dérivés de l'élevage leur permettent de satisfaire une grande partie de leurs besoins. Les peaux servent pour les outres, la laine sert pour les vêtements, la couverture des tentes, les sacs de transport, les tapis...

Les activités essentielles des nomades peuvent ainsi être réparties en trois domaines : l'élevage, l'agriculture et l'artisanat.

Ces dernières années, le développement des moyens de communication (avec la construction de routes), la destruction des pâturages et des forêts, la croissance démographique de la population et la sédentarisation choisie ou subie de certains nomades ont eu pour effet le développement de différentes activités telles que le commerce, la vente de produits de consommation (épicerie), le transport. Ces activités ont également contribué à la sédentarisation des nomades.

LA REPARTITION DU TRAVAIL PAR SEXE ET PAR AGE :

Dans toutes les sociétés la répartition du travail est un phénomène observable. Dans les pays où la technologie est développée, la répartition du travail est effectuée par spécialités. Mais dans les sociétés où la technologie est

primaire, où les traditions sont fortes et la stratification sociale importante, la répartition du travail se fait essentiellement en fonction de l'âge et du sexe : certaines activités sont réservées aux hommes ou aux garçons, certaines sont mixtes, d'autres enfin sont réservées aux femmes et aux filles.

La répartition par sexe :

Le travail des hommes :

Dans les sociétés nomades, en particulier chez les Baxtiâri, on peut diviser les activités réservées aux hommes en deux domaines : le travail lié à la production -ou travail productif- et le travail qui n'est pas lié à la production -ou travail non productif-. Le travail productif est un travail qui a pour but la production d'une ressource (telle que le blé, la viande). Cette activité peut être agricole : labourage, semence, plantation des arbres, irrigation, élagage. Elle peut être liée à l'élevage : nourrir le bétail, le mener au pâturage, le surveiller, protéger les troupeaux, tondre, châtrer les mâles, abattre les animaux. Le travail non productif concerne :

- . La direction des affaires des nomades,
- . La vente et l'achat : vente de la production familiale (animaux, produits laitiers, tapis), achat de thé et de sucre, de tissu.
- . La prise de décision par rapport à la transhumance et au séjour dans les différentes zones,
- . Le déplacement des tentes,
- . La prise de décision par rapport à la famille en ce qui concerne le mariage des garçons et des filles, les études des enfants, la répartition du travail dans la famille.

Le travail des femmes :

Comme pour les hommes leur travail peut être séparé en travail productif ou non productif, mais la frontière entre ces deux types d'activité est quelquefois très floue.

Dans le travail productif on distingue :

- . La traite du bétail : chez les nomades et surtout chez les Baxtiari il s'agit d'une activité essentiellement féminine. S'il arrive que l'homme aide sa femme, c'est en se chargeant de contrôler le déplacement des animaux vers la zone de traite.

- . La production des différents produits laitiers,
- . La récolte des fruits et des céréales,
- . Le filage, la teinture et le tissage de la laine,

Parmi les travaux non productifs on peut citer :

- . La cuisson du pain et la préparation des repas,
- . Le transport de l'eau,
- . Le ramassage du bois pour le feu,
- . s'occuper de la maison et des enfants.

LA REPARTITION DU TRAVAIL AU SEIN DE LA FAMILLE :

Dans les sociétés nomades même les personnes très âgées qui n'ont plus la force physique d'accomplir un travail productif participent d'une façon ou d'une autre à la production. La présence de ces personnes est utilisée dans la direction de la production, ce qui leur procure ainsi un rôle social. D'autre part, le niveau d'éducation étant extrêmement faible dans cette société, la transmission du savoir ne peut avoir lieu sous forme écrite. Aussi un grand respect est-il porté aux personnes âgées et celles-ci jouent un grand rôle dans la direction de la société et son éducation. Ces personnes, en transmettant leur expérience et leur savoir aux plus jeunes, accomplissent un travail de valeur pour la communauté.

Généralement, le chef de famille a la responsabilité de l'ensemble des travaux et les autres membres de la famille, en tant que force de travail de la famille, oeuvrent à ses côtés. Il est à noter que tous les membres de la famille (l'épouse, les enfants) accomplissent leurs activités sans percevoir de salaire ni de rétribution. La production est destinée à satisfaire les besoins de la famille et les différents membres participent aux revenus et aux dépenses

de la famille mais en échange de leur travail ils ne perçoivent aucun revenu. Il apparaît comme tout à fait naturel dans la société nomade que la plus grande partie du travail de la famille ne soit pas rémunérée, surtout en ce qui concerne les femmes. En effet, les normes sociales de la société nomade n'autorisent pas la femme à travailler à l'extérieur de la famille et à percevoir ainsi un salaire. Aussi les femmes travaillent-elles dans le cadre de la famille, sans compensation financière. Les garçons, d'autre part, ne sont pas assez âgés pour avoir une indépendance financière ; ils sont donc obligés d'exercer leur force de travail au sein de la famille.

LA VENTE DE LA FORCE DE TRAVAIL :

La vente de la force de travail, sous forme de rétribution financière pour un travail accompli, est très rare chez les nomades, et ceci pour plusieurs raisons .

Premièrement, dans cette société la production a lieu dans le cadre de la famille et des relations familiales.

Deuxièmement, il existe peu d'opportunités pour qu'une personne soit employée car les nomades accomplissent eux-mêmes l'ensemble des tâches. L'utilisation de salariés a quelquefois lieu pour la garde des troupeaux (des bergers sont employés) ou en agriculture pour récolter les céréales ou pour garder les champs et les vergers. Ainsi la proportion de travailleurs salariés par rapport à l'ensemble de la population active est très peu importante et le type d'économie qui est celui des nomades ne permet pas que ce phénomène prenne une grande importance.

Un troisième facteur qui influe sur cet état de fait est l'entraide qui existe dans ces sociétés.

L'ENTRAIDE CHEZ LES NOMADES :

Dans la société nomade, en raison de la nature même de la vie nomade, beaucoup de travaux sont effectués grâce à l'entraide de tout ou partie des membres de l'unité sociale* Cette entraide peut avoir un but économique ou ne pas en

avoir.

On désigne par entraide économique l'entraide ayant pour but une production matérielle. Cette forme d'entraide commence dans la plus petite unité sociale de la tribu. Dans la tribu Baxtiari, par exemple, la plus petite unité sociale visible est le Mal**.

En raison de cette habitude d'entraide, des personnes, à l'occasion de travaux de différente nature, prennent la décision de travailler en commun. L'entraide économique la plus fréquente a lieu dans les domaines suivants :

- . Conduite des troupeaux,
- . Utilisation des territoires communs qui servent de pâturage et de lieu de récolte des fruits sauvages.
- . La traite des animaux : la fabrication du fromage nécessitant de grandes quantités de lait, la production est mise en commun et répartie, selon les jours, à des familles différentes,
- . La tonte des animaux : tous les hommes se rassemblent pour tondre les moutons. Ceux qui en sont capables tondent, les autres aident, chacun emporte la laine de ses bêtes. Ceci permet que les personnes âgées ou d'autres personnes qui pour différentes raisons n'auraient pas pu tondre leurs moutons n'aient pas de difficultés,
- . Les travaux liés à la transformation du lait,
- . les semences, l'irrigation, les récoltes.

L'entraide non-économique touche tous les domaines culturels et sociaux. Elle donne lieu à une production non matérielle. On peut citer comme exemple l'entraide :

- . dans les cérémonies de fête ou de deuil,
- . Dans le démontage ou le montage des tentes,
- . dans le fait de charger ou décharger les bêtes lors des moments de transhumance.

On peut ainsi dire que le travail, dans la société

* Les tribus sont subdivisées en unités sociales de taille différente ayant des fonctions particulières.

** Le mal est une unité sociale où les liens de famille sont faibles et qui est seulement constituée pour des raisons de direction, d'organisation et de défense face à la nature et aux hommes.

nomade, n'a pas lieu selon un horaire ni dans un lieu déterminé. A chaque fois que le besoin qu'une activité soit accompli est ressenti, une force de travail est disponible.

D'après la répartition du travail qui est établie, chaque personne travaille selon sa capacité ou sa force, sans compter son temps, car dans cette société le travail de la famille sert principalement la famille ou le groupe social proche. Ainsi les individus qui travaillent font de leur mieux et utilisent toutes leurs forces car ils en retirent un profit visible. Aussi, en dépit du fait que les outils et les méthodes de travail, du point de vue qualitatif, soient très élémentaires. ce rendement est quelquefois supérieur à celui d'un salarié.

LES PERIODES DE PRODUCTION :

Dans cette société il y a trois périodes essentielles de production : au moment du séjour dans les zones froides (ou ilâq), au moment du séjour dans les zones chaudes (ou xeslâq) et lors de la migration. Dans ces trois périodes, le travail dépend des conditions géographiques et climatiques. En raison du changement des saisons et du climat, la quantité de travail à fournir et sa nature varient. Dans la période qui suit la mise à bas, où les mères doivent nourrir leurs petits, le maximum des forces de travail est requis et le plus grand nombre de personnes sont occupées. Au contraire, dans la saison où les animaux n'ont plus de lait, et que de ce fait tout le travail en découlant a disparu, le travail à fournir est minimum.

Ces dernières années la possibilité d'utiliser les pâturages des régions chaudes a été amoindrie, en raison de transformations écologiques, et le recours à une alimentation artificielle s'est avéré nécessaire. Ainsi, dans la région chaude ce phénomène a beaucoup augmenté la quantité de travail nécessaire et a réclamé la participation de toute la famille.

Le gardiennage des troupeaux, de jour comme de nuit, dans des régions où il existe encore beaucoup d'animaux sauvages,

est extrêmement difficile, en particulier en raison d'un manque d'armes, et représente une des lourdes tâches à accomplir.

La migration occupe également toute la famille et représente la période la plus lourde au point de vue du travail. La tâche la plus difficile dans cette période est peut-être de surveiller l'ensemble des troupeaux tout au long des routes difficiles de la transhumance et de surveiller les biens, de charger et décharger des centaines de fois les animaux qui transportent tous les biens des nomades.

De toute façon il est difficile de comparer le travail déployé par le nomade et le travail tel qu'il est vécu dans les milieux ruraux et citadins. En effet, sa nature, les périodes qui y sont consacrées, le fait qu'il ne soit pas rémunéré font, avec d'autres éléments, qu'il a un caractère bien particulier.

CARACTERISTIQUES DE LA POPULATION ACTIVE CHEZ LES NOMADES :

D'après le recensement économique-social effectué en 1987 par le Centre des Statistiques de l'Iran, nous pouvons dégager les caractéristiques des populations nomades actives et non-actives.

La population active :

D'un point de vue économique la population active nomade se décompose en deux grands groupes : les travailleurs et les "sans travail".

On considère comme "travailleurs" les personnes qui, dans les sept jours qui précédaient la venue du responsable du recensement, avaient effectivement un travail. Si une personne pour des raisons de maladie, de congés ou de cessation temporaire de son activité n'a pas travaillé, elle est toutefois considérée comme "travailleur".

On considère comme "sans travail" les personnes qui dans les sept jours de référence étaient à la recherche d'un emploi.

La population non-active :

Elle se décompose en quatre groupes :

- 1- Les étudiants ou lycéens qui dans la période de référence poursuivaient leurs études,
- 2- Les femmes au foyer qui dans cette même période n'avaient pas d'autre activité,
- 3- Les rentiers, c'est à dire les personnes qui sans avoir besoin de travailler ont des revenus ; cette catégorie englobe les propriétaires terriens et les retraités,
- 4- Les personnes ne rentrant dans aucune des trois catégories sus-mentionnées mais qui n'avaient pas un emploi.

Ainsi on désigne par population active les individus qui ont la capacité de travailler, qu'ils travaillent effectivement -ce sont les "travailleurs"- ou qu'ils ne travaillent pas -ce sont les "sans travail".

Tous les chiffres utilisés ultérieurement seront issus du recensement économique-social de 1987 effectué par le Centre des Statistiques d'Iran.

Sur l'ensemble de la population de plus de six ans, globalement, 502 502 personnes étaient actives dont 332 175 hommes et 170 327 femmes. Le taux d'activité des hommes est de 71,5%, celui des femmes de 40,5%.

On peut remarquer le nombre relativement important d'actifs de 6 à 9 ans. En effet, dans la population citadine ou rurale la population de 6 à 9 ans est une population qui est essentiellement occupée par l'école et qui ne travaille pas, alors que dans la société nomade 21,1% des enfants du même âge sont actifs. Dans cette classe d'âge le taux d'activité* des garçons nomades est de 24,4% et celui des filles de 17,6%.

En raison des particularités de la société nomade et de sa structure socio-économique les possibilités de travail des hommes sont supérieures à celles des femmes et le taux d'activité des garçons est ainsi supérieur de 6,8% à celui des filles. Alors que l'accès des filles à l'éducation est moindre que celui des garçons, dans la population des 6-9 ans le taux d'activité des garçons est quand même supérieur à celui des filles.

Le taux d'activité le plus faible se rencontre dans la classe des 6-9 ans et le plus important dans la classe des 55-59 ans.

Parmi les hommes, le taux d'activité le plus important se trouve chez les 45-49 ans, avec 99,2 % et le plus faible chez les 6-9 ans avec 24,4 %.

Parmi les femmes, le taux d'activité le plus important se trouve parmi les 35-39 ans avec 57,4% et le plus faible chez les 6-9 ans avec 17,6 %.

On remarque que la période où les hommes ont le plus fort taux d'activité est décalée dans le temps par rapport à celle des femmes (55-59 ans au lieu de 35-39 ans). Ceci s'explique par les particularités de la vie nomade et le vieillissement plus rapide des femmes. D'autres statistiques révèlent parallèlement que les femmes meurent plus jeunes que les hommes.

Parmi les hommes, de la classe d'âge des 20-24 ans à celle des 60-64 ans, le taux d'activité varie entre 90 % environ et 95,6 %. Dans ce même écart d'âge, le taux d'activité des femmes varie entre 47,7 % et 38,6 %.

Dans les classes d'âge de 25-29 ans à 54-59 ans, moins de la moitié des femmes sont actives. Ainsi les femmes participent moins que les hommes aux activités économiques. Ce phénomène est lié au partage des tâches, à leur manque de diversité mais aussi à l'importance du travail quotidien des femmes lié aux différentes tâches ménagères qui, étant donné le mode de vie, sont très lourdes (aller chercher de l'eau, cuire le pain, ramasser le bois pour le feu....)

Les tableaux 1 et 2 illustrent ce propos.

COMPARAISON DU NOMBRE D'ACTIFS ENTRE LES SOCIÉTÉS NOMADES, RURALES ET CITADINES :

Par rapport aux sociétés rurales ou citadines, l'activité chez les nomades est supérieure dans toutes les classes d'âge. En d'autres termes, en raison des particularités du nomadisme et de son système économique, l'activité des nomades a toujours été supérieure à celle des

citadins et des ruraux.

Les 6-9 ans : L'absence de scolarisation, ou tout au moins les difficultés beaucoup plus importantes à scolariser les enfants, font que même dans les classes d'âge où la scolarité est obligatoire (c'est à dire à partir de 6 ans) plus de 20 % de la population est active chez les nomades, alors que ce phénomène n'existe pas dans ces proportions dans les deux autres groupes sociaux.

Les 6-14 ans :

Tableau N 3 : Comparaison du nombre et du pourcentage d'actifs de 6 à 14 ans entre nomades, citadins et ruraux.

Population concernée	Hommes et Femmes		Hommes		Femmes	
	Nb	%	Nb	%	Nb	%
Nomades	103659	31,9	64757	37,9	38902	25,2
Citadins	144567	2,5	112876	3,7	31691	1,1
Ruraux	358137	6,2	251253	10,4	106879	3,7

(les % sont exprimés par rapport à la population totale)

Alors que chez les nomades de 6 à 14 ans, 31,9 % de cette classe d'âge sont actifs, dans la population rurale 6,2 % le sont et seulement 2,5 % dans la population citadine.

De la même façon, 37,9 % des garçons nomades de cette classe d'âge sont actifs, contre 10,4 % pour les ruraux et 3,7 % pour les citadins.

L'écart qui existe entre ces trois types de sociétés est significatif, tout comme l'est l'écart entre nomades et ruraux.

Comparée à la situation des garçons, la situation des filles du même âge est meilleure. Cependant, si 25 % des filles nomades travaillent et ne peuvent donc être scolarisées, ce chiffre tombe à 3,8 % pour le monde rural et à 1,1 % pour la ville. A âge égal les filles nomades travaillent donc plus fréquemment que les filles des villes ou des campagnes et sont moins nombreuses à aller à l'école.

Ainsi on peut en conclure que même si les sociétés

rurales et citadines ont des possibilités supérieures d'activités dans lesquelles les jeunes enfants pourraient trouver à s'employer, les citadins et les ruraux accordent une place plus importante à la scolarisation de leurs enfants. Dans ces milieux l'éducation peut en effet avoir un impact sur le travail et le revenu futurs alors qu'un niveau supérieur d'éducation n'aura pas les mêmes chances de produire cet effet dans les sociétés nomades.

Parmi les différentes classes d'âge :

L'observation du pourcentage d'actifs dans les différentes classes d'âge montre que le pourcentage d'actifs augmente avec l'âge.

Dans la société nomade le taux d'activité commence à augmenter à partir de 6-9 ans et jusqu'à 50-54 ans, puis il baisse après 60-64 ans.

Dans la société rurale, si le taux d'activité augmente à partir de 6-9 ans jusqu'à 25-29 ans, il connaît une diminution à la période des 30-34 ans pour augmenter à partir de 40-44 ans et rediminuer enfin après 50-54 ans.

Dans les sociétés citadines, le taux d'activité augmente à partir de 6-9 ans jusqu'à 40-44 ans puis chute après 45-49 ans.

Parmi les hommes :

Chez les nomades le taux d'activité augmente régulièrement à partir de 6-9 ans jusqu'à 45-49 ans puis il diminue à partir de 50-54 ans.

Chez les ruraux l'augmentation a lieu de 6-9 ans à 45-49 ans puis on constate ensuite une diminution du taux d'activité.

Chez les citadins il augmente de 6-9 ans jusqu'à 40-44 ans puis il diminue.

On peut en conclure que dans la société nomade, contrairement aux sociétés rurales et citadines, si l'âge du début d'activité est identique, il existe des différences importantes et significatives dans les taux d'activité. Ainsi, dans les sociétés rurales et citadines les activités donnent lieu à un revenu plus important que dans les

sociétés nomades et les âges de cessation de l'activité sont plus avancés. Le taux d'activité des sociétés citadines chute à 45-49 ans.

Dans les sociétés nomades les hommes travaillent pratiquement jusqu'à la fin de leur vie alors que dans les autres sociétés il existe des possibilités de repos.

Parmi les femmes :

L'observation de l'activité des femmes nomades montre que l'activité débute dès 6-9 ans pour 17,6 % d'entre elles, augmente jusqu'à 45-49 ans et diminue ensuite.

Pour les femmes rurales, l'activité concerne à 6-9 ans 0,7 % des femmes et ce pourcentage augmente jusqu'à 50-54 ans pour diminuer ensuite.

Pour les citadines elle est à 6-9 ans de 0,2 % et ce pourcentage augmente jusqu'à 40-44 ans pour diminuer ensuite.

Ainsi il apparaît que les activités des nomades ont des caractéristiques bien particulières en ce qui concerne leur nature, leur répartition entre les différents membres de la famille, leur caractère essentiellement gratuit, le temps qui y est consacré. Globalement la population nomade commence à travailler plus jeune et finit de travailler plus tard et dans toutes les classes d'âge un pourcentage bien supérieur d'hommes ou de femmes sont actifs.

Photo N°1 :
Une femme
Baxtiâri
faisant le
fromage



Tableau N° 1 : Répartition de la population nomade active selon le sexe et l'âge.

Classes d'âge	Ho et fe		Hommes		Femmes	
	Nb	%	Nb	%	Nb	%
6-9	33926	21,1	20078	24,4	13848	17,6
10-11	24327	36,2	15281	42,8	9046	28,7
12-14	45406	47,0	29398	55,5	16008	36,6
15-19	73688	40,9	49288	74,6	24400	44,4
20-24	50253	49,4	32127	89,8	18127	48,7
25-29	45753	72,3	27788	96,8	17965	52,0
30-34	54383	76,0	28602	98,4	16781	54,8
35-39	36003	78,3	22942	98,8	13061	57,4
40-44	31232	77,5	20068	99,1	11164	55,7
45-49	23691	78,7	15645	99,2	8046	56,2
50-54	27778	78,1	20266	98,5	8621	52,5
55-59	20529	80,3	15597	98,3	4932	50,9
60-64	23632	73,0	18670	95,6	4962	38,6
65et+	19740	60,2	16368	83,2	3362	25,7
inc.	52	44,1	47	52,2	5	17,9
Total	502503	56,7	332175	71,5	170328	40,5

Photo N° 2 :
Une femme
Baxtiâri
cuisant le
pain



Tableau N° 2 : Population nomade de plus de 6 ans, selon le sexe et l'âge.

cl. âge	hommes et femmes			hommes			femmes		
	total	actif	N.ac	total	actif	N.ac	total	actif	N.ac
6-9	33926	33926		20078	20078		13848	13848	
10-11	24327	23703	624	15281	14806	475	9046	8897	149
12-14	45406	44266	1140	29398	28440	958	16008	15826	182
15-19	73688	71090	2598	49288	46934	2354	24400	24156	244
20-24	50253	48496	1757	32127	30498	1629	18127	17988	129
25-29	45753	44871	882	27788	26934	854	17965	17937	28
30-34	45383	45044	339	28602	28280	322	16781	16764	17
35-39	36003	35831	1720	22942	22780	167	13061	13051	10
40-44	31232	31138	94	20065	19984	84	11164	11154	10
45-49	23691	23646	45	15645	15606	39	7046	7040	6
50-54	28887	28830	57	20266	20218	48	8621	8612	9
55-59	20529	20483	46	15597	15556	41	4932	4927	5
60-64	23632	23584	48	18670	17631	39	4962	4953	9
65-+	19740	19679	61	16368	16329	39	3362	3340	22
Inc.	52	50	2	47	45	2	5	5	0
Total	502503	494637	7866	332173	325129	7046	170328	168508	820

N.ac = non actifs

Photo N° 3 :
Une femme Baxtiâri
trayant les chèvres.



Tableau N° 4 : Répartition par sexe et par âge des populations actives nomades, citadine et rurale, en valeur absolue.

Cl. âge	Nomades			Ruraux			Citadins		
	H.+F.	Ho.	Fe.	H.+F.	Ho.	Fe.	H.+F.	Ho.	Fe.
6-9	33926	20078	13847	25729	16620	9104	1719	4689	2439
10-11	24327	25281	9046	75013	48097	26916	24920	17802	7118
12-14	45406	29398	16008	257395	186536	70859	112528	90385	22143
15-19	83688	49288	24400	858957	726700	132257	710967	606100	104667
20-24	50253	32127	18127	862520	778768	83752	1198066	1031361	165705
25-29	45754	27788	17955	713933	661285	52548	1212186	1063126	145060
30-34	45383	28602	16781	556687	517507	39180	1022724	900841	121883
35-39	36003	22942	13051	403644	373020	30624	701437	630788	70649
40-44	31232	20068	11164	340388	315004	25384	518145	479771	38374
45-49	23691	15645	8046	354621	338335	26286	442763	421662	21101
50-54	28887	20266	8621	406368	380244	26124	396688	382896	14062
55-59	20529	15597	4932	339178	318995	20223	288171	278464	9707
60-64	23632	18670	4962	295333	280199	15134	220909	213619	7290
65- +	19740	16368	3362	250488	238270	12218	174341	166181	8160
Inc.	52	47	5	2609	2210	399	1988	1790	198
Total	502503	332175	170328	5752398	5181790	571008	7033124	6289377	743747

Source : Centre des statistiques d'Iran, 1987.

H.+F. = hommes + Femmes

Ho. = Hommes

Fe. = Femmes

Tableau N° 5 : Répartition par sexe et par âge des populations actives nomades, citadines et rurales, en % .

Cl. âge	Nomades			Ruraux			Citadins		
	H.+F.	Ho.	Fe.	H.+F.	Ho.	Fe.	H.+F.	Ho.	Fe.
6-9	21,07	24,43	17,56	0,90	1,13	0,56	0,24	0,31	0,17
10-11	36,17	42,81	28,66	6,14	7,62	4,55	2,05	2,85	1,21
12-14	46,95	55,54	36,57	15,01	21,02	8,56	6,55	10,11	2,69
15-19	60,86	76,60	44,35	36,15	60,04	11,34	25,46	42,14	7,75
20-24	69,36	89,96	48,69	50,54	89,92	9,98	48,46	83,82	13,42
25-29	72,34	96,78	52,03	51,09	95,69	7,44	54,10	93,09	13,57
30-34	76,02	98,41	54,78	49,84	96,34	6,76	56,88	96,01	14,17
35-39	78,34	98,84	57,42	48,27	96,77	6,79	55,20	96,55	11,44
40-44	77,52	99,09	55,72	49,57	96,54	7,09	53,83	95,37	8,35
45-49	78,73	99,16	56,21	51,84	96,08	7,48	50,64	91,09	5,13
50-54	78,09	98,51	52,51	54,20	94,74	7,50	47,23	85,02	3,61
55-59	80,32	98,34	50,76	53,47	91,68	7,06	41,35	76,60	2,91
60-64	72,97	95,61	38,59	50,67	86,64	5,92	37,13	66,65	2,66
65- +	60,21	83,16	25,66	53,74	62,68	3,81	21,97	43,33	1,99
Inc	46,74	71,46	40,48	33,24	58,76	6,73	33,16	57,67	7,22

Source : Centre des statistiques d'Iran, 1987

Figure N° 1 : Pourcentage de la population nomade active de plus de 6 ans et comparaison avec les populations citadine et rurale.

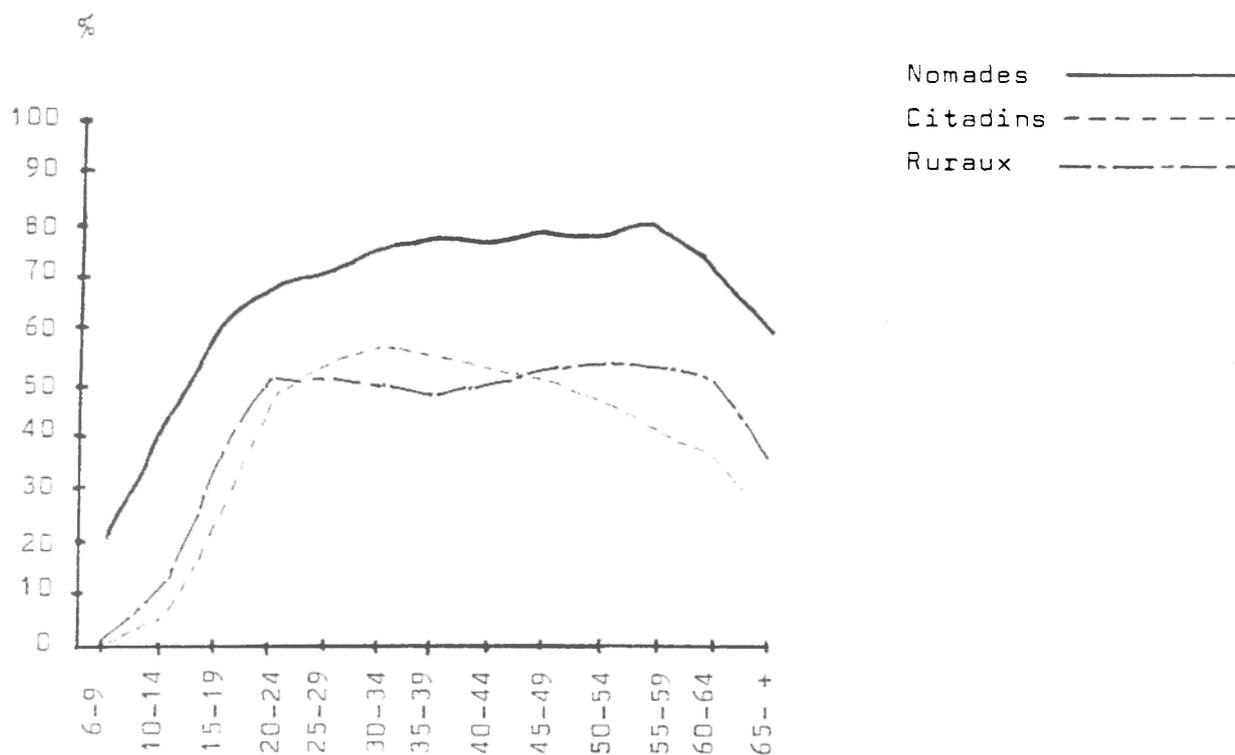


Figure N° 2 : Pourcentage des hommes nomades actifs de plus de 6 ans et comparaison avec les hommes citadins et ruraux.

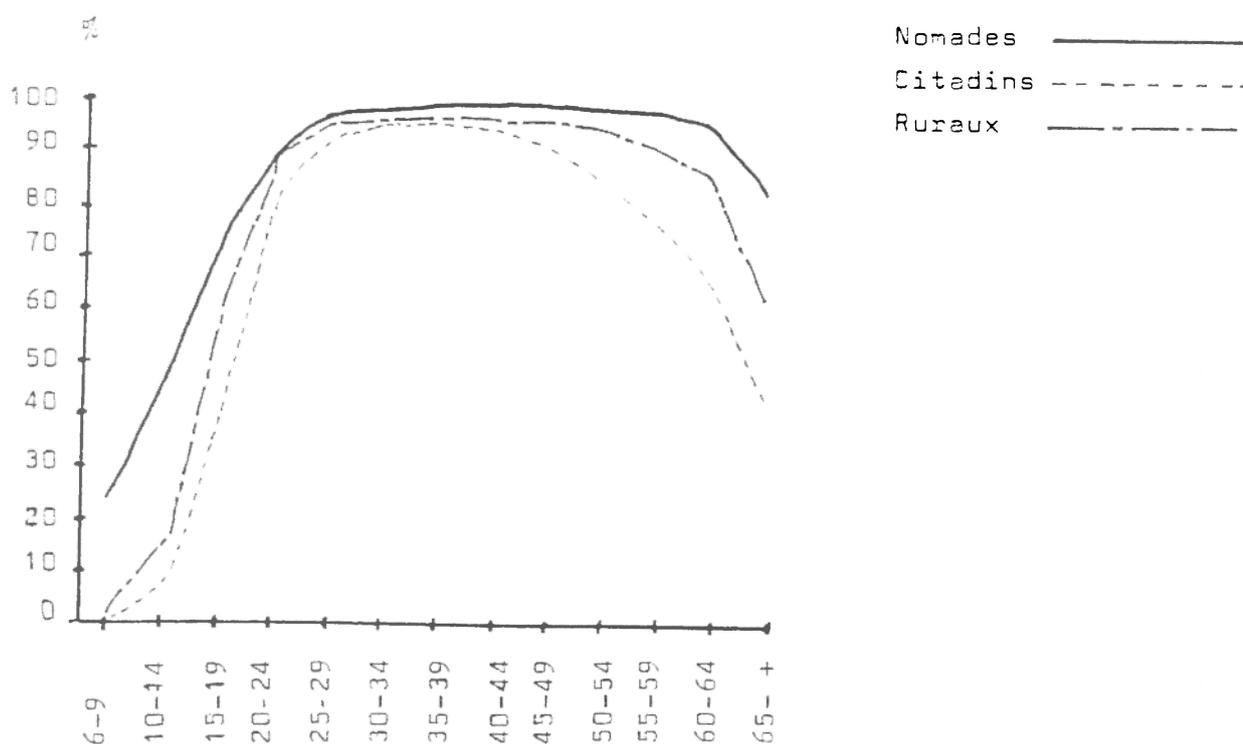


Figure n° 3 : Taux d'activité (en %) des femmes nomades de plus de 6 ans et comparaison avec les femmes citadines et rurales.

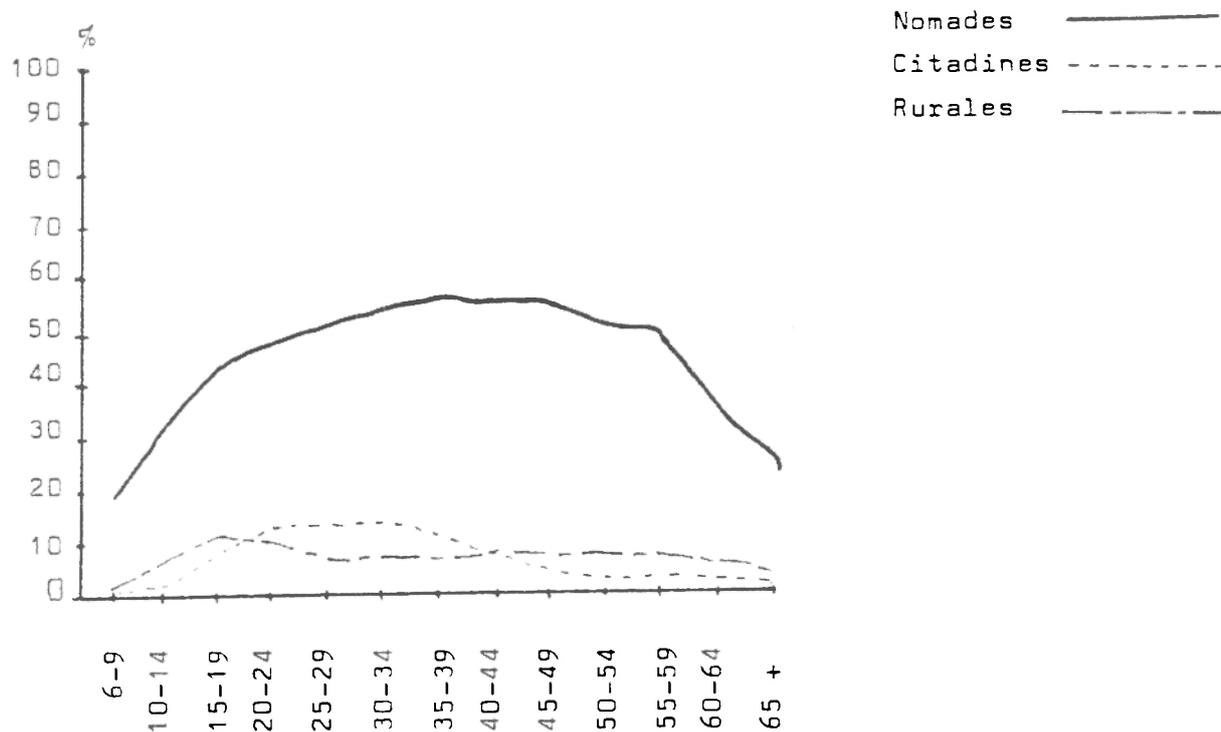


Photo N° 4 : La transhumance.

Julio BRAGA

Professeur à l'Université Fédérale de Bahia (Brésil)

**LA DYNAMIQUE DE L'ANCESTRALITE
AFRO-BRESILIENNE**

LE CULTE DES ANCETRES DANS LA RELIGION AFRO-BRESILIENNE

**Conférence tenue à L'Institut d'Ethnologie
de Strasbourg
le 7 mai 1992**

Dans une publication récente (1), j'ai formulé quelques hypothèses au sujet de l'ancestralité afro-brésilienne, compte tenu de son importance essentielle pour la compréhension de la présence et de la signification des différentes cultures africaines dans la dynamique de la formation socio-culturelle du Brésil.

Si à ce propos je me suis permis de considérer que le cas de Bahia était exemplaire, c'est que la situation y est tout à fait unique: dans la ville de Salvador se concentre une population importante de personnes d'origine africaine, et c'est là que les influences qui ont produit et sédimenté une culture éminemment afro-brésilienne sont les plus évidentes. (2)

Pour procéder à une évaluation de la construction (i.e. : structuration) de l'ancestralité, il convient de considérer le culte de Baba Egun, culte spécifiquement dédié aux ancêtres, comme source et réservoir de valeurs civilisatoires qui alimentent en permanence un sentiment d'"africanité" chez tous ceux qui entretiennent avec lui un lien quelconque sur le plan religieux, soit qu'ils aient été initiés, soit qu'ils fréquentent simplement ces "terreiros" (lieux de culte) à l'occasion des fêtes publiques.

Cependant ces relations se dédoublent en une espèce d'interaction secondaire et touchent une parcelle considérable d'individus qui, même s'ils ne maintiennent avec le culte des ancêtres aucun des types de liens précités, le considèrent comme une institution de grande importance magico-religieuse. Et dans ce sens, le culte de Baba Egun se confond avec l'idée proprement de l'Afrique qui reste, pour beaucoup d'afro-bahianais, un lieu sacré, la demeure des dieux qui sont révéérés dans les candomblés. Enfin, le culte des

ancêtres est, par excellence, le lieu où s'accumulent les valeurs qui revitalisent pour beaucoup d'afro-brésiliens le sentiment de posséder une origine africaine.

Cette notion est éminemment le fruit d'une élaboration symbolique, tout comme l'est la manière dont est vue l'Afrique, dans la mesure où se sont perdus, tout au long du temps, les liens et les contacts plus fréquents avec ce continent, et de ce fait même, avec les peuples qui se trouvèrent être directement concernés par le trafic d'africains vers le Brésil. De la même manière, les contacts avec la famille restée en Afrique ont été pratiquement impossible pendant toute la durée de l'esclavage, ce qui a créé de sérieux obstacles à la formation d'une mémoire effective capable de préserver, au Brésil, un souvenir plus précis de l'histoire des familles de tous ceux qui y ont débarqué en tant qu'esclaves.

Ceux qui ont connu ou qui ont eu des contacts plus étroits avec leurs parents africains, au point de pouvoir les identifier et de pouvoir maintenir avec eux des liens plus suivis, sont peu nombreux. Ceci ne fut possible, et même là à une échelle réduite, que beaucoup de temps après la fin de l'esclavage. (3)

En ce sens le candomblé, en tant qu'il est l'Afrique revisitée, reconstruite et revécue dans le contexte du sacré, joue un rôle fondamental comme référence culturelle susceptible de permettre d'identifier certaines trames complexes de parentés lointaines qui, une fois reconstituées, sont efficaces dans le processus de rapprochement de membres d'une même famille qui ont vécu ou qui vivent encore d'un côté et de l'autre de l'océan. C'est que le Candomblé dispose de mécanismes efficaces qui aident à la préservation d'une mémoire à laquelle les gens ont recours pour

garantir, d'une manière ou d'une autre, une relation plus visible avec l'Afrique s'appuyant sur des liens de parenté, et, ce qui est très important, renforcer les éléments sur lesquels se construit le prestige social à l'intérieur du groupe religieux. (4)

On ne peut écarter l'hypothèse d'une certaine fantaisie, présente ou passée, dans la reconstruction des liens de parenté lorsqu'il s'agit d'inclure - et ce particulièrement là où la mémoire collective n'a pas été capable de garantir une certaine précision linéaire dans l'information - des noms de personnes ou de figures illustres qui vont se mêler à la trame des parents véritables. C'est en ce sens qu'il faut faire appel à la notion de parenté fictive, notion qui joue un rôle important dans l'élaboration imaginaire d'un passé dignifié et même glorieux, élaboration à laquelle on a recours avec fréquence, à chaque fois qu'est en jeu la nécessité d'un référentiel ethnique d'origine.

Les deux structures, aussi bien celle du candomblé que celle du culte des ancêtres, peuvent faciliter l'identification de noms de parents ascendants relevant de générations fort éloignées des générations actuelles, et ceci revêt une importance fondamentale dans l'évolution de la notion d'ancestralité.

Dans le Candomblé, par exemple, on garde dans la mémoire collective, et parfois même noté dans des petits carnets qui fonctionnent comme "aide-mémoire", les noms des fils et des filles-de-saints qui ont été initiés il y a fort longtemps. Et par l'investigation, en parcourant les systèmes de parenté civile et religieuse extrêmement compliqués, il est possible de remonter avec une relative facilité jusqu'à un parent ascendant donné. Il

est bien vrai que cette recherche devient d'autant plus facile que la notoriété atteinte par cette personne dans la structure hiérarchique du candomblé est plus grande. Mais on peut atteindre cette notoriété par d'autres moyens, comme par exemple une plus grande capacité à accumuler des connaissances qui dépassent la moyenne, ou encore une facilité exceptionnelle à mémoriser les chants liturgiques, ou même une personnalité marquante capable de s'imposer au groupe au-delà des hiérarchies de commandements.

Les cérémonies funéraires, comme l'Axéxé(5), par delà leur fonction première qui est de rendre hommage à un initié du candomblé à l'occasion de son décès, réalisent également le transfert de l'existence individualisée à l'existence collective. Ceci n'est possible qu'avec l'avènement de sa mort, et par là-même, de la perpétuation de son souvenir dans le contexte de la communauté religieuse. A ces occasions, pendant le déroulement de certaines cérémonies internes du candomblés, ces morts illustres sont révéérés, dans l'espace sacré qui leur est attribué, le "Ibo", l'un des endroits les mieux préservés du "terreiro", auquel seuls ceux qui détiennent l'autorité fonctionnelle pour le faire ont accès. (6)

En ce qui concerne le culte des ancêtres, le culte de Baba Egun(7), l'identification des ascendants lointains s'y trouve bien sûr facilitée par la nature même de ce culte. Les ancêtres divinisés, et tout particulièrement ceux qui relèvent du groupe afro-brésilien, sont facilement identifiés par tous ceux qui fréquentent avec assiduité la communauté religieuse. Le "Baba Egun" - nom générique de tous les ancêtres divinisés - , à travers un trait spécifique, un chant qui lui est particulier, le nom qui

lui est donné, une manière qui lui est propre de se présenter ou de danser dans le ("barracao" lit. 'grande baraque,) lieu clos et couvert où se déroule les cérémonies pendant les fêtes publiques, ou encore à travers d'autres symboles qui ne sont pas toujours visibles pour un étranger, à travers tout cela donc le Baba Egun est facilement identifié et reconnu par l'assistance.

Il se trouve que cette assistance est le plus souvent formée par des descendants de ces mêmes ancêtres, et que ces descendants attendent de ces derniers, leurs ascendants divinisés, qu'ils leur donnent un conseil, les bénissent, apaisent leurs douleurs, leur transmettent un message de paix. Ces personnes qui fréquentent le "terreiro" de Baba Egun, et tout particulièrement les plus vieux, savent qui ont été ces ancêtres de leur vivant, et ce qui se passe en un certain sens dans les cérémonies publiques, c'est une communion transcendantale, un dialogue entre parents qui se produit dans une dimension de rencontre entre vivants et morts. La notion de parent est utilisée ici dans une acception sémantique plus large et opérationnelle, afin d'être à même d'inclure dans un même champ de parenté non seulement ceux qui se rattachent à un ancêtre quelconque par voie de consanguinité, mais encore tous ceux qui, directement ou indirectement, sont considérés membres de la communauté religieuse.

La cérémonie appelée "AKU", au cours de laquelle ont lieu l'appel, l'évocation et l'invocation ultime de l'esprit du mort, le poussant et le préparant à sa collectivisation, en même temps qu'elle formalise et fixe sa participation à cette même communauté, rompt définitivement les liens individuels de parenté

du mort avec certains des membres de la société pour en formaliser et établir d'autres, plus sacrés et plus extensifs. D'une certaine manière, à partir du Aku, l'esprit est préparé à devenir Baba Egun, ce qui se produira après la cérémonie de consécration qui se conclut lorsque lui sont remis les vêtements sacrés, appelés "Axo", vêtements avec lesquels il reviendra dans la communauté pour y exercer les fonctions qui sont celles de l'ancêtre : entre autre, celle de conseiller permanent de la communauté(8)

L'influence du culte de Baba Egun dans l'élaboration de l'ancestralité afro-brésilienne est extrêmement puissante. Il s'agit, de fait, d'un culte encore très réservé, voire préservé de la curiosité publique, puisque n'y ont accès que ceux qui y sont invités par l'un de ses membres, et qu'ils doivent, de ce fait, respecter les normes internes du "terreiro".

Sur l'île de Itaparica, où se trouve le plus grand nombre de ces "terreiros", les sacerdotés ont toujours veillé très soigneusement à ce que le culte des ancêtres se pratique avec la plus grande discrétion. Mais leurs efforts pour le tenir éloigné du grand public n'ont de loin pas toujours été couronnés de succès, en grande partie à cause de la spéculation immobilière qui sévit sur l'île et qui met de plus en plus d'étrangers en contact presque immédiat avec ces communautés religieuses qui, il y a peu d'années encore, se maintenaient physiquement éloignées des centres urbains.

Cet éloignement, qui du reste a toujours répondu aux vœux des chefs religieux, allié à son caractère intrinsèque de culte de la mort, dans son expression la plus simple, semble encore tenir à

l'écart un nombre considérable de personnes même parmi celles qui sont liées aux candomblés de Bahia. J'ai eu plusieurs fois l'occasion d'entendre l'un ou l'autre des dignitaires des candomblés de Bahia exprimant leur crainte - leur quasi terreur - de ce que quelque chose puisse leur arriver si jamais ils allaient assister à une fête de Baba Egun. Certains sacerdotés, s'ils n'interdisent pas à leurs acolytes de fréquenter de tels "terreiros", du moins ne les incitent-ils pas à assister aux cérémonies pendant lesquelles on évoque et on rend hommage aux ancêtres africains et afro-brésiliens (9)

C'est ainsi qu'une bonne part de ce qu'on appelle le "peuple-de-saint"(10) ne fréquente pas les "terreiros" de Baba Egun", et a de ce culte une connaissance parfois des plus limitées. A vrai dire, cette situation qui pourrait être vue comme une sorte de distanciation entre deux groupes qui ont des intérêts religieux communs, est au contraire d'une grande utilité lorsqu'il s'agit de délimiter les espaces et les univers effectifs de chacun de ces groupes. Cette réserve, ce champ fortement marqué par un contenu magique qui est réalisé dans la propre action rituelle, est d'une importance vitale dans l'élaboration des symboles qui se projette à la base de la construction d'une ancestralité afro-brésilienne. Il est notoire que ce culte, dans la dimension de sa structure formelle et sacrée, construit une espèce de synthèse entre le contenu thanatologique et la notion d'origine ethnique ou familiale. C'est donc lui qui, en partant du culte de la mort, rend proches les uns aux autres les ancêtres africains et les ancêtres afro-brésiliens. Il est un miroir qui reflète en même temps une Afrique éternellement imaginée, rêvée comme étant le

berceau commun, où habitent les ancêtres divinisés ou non, et le sentiment de la continuité sans failles, perpétuée dans l'aspiration à une définition de l'altérité comme postulat idéal d'une ethnicité nègre, qui alimente la quête incessante d'une citoyenneté à part entière et en tisse la trame. A partir de là, l'univers sacré cède la place à l'univers réel, où la notion d'ancestralité vient à être traitée sous son angle politico-fonctionnel.

Pour une évaluation théorique des différents aspects sous lesquels se présente la notion d'ancestralité afro-brésilienne, clairement construite à partir d'une spécificité ethnique, dans le champ objectif des représentations collectives du nègre à Bahia, l'héritage culturel religieux maintenu et en permanence recréé à l'intérieur des candomblés devra faire l'objet d'une attention et d'un traitement spécial parce qu'il constitue une source constante de revitalisation de cette même notion d'ancestralité afro-brésilienne.

L'une des plus solides structures de soutien et de maintien socio-culturel du nègre à Bahia, mais aussi dans d'autres régions du pays, a effectivement été la communauté religieuse afro-brésilienne. Elle a servi de support permanent au processus de construction et de revitalisation de l'identité ethnique du nègre, à travers l'appréhension et la re-formulation d'un vaste et complexe contenu symbolique qui renvoie, en règle générale, aux mythes passés qui sont enfouis dans la conscience collective et qui forment l'arrière-plan des concepts et des fondements d'une ancestralité afro-brésilienne.

Mais nous pensons aussi que l'articulation de l'ancestralité a lieu également par delà des limites du territoire sacré des candomblés et qu'elle touche le champ subjectif de la représentation collective, champ dans lequel se projette un héritage africain revendiqué qui trouve son contexte dans les actions politiques plus vastes où sont en jeu la notion de personne et d'identité ethnique.

A la rigueur cet héritage, dans la mesure où il se prétend effectif et efficient dans l'élaboration d'un cadre de références capable de projeter une ethnicité politiquement consistante en vue d'obtenir certains dividendes sociaux, n'existe pas sur le plan de la réalité historique. Elle existe, si nous pouvons nous permettre de nous exprimer ainsi, uniquement dans le champ purement idéologique, édifiée à partir d'une image symboliquement représentée par une Afrique qui, comme nous l'avons dit plus haut, est mythiquement idéale et mystiquement perdue dans le temps et dans l'espace. Et elle est, peut être pour cette raison même, extrêmement dynamique et constamment revitalisée par les actions qui dépendent d'elle pour avoir une force multiplicatrice de résultats objectifs.

Cependant, la construction d'un héritage idéal, et en tant que tel projeté comme bien symbolique et retravaillée dans les relations sociales et les échanges spécifiques entre l'ensemble de la société et la communauté négro-bahianaise, surgit et acquiert une signification propre à partir de contextualisations historiques et culturelles bien précises. Mais ces références sont rapidement écartées ou discrètement isolées dans la mesure où elles ne produisent pas de résultat pratique immédiat; ou encore soigneusement mises de côté, pour constituer une sorte de "domaine

réservé" auquel on pourra avoir recours et dont on pourra se servir à tout moment, s'il s'avérait nécessaire de faire appel à un support de nature historiographique.

D'ailleurs, la population négro-bahianaise, ou du moins ceux de ses membres qui ont déjà atteint un niveau certain de conscientisation politique, cherche par tous les moyens qui sont à sa portée à s'informer toujours plus des luttes passées, des succès et de la vie quotidienne de la communauté dans l'histoire, ou en encore de l'histoire de sa vie quotidienne. Cette partie plus politisée de la communauté fréquente avec assiduité les institutions qui organisent des manifestations concernant la culture négro-bahianaise, cherche à s'informer des travaux spécialisés dans le domaine des études afro-brésiliennes et participe activement des rencontres où se discutent les politiques publiques qui concernent la population négro-brésiliennes.

Par cet engagement, la communauté en question cherche à vaincre et à dépasser ses limitations; et il n'est que juste de souligner que ces limitations lui ont été imposées par une société qui à tout moment l'a mise en marge, cherchant à lui nier et à lui refuser sa qualité de sujet de l'histoire.

Aujourd'hui, l'afro-brésilien ne se contente plus d'être un simple objet d'analyse : il participe activement aux discussions qui le concernent; et, ce qui est plus important encore, par delà ses positions et ses contributions théoriques, il contribue à la réflexion engagée en y apportant le poids de son expérience accumulée durant ses actions concrètes en vue d'une révision de l'ordre économique et social, afin que puisse se construire une société juste et égalitaire dans tous les domaines. Enfin, par sa

position critique, l'afro-brésilien contribue à dévoiler et à rétablir la vérité à propos des événements que l'histoire officielle a retenus comme étant des épiphénomènes de moindre importance.

En ce sens, l'ancestralité afro-brésilienne en vient à être construite à partir de paramètres qui jusque là n'avaient pas été utilisés par la communauté concernée : dans la mesure où elle s'éloigne d'une référence africaine, elle se rapproche toujours plus d'une référence qui prend pour base son vécu dans la société brésilienne, sans pour autant mépriser la contingence de l'histoire qui l'amène constamment à l'exaltation de son origine africaine.

La connaissance de l'histoire, même si elle n'est pas nécessairement présente dans le discours de l'ancestralité - elle peut même, lorsqu'elle apparaît, manquer de clarté et de consistance scientifique - est un élément d'une certaine manière innovateur dans la conceptualisation et la construction de cette même ancestralité considérée sous son aspect non sacré.

Cette connaissance devient de nos jours de plus en plus nécessaire à la structuration de stratégies fondamentales à la formulation d'un discours politique capable de considérer l'histoire comme une source d'interprétation du vécu quotidien du noir. Et quand cela devient difficile, alors l'univers sacré, qui comporte une symbiose entre le réel et le magique proprement dit, se révèle particulièrement important dans l'interprétation d'un contexte social où le réel et l'imaginaire ont la consistance d'une expérience vécue.

En ce sens, et pour conclure, la relation des afro-brésiliens avec le monde sacré au sens strict se construit également en direction

de la possibilité d'identifier dans l'univers socialement reconnu
une référence à partir de laquelle est élaborée la notion de
personne ethniquement définie (11)

(1) BRAGA Julio, "Ancestralidade afro-brasileira", in RELIGIAO E CIDADANIA, (Ed), Bahia, EGBa/ UFBA, 1990. Cet article, tout autant que les travaux sur lesquels s'appuie la présente conférence, sont parties intégrantes d'une recherche plus vaste qui porte sur le phénomène de la résistance culturelle du nègre à Bahia que nous avons entreprise, avec l'appui de la Fondation Ford. Il s'agit à vrai dire d'un vaste programme de recherche qui est centré sur la présence du nègre à Bahia durant la première moitié du XX. siècle. Nous avons également l'intention, à travers ce projet, d'établir une Banque de Références, dont le matériel informatisé sera mis à la disposition de la communauté en général.

(2) D'après le recensement de 1980, la population de noirs et de gens de couleurs représentait 78% de la population de Bahia. De plus, ce sont effectivement les éléments culturels africains introduits au Brésil qui définissent, de fait, une identité culturelle bahianaise.

3) Quelques personnes ont réussi, à partir d'une certaine époque, à établir des contacts avec des gens de leur famille résidant en Afrique. Nous citerons ici à titre d'exemple la famille Rocha et la famille Alakija. Pierre Verger, dans son oeuvre classique, FLUX ET REFLUX DU TRAFIC DES ESCLAVES ENTRE LE GOLFE DU BENIN ET LA BAIE DE TOUS LES SAINTS. DU XVII. AU XIX. SIECLE, Sao Paulo, Corrupio, 1987, enregistre la venue au Brésil en 1965 de Maria Romana da Conceição, l'une des passagères du brick Aliança qui fit la traversée Bahia-Lagos en 1899. En 1968, Américo Bispo da Silveira, Président de la Confrérie qui avait accueilli Romana Conceição à Rio de Janeiro, concrétisa à son tour le rêve de visiter l'Afrique d'où étaient partis ses ancêtres. VERGER, Pierre, op. cit., p.631. A partir de là un certain nombre de descendants d'africains ont effectué des voyages au continent africain, à la recherche de plus d'informations sur leurs origines, mais surtout sur les divinités africaines révérees au Brésil. Plus tard cela fut facilité par la création d'une ligne aérienne internationale Rio/Lagos.

4) Nombreux sont les travaux écrits sur le Candomblés. Nous n'en donnerons ici que les plus divulgués:

Carneiro, Edson : CANDOMBLES DA BAHIA, Rio, Edições de Ouro, 1976.
Bastide, Roger : O CANDOMBLE DA BAHIA (RITO NAGO), Sao Paulo, Editora Nacional, 1978.

idem AS RELIGIOES AFRICANAS NO BRASIL, Sao Paulo, Livraria Pionieira Editora/Editora da Universidade de Sao Paulo, 1971. 2 vols.

Pour une étude plus détaillée des relations inclusives du Candomblé voir essentiellement l'oeuvre excellente de Vivaldo da Costa Lima, A FAMILIA-DE-SANTO NOS CANDOMBLES JEJE/NAGOS DA BAHIA. UM ESTUDO DE RELACOES INTRA-GRUPAIS. Salvador, Pos-Graduação e Ciências Humanas da UFBA, 1977 (Dissertação de Mestrado).

5) Pour une description de l'Axéxé, voir, essentiellement, Bastide, Roger, "L'AXEXE", in : LES AFRO-AMERICAINS, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n° 51, 1952; Santos, Juana Elbein, dos, OS NAGOS E A MORTE, PADE, ASESE E CULTO DE EGUN. Petropolis, Vozes, 1976.

6) Au sujet du "Ibo", lieu sacré où sont vénérés les morts illustres d'un candomblé, cf BRAGA, Julio, RELIGIAO E CIDADANIA(org.), op.cit., pp24-25.

7) Au sujet du culte des ancêtres, le culte de Baba Egun, ses rituels et son importance dans le contexte de la religiosité afro-brésilienne, nous renvoyons le lecteur aux travaux suivants :
Lima, José, A FESTA DE EGUN, BAHIA, In : FOLCLORE BAHIANO, très essais, Bahia, 1952.

Santos, Juana Elbein dos, OS NAGO E A MORTE, op.cit.

idem - O CULTO DOS ANCESTRAIS NA BAHIA: O CULTO DE EGUN, In : OLOORISA; Escritos sobre a religião dos Orixas. Sao Paulo, Agora, 1981.

Verger, Pierre, NOTES SUR LES CULTES DES ORISA ET VODUM. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n° 51, Dakar, Sénégal, 1957.

Braga, Julio, GENTE DE PONTA DE AREIA; ANCESTRALIDADE NA DINAMICA DE UMA COMUNIDADE AFRO-BRASILEIRA, In GENTE (Revista do Departamento de Antropologia da FFCH/UFBA), Vol.1 (1): 19-36, 1984.

idem - ANCESTRALITE ET VIE QUOTIDIENNE; LE CULTE DE BABA EGUN A PONTA DE AREIA, Strasbourg, France, Reproduction Moderne, 1986.

idem - RELIGIAO E CIDADANIA, op. cit.

Ziegler, Jean, OS VIVOS E A MORTE; UMA SOCIOLOGIA DA MORTE NO OCIDENTE E NA DIASPORA AFRICANA NO BRASIL, Rio, Zahar, 1977.

Rego, Waldeloir, "Mitos e Ritos Africanos na Bahia", In: ICONOGRAFIA DOS DEUSES AFRICANOS NO CANDOMBLE DA BAHIA (Aquarelas de Carybé), Fundação Cultural do Estado da Bahia/ Instituto Nacional do Livro, UFBA, Sao Paulo, 1980.

(8) "Aku" : cette cérémonie n'a pas encore été dûment étudiée. D'ailleurs, l'étude en sera toujours rendue difficile - sinon impossible - par le fait qu'il s'agit de l'une des cérémonies les plus "fermées" des "terreiros" de Baba Egun, d'autant plus qu'à ce rituel ne participent que les sacerdotés les plus anciens, les "Ojés Agbas", lesquels réalisent cet acte liturgique en veillant à se conformer d'une manière extrêmement rigide aux préceptes traditionnels.

(9) Cela n'empêche pas, cependant, qu'un nombre toujours plus grand de "fils" et de "filles-de-saint" se rendent à ces "terreiros" les jours de fêtes. A ces occasions ils se montrent curieux et veulent tout savoir, mais les sacerdotés leur opposent une résistance très ferme, et exercent une vigilance extrême, cherchant à éviter à tout prix que les rituels essentiels ne soient révélés.

(10) L'expression "peuple-de-saint" se réfère aux personnes qui sont directement liées à l'organisation socio-religieuse des candomblés de Bahia. Utilisée de manière moqueuse elle semble révéler une attitude de mépris envers ceux qui ont le candomblé pour religion.

(11) La question de l'ethnicité du nègre au Brésil, sa conceptualisation et son expression sociale sont devenues l'objet de discussions mouvementées dans les rencontres académiques et les réunions de spécialistes des sciences sociales. L'une des contributions les plus précieuses à la compréhension de la manière dont se construit l'ethnicité dans un contexte social bien précis est le travail du professeur Jeferson Bacelar: ETHNICITE : ETRE NEGRE A SALVADOR, Salvador, Ianama, Penba, 1989.

Dominique LUTZ-FUCHS (+)

Avec la collaboration de Pierre ERNY

LA STERILITE FEMININE AU MALI

(en milieu malinké et bambara)

La stérilité est dans toute l'Afrique vécue comme un drame par la femme qui en est affectée. Dans le Sud du Mali, celle-ci est comparée à un tas de bois consumé par le feu (puisqu'il ne restera d'elle que des cendres), ou encore à un arbre sans rameaux qui ne peut porter de fruits, à une branche de bois mort qui tombe, à une route sèche, etc. Du fait qu'elle ne transmet pas la vie, elle n'est pas considérée comme vraiment vivante. La malheureuse, affublée de sa tare, est hantée par le désir d'en comprendre la cause.

1. LES CAUSES DE LA STERILITE

a. Causes organiques

En ville, toutes les femmes interrogées pensent que la stérilité peut être, entre autres, une maladie physique. On rassemble sous une même rubrique tout ce "qui gâte le ventre", aussi bien ce qui provoque une stérilité primaire que ce qui est à l'origine de fausses couches. Le terme de "maux de ventre" ne recouvre aucune pathologie biologique précise, et peut désigner aussi les symptômes d'un conflit psychique. Bien entendu, les menstrues et les perturbations qui les affectent jouent un grand rôle. Leur absence est de mauvais augure: "Tant qu'on voit les règles, on peut traiter; mais quand on ne les voit plus, on ne sait que faire." Et ce d'autant plus si "on est né comme cela". Une stérilité mise en relation avec des douleurs menstruelles ou des cycles irréguliers est de moindre gravité. Dans tous les cas, il s'agit d'une maladie du sang: Quand dans un arbre la sève ne circule plus, celui-ci s'assèche. "L'intestin de la grossesse" peut être soit "fermé", soit "bouché". Croque-t-on trop de kolas, les trompes peuvent s'obstruer de graisse (comme ces noix interviennent dans le paiement des dots, on dira: "ces femmes sont trop riches, elles ont croqué trop de mariages"). Celles qui conçoivent l'embryon comme un enfant-miniature donné par l'homme, estiment parfois que leur partenaire "n'a peut-être pas l'enfant dans

le sang". Mais comme du côté masculin on associe puissance et fécondité, c'est pratiquement toujours la femme qui est incriminée: "Même dans les milieux instruits, nous a dit une enseignante de sciences naturelles elle-même stérile, les maris n'acceptent pas de consulter, sauf en cas d'impuissance; c'est sur la femme qu'est rejetée la faute, et elle doit supplier son époux pour que de son côté il fasse le nécessaire." On sait que des maladies vénériennes comme la syphilis peuvent avoir une action dévastatrice. Lorsque les démarches auprès des marabouts s'avèrent inefficaces, les femmes viennent aux consultations de P.M.I. pour se faire traiter sur le plan organique; mais cela n'est habituellement envisagé que dans un deuxième temps.

b. La stérilité par transgression d'interdits ou de règles sociales

La stérilité est très couramment imputée à une faute commise par la femme.

Une épouse est estimée quand elle arrive vierge au mariage. Au moment d'entrer dans la belle-famille, on lui fait subir un "test" pour savoir ce qu'il en est: c'est le she-mina, la "saisie du poulet sacré". Avant l'épreuve, on avertit la jeune épouse que si elle n'est pas vierge, il lui faut refuser de prendre le poulet en mains, sinon elle sera stérile. Mais comment ne toucherait-elle pas l'animal, même si elle se sait coupable, puisque cela lui ferait perdre l'estime du groupe nouveau dans lequel elle vient d'entrer, et dont elle risquerait d'être bannie définitivement. Si la belle-famille a encore des doutes, elle peut soumettre la jeune femme à un second test, le bulotji-bô : il lui faut enlever une poignée de paille du toit du vestibule sacré, l'enflammer, et éclairer ainsi la chambre du chef de famille pendant quelques instants, le tout en invoquant le nom des ancêtres. Exécuter ce rite sans être vierge, c'est se condamner pour de bon à la stérilité. Si au bout de quelque temps il n'y a aucun signe de grossesse, le mari peut encore demander une "vérification": à l'aide d'un fétiche familial, on fait planer sur la femme une menace de mort en cas de parjure, et on la somme d'avouer la vérité. Elle ne pourra enfanter qu'en procédant à une confession, à moins qu'il ne soit déjà trop tard et que les sorciers ou les djinns aient déjà agi.

La loi la plus importante qui s'impose à la jeune mariée est celle de la fidélité à son mari. La femme stérile est accusée dans tous les cas d'avoir des amants, dont elle doit avouer les noms à une vieille, que les Malinkés appellent sunguruba, celle qui fait des rapports sexuels un métier du fait qu'elle n'a pas d'enfants. Les jeunes de douze à vingt ans la recherchent comme partenaire sexuelle, même si elle est vieille. Considérée comme une prostituée, elle n'a droit à aucun respect de la part des femmes qui ont enfanté. La notion même de plaisir sexuel étant peu mise en valeur dans les campagnes, l'intérêt,

pense-t-on, qu'une telle femme peut trouver dans ses relations ne peut résider que du côté de l'argent. En bambara, la femme stérile s'appelle terediugu, "la garce", et on dit d'elle: "Bererti ban wo minna, basa ti don yen", "le margouillat (image du fœtus mâle) ne peut pénétrer dans le trou dans lequel se trouve toujours un bâton": le fait d'avoir des rapports sexuels dans un bref laps de temps avec plusieurs hommes différents inhibe, pense-t-on, la conception: "le mélange de lait de chienne, de lait de chèvre et de lait de vache ne caille pas". Dans ce contexte, la femme stérile est quasi automatiquement accusée d'adultère. Tout la pousse à se sentir coupable de son état.

Selon la tradition, il est sévèrement interdit d'avoir des relations sexuelles en pleine brousse, celle-ci étant opposée à l'espace socialisé du village et considérée comme le domaine privilégié des Invisibles. Le cas échéant, il faut une purification rituelle pour se libérer des dangers que la grave offense ainsi commise vis-à-vis de la terre-mère fait peser sur tout le groupe. On estime qu'il ne peut s'agir là que de rapports avant ou hors mariage, sinon quel intérêt y aurait-il à s'éloigner du village où tout est normalisé, ritualisé, socialement canalisé ? On comprend que pour la femme il puisse y avoir là menace pour sa fécondité.

Certains interdits peuvent aussi avoir trait à la place même qu'occupe la femme dans la vie religieuse. Chez les Bobos, elle sera stérile si elle goûte au repas sacrificiel destiné à une divinité importante. Les offrandes à certains "fétiches" ne peuvent être préparées par des jeunes filles, mais uniquement par de vieilles femmes "qui n'ont plus rien à craindre". La tradition octroie à chacun son rôle; ne pas s'y tenir, c'est s'exposer à la "stérilité sociale". Mais comme la sexualité est très largement affaire sociale, on passe avec une grande facilité de cette stérilité-là à la stérilité physiologique.

c. La stérilité due à l'action des Invisibles

On admet pourtant que la femme puisse ne pas être entièrement fautive dans tous les cas. La stérilité peut aussi être l'oeuvre des sorciers. Ceux-ci ont pu procéder à un "enlèvement" de placenta (wolonoko), conçu comme une sorte de compagnon ou de "double" de l'enfant sans lequel celui-ci ne peut se développer, ou attacher autour de la taille d'une femme la "ceinture des sorciers" (shu-diala), la condamnant ainsi à une stérilité définitive. Un ascendant, principalement la mère, a pu promettre d'offrir des sacrifices à un ancêtre ou à un esprit, sans respecter ses engagements. Une mère peut ainsi devenir responsable du malheur de sa fille.

La femme stérile qui se trouve sous l'emprise de sorciers a toutes les chances de devenir sorcière à son tour, car "plus une personne a de maternités, plus elle tend à faire de bonnes actions, dans l'espoir que ses bienfaits provoquent des retombées favorables sur ses enfants, et par là même sur elle". Par contre, une femme stérile n'a personne pour combler son manque: elle tentera d'y parvenir en "mangeant" le "double" (dya) d'autres enfants. Accusée d'être stérile pour avoir "avalé" le dya de son fœtus, elle va, pour continuer à faire partie de la société des sorcières, être obligée chaque année de "manger" un de ses proches parents. C'est la raison pour laquelle on craint tellement les femmes stériles: insatisfaites, incomplètes, elles essaient de compenser leur vide intérieur en introjectant ce qui leur manque sur un mode oral négatif. Ne pouvant accéder au stade génital associé à la maternité, elles régressent.

Chez les Bambaras, comme chez les Peuls ou les Sonraïs, les djinns peuvent aussi être responsables de la stérilité féminine. Si un de ces esprits tombe amoureux d'une femme, même à l'insu de celle-ci, il veut se montrer plus puissant que son rival le mari. Pour se la réserver, il l'empêche d'avoir des enfants. A l'inverse, une femme-djinn peut aussi tomber amoureuse du mari et, pour se montrer plus puissante que sa rivale, empêcher celle-ci d'avoir des enfants.

Comment se guérir des langueurs causées par les djinns ? Les Peuls conseillent "de prendre un liquide de couleur jaune, d'en boire, de se laver avec lui, de se couvrir d'un boubou blanc et de se coucher au milieu de la maison". C'est une sorte de renouvellement du mariage que l'on demande ainsi à la femme. Les Bambaras et les Malinkés vont voir des hommes possédés par les djinns et que l'on considère de ce fait comme guérisseurs. Ils soignent les femmes stériles en sacrifiant un coq rouge et en crachant dans le sang versé, dont la femme s'enduit. La salive est souvent associée au sperme, et ce rite symbolise une fécondation.

Les djinns habitent les arbres, mais aussi les cours d'eau, les rochers, les collines. La femme stérile peut aller se confier à eux, espérant qu'elle pourra comme le végétal produire des fruits. Elle leur promet un bélier blanc castré. Si après la naissance elle n'observe pas sa promesse, l'enfant mourra, ainsi que les suivants. Il faut abandonner une richesse extérieure ou un acquis social pour se délivrer de ses conflits intérieurs; leur résolution ne va pas sans abandon de bénéfices secondaires, donc sans sacrifier quelque chose.

On dit aussi d'une femme stérile que son ventre a été "attaché" par quelqu'un qui lui veut du mal. Lorsque l'épouse jusque là préférée voit arriver au foyer une femme jeune et belle, elle comprend que sa place est menacée et elle va voir le marabout pour jeter un sort à sa rivale. La polygamie réactive sans cesse ce genre de rivalités.

2. LE STATUT DE LA FEMME STERILE

"La femme stérile n'a droit à rien, a dit une de nos interlocutrices; elle est vouée à la solitude. Si elle est seule épouse, l'homme se remarie. Elle doit tout accepter; elle n'a pas le droit d'être contente; elle est sans coeur. Le problème est le même que le milieu soit scolarisé ou non. Elle n'a pas le droit de corriger les autres enfants. Les parents du mari le poussent à divorcer et à se remarier."

"Quel déshonneur de venir au monde et de retourner dans l'au-delà sans laisser de rejeton ! Qui pensera à elle ? Qui fera des sacrifices? Personne, car elle est entièrement "finie"."

"La stérilité fait réfléchir une femme sur son sort. Elle se voit maudite par toute la société. Comme l'exprime une chanteuse du Manding, Siramory Diabaté, dans une chanson qui signifie littéralement: "l'enfant n'est pas un objet de vente", la femme stérile pleure à tout moment, que ce soit au marché ou dans sa cuisine, car elle n'a pas d'enfant à qui elle peut acheter ou préparer à manger. Elle sera lasse et fatiguée, et elle se fera traiter de "bordelle", de voleuse, de sorcière. Tous les vices lui seront attribués, car on pense qu'elle refuse d'enfanter. C'est pourquoi certains l'attachent, la frappant jusqu'au sang, car ils croient qu'une telle correction peut servir de remède."

Lorsqu'on annonce le décès d'une femme stérile, on dit abana, "c'est fini". Cela veut dire que la femme ne se réincarnera pas, qu'elle ne participera pas au cycle des ancêtres, qu'elle est morte pour les générations futures. Pour les gens du Mali, cela est très grave, car on ne combat la mort qu'en donnant la vie. La femme stérile n'a pas rempli son rôle qui est de contrecarrer l'emprise de la mort en procréant. Comme les enfants permettent aux ancêtres de revivre, elle apparaît comme une digue qui s'oppose au flux de la vie, à l'action des puissances de l'autre monde et au retour des trépassés. Elle provoque une rupture dans la chaîne des générations. Pour bien marquer son isolement, on lui rappelle qu'au décès de son mari elle n'a aucune chance d'être prise en considération par l'un des frères du défunt comme ce serait le cas si elle était mère.

La femme stérile ne peut prétendre jouir normalement des biens de la communauté. Elle est condamnée à toujours suivre son mari aux champs, car elle n'a pas de descendance pour la remplacer. Personne ne la relaiera jamais pour faire la cuisine, et vieille, elle sera abandonnée. En principe, les enfants sont le soutien de leurs parents âgés, et une des principales motivations pour avoir beaucoup d'enfants se trouve dans cette "assurance-vieillesse" qu'est le garçon pour le père et la fille pour la mère. La femme stérile est comme

isolée des générations passées, futures et même présentes. On ne tient pas compte d'elle dans la communauté. Et comme une fille est le résultat de l'éducation donnée par sa mère, son état rejaillit sur ses parents: ceux-ci ne peuvent être accueillis selon les normes dans le foyer conjugal. Si elle a des coépouses, sa situation est souvent intolérable: des moqueries, des railleries et des vexations incessantes en feront une écorchée vive. Personne n'est là pour la soutenir. Elle doit se taire et tout accepter, comme quelqu'un qui n'a pas de statut social. Son existence est dépourvue de sens. "Inféconde que tu es, femme méchante, ennemie de Dieu ! Tant que le bûcher ou la jarre n'accoucheront pas, tu ne seras pas mère", lui crient les autres. Ou encore: "Qu'est-ce qui ne va pas ? On ne voit pas de fumée ! Que faites-vous donc durant la nuit, ton mari et toi ?" Pour la vexer lors d'un mariage ou de festivités, les coépouses lui chantent "les louanges de la mère". Elles interdisent à leurs propres filles de lui parler, et si cela arrive malgré tout, on leur fait "cracher" immédiatement ce qui s'est dit, afin d'éviter qu'elles connaissent le même destin. Car on a peur de la vengeance de la femme stérile qui peut l'amener à jeter de mauvais sorts à ses rivales plus heureuses et à leur progéniture.

Une chanson populaire décrit ce que pensent les hommes: "Tant qu'une femme n'a pas d'enfants, son mari ne reconnaît en elle aucune qualité; au contraire, il l'affuble de toutes sortes de défauts: infidélité, sorcellerie, vol, escroquerie". Il n'est pas rare que l'on rende la femme à sa famille lorsque longtemps après le mariage elle n'a pas enfanté. Elle est un être encombrant et sans fonction, une bouche inutile. Son mari lui chantera à l'oreille: "Tu n'as fait que manger et t'engraisser chez moi. Tu es un homme, et je me demande quelle sorte d'affection un homme pourrait manifester à un autre homme. Deux messieurs peuvent-ils s'entendre sur le même lit ? Tu as perdu le ventre de la grossesse pour ne garder que celui de la nourriture." Certes, le comportement du mari va dépendre en partie de celui de l'épouse stérile. Si elle redouble d'ardeur dans les travaux et si elle reste agréable, le mari pourra lui confier un enfant d'une autre femme et lui demander de l'élever. Cela arrive souvent dans le cas d'une première épouse. Il y a là comme un essai d'intégration sociale; mais ces enfants ne pourront pas la soutenir dans sa vieillesse plus tard. Une fois la stérilité constatée, le mari va prendre une deuxième épouse. Si celle-ci n'enfante pas non plus, il va commencer à se poser des questions à son propre sujet et en prendre une troisième. Entre temps, il sera l'objet de la risée publique. Lors des discussions sous l'arbre à palabres on lui dira: "Alors toi, grand gaillard, depuis des années tu es avec ta femme et tu n'as toujours pas d'enfant. Si tu es impuissant, il faut nous la refiler, et on te montrera comment on fait". Les vieux l'avertissent: "L'homme qui n'a pas d'enfants finit mal". La vieillesse n'est pas synonyme de repos quand personne n'est là pour vous remplacer dans

le travail. Dans toutes les ethnies, stérilité masculine et impuissance sont plus ou moins confondues.

"Celle qui porte la poisse en elle" est un autre nom donné à la femme stérile. Se situant hors du flux universel, elle se meut à la marge de la communauté autant en ce monde que dans l'autre. Ne pouvant occuper la seule place envisageable pour une femme, celle de mère, elle se trouve évincée et représente aux yeux des autres le vide, le malheur et les puissances de mort.

3. LES AVORTEMENTS

La plupart des langues utilisées au Mali ne distinguent pas l'avortement involontaire de l'avortement volontaire; mais quand on interroge les femmes, elles font spontanément la différence en utilisant des périphrases. On pourrait penser que l'absence de distinction dans les termes dénote l'absence d'avortements provoqués. Il n'en est rien. Si ceux-ci restent rares à la campagne, leur taux augmente rapidement dans les villes.

On dit d'une femme qui a fait une fausse couche: "son ventre a coulé", "son ventre s'est gâté", "son ventre s'est renversé", "son ventre est tombé", etc. Elle a mal gardé l'enfant, cadeau venu de Dieu, ce qui a entraîné la pourriture de celui-ci. Les atteintes du ventre, les règles douloureuses, les maladies vénériennes, l'absorption sans le savoir de plantes abortives, sont les causes le plus fréquemment évoquées. Plus spécifique est la "maladie du placenta" qui se manifeste par des maux de ventre aigus. Cet organe, lié au "double" (dya) est facilement manipulable par les djinns et les sorciers. Ceux-ci peuvent le "trouer de leurs aiguilles". Or, le fœtus ne peut pas vivre sans son double. Le jeûne pratiqué durant le carême musulman est parfois considéré aussi comme une cause de fausse couche: "la porte de l'intestin s'est ouverte trop rapidement".

Sur un autre registre, on pense qu'une femme peut avorter parce qu'elle a été infidèle, parce qu'elle n'a pas respecté les interdits alimentaires, parce qu'elle a touché inconsidérément des objets sacrés, etc. Il suffit que le porteur de tel tambour passe trop près d'elle pour déclencher le processus funeste. On rejoint ainsi les causes invoquées en cas de stérilité, et la jalousie des coépouses y vient en bonne place. Bien entendu, la fausse couche peut aussi être l'oeuvre d'un djinn. Si la femme s'est engagée à lui sacrifier un coq blanc et dix noix de kola en cas de guérison d'une maladie et qu'elle n'a pas tenu parole, l'esprit se venge. Un engagement non tenu à l'égard des ancêtres peut entraîner les mêmes conséquences. On dira de la femme: "elle a une faute à purger". Les ancêtres veillent à la

bonne garde des lois sociales. Ils peuvent punir la femme en ne s'incarnant pas en elle si elle a commis des fautes qui ont des conséquences pour le lignage ou si elle ne les a pas honorés par des sacrifices. Il arrive que des femmes qui perdent leur fœtus le recouvrent de tissus pendant dix mois, le temps normal d'une grossesse, reproduisant ainsi la matrice et espérant quelque miracle.

On peut aussi attribuer les déboires d'une femme à sa méchanceté notoire. Elle a, dira-t-on, "mangé son enfant", ou elle l'a donné à manger à ses amis sorciers. Dans ce cas, il y a lieu de se méfier du fœtus et de l'enterrer dans un endroit humide, si on veut éviter une calamité naturelle. Souvent les femmes ont conscience de l'importance de l'affectivité pour le bon déroulement de la grossesse: intuitivement elles savent que la peur, les émotions fortes, la nouvelle du décès d'un parent proche peuvent provoquer des fausses couches. Cet aspect des choses est mentionné plus facilement à propos des avortements que pour la stérilité. On reconnaît le retentissement de facteurs émotifs extérieurs; il est plus difficile de dire s'il y a une conscience claire de l'ambivalence propre à la femme elle-même face à l'enfant à venir.

Quand une femme fait une fausse couche, elle inspire une grande frayeur à son entourage. L'hémorragie abondante qui en général l'accompagne y est pour beaucoup. Se situant hors des cycles normaux, le flux apparaît démesuré, non maîtrisable. Chez les Touareg, le divorce est prononcé après trois avortements: Dieu fait comprendre qu'il y a incompatibilité entre l'homme et la femme, "leurs corps se repoussent" (à la manière de charges électriques). Le mari "voit le travail de tant de nuits aller à l'eau".

La plupart des femmes interrogées croient qu'un enfant prématuré de sept mois a plus de chances de vivre qu'un prématuré de huit mois. Les explications données sont du type suivant: "L'âme de l'enfant de huit mois est partie chez Dieu et ne revient qu'au neuvième; c'est pour cela que durant cette période la mère ne sent rien bouger." Une mère a précisé: "Il est interdit de dire à l'enfant qu'il est né à huit mois, sinon il meurt. Le mien est décédé de la sorte à deux ans."

Malgré l'attitude nataliste des Maliens qui condamne l'avortement volontaire, celui-ci a toujours été pratiqué. En ville, il se développe de manière vertigineuse. Il n'est pas reconnu officiellement, mais largement toléré. Une grossesse non désirée est plus grave à la campagne qu'en ville. Les mères sont rendues responsables quand leurs filles commettent un écart, car il leur appartient à elles de les surveiller. Pour sauver ses chances de se marier honorablement, l'adolescente n'a qu'une solution: avorter; et ce sont les mères elles-mêmes qui en prennent parfois l'initiative. Ceci est vrai surtout dans les populations touchées de près ou de loin par l'islam, alors que dans certains milieux encore très traditionnels les grossesses avant

mariage peuvent même être valorisées. Pour une fille scolarisée, attendre un enfant signifie être expulsée de l'école et voir son avenir bouleversé. Il arrive également que les femmes avortent en cas de divorce ou de prostitution. Lors d'une mésentente avec le mari, la femme peut lui dire: "Cet enfant que je porte, qu'il meure au nom de l'âme des ancêtres": elle saute dans le trou creusé en profondeur dans la cour pour entasser les noix de karité, ou absorbe des racines pulvérisées de plantes ayant poussé sur un tombeau. D'autre part, la mort d'une femme enceinte est un événement particulièrement grave pour la personne comme pour tout le groupe: il arrive que la femme qui se sent menacée préfère avorter pour ne pas s'exposer à une pareille éventualité. Pour dire qu'elle a avorté, la femme utilise l'expression suivante: "J'ai fait une sauce avec l'enfant". Cependant, tout cela n'est pas sans danger, car l'âme qui a animé le fœtus continue à errer dans les parages et peut se montrer vindicative.

La grande majorité des femmes interrogées s'exprime nettement contre l'avortement et le condamne. Mais les raisons invoquées pour justifier celles qui le pratiquent font toutes appel au désir propre de la femme face à la maternité, un désir qui par ailleurs a peu l'occasion de s'exprimer. L'avortement lui donne incontestablement une possibilité de choisir, ou pour le moins de se rendre compte qu'elle détient un pouvoir et qu'il lui est possible de donner vie à des sentiments différents de ceux du groupe. La prise de conscience de l'antagonisme possible entre les deux désirs s'exprime ici de façon plus claire qu'ailleurs.

Si la femme stérile et celle qui avorte sans cesse n'ont ni statut social, ni existence sociale, c'est parce qu'elles n'ont pas la possibilité de s'épanouir sur d'autres plans ou dans d'autres activités. La sublimation de leurs souffrances est difficilement envisageable. N'étant pas mères, elles ne sont pas véritablement femmes.

(Ce texte reprend, après réécriture, un chapitre de la thèse de psychologie de Mme Dominique Lutz-Fuchs, Le statut symbolique de la femme au Mali, 1978)

Pierre ERNY

Professeur d'ethnologie à l'Université des Sciences Humaines
de Strasbourg

LE REVE DANS LA BIBLE

Il y a dans la Bible une cinquantaine de textes où il est question de rêves, de songes ou de visions nocturnes dont la nature n'est pas davantage précisée. Leur contenu est de trois ordres:

- ou bien Dieu utilise ce moyen pour transmettre en clair un message: c'est le cas pour Abraham, Jacob, Joseph, le roi Abimélech, Laban, Salomon, Samuel, Judas Maccabée, Joseph, l'époux de Marie, les Mages, la femme de Pilate, Paul, etc;
- ou bien des Hébreux sont amenés à interpréter des songes de païens et à faire éclater ainsi au grand jour la supériorité du Dieu d'Israël: c'est le cas de Joseph en Egypte et du prophète Daniel;
- ou bien des prophètes (Isaïe, Jérémie, Zacharie, Joël), les auteurs du Deutéronome ou du Livre des Nombres, les psalmistes ou les sages parlent, souvent de manière allusive, du rêve, le situant dans le plan de Dieu et la psychologie de l'homme, spéculant à son sujet, montrant quelle est sa fonction, sa portée et ses limites, ou mettant en garde contre lui.

Car, si tout au long la Bible reconnaît au rêve un rôle évident et éminent, on sent aussi une certaine méfiance et une certaine réticence à son égard, toujours plus grandes à mesure que l'on avance dans le temps.

PAR QUELS MOYENS DIEU SE REVELE-T-IL ? TYPOLOGIE ET

TERMINOLOGIE

Etablissons d'abord quelques distinctions. Quand Dieu cherche à faire passer un message, il peut s'adresser à l'homme soit de jour, soit de nuit. Cet homme peut être

- soit éveillé et pleinement conscient,
- soit en état second ou de transe,
- soit plongé dans un sommeil naturel (sena),
- soit plongé dans un sommeil merveilleux voulu d'en-haut (tardema),

- soit plongé dans un état intermédiaire de torpeur, d'assoupissement superficiel ou de demi-sommeil (tenuma).

Le message peut s'adresser

- soit à la vue par une image (vision),
- soit à l'ouïe par une parole (audition),
- soit aux deux à la fois.

Le récepteur peut être frappé

- soit par le caractère extérieur et objectif des impressions qu'il reçoit,
- soit par leur caractère purement intérieur et subjectif.

Le message peut être

- soit énoncé en clair et donc compris sans recours à une interprétation,
- soit recouvert d'un voile, mais suffisamment transparent pour que l'interprétation s'impose d'elle-même,
- soit à ce point obscur qu'il nécessite un décodage en règle et le plus souvent le recours à un spécialiste.

Ces quelques distinctions, parmi d'autres possibles, permettent de situer et de classer les divers cas de figure que l'on trouve dans la Bible, sauf quand les indications fournies sont trop minces pour qu'on puisse se prononcer clairement.

Quand à partir de là on veut procéder à une typologie des songes bibliques et des allusions de la Bible aux songes, on peut distinguer

- ceux provoqués par Dieu, ou "l'Ange de Dieu",
- ceux provoqués par des entités spirituelles hostiles (démons, "faux dieux"),
- et ceux qui relèvent de mécanismes purement psychologiques ou psycho-physiologiques.

Les premiers sont la plupart des événements décisifs pour le cours de l'histoire, les seconds des épreuves et des dangers, tandis que ceux du troisième type sont pris comme symbole de tout ce qui est passager, contingent, fluent, sans importance, illusoire. Parmi les premiers on peut encore distinguer

- ceux qu'Artémidore d'Ephèse appelait "théorématiques": les songes-messages clairs, transparents, limpides, d'apparence très spontanée, caractéristiques de la communication de Dieu aux rois dans tout le Proche-Orient antique, composés le plus souvent d'un appel et d'un court dialogue, d'une promesse, d'un encouragement ou d'un reproche, parfois d'une image (telle l'échelle de Jacob), le tout immédiatement compréhensible,
- et ceux que l'onirocrite grec aurait qualifiés d'allégoriques ou de symboliques, qui parlent par énigmes dont il faut trouver la clé, et ont donc besoin d'une interprétation.

A côté des textes où il est question explicitement de songes, il en est de nombreux à parler d'images qui surgissent, de visions nocturnes, de contacts établis et de paroles adressées par Dieu à des hommes, sans qu'il soit précisé si le récipiendaire se trouvait en état de veille

ou de sommeil. Il est probable qu'une bonne partie de ces révélations se soient faites en rêve. Selon Maïmonide, un philosophe juif du XIII^e siècle, que des positions à tendance rationaliste amenaient à douter des intrusions directes de Dieu dans la vie des hommes, le terme de "vision" recouvrirait en fait des expériences oniriques transposées. C'est en rêve qu'Abraham aurait reçu l'ordre de quitter la Chaldée ou de sacrifier Isaac, ou que Jacob aurait lutté avec l'Ange, même si dans le récit de ces épisodes il n'est à aucun moment question de sommeil. Cette hypothèse alléchante élargirait évidemment de manière considérable le champ biblique du rêve. Mais sans doute est-ce là aller trop loin.

REVE ET VISION

Quand on s'en tient à ce que la Bible dit, il est clair qu'elle admet la réalité de visions, même nocturnes, indépendantes du rêve. Celles-ci supposent l'état de veille, ou plus exactement une sorte d'état intermédiaire ou second particulier aux visionnaires, où la réalité perçue vient se greffer sur des données objectives sans que pour autant on puisse dire si l'oeil est dirigé vers le dehors ou le dedans. Songe et vision sont le plus souvent nommés côte à côte, dans une sorte de balancement ou de parallélisme, mais non identifiés:

"Si je dis: "Mon lit me soulagera, ma couche allégera mes souffrances", alors tu m'effraies par des songes, tu m'épouvantes par des visions" (Job, 7, 13-14).

"Dieu parle tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, sans qu'on y prête attention.

Par des songes, par des visions nocturnes, quand une torpeur s'abat sur les humains et qu'ils sont endormis sur leur couche, alors il parle à l'oreille de l'homme, par des apparitions il l'épouvante" (Job, 33, 14-17).

"Des songes et d'horribles visions bouleversèrent (les premiers-nés d'Egypte) (Sagesse, 18, 17).

"Tes ennemis seront comme un songe, une vision nocturne" (Isaïe, 29, 7).

Rêve et vision semblent ainsi être placés sur le même plan, et l'un n'est pas déprécié au profit de l'autre. Ils gardent toujours en eux quelque chose d'obscur, d'énigmatique, de surprenant. En cela ils s'opposent à la manière dont Dieu s'est révélé à Moïse qui, lui, a vu la "forme", la "figure", la "face", la "gloire" de Dieu, c'est-à-dire est entré dans une expérience intime, une connaissance directe, une

amitié, une familiarité, un échange dans une totale confiance et une totale clarté:

"YHVH conversait avec Moïse face à face, comme un homme converse avec un ami" (Exode, 33, 11).

Quand Aaron et Myriam se plaignirent de Moïse parce qu'il avait pris une femme kushite, disant entre eux: "YHVH ne parlerait-il qu'à Moïse ? Ne nous a-t-il pas parlé à nous aussi ?" Dieu les convoqua devant la Tente de réunion et leur dit:

"Écoutez donc mes paroles:

S'il y a parmi vous un prophète, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est dans un songe que je lui parle.

Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse:

lui est à demeure dans ma maison,

je lui parle de bouche à bouche, dans l'évidence, non en énigmes,

et il voit la forme de YHVH" (Nombres, 12, 6-8).

"Dans l'évidence" peut aussi se traduire "en me faisant voir". Le verbe jabbit, traduisant ici le fait de "voir", n'est jamais utilisé quand il s'agit de la vision des prophètes, et est donc propre à la vision directe de Dieu.

La difficulté à discriminer rêve et vision se retrouve en d'autres contextes culturels et linguistiques: oneiros en grec et ru'ya en arabe désignent aussi bien l'un que l'autre. Les mots hébreux les plus significatifs en ce domaine sont:

- halom, qui est le terme le plus général et le plus neutre: la racine hlm renvoie à "être gras", "être vigoureux", et à "rêver" (alors qu'en arabe halama veut dire en même temps "être pubère" et "rêver", un lien pouvant être établi entre les deux sens quand on considère que les rêves sexuels apparaissent à la puberté...);

- haezion laila et les termes apparentés se rapportent à la fois au sommeil et au demi-sommeil, et sont plus spécifiques d'un contexte chargé de mystère et du langage de la révélation divine;

- mar'a désigne la "vision" et la prise de conscience prophétique en général;

- semu'a est rare et lié à la réception par l'ouïe;

- dabar est le terme ordinaire pour "parole", "message".

Les images de la vision, sans doute plus prégnantes que celles du rêve, se traduisent plus facilement en vastes fresques dans la littérature apocalyptique.

Pragmatiquement, on ne peut que se rallier à A. Caquot quand il écrit: "Le seul critère valable pour séparer les deux phénomènes est l'état de celui qui reçoit la communication céleste: on ne parlera de songe que si le texte dit expressément qu'il dort" (p. 111). C'est frustrant pour le lecteur, mais aux yeux de la Bible la distinction même entre songe et vision n'a, semble-t-il, que peu d'importance.

Ce qui compte, c'est le fait de l'intervention divine et son contenu; les voies utilisées sont accessoires.

Pour parler de l'onirisme, et donc pour traduire les concepts bibliques, nous avons en français deux mots, l'un ancien, "songe", et l'autre plus récent, "rêve", qui tend à éclipser le premier. De la racine indo-européenne swep, "dormir", est sorti le grec hupnos et le latin somnus, "le sommeil", qui a donné somnium, "songe". Rêver (qui peut venir du latin aestuare, "être agité", ou rabere, "rager", ou vagari, "errer ça et là), signifie d'abord "vagabonder", "divaguer", "aller ça et là pour son plaisir", "délirer", pour ne signifier que tardivement "songer en dormant". Ces mots désignent en fait quatre choses qu'on ne peut dissocier qu'artificiellement: l'activité psychique durant le sommeil, les images et représentations qui en naissent, le souvenir que l'on en a et le récit qui matérialise et fige ce dernier. La distinction qu'opère le français contemporain entre rêve et songe est mal définie, même si de toute évidence les deux mots n'ont ni le même halo, ni les mêmes connotations. Plus général, rêve peut ne désigner qu'une suite d'images vagues et incohérentes, qui peuvent ne laisser dans la mémoire qu'un souvenir confus et ne pas servir de base à un récit suivi. Le songe, par contre, est fait d'images plus liées, plus coordonnées, plus intensément ressenties aussi, laissant donc des traces plus profondes, de sorte qu'on est porté à le percevoir comme une réalité sui generis ayant sa consistance en elle-même et qui se raconte facilement. Ce sont surtout ces rêves très particuliers que sont les songes qui ont sous toutes les latitudes intrigué les hommes; c'est d'eux qu'ils ont cherché à tirer des présages; et c'est en eux qu'ils ont vu des interventions transcendantes. C'est par ce lien avec une transcendance que nous serions tenté de définir le songe, par opposition au rêve, compris comme une réalité purement psychologique. On reprendrait ainsi une distinction opérée entre autres par Baudelaire dans Les paradis artificiels:

"Les rêves sont de deux classes. Les uns, pleins de la vie quotidienne (...) se combinent d'une façon plus ou moins bizarre avec les objets entrevus dans la journée, qui se sont indiscrètement fixés sur la vaste toile de la mémoire. Voilà le rêve naturel; il est l'homme lui-même. Mais l'autre espèce de rêve! Le rêve absurde, imprévu, sans rapport ni connexion avec le caractère, la vie et les passions du dormeur! Ce rêve que j'appellerai hiéroglyphique, représente évidemment le côté surnaturel de la vie, et c'est justement parce qu'il est absurde que les anciens l'ont cru divin."

VUE D'ENSEMBLE SUR LES TEXTES

Laissons de côté le texte très particulier du sommeil d'Adam, qui mérite un commentaire en lui-même, pour commencer notre revue des textes avec l'histoire des patriarches.

1. ABRAHAM

Avec les deux patriarches Abraham (Abram avant son changement de nom) et Jacob, on perçoit le mieux combien il est artificiel d'isoler les interventions divines par songes des autres communications verbales, visuelles, voire tactiles avec Dieu ou l'"Ange de Dieu", car celles se retrouvent quasiment à chaque page. Pour Abraham, il n'est question explicitement que d'une seule révélation durant le sommeil, mais elle est d'une importance particulière. Plusieurs autres, dont la nature n'est pas précisée, la précèdent:

(En Mésopotamie) "YHVH dit à Abram: "Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père pour le pays que je te montrerai. Je ferai de toi un grand peuple... Par toi se béniront toutes les nations de la terre" " (Genèse, 12, 1).

(A Sichem) "YHVH apparut à Abram et dit: "C'est à ta postérité que je donnerai ce pays" "(Genèse, 12, 7).

"YHVH dit à Abram après que Lot se fut séparé de lui: "Lève les yeux et regarde, de l'endroit où tu es, vers le Nord et le Midi, vers le Levant et le Couchant. Tout le pays que tu vois, je le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours. Je rendrai ta postérité abondante comme la poussière de la terre" "(Genèse, 13, 14-16).

C'est à propos de textes de ce genre que Maïmonide a émis l'opinion que c'est en songe que de telles communications se sont opérées. Mais dans leur prolongement, vient alors un des textes les plus obscurs et les plus archaïques de la Bible (si l'on omet quelques interpolations postérieures), où il est dit explicitement qu'Abram, inquiet de ne pas avoir de descendance et de ne pas comprendre comment les promesses divines allaient se réaliser, dormait:

"(Dieu) lui dit: "Je suis YHVH qui t'ai fait sortir d'Ur des Chaldéens, pour te donner ce pays en possession." Abram répondit: "Mon Seigneur YHVH, à quoi saurai-je que je le posséderai?" Il lui dit: "Va me chercher une génisse de trois ans, une chèvre de trois ans, un bélier de trois ans, une tourterelle et un pigeonneau." Il lui amena tous ces animaux, les partagea par le milieu et plaça chaque moitié vis-à-vis de l'autre. Cependant, il ne partagea pas les

oiseaux. Les rapaces s'abattirent sur les cadavres, mais Abram les chassa. Comme le soleil allait se coucher, un profond sommeil tomba sur Abram et voici que l'effroi le saisit. YHVH dit à Abram: Sache bien que tes descendants seront des étrangers dans un pays qui ne sera pas le leur; ils y seront en servitude... Mais... à la quatrième génération, ils reviendront ici..." Lorsque le soleil fut couché et qu'une profonde obscurité fut venue, voici qu'un four fumant et un brandon de feu passèrent entre les animaux partagés. Ce jour-là, YHVH conclut une alliance avec Abram en disant: "A ta postérité je donne ce pays, depuis le fleuve d'Egypte jusqu'au grand fleuve Euphrate" "(Genèse, 15, 12-21).

2. ABIMELEK

Un second songe inclus dans l'histoire d'Abraham est adressé par Dieu au roi Abimélek pour l'avertir de l'erreur qu'il a commise en prenant avec lui Sara, croyant qu'elle était la soeur du patriarche, et non son épouse (Genèse, 20, 1-7). Dieu n'intervient donc pas seulement auprès de ceux qui sont les acteurs majeurs de son plan pour les guider et les soutenir, mais aussi auprès de ceux qui pourraient se mettre en travers de sa réalisation.

3. JACOB

Le patriarche le plus typique en matière de songes est Jacob. En route vers la Mésopotamie,

"il arriva en un certain lieu et il y passa la nuit, car le soleil s'était couché. Ayant pris une des pierres qui étaient là, il la mit sous sa tête et s'endormit. Il eut un songe: et voici, une échelle était posée sur la terre et son sommet touchait au ciel; et voici, sur elle, des anges de Dieu montaient et descendaient, et en haut se tenait YHVH. Il dit: "Je suis YHVH, le Dieu d'Abraham ton père et le Dieu d'Isaac. Cette terre sur laquelle tu es couché, je te la donnerai, à toi et à ta postérité. Ta postérité sera nombreuse comme la poussière du sol... Je suis avec toi, je te garderai partout où tu iras, et je te ramènerai dans ce pays, car je ne t'abandonnerai pas que je n'aie accompli ce que je t'ai promis." Jacob s'éveilla de son sommeil et dit: "En vérité, Dieu est en ce lieu, et moi je ne le savais pas!" Saisi de crainte, il ajouta: "Que ce lieu est redoutable! C'est bien ici la maison de Dieu et la porte du ciel." S'étant levé de bon matin, Jacob prit la pierre dont il avait fait son chevet, la dressa comme une stèle et versa de l'huile sur son sommet. Il nomma ce lieu Béthel" (Genèse, 28, 10-20).

A la fin de son séjour chez son beau-père, Jacob prétendit que c'était Dieu qui, montrant en songe son troupeau, lui demandait de partir (Genèse, 31, 10-13). Et quand Laban le poursuivit, c'est encore Dieu qui en songe demanda à ce dernier d'éviter toute hostilité (31, 24-29). Enfin, quand sur l'intervention de son fils Joseph, Jacob se mit en route pour l'Egypte, il offrit des sacrifices au lieu dit Bersabée, où Dieu était déjà apparu "une nuit" à son père Isaac (26, 24):

"Et Dieu dit à Israël dans une vision nocturne: "Jacob! Jacob!" et il répondit: "Me voici". Dieu reprit: "Je suis Dieu, le Dieu de ton père. N'aie pas peur de descendre en Egypte, car là-bas je ferai de toi un grand peuple" (46, 1-5).

Ce fut là la dernière théophanie de l'époque patriarcale, et avec elle se clôt une série de rêves particulièrement significatifs par leur caractère direct, clair, familier, et par la limpidité des messages qu'ils transmettaient, des messages essentiellement moteurs, poussant à l'action, au départ.

L'histoire de Jacob contient bien entendu aussi l'extraordinaire récit de la lutte avec l'Ange au gué de Yabbok (32, 23-33). Celle-ci se déroula certes la nuit, mais rien n'indique explicitement qu'il s'agissait d'un songe.

4. JOSEPH

Avec Joseph apparaît un nouveau style. Il se révéla d'abord grand rêveur lui-même: ses frères le qualifièrent d' "homme aux songes". Il se vit en train de moissonner avec ces derniers, et voilà que leurs gerbes entourèrent la sienne et se prosternèrent devant elle. Puis il vit le soleil, la lune et onze étoiles en faire de même. Ces rêves étaient certes symboliques, mais en même temps si transparents que tout le monde les interpréta spontanément et prit à parti le jeune homme pour ses fantasmes de domination (Genèse, 37, 5-11).

Une fois vendu comme esclave en Egypte, se révéla une autre face de sa personnalité: celle d'interprète inspiré. En prison, il se retrouva avec deux officiers du pharaon tombés en disgrâce, le grand échanson et le grand panetier. Ceux-ci eurent des rêves énigmatiques dont on pouvait supposer qu'ils étaient prémonitoires; mais Joseph parvint à en dégager la signification, l'un des ministres devant être rétabli dans ses fonctions et l'autre pendu. Quand le roi lui-même eut deux rêves successifs dont la similitude le frappa (sept vaches maigres dévorant sept vaches grasses, et sept épis desséchés dévorant sept épis pleins), et quand aucun oniromancien égyptien ne parvint à en rendre compte, Joseph fut appelé et Dieu lui inspira la

solution ("je ne compte pas; c'est Dieu qui donnera à pharaon une réponse favorable"): sept années de famine succéderaient à sept années d'abondance; mais en prenant les dispositions voulues, la catastrophe pourrait être évitée. Comme manifestement Dieu était avec Joseph, celui-ci fut nommé ministre du palais, et la supériorité de YHVH sur les divinités païennes éclata au grand jour (Genèse, 40 et 41). L'importance des rêves "en série" apparaît ici avec une particulière évidence.

5. BALAAM

La curieuse histoire de Balaam, rapportée par le Livre des Nombres, est typique d'un ensemble d'événements où le rêve est très probablement intervenu, sans que ce soit dit explicitement. Tout fait penser à une manière de faire très répandue: un praticien est consulté, et celui-ci intériorise fortement la question posée avant de s'endormir afin d'avoir la réponse en songe.

Le roi de Moab, ayant pris peur à l'approche du peuple d'Israël qui montait d'Egypte, envoya chercher un devin-magicien sur les bords de l'Euphrate pour prononcer une malédiction. Celui-ci, nommé Balaam, répondit aux envoyés (22, 3 et suivants):

"Passez la nuit ici, et je vous répondrai selon ce que m'aura dit YHVH." Les princes de Moab restèrent chez Balaam. Dieu vint à Balaam et lui dit: "Quels sont ces hommes qui sont chez toi ?" Balaam répondit à Dieu: "Balak, fils de Cippor, m'a fait dire ceci: Voici que le peuple qui est sorti d'Egypte a couvert tout le pays. Viens donc et maudis-le moi. Ainsi pourrai-je le combattre et le chasser." Dieu dit à Balaam: "Tu n'iras pas avec eux. Tu ne maudiras pas ce peuple, car il est béni." Au matin, Balaam se leva et dit aux princes envoyés par Balaq: "Repartez pour votre pays, car YHVH refuse de me laisser aller avec vous."

Une seconde ambassade lui fut envoyée à qui il dit: "Passez vous aussi la nuit ici, et j'apprendrai ce que YHVH pourra me dire encore." Et alors "Dieu vint à Balaam durant la nuit et lui dit: "Ces gens-là ne sont-ils pas venus t'appeler ? Lève-toi, pars avec eux, mais tu ne feras que ce que je te dirai"."

Le roi de Moab prépara des sacrifices pour procéder au rite de malédiction qu'il souhaitait voir accompli, mais quatre fois "Dieu vint à la rencontre de Balaam" et "lui mit une parole dans la bouche" qui, au contraire de celle qui était demandée, était une parole de bénédiction et de prédiction. Ce long épisode nous met en présence d'un prophète d'un type particulier, étranger à Israël. La volonté de Dieu lui vint tantôt la nuit, tantôt en plein jour, directement ou par

la voix de son ânesse... Balaam a donné du prophète une définition très significative:

"Oracle de l'homme au regard pénétrant,
oracle de celui qui écoute les paroles de Dieu,
de celui qui sait la science du Très Haut.
Il voit ce que Shaddaï fait voir,
il obtient la réponse divine et ses yeux s'ouvrent.
Je vois - mais non pour maintenant.
J'aperçois - mais non de près" (Nombres, 24, 15-17).

Ce balancement entre ce qui se perçoit par la vue et ce qui vient par l'ouïe est très caractéristique quand il s'agit de révélations bibliques.

6. GEDEON

Au Livre des Juges, c'est encore le rêve "allégorique" d'un païen qui profite à Israël. Comme les Madianites étaient partis en campagne contre lui, Dieu envoya Gédéon pour écouter ce qui se disait dans leur camp. Il entendit un soldat ennemi raconter à un camarade le rêve qu'il avait eu:

"Un pain d'orge roulait dans le camp de Madian; il vint jusqu'à la tente, la heurta, et elle tomba sens dessus dessous..." Son camarade répondit; ce n'est pas autre chose que l'épée de Gédéon, l'Israélite. Dieu a livré entre ses mains Madian et tout le camp." Quand il eut entendu le récit du songe et son explication, Gédéon se prosterna, puis il revint au camp d'Israël et cria: "Debout ! car YHVH a livré entre nos mains le camp de Madian (Juges, 7, 9-14).

Malgré son caractère énigmatique, ce songe prémonitoire s'est révélé immédiatement transparent pour celui à qui il a été raconté. Le pain d'orge ne pouvait que représenter les cultivateurs sédentaires face aux nomades sous leurs tentes. On y trouve aussi un jeu de mots entre lehem (pain) et lkhm (combat). Dieu ne se manifeste pas directement, mais c'est lui qui tire les ficelles.

7. SAMUEL ET SAUL

Quand le jeune Samuel entendit l'appel de Dieu au sanctuaire de Silo, rien ne dit dans le texte qu'il était endormi. Pourtant, toute cette histoire baigne dans une atmosphère onirique (1 Samuel, 3). Relevons au passage ce qui est dit de l'époque: "La parole de YHVH était devenue rare en ces jours-là, et les visions n'étaient pas fréquentes" (3,1). Et plus loin on trouve la notation suivante:

"Lorsque le roi Saül vit le camp philistin, il eut peur et son coeur trembla fort. Il consulta YHVH, mais YHVH ne lui répondit pas, ni par les songes, ni par les oracles, ni par les prophètes. Saül dit alors à ses serviteurs: "Cherchez-moi une nécromancienne !" (28, 4-7).

8. SALOMON

Avec Salomon, nous sommes encore sur un autre registre:

"Salomon aimait YHVH; il se conduisait selon les principes de son père David. Souvent il offrait des sacrifices et de l'encens sur les hauts-lieux. Le roi alla à Gabaon pour y sacrifier, car le plus haut lieu se trouvait là. Salomon a offert mille holocaustes sur cet autel. YHVH apparut la nuit en songe à Salomon et lui dit: "Demande ce que tu veux que je te donne." Salomon répondit: "Tu as témoigné une grande bienveillance à ton serviteur David mon père... et tu as permis qu'un de ses fils soit aujourd'hui assis sur son trône... Moi, je suis un tout jeune homme, je ne sais pas me conduire en chef. Ton serviteur est au milieu du peuple que tu as élu, un peuple si nombreux qu'on ne peut plus le compter... Donne à ton serviteur un coeur plein de jugement pour discerner entre le bien et le mal." Il plut au regard de YHVH que Salomon ait fait cette demande, et il lui dit: "Parce que tu as demandé cela, que tu n'as pas demandé pour toi de longs jours, ni la richesse, ni la mort de tes ennemis, mais que tu as demandé pour toi l'intelligence pour exercer la justice, voici que je fais ce que tu as dit: je te donne un coeur sage et intelligent comme personne ne l'a eu avant toi et comme personne ne l'aura après toi. Et même ce que tu n'as pas demandé, je te le donne aussi: une richesse et une gloire comme à personne parmi les rois. Et si tu suis mes voies..., je t'accorderai une longue vie." Salomon s'éveilla, et voici, c'était un rêve !" (1 Rois, 3, 3-15).

On trouve un récit parallèle en 2 Chroniques (1, 6-12); il y est simplement dit que "la nuit, Dieu apparut à Salomon", sans mentionner que c'était en songe (comme si le rédacteur craignait d'évoquer une telle possibilité). Certains auteurs ont cru discerner dans cette montée à Gabaon et cette débauche sacrificielle un rite d'"incubation" comme il en existait partout dans le Proche-Orient, ayant pour finalité de provoquer un songe dans le sanctuaire où l'impétrant passait la nuit.

Après l'achèvement du Temple, un autre rêve est rapporté en 1 Rois (9, 2), qui équivaut à un oracle de légitimation royale et joue le même rôle que la prophétie de Nathan pour David (2 Samuel, 7). Cela semble placer le songe royal à égalité avec la prophétie.

9. LES GRANDS PROPHETES ET LE DEUTERONOME

A l'époque des grands prophètes, la révélation par les songes non seulement est devenue rare et s'est effacée devant la prophétie, mais on a eu tendance à présenter l'attention accordée aux rêves comme dangereuse pour la foi d'Israël.

Jérémie: "J'ai entendu comment parlent les prophètes qui prophétisent en mon nom des mensonges; ils disent: "J'ai eu un songe ! j'ai eu un songe !"... Ils prétendent, avec les songes qu'ils se racontent l'un à l'autre, faire oublier mon nom à mon peuple: ainsi leurs pères ont oublié mon nom au profit de Baal. Le prophète qui a eu un songe, qu'il raconte son propre songe ! Et celui qui tient de moi une parole, qu'il délivre fidèlement ma parole ! Qu'ont de commun la paille et le froment ? oracle de YHVH... Je vais m'en prendre aux prophètes qui prophétisent des songes mensongers - oracle de YHVH - qui les racontent et égarent mon peuple par leurs mensonges et leurs extravagances. Moi, je ne les ai ni envoyés, ni chargés de mes ordres, et ils ne sont d'aucune utilité à ce peuple" (23, 25-32).

"Ne vous laissez pas égarer par les prophètes qui sont parmi vous, ni par vos devins: n'écoutez pas leurs songes, fruits de leurs rêves" (29, 8-9).

Le Deutéronome, qui baigne dans l'ambiance créée par les grands prophètes, répercute le changement d'attitude intervenu à cette époque à l'égard du rêve:

"Si quelque prophète ou faiseur de songes surgit au milieu de toi, s'il te propose un signe ou un prodige, et qu'ensuite ce signe ou ce prodige annoncé arrive, s'il te dit alors: "Allons suivre d'autres dieux et servons-les", tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète, ni les songes de ce songeur... Ce prophète ou ce faiseur de songes devra mourir, car il a prêché l'apostasie envers YHVH ton Dieu" (13, 2-6).

10. DANIEL

Avec Daniel, nous entrons dans la littérature apocalyptique. Comme le fils préféré de Jacob, ce second Joseph est amené à interpréter deux songes d'un roi païen, Nabuchodonosor. Il fait même mieux que son modèle, puisqu'il sait en deviner le contenu que le roi a tenu caché.

En premier, Nabuchodonosor a vu une immense statue, dont la tête était d'or, la poitrine d'argent, le ventre de bronze, les jambes de fer et d'argile. Une pierre vint en frapper les pieds, et le tout s'écroula et se brisa. Puis cette pierre mystérieuse est devenue une grande montagne et a rempli toute la terre. L'explication, révélée à Daniel dans une vision nocturne, en est que le Royaume de Dieu viendra briser quatre royaumes successifs.

En second lieu, le roi vit un arbre grandiose au centre de la terre qui abritait et nourrissait toutes les créatures. Un Ange (un "Vigilant") ordonna d'abattre l'arbre. Son coeur d'homme fut remplacé par un coeur de bête. Tout cela est arrivé afin que "les vivants sachent que le Très-Haut a puissance sur la royauté des hommes et la donne à qui il veut." Daniel expliqua que cet arbre était le roi lui-même, qui a perdu temporairement son humanité au cours d'un épisode de folie, jusqu'à ce qu'il eût reconnu la source de son pouvoir.

Dans une deuxième partie du livre, Daniel raconte ses propres visions, au nombre de quatre. Or, de la première, il est dit explicitement qu'il s'agit d'un rêve:

"En l'an I de Balthazar, roi de Babylone, Daniel vit un rêve et des visions de sa tête, sur sa couche. Il rédigea le rêve par écrit. Début du récit: Daniel dit: J'ai contemplé des visions dans la nuit..." (7, 1-2).

Ce rêve évoque quatre grandes bêtes qui montent de la mer: lion ailé, ours dévorant, léopard à quatre têtes et ailes d'oiseau, et une dernière, indescriptible, munie de dix cornes, auxquelles s'ajoute une onzième qui arrache trois des cornes précédentes et laisse voir les yeux d'un homme. Survient alors un "Ancien des Jours" à l'aspect royal:

"Des trônes furent placés et un Ancien s'assit.
Son vêtement était blanc comme la neige,
les cheveux de sa tête purs comme la laine.
Son trône était flammes de feu, aux roues de feu ardent.
Un fleuve de feu coulait, issu de devant lui.
Mille milliers le servaient, myriade de myriades, debout devant lui.
Le jugement se tenait, les livres étaient ouverts."

La quatrième bête fut mise à mort et les trois autres réduites à l'impuissance. Un "Fils d'Homme" apparut, à qui l'Ancien remit la domination éternelle:

"Je contemplais dans les visions de la nuit.
Voici, venant sur les nuées du ciel, comme un Fils d'Homme.
Il s'avança jusqu'à l'Ancien et fut conduit en sa présence."

A lui fut conféré empire, honneur et royaume,
 et tous peuples, nations et langues le servirent.
 Son empire est empire à jamais, qui ne passera point,
 et son royaume ne sera point détruit."

A sa demande, Daniel reçut l'interprétation de son songe. Des trois autres visions il n'est pas dit qu'elles furent reçues en rêve, mais elles baignent aussi dans une atmosphère onirique. Une même idée-force se dégage de l'ensemble: dans sa transcendance, le vrai Dieu l'emportera toujours. Les persécuteurs passent, mais le Règne de Dieu vient. Malgré le caractère disparate de l'ensemble, il en découle un message d'espérance et de consolation.

11. LES SAGES D'ISRAEL

Avec les écrits de sagesse, le rêve ne revêt pas seulement une connotation négative, il se trouve aussi désacralisé, réduit à ses aspects psychologiques, qui peuvent certes être provoqués par Dieu, mais aussi relever d'une origine purement profane et naturelle. On se plaît à en faire le symbole de ce qui est illusoire et passager:

"A peine a-t-on trouvé le repos,
 qu'aussitôt, comme en plein jour,
 le sommeil est agité de cauchemars" (Siracide, 40, 6).

"Le songe naît de l'excès de tracasseries...
 Autant de songes, autant de vanités" (Qohélet, 5, 2 et 6).

"Les espérances vaines et trompeuses sont pour l'insensé,
 et les songes donnent des ailes au sot.
 C'est saisir une ombre et poursuivre le vent
 que de s'arrêter à des songes.
 Miroir et songes sont choses semblables:
 en face d'un visage paraît une image.
 De l'impur, que peut-on tirer de pur ?
 Du mensonge, que peut-on tirer de vrai ?
 Divination, augures, songes, autant de choses vaines.
 Ce sont là rêveries de femme enceinte.
 A moins qu'ils ne soient envoyés en visiteurs du Très-Haut,
 n'y applique pas ton coeur.
 Les songes ont égaré beaucoup de gens,
 ceux qui comptaient dessus ont échoué.
 (Par contre), c'est sans mensonge que s'accomplit la Loi,
 et la Sagesse est parfaite dans la sincérité" (Siracide, 34, 1-8).

12. JUDAS MACCABEE

Enfin, à la fin de la période vétéro-testamentaire, nous voyons Maccabée encourager ses soldats dans leur lutte contre le général de Démétrius 1er en leur racontant ce qu'en songe il a vu ("un songe digne de foi, une sorte de vision"):

"Voici ce qu'il avait vu: le grand-prêtre Onias, cet homme de bien..., il l'a vu les mains étendues, priant sur toute la nation des Juifs. Ensuite, lui était apparu, de la même manière, un homme distingué par son grand âge et son air de dignité, d'un aspect admirable et entouré de la plus imposante majesté. Onias, prenant la parole, lui avait dit: "Celui-ci est l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte, Jérémie, le prophète de Dieu." Puis Jérémie, étendant la main droite, avait donné à Judas une épée d'or et, en la lui remettant, il avait dit: "Prends cette sainte épée, c'est un don de Dieu; avec elle tu briseras tes ennemis" "(2 Maccabées, 15, 11-16).

Enflammés par ces paroles, les soldats décidèrent de se jeter hardiment sur l'ennemi au lieu de se retrancher dans un camp, et ils remportèrent la victoire.

13. LE NOUVEAU TESTAMENT

Avec les Evangiles et les Actes, nous retrouvons la simplicité des rêves des patriarches. Quatre sont adressés au seul Joseph, l'époux de Marie, chargé de veiller sur Jésus enfant, qui fait ainsi figure, comme Daniel, de Joseph redevivus, de réplique vivante du patriarche onirocrite. D'autres vont vers les païens: les Mages, la femme de Pilate, peut-être le centurion Corneille. Quant à Paul, il est réconforté par une série de visions nocturnes qui peuvent avoir été des songes:

(A Troas) "Pendant la nuit, Paul eut une vision: un Macédonien était là, debout, qui lui adressait cette prière: "Passe en Macédoine, viens à notre secours" "(Actes, 16, 9).

(A Corinthe) "Une nuit, le Seigneur dit à Paul dans une vision: "Sois sans crainte, continue de parler, ne te tais pas, car je suis avec toi" " (Actes, 18, 10).

"La nuit suivante, le Seigneur vint le trouver et lui dit: "Courage! De même que tu as rendu témoignage de moi à Jérusalem, ainsi faut-il encore que tu témoignes à Rome" (Actes, 23, 11).

(En mer, au cours d'une tempête) "Cette nuit m'est apparu un Ange de Dieu auquel j'appartiens et que je sers, et il m'a dit: "Sois sans crainte, Paul, il faut que tu comparaisse devant César, et voici que Dieu t'accorde la vie de tous ceux qui naviguent avec toi" (Actes, 27, 23-24).

Plusieurs autres visions peuvent avoir été des songes: celles adressées à Ananie et à Paul à Damas, à Pierre à Joppé, etc. Il faut mentionner enfin le texte du prophète Joël se rapportant à la fin des temps que Pierre a cité lors de son discours de la Pentecôte:

"Il se fera dans les derniers jours, dit le Seigneur,
que je répandrai de mon esprit sur toute chair.
Alors leurs fils et leurs filles prophétiseront,
les jeunes gens auront des visions
et les vieillards des songes" (Joël, 3, 1; Actes, 2, 17).

COMMENTAIRES

Cet ensemble de livres très divers qu'on appelle la Bible raconte, sur une période de près de vingt siècles, une histoire sainte, c'est-à-dire

- une histoire dans laquelle Dieu fait irruption, intervient, prend l'initiative et manifeste sa présence, s'il le faut avec insistance et vigueur,

- une histoire qu'il oriente et guide en fonction d'un dessein, d'un projet, d'un plan sans cesse compromis, mais aussi sans cesse remis en chantier,

- le tout selon une pédagogie très progressive dont les finalités n'apparaissent clairement qu'au fur et à mesure, de sorte que l'avant ne peut se comprendre que par l'après, le début qu'à partir de la fin.

Dieu ne cesse de "visiter" son peuple en ceux qu'il élit comme acteurs de cette histoire; il conclut des "alliances" avec eux et leur est fidèle, même si de leur part il ne rencontre qu'infidélité. Etant un Dieu "caché", infiniment au-dessus des pensées et des mots de l'homme, il lui faut se "révéler", dire qui il est et ce qu'il veut, puisqu'il rêve à ce que sa créature le découvre, le rencontre dans l'intimité, entre en communion avec lui, et finalement participe à sa propre vie. Sa parole doit venir éclairer les faits pour que l'homme en perçoive le sens et les resitue dans un projet qui le dépasse.

Le rêve, dans la Bible, ne prend sa signification que par rapport à cette histoire: il est un des moyens que Dieu emploie avec une souveraine liberté pour se faire entendre et comprendre, manifester sa présence aimante et, s'il le faut, sa force.

1. LES ETAPES D'UNE PEDAGOGIE

Quand on s'adresse à un individu ou à un groupe et qu'on souhaite se faire comprendre de lui, on est bien obligé de tenir compte de sa psychologie, de sa mentalité, de ses structures mentales et de l'état de sa culture. Même Dieu a dû se soumettre à cette loi, et plus que quiconque il est maître dans l'art de prendre les hommes comme ils sont et là où ils en sont, pour les "faire sortir" là où ils destinés à aller. Jacob n'est pas Samuel, Salomon n'est pas Daniel, et on ne peut donc leur tenir le même langage. Les différents moyens par lesquels Dieu se révèle, dont le rêve, n'ont culturellement pas le même sens et ne sont pas également parlants pour des hommes d'époques différentes. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que dans la Bible ils subissent au fil des siècles une évolution évidente dans leur forme et même dans leur contenu.

Aux temps des patriarches, les songes ne semblent pas poser problème. On ne sent aucune réticence à leur égard, et d'autres moyens de divination sont aussi discrètement présents. Tout se passe directement, familièrement, avec une grande spontanéité, ce qui n'empêche pas ces hommes d'être soudain saisis jusqu'à en être effrayés par un très intense sentiment du sacré. Dieu s'adresse à un petit groupe à caractère familial, en cours de dégrossissement et d'initiation, encore fortement tributaire de son environnement, au sein duquel les rôles sont peu différenciés.

Avec Moïse, conducteur d'un peuple véritable, les choses se structurent et se complexifient très nettement, mais aussi se figent en prenant la forme d'une "Loi". Peu à peu, les trois grandes fonctions, celles de roi, de prêtre et de prophète s'imposent, disposant chacune de moyens propres pour entrer en communication avec le Divin. Leur importance respective va varier considérablement d'une période à l'autre. Sous la royauté, le prophétisme ne cessera de se développer. Mais si le peuple peut dans certaines limites se donner un roi ou un prêtre, c'est Dieu seul qui appelle et suscite le "vrai" prophète.

Un des problèmes majeurs de ceux qui ont ainsi prêté leur bouche, et même tout leur corps, à Dieu a été de se différencier des devins, voyants, augures, nabis extatiques de type chamanistique qui étaient tous portés à s'appuyer sur leurs propres songes et à interpréter ceux des autres. Au prophète, la Parole divine vient par des visions, et plus typiquement encore par des auditions. La réalité divine ne peut être vue: s'il faut la traduire au plan visuel, ce ne peut être que par symboles chargés d'une forte part d'obscurité et par essence énigmatiques. Par contre, quand Dieu se fait entendre, la communication, infiniment plus dépouillée, peut se révéler plus adéquate et plus directe. Comme, pour recevoir son sens, la vision a en général besoin de la parole, c'est celle-ci qui prime. A mesure que ces hommes de la parole que sont les prophètes tendent à prendre le dessus, va s'instaurer à l'égard du rêve une atmosphère de suspicion. L'idée semble s'imposer qu'il convenait aux temps anciens, mais a perdu à présent une bonne part de son actualité comme moyen de révélation. Des mises en garde de plus en plus sévères se multiplient.

Les Sages d'Israël représentent une quatrième étape. On a vu en eux les tenants d'une sorte d' "humanisme dévot". Car là aussi il a fallu distinguer entre "vraie" et "fausse" sagesse. La vraie n'est pas chose purement humaine: elle est guidée par la Sagesse divine et devient ainsi un mode de révélation qui prolonge celui dont les prophètes étaient les instruments. Le sage est un expert dans l'art de vivre; c'est un observateur de la nature, un psychologue, un homme d'expérience doublé d'un éducateur qui a soif de transmettre ce qu'il

a reçu. Sans nier que le songe puisse être un moyen pour Dieu de se révéler, il met l'accent sur ses aspects naturels, humains, psychologiques, et sur les dangers qu'il pourrait y avoir à donner trop d'importance à quelque chose d'aussi inconsistant que le rêve. Celui-ci tend ainsi à être repoussé de la sphère divine et sacrée vers la sphère humaine et profane. Il n'est plus toujours donné d'en haut et de l'extérieur, mais peut aussi surgir des profondeurs de l'être. Une évolution comparable peut être observée quand chez un poète comme Homère on passe de l'Illiade à l'Odyssée. N'oublions pas que nous sommes à un moment de profonde mutation dans l'histoire spirituelle de l'humanité, que Karl Jaspers a qualifié de "période axiale"; de la Chine à la Méditerranée, avec Confucius, Lao-Tseu, le Bouddha, Zarathoustra, les Sages dans tout le Proche-Orient, les prophètes d'Israël, les philosophes présocratiques, partout apparaît simultanément une pensée religieuse transethnique et à visées universelles, qui met fortement en cause les formes anciennes de sacralité et conduit à une restructuration radicale des sensibilités.

En simplifiant et en schématisant, on pourrait dire à propos de ces étapes: les songes conviennent à la première enfance, la loi à la seconde, la parole forte à la troisième, la réflexion et le raisonnement au jeune adolescent.

En fonction de ces étapes, qui ne peuvent évidemment être que très grossièrement découpées, on pourrait étudier l'évolution de la forme que revêtent les songes et celle du vocabulaire employé à leur sujet. Chez les patriarches ou chez Salomon prévaut le rêve théorématique, non que ces hommes ignoraient les autres manières de rêver, mais parce que c'est celui-là que le récit, avec tout ce qu'il comporte d'aménagement littéraire et idéologique, a retenu comme théologiquement, mais aussi culturellement le plus caractéristique de cette époque. Puis, à mesure que les songes ont été humanisés et désacralisés, ou adressés à des païens, les mécanismes psychologiques bien connus de symbolisation, de transposition, de précognition, etc, ont repris le dessus, et l'on tombe dans le songe allégorique. Si Dieu n'intervient plus en personne dans le rêve ou la vision, cela ne signifie pas qu'il n'en est pas l'émetteur. Au plan du récit, on peut remarquer qu'on passe d'une facture très simple à une composition de plus en plus prolixe, parfois filandreuse et baroque, le sommet étant atteint avec Daniel. Au plan du vocabulaire, la Genèse utilise surtout le terme neutre halom. Dabar s'équilibre avec haezion laila, mar'a et semu'a avant les grands prophètes pré-exiliques, et l'emporte avec eux.

Comme on pouvait s'y attendre, chaque période historique, mais aussi chaque milieu social, déploie une sensibilité à part face au rêve, indice significatif à tous les coups d'une sensibilité globale à l'égard du sacré. Car psychologiquement, c'est par le rêve que l'homme expérimente le plus couramment et le plus quotidiennement qu'il est

en rapport avec quelque chose qui le dépasse, même s'il n'arrive pas à le nommer.

2. COURANTS DE TRADITION

Si le peuple de la Bible a son histoire, la Bible elle-même en tant que "bibliothèque" a aussi la sienne. Car il est évident que toutes ces traditions rapportées parfois de longue date ont subi au cours de leur cheminement oral et de leur mise par écrit toutes sortes de remaniements littéraires, de recompositions, de reformulations, de remises au goût du jour, d'interpolations, de condensations, d'expurgations en fonction de critères et d'une théologie parfois fort tardifs, dans une civilisation qui ignorait tout du principe de propriété littéraire. Les exégètes modernes distinguent pour le Pentateuque au moins quatre sources, ou strates rédactionnelles, ou courants de tradition, à partir de critères qui relèvent de la pure Formgeschichte. Or, c'est dans le Pentateuque que se trouvent nos textes les plus typiques.

La tradition yahwiste, d'origine judéenne, a produit des récits vivants, colorés, débordants de confiance et de joie de vivre, écrits en la langue du peuple qui ne recule pas devant les anthropomorphismes quand il s'agit de Dieu. Elle insiste sur l'intimité, la familiarité qui sont possibles entre Dieu et l'homme. Les interventions divines sont en général indiquées par "YHVH dit", ce qui, bien entendu, n'exclut pas le songe.

La tradition élohiste, plus jeune, sans doute originaire du royaume du Nord après le schisme, élaborée peut-être au cœur du premier mouvement prophétique inauguré par Elie et Elisée, a un plus grand souci de la transcendance divine, ainsi que des exigences culturelles et morales. C'est d'elle que relèvent les récits de songes les plus beaux et certaines révélations sans doute accomplies aussi en songe sans que ce soit dit explicitement. L'autre moyen préféré qu'utilise Dieu pour se manifester dans ces textes-là est la théophanie fulgurante, l'apparition éclatante dans le feu, les éclairs et la nuée. Dans le rêve, Dieu est un peu plus à distance que s'il parle directement, de bouche à oreille, et ce courant élohiste cherche précisément à échapper à des anthropomorphismes trop criants et à marquer les distances, sans pour autant nuire à la vivacité du récit. La signification du rêve n'est pas livrée d'emblée, mais en vertu d'une illumination particulière qui vient de Dieu.

La tradition deutéronomique, avec son attitude profondément religieuse, sa chaude spiritualité, son ton d'exhortation, est liée à une sérieuse réforme culturelle, culturelle et morale, à laquelle participe Jérémie et dont l'esprit se retrouve dans le Livre des

Chroniques, Ezéchiel et les Sages. Elle est centrée sur l'idée d'alliance, celle-ci étant conçue comme un pacte bilatéral avec ses exigences, entre autres d'éviter toute représentation de Dieu et tout culte des créatures. Ce courant se révèle méfiant, voire hostile à l'égard de toute exploitation du rêve, craignant que par ce biais des pratiques païennes ne se maintiennent ou ne s'introduisent en Israël.

Enfin, la tradition sacerdotale, centrée sur le culte, la liturgie, la hiérarchie cléricale, le droit civil et religieux, va surtout marquer l'époque post-exilique.

3. UNE THEOLOGIE

Derrière les récits, les poèmes, les codes et les méditations de la Bible se profile évidemment une théologie, même si sur bien des points elle est plus implicite qu'explicite et en constante évolution. Cette théologie, on la voit germer, se développer, grandir, mais aussi, avec l'âge, se durcir et se figer. En voici l'idée centrale: Dieu se choisit un peuple, l'aime comme un fiancé sa promise, se montre à lui, l'apprivoise, le corrige, l'éduque, conclut avec lui un pacte d'alliance et le prépare à une mission universelle. Ce schéma se met peu à peu en place, au travers d'une histoire séculaire, constamment relue, où par leur signification les événements sont encore plus décisifs que les paroles, car plus concrètement perceptibles. Et le rêve est un des moyens que Dieu utilise pour conduire, élever, provoquer les déclics nécessaires à la maturation, orienter les événements, montrer le sens des choses, faire éclater sa supériorité par rapport aux autres dieux, donner ainsi confiance à son peuple et aiguïser son sentiment d'identité. "Tous les songes (du Pentateuque), écrit A. Caquot, sont pour ainsi dire embaumés dans une histoire inspirée par une théologie" (p. 115).

Autour d'Israël, chez les peuples voisins, à part les songes royaux le plus souvent limpides par eux-mêmes, le rêve donnait lieu à de nombreuses pratiques de divination. La position vis-à-vis de ces techniques s'est peu à peu précisée au sein de la tradition biblique.

Les anciennes traditions ne connaissent qu'un oniromancien: Joseph. Il exerce son art, non parmi les siens, mais en Egypte. D'ailleurs, il a d'autres cordes à son arc: "Ignorez-vous qu'un homme comme moi sait deviner ?" dit-il à ses frères (Genèse, 44, 15), et il est spécifié que la coupe mise dans le sac de blé de Benjamin servait à lire les présages. Les songes des Egyptiens que Joseph élucide sont envoyés par le Dieu d'Israël pour que Joseph apparaisse plus habile que les devins autochtones, pour que sa sagacité surhumaine soit mise en relief, et avec elle l'inspiration que communique le vrai Dieu. Joseph ne s'attribue aucun mérite: "C'est Dieu qui donne l'interprétation",

dit-il à l'échanson; et au roi: "Ce n'est pas moi, c'est Dieu lui-même qui répondra au pharaon". Plus tard, le même Dieu conférera à Moïse et à Aaron des pouvoirs magiques pour les rendre aptes à surpasser les magiciens d'Egypte et à témoigner ainsi de la puissance de leur protecteur divin.

"L'oniromancie paraît dans ces textes un art égyptien, comme l'est la magie dans l'Exode, ce qui ne laisse pas entendre ici qu'Israël l'ignore ou la condamne: la divination et la magie font partie de la civilisation; une culture raffinée et prestigieuse comme l'est celle de l'Egypte aux yeux des narrateurs devait avoir des interprètes des songes et des thaumaturges hors pair; mais le Dieu d'Israël est capable de faire mieux encore" (A. Caquot, p. 112).

Remarquons que les rêves que Joseph interprète sont à peine allégoriques. Les nombres trois et sept lui donnent à chaque fois la clé. Il s'agit là de textes édifiants, voire plaisants, destinés à faire vibrer la corde ethnique, et où il ne faut pas chercher des précisions quant aux techniques divinatoires en usage à l'époque. Il est intéressant de voir ainsi toute la personnalité de ce patriarche liée au songe: ses rêves de jeunesse préfigurent sa destinée; eux aussi étaient immédiatement transparents. Son histoire est essentiellement théologique: elle vise à montrer que, dans sa Providence, Dieu se joue des calculs des hommes et sait tourner en faveur de son projet sur le peuple d'Israël même les volontés les plus perverses.

L'oniromancie n'était nullement inconnue en Israël; elle transparait dans les textes, et on la retrouve à l'autre bout de l'histoire dans le Talmud. Mais à la différence de ce qui plus tard se produira avec l'Islam, la théologie officielle va peu à peu la combattre à mort. Un sens suraigu de la Transcendance interdit quelque technique que ce soit, magie ou divination, par laquelle l'homme chercherait à avoir en quelque sorte prise sur Dieu et sur ce qui éminemment appartient à Dieu seul, à savoir l'avenir. Si lui-même communique les secrets de sa pensée, il faut recevoir cette révélation avec joie et reconnaissance. Mais il n'est pas du ressort de l'homme de provoquer son Créateur et de vouloir la lui arracher de force. Dieu choisit qui il veut et donne gratuitement, sans avoir de comptes à rendre. C'est par une attitude que l'on pourrait qualifier de "tutoriste" qu'on suspectera tout intérêt porté au rêve, même inoffensif et légitime. Par crainte de tomber dans l'oniromancie, on rejettera l'oniromancie et l'oniromancie, que l'Islam saura développer avec tant d'éclat. Et c'est autour de l'ambivalente figure du roi Saül que vont se cristalliser les interdits en ce domaine.

Les sorties véhémentes des prophètes et du Deutéronome, soucieux d'épurer et de réformer la religion contre la concurrence de vrais et de faux spécialistes pour qui le songe est dans tous les cas message

à décrypter, prouvent que l'oniromancie restait pratique courante dans le peuple.

"Le songe est toujours considéré comme d'origine surnaturelle, mais il ne vient pas nécessairement de Yahwé. En effet, dans la perspective qu'institue le courant deutéronomique et prophétique, le mode par excellence de la révélation divine est l'oracle, la parole de Yahwé, qui saisit l'inspiré et que celui-ci transmet au peuple. Le songe n'est recevable que s'il ne contredit pas cette révélation supérieure. Sinon, il vient des "faux-dieux", et comme Yahwé est le souverain de toutes les puissances, le songe peut devenir une tentation qu'il propose à son peuple... Les prophètes écrivains attaquent à plusieurs reprises les "faux prophètes" qui se targuent de leurs songes et leur opposent la parole de Yahwé dont le "vrai prophète" est le canal... Le songe est illusion répandue par des charlatans et le contexte de Zacharie 10, 2 laisse entendre que l'oniromancie constitue une infidélité à Yahwé" (A. Caquot, pp. 117-118).

Voici en effet ce texte:

"Parce que les devins ont des visions menteuses,
qu'ils débitent des songes creux,
prononcent des paroles fallacieuses,
voilà les gens qui s'égarent comme un troupeau,
ils errent parce qu'il n'y a pas de pasteur."

Une hiérarchie s'établit ainsi entre les différentes voies par lesquelles Dieu peut se révéler, et l'une est appelée à contrôler l'autre. Une condamnation d'ensemble est lancée par le Deutéronome contre tout ce qui est suspect:

"Lorsque tu seras entré dans le pays que YHVH te donne, tu n'apprendras pas à commettre les mêmes abominations que ces peuples-là. On ne trouvera chez toi personne qui fasse passer au feu son fils ou sa fille, qui pratique divination, incantation, mantique ou magie, personne qui use de charmes, qui interroge les spectres ou les esprits, qui invoque les morts. Car quiconque fait ces choses est en abomination à YHVH ton Dieu... (Au Mont Horeb) YHVH a dit:..."Je leur susciterai, du milieu de leurs frères, un prophète semblable (à Moïse), je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je leur commanderai. Si un homme n'écoute pas les paroles que ce prophète aura prononcées en mon nom, alors c'est moi-même qui en demanderai compte à cet homme. Mais si un prophète a l'audace de dire en mon nom une chose que je n'ai pas commandé de dire, ou s'il parle au nom d'autres dieux, ce prophète mourra" (18, 9-20).

Manassé, roi de Juda, fut blâmé pour avoir "pratiqué les présages et la magie, installé des nécromants et des devins" (2 Rois, 21, 6). En Deutéronome 13, 4, on trouve l'idée que les séductions exercées par "les songes d'un songeur", "cest YHVH votre Dieu qui vous éprouve pour savoir si vraiment vous aimez YHVH votre Dieu de tout votre coeur et de toute votre âme."

Et pourtant, au temps de l'exil voici que surgit à nouveau très officiellement un interprète de songes, puis visionnaire lui-même, en la personne de Daniel. Mais, comme Joseph son modèle, il s'adresse à des païens en terre païenne. Certes, avec la littérature apocalyptique, nous changeons à nouveau de genre et de style pour nous trouver à la charnière entre phénomène onirique réel et arrangement allégorique, le baroque de l'élaboration littéraire consciente suppléant à la confusion des impressions nocturnes. Les visées à la fois nationalistes et théologiques prennent nettement le dessus.

Les quatre enfants, Daniel, Ananias, Azarias et Misaël sont éduqués à la cour de Nabuchodonosor:

"Dieu leur donna science et intelligence en matière de lettres et en sagesse. Daniel, lui, possédait le discernement des visions et des songes... Ils se tinrent devant le roi et, sur quelque point de sagesse ou de prudence qu'il les interrogeât, il les trouvait dix fois supérieurs à tous les magiciens et devins de son royaume tout entier" (Daniel, 1, 17-20).

Comme les spécialistes se montrèrent incapables de deviner le contenu du songe royal, Daniel et ses compagnons implorèrent Dieu et "le mystère fut révélé à Daniel dans une vision nocturne" (2, 19). Au vu de la supériorité de l'inspiration reçue du Dieu d'Israël, le roi se prosterna devant l'interprète et dit:

"En vérité, votre Dieu est le Dieu des dieux, le maître des rois et le révélateur des mystères, puisque tu as pu révéler ce secret." Le roi conféra à Daniel un rang élevé et lui donna nombre de magnifiques présents" (2, 47-48).

En 4,6, Daniel, alias Baltassar, est même présenté comme "le chef des magiciens, celui en qui réside l'esprit de Dieu et que n'embarrasse aucun secret". Il interprète le second rêve du roi, et quand celui-ci a surmonté son épisode pathologique de bestialisation et repris le pouvoir, il proclame à la face de tout le royaume:

"A présent, moi, Nabuchodonosor, je loue, exalte et glorifie le Dieu du Ciel, dont toutes les oeuvres sont vérité et toutes les voies justice" (4, 34).

C'est l'apothéose pour les pauvres Juifs ! Quant au songe de Daniel lui-même, il fait manifestement partie de la série des quatre "visions" apocalyptiques et doit donc être rangé avec elles. Voici le commentaire que fait A. Caquot de toute cette histoire:

"Ce qui est enseigné ici sous la fiction du premier songe royal est confirmé point par point dans la vision des quatre bêtes du chapitre 7 que Daniel reçoit directement de Dieu. Ce rapprochement permet de saisir ce qu'est devenu le songe dans le Livre de Daniel: un procédé littéraire grâce auquel l'auteur fait connaître ses spéculations sur la fin des temps. Il en est de même de la vision. Le songe demeure un mode de révélation divine, mais il s'agit ici de la réutilisation consciente d'un motif de l'Écriture sainte, nullement d'une concession à la croyance commune en la véracité des rêves. Tout au plus pourrait-on envisager le rôle de Nabuchodonosor comme une réminiscence des prérogatives divinatoires du souverain mésopotamien, mais Nabuchodonosor est bien davantage un nouveau pharaon, tout comme Daniel est un Joseph redivivus.

"Dans les écrits apocalyptiques postérieurs, le songe est, avec la vision, le moyen par lequel Dieu communique ses secrets. Les deux modes de révélation alternent de manière arbitraire. Ainsi IV Esdras 10, 59 intercale entre deux visions la note suivante: "Le Très-Haut te révélera par le songe ce qu'il fera aux derniers jours à ceux qui habitent sur terre." Dans I Hénoch, les mystères d'en-haut sont révélés aussi bien par le songe que par la vision directe. Il en est de même dans l'apocalypse chrétienne du Pasteur d'Hermas. Il est probable que cette équivalence du songe et de la vision a été accréditée par Daniel qui est demeuré le modèle de la littérature apocalyptique" (p. 122).

4. IDEAL ET REALITE

Cette théologie vétérotestamentaire relative au songe permet de comprendre à quel point la Bible est un recueil à but normatif. Ses divers textes ont été retenus tardivement dans le canon des Écritures parmi beaucoup d'autres en raison de leur conformité avec les normes officielles, et au besoin ils ont été réajustés à cet effet. Elle ne peut donc constituer qu'un reflet partiel et partial, quoique excellent, de la civilisation de l'Israël d'autrefois. Selon les cultures, il y a toujours un fossé plus ou moins grand entre l'idéal officiellement proclamé et la réalité effectivement vécue. Certains aspects de la vie du peuple, suspectés, voire condamnés par l'officialité juive, sont soit passés sous silence, soit mentionnés comme par inadvertance et par lapsus, soit signalés au travers d'allusions à caractère péjoratif ou des vitupérations des prophètes. Tout ce qui a trait au rêve et à son exploitation entre facilement dans cette catégorie de données dans

la littérature tardive. On imagine à l'arrière-plan les interminables discussions rabbiniques sur le caractère acceptable ou "superstitieux" de telle ou telle pratique.

Les exégètes ont relevé plusieurs passages intéressants à ce propos. En 1 Samuel 28, 6 on voit le roi Saül recourir, licitement semble-t-il, à l'oracle donné en songe (par incubation ?), à la cléromancie ou consultation des sorts (urim, qui peuvent être affaire de prêtres), et aux prophètes extatiques ou médiumniques (qui étaient parfois appelés à interpréter en état de transe les signes mis à jour par les prêtres). Ce ne furent que ses échecs répétés qui l'amènèrent à recourir à une nécromancienne, dont lui-même avait interdit l'art. La doctrine concernant la divination ne semble pas encore avoir ce caractère absolu qu'elle prendra avec le Deutéronome.

L'Antiquité grecque ou égyptienne a très largement pratiqué l'incubation. Pour obtenir une guérison ou la réponse à une question, on allait passer la nuit dans un sanctuaire dans l'espoir de voir la divinité apparaître en songe et accorder le bienfait escompté. De même qu'à partir de la Bible il est impossible de dire clairement s'il existait en Israël un art oniromantique comparable à celui des peuples voisins, ce qui est hautement probable, de même nous ignorons si le songe pouvait être provoqué, et par quelle technique il l'était. Plusieurs textes semblent suggérer l'incubation:

Psaume 91, 1: "Qui demeure à l'abri d'Elyon
et passe la nuit à l'ombre de Shaddaï,
dit à YHVH: mon rempart, mon refuge, mon Dieu en qui je me fie."

Psaume 3, 6: "Je me couche et m'endors;
je m'éveille: YHVH est mon soutien."

Psaume apocryphe syriaque III (cité par A. Caquot):
"J'ai crié vers le Seigneur, et il m'a entendu,
il a guéri la souffrance de mon coeur.
Je me suis étendu, j'ai dormi, j'ai rêvé,
et le secours m'a été donné. "

Ces trois textes n'apportent évidemment aucune preuve des pratiques d'incubation, mais une simple présomption. Saint Jérôme a vu dans son commentaire une allusion à cette pratique dans Isaïe, 65, 4:

"Le peuple me provoquait sans cesse en face, sacrifiant dans les jardins, brûlant des parfums sur des briques, vivant dans des sépulcres, passant la nuit dans des recoins, mangeant de la viande de porc et mettant dans ses plats des mets immondes."

Selon le Père de l'Eglise il s'agit de gens "se tenant assis ou habitant dans des sépulcres et des sanctuaires d'idoles où ils avaient coutume

de s'étendre sur des peaux de bêtes sacrifiées afin de connaître l'avenir par des songes, abomination qui se pratique encore aujourd'hui dans le temple d'Esculape." Mais le texte d'Isaïe peut aussi se rapporter à la nécromancie.

Le passage de tous le plus controversé, mais aussi le plus intéressant, concerne le roi Salomon. Toutes les indications semblent réunies pour qu'on puisse parler d'un rite d'incubation: le roi se rend à Gabaon, un haut lieu en plein air, y procède à des sacrifices, y passe la nuit et, de fait, Dieu lui apparaît en songe. Rien ne dit, bien entendu, que Salomon est allé dans ce sanctuaire pour y provoquer un songe, comme l'y incitait peut-être une tradition pré-israélite. Les rédacteurs ultérieurs n'auraient pu admettre l'idée qu'un homme, fût-il le plus fastueux des rois, dérobe à Dieu l'initiative d'une révélation. Il a sans doute déjà fallu que le souvenir de cet épisode soit considéré comme bien vénérable par la tradition pour qu'il soit mentionné comme il l'a été. La rédaction parallèle, sous influence deutéronomiste, est manifestement édulcorée. Parmi les exégètes qui se sont occupés plus particulièrement des rêves vétérotestamentaires, Ehrlich penche en faveur de l'incubation, alors que Resch estime qu'en l'absence d'indications plus précises cette pratique est trop contraire à la théologie de l'époque pour être plausible.

5. ASPECTS PSYCHOLOGIQUES

Quand il s'agit de révélations et de manifestations divines, il faut toujours prendre en compte les deux termes en présence, l'émetteur et le récepteur, c'est-à-dire Dieu avec son projet et l'homme avec sa psychologie individuelle et collective. Etant bon pédagogue, Dieu se révèle aussi excellent psychologue.

Ce n'est pas un hasard si pour entrer en communication avec les siens Dieu affectionne particulièrement la nuit et le temps du sommeil. L'homme n'y est plus maître de lui. S'endormir, c'est s'abandonner, lâcher prise, ne plus offrir de résistance, faire le vide, faire confiance, devenir réceptif, et donc être prêt à laisser venir ce qui vient, les voix d'en haut comme les voix de l'intérieur. C'est alors que l'homme est le mieux disposé pour se laisser visiter, et Dieu sait en profiter.

Le livre de Job 4, 12-16 nous fournit la remarquable description d'une révélation, rêve ou vision, à la fois visuelle, tactile et auditive, étonnante par sa précision psychologique:

"J'ai eu aussi une révélation furtive,
mon oreille en a perçu le murmure.

A l'heure où les rêves s'emparent de l'esprit,
 quand une torpeur envahit les humains,
 un frisson d'épouvante me saisit
 et mes os tremblèrent d'effroi.
 Un souffle glissa sur ma face et hérissa le poil de ma chair.
 Quelqu'un se dressa...je ne reconnus pas son visage,
 mais l'image restait devant mes yeux.
 Un silence... Puis une voix se fit entendre."

Le rêve surgit aux étapes les plus décisives de la vocation d'Israël: promesse faite à Abraham, alliance avec Jacob, mutation d'un clan en peuple durant son séjour en Egypte, royauté arrivée à son faite, exil avec toutes les menaces de contamination et d'assimilation, hellénisation, etc. Seul Moïse fait exception, mais lui n'avait pas besoin de rêves...

"Chaque fois que se dessine une grande vocation, se manifeste aussi une succession de rêves dont l'objet ne paraît pas seulement être de forcer le rêveur, sous l'effet d'une répétition obsédante, à obéir aux injonctions de la nuit, mais de l'accompagner aussi tout au long d'un cheminement surprenant pour lui" (R. de Becker, p. 24).

Quand un grand destin historique se trouve en gestation, on voit les rêves de plusieurs personnes concernées par sa réalisation converger vers lui. On retrouve ce phénomène dans la vie des grands fondateurs de religions ou d'ordres. La vocation du Bouddha est comme enchâssée dans les songes qui visitent sa mère, le vieux sage de l'Himalaya, son père, sa femme, etc. L'histoire de Mahomet baigne dans une atmosphère d'onirisme généralisé. Aux rêves de Joseph, père adoptif de Jésus, correspond celui des mages, sans parler de l'annonce faite à Marie dans une vision. François d'Assise rêve en même temps que le pape Innocent III et que saint Dominique. Etc. Des liaisons du même type s'établissent dans l'histoire des patriarches: Abraham - Abimélek, Jacob - Laban, Joseph - Jacob - le panetier - l'échanson - le pharaon. On voit ainsi à l'oeuvre un processus répétitif et prospecteur. La vocation est comme portée par tout un travail de recherche, de soutien, d'encouragement, de gestation, de mise en forme, de structuration, d'explicitation, de maturation, de résolution. Une activité inconsciente, individuelle et collective, suscite et élabore par en-dessous le processus conscient. Autre aspect significatif de ce phénomène: les rêves viennent par séries; un premier est confirmé par un second, et l'on constate, sur un plan purement psychologique, combien une telle répétition est efficace pour éveiller l'attention du rêveur lui-même et de son entourage, et faciliter le mûrissement du projet sous-jacent. Les psychanalystes savent bien que ce ne sont pas les rêves isolés qui sont significatifs, mais les séries. Au plan des croyances, elles peuvent être aussi un signe de véracité.

Ces rêves de vocation, essentiellement moteurs, destinés à un individu, et par delà à un groupe ou à un peuple auxquels celui-ci s'identifie, grâce auxquels l'existence diurne est comme placée sous la mouvance de l'existence nocturne, manifestent la logique d'un inconscient collectif, la continuité et le déroulement intelligent d'une activité imaginative transpersonnelle. A posteriori on se rend compte à quel point ils étaient étroitement finalisés pour étayer un projet structuré dont l'individu n'était pas le maître.

R. de Becker fait remarquer l'absence de tout élément féminin dans la vie onirique de l'Ancien Testament. Nous sommes typiquement dans une civilisation patriarcale, dominée par un évident Vaterkomplex. La vision qu'aura la Vierge à l'orée de la Nouvelle Alliance, même si elle n'a rien d'un songe, est l'indice que véritablement quelque chose de neuf est en train d'apparaître.

Le même auteur met enfin le doigt sur le caractère compensatoire que semblent avoir beaucoup de ces rêves. Ce même peuple qui se sait porteur d'un grand dessein, d'une mission universelle, se sent en infériorité numérique et peut-être aussi culturelle vis-à-vis de tous ses grands voisins. Cette faiblesse, ce handicap, cette subordination même, il les compense par des rêves de puissance, de supériorité, de domination, où il est le plus nombreux, le plus intelligent, le plus choyé de Dieu. On pourrait suivre ce thème de l'affirmation d'une supériorité tout au long: celle de Joseph sur ses frères, puis sur les devins d'Egypte; celle de Salomon sur tous les rois; celle de Daniel sur les Chaldéens; celle de tout le peuple élu, à la postérité innombrable comme les sables du rivage, d'où sortira un Messie qui va dominer et juger le monde en monarque universel. L'équilibre en faveur des Juifs est sans cesse rétabli par l'intervention toute-puissante du "Dieu des Pères". C'est surtout au moment de la défaite, de la captivité et de l'exil, quand la réalité historique devient encore plus douloureuse et humiliante, que les songes compensatoires vont envahir la vie éveillée jusqu'au délire apocalyptique. La volonté de puissance se déguise et se sublime. Insatiable, l'espace et le temps ne lui suffisent plus: elle veut aussi l'éternité:

"La médiocrité de la situation historique transpose cette volonté sur le seul plan où les faits ne pouvaient la démentir: elle devient spirituelle... Pour symboliser l'affinité de la misère et de la gloire, le Messie naîtra dans une étable tout en étant Dieu. A ce point où la volonté de puissance d'Israël bascule en son contraire pour mieux se retrouver, les songes du Nouveau Testament retrouvent la simplicité que ceux de l'Ancien avaient perdue après Daniel. Mais ils deviennent plus que jamais des songes moteurs, des songes capables de déterminer une nouvelle ère historique" (R. de Becker, p. 23).

CONCLUSION

Le rêve a souvent joué un rôle décisif dans l'émergence et la structuration de l'expérience religieuse de l'humanité. Certains y ont même vu l'origine de toute religion, de toute idée qu'il puisse exister un monde "autre" auquel on peut être relié. L'attitude que la Bible a adoptée à son égard est ambiguë. D'une part elle en exalte certaines formes pour en faire des révélations divines, d'autre part elle se montre extrêmement réticente envers tout ce qui pourrait s'appeler science du rêve ou art de son interprétation. A mesure que se sont mis en place une théologie officielle et un système institutionnel complexe gardiens de la foi, affaire de prêtres, de prophètes et de sages, un fossé s'est creusé entre religiosité populaire et religion officielle. Comme la Bible est l'expression de cette dernière, elle jette un voile pudique sur un certain nombre de manifestations qui tout simplement ne doivent pas exister, et se révèle donc incapable de nous faire apprécier l'importance qu'avait réellement la vie onirique dans l'existence personnelle et sociale. Elle n'a retenu que les rêves qui ont confirmé le peuple élu dans sa vocation messianique et étaient aptes à le convaincre de l'hégémonie spirituelle du Dieu d'Israël. Elle n'a retenu que certaines modalités de la vie onirique.

Le type de rêve que la Bible affectionne le plus est celui où Dieu se manifeste à qui il visite de la même façon qu'il peut le faire à l'homme éveillé au moyen d'une vision. Le rêve qui s'exprime en symboles, infiniment plus proche de la réalité psychologique courante, n'est amené le plus souvent que pour montrer la supériorité du charisme interprétatoire de ceux qu'inspire le Dieu d'Israël; la tendance générale est à le désacraliser. Les divers textes passés en revue n'ont pas tous le même degré de spontanéité ni d'authenticité, et ils ne furent pas tous considérés comme également véridiques. Il est des genres littéraires dont tout le monde sait qu'ils relèvent de la fable, du conte ou du récit d'édification. Plusieurs textes font ainsi figure d'exposés de propagande autant ad intra qu'ad extra, ou de légendes nationalistes destinées à protéger l'originalité, la spécificité, la personnalité, l'identité, la mission et la vocation d'Israël parmi les nations. La Bible n'est pas histoire brute, mais récit construit, tradition, arrangement littéraire et élaboration idéologique. Autant que les faits qu'elle rapporte comptent les intentions de ceux qui l'ont rédigée, le tout servant de matière généralement inconsciente au potier ou au marionnettiste divin.

Dans ces quelques pages, nous avons fait de la Bible une lecture avant tout historique, ethnologique, psychologique et théologique. Mais il est d'autres lectures possibles en fonction des fins que l'on poursuit et des clés que l'on emploie. Elle a été méditée et reméditée durant des siècles. Elle n'est pas un écrit mort, mais a fait et fait toujours l'objet d'une tradition vivante au sein de diverses

communautés. Il nous faudrait voir à présent ce qu'ont dit de ces textes sur le rêve les gens du Talmud, ceux de la Kabbale, les Pères de l'Eglise, les réformateurs, les piétistes protestants, les pentecôtistes contemporains, les kimbanguistes d'Afrique centrale, les communautés de base d'Amérique latine, les Coptes d'Ethiopie, les chrétiens de saint Thomas en Inde, etc. La Bible n'est pas d'abord faite pour être disséquée par des hommes de science, mais pour être proclamée liturgiquement, commentée à chaud dans l'assemblée, puis ruminée dans le coeur.

Pour le chrétien qui médite ces textes, c'est en fait toujours de son histoire à lui qu'il s'agit; c'est à lui que Dieu s'adresse ici et maintenant pour l'appeler, le consoler, le pousser en avant, lui révéler ce qu'il veut de lui, le préparer à sa mission, le faire "sortir", toujours à nouveau le faire "sortir", jusqu'à ce qu'il ait entrevu l'Essentiel. En Abraham, c'est à lui que la promesse est faite d'une nouvelle patrie. En Jacob, c'est à lui qu'il est dit que son être et sa vie ont aussi une dimension verticale accrochée au ciel comme une échelle. En Joseph, il apprend que dans la captivité de ce monde il se meut comme un inspiré, un initié, quelqu'un qui comprend ce qui reste obscur pour les autres. En Salomon, c'est lui qui demande la sagesse. En Jérémie, c'est lui qui est poussé à démasquer les faux prophètes. En Daniel, il reçoit la lourde charge de révéler le sens des choses et des événements. Avec les Sages, il est invité à faire le tri entre le primordial et les vanités. Avec Paul, il est conforté dans son combat. Et quand il entend Joël annoncer que l'Esprit répandra sur les jeunes gens et les vieillards prophéties, visions et songes, il sait qu'il est concerné pour peu qu'il accepte d'ouvrir son coeur.

Entre l'optique ancienne où le rêve était donné du dehors et l'optique moderne qui en fait une expression du dedans, la Bible nous invite à faire le pont. L'une ne doit pas exclure l'autre, et tout est affaire de discernement. Nous sommes aujourd'hui prêts pour comprendre que c'est au plus profond et du plus profond de nous-mêmes que Dieu parle. Le signe de la Transcendance absolue est d'être totalement immanente. Il y a là antinomie, mais non contradiction.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

BECKER (DE), Raymond, Les rêves ou les machinations de la nuit, Paris, Planète, 1965, 396 p.

CAQUOT, André, "Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël", in: Sources orientales, Les songes et leur interprétation, Seuil, 1959, pp. 99-124

EHRlich, Ernst-Ludwig, Der Traum im Alten Testament, A. Töpelmann, Berlin, 1953, 180 p., Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 73

RESCH, Andreas, Der Traum im Heilsplan Gottes. Deutung und Bedeutung des Traums im Alten Testament, Herder, Fribourg-en-Brigau, 1964, 153 p.