

LA SOCIÉTÉ MUSULMANE DU MAGHRIB

1954

MAGIE & RELIGION

DANS

L'AFRIQUE DU NORD

PAR

EDMOND DOUTTÉ

PROFESSEUR A L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES D'ALGER

ALGER

TYPOGRAPHIE ADOLPHE JOURDAN

IMPRIMEUR-LIBRAIRE-ÉDITEUR

8, Place de la Régence, 8

1909



MAGIE ET RELIGION

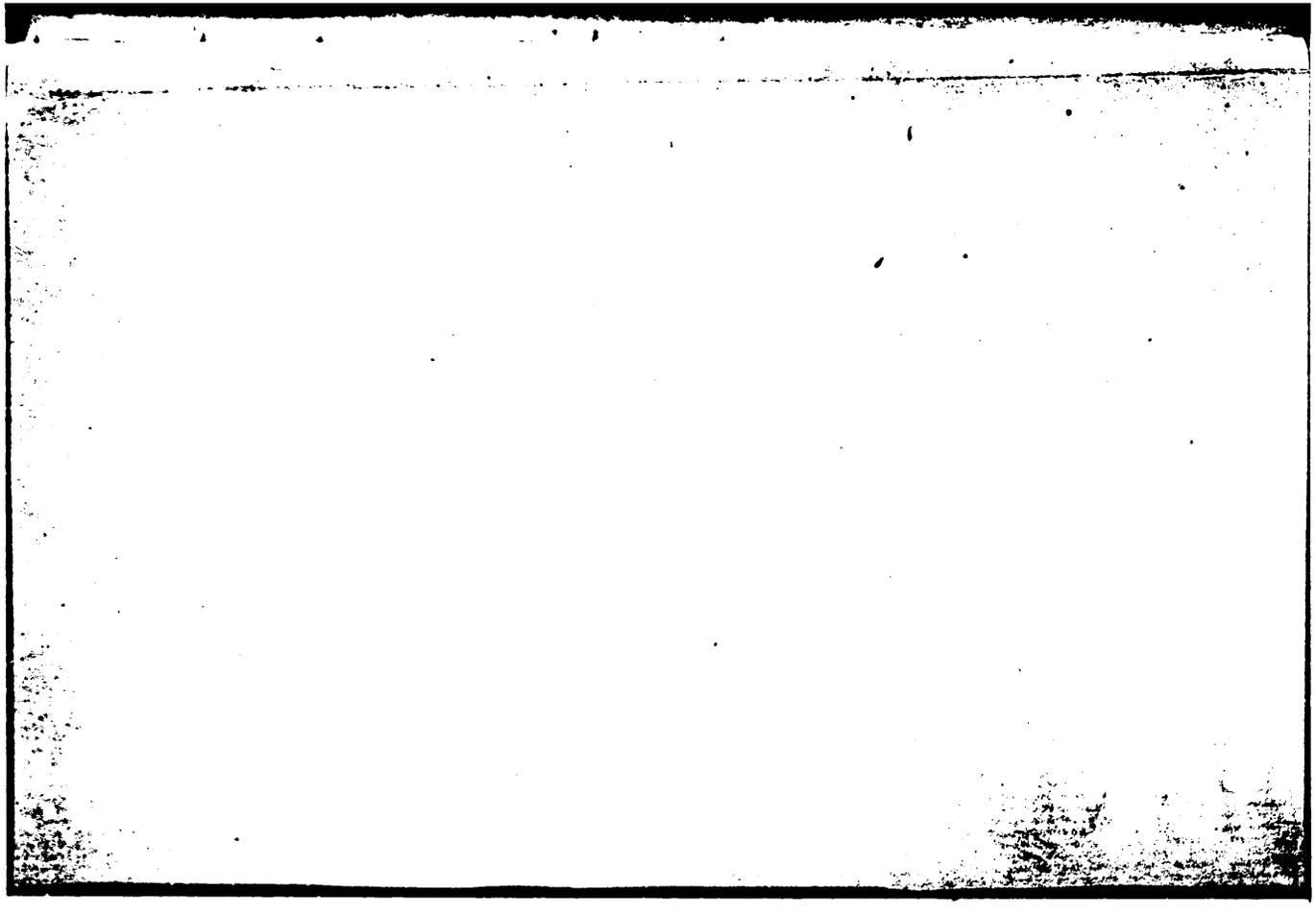
DANS

L'AFRIQUE DU NORD

5066

603

233



LA SOCIÉTÉ MUSULMANE DU MAGHRIB

MAGIE & RELIGION

DANS

L'AFRIQUE DU NORD

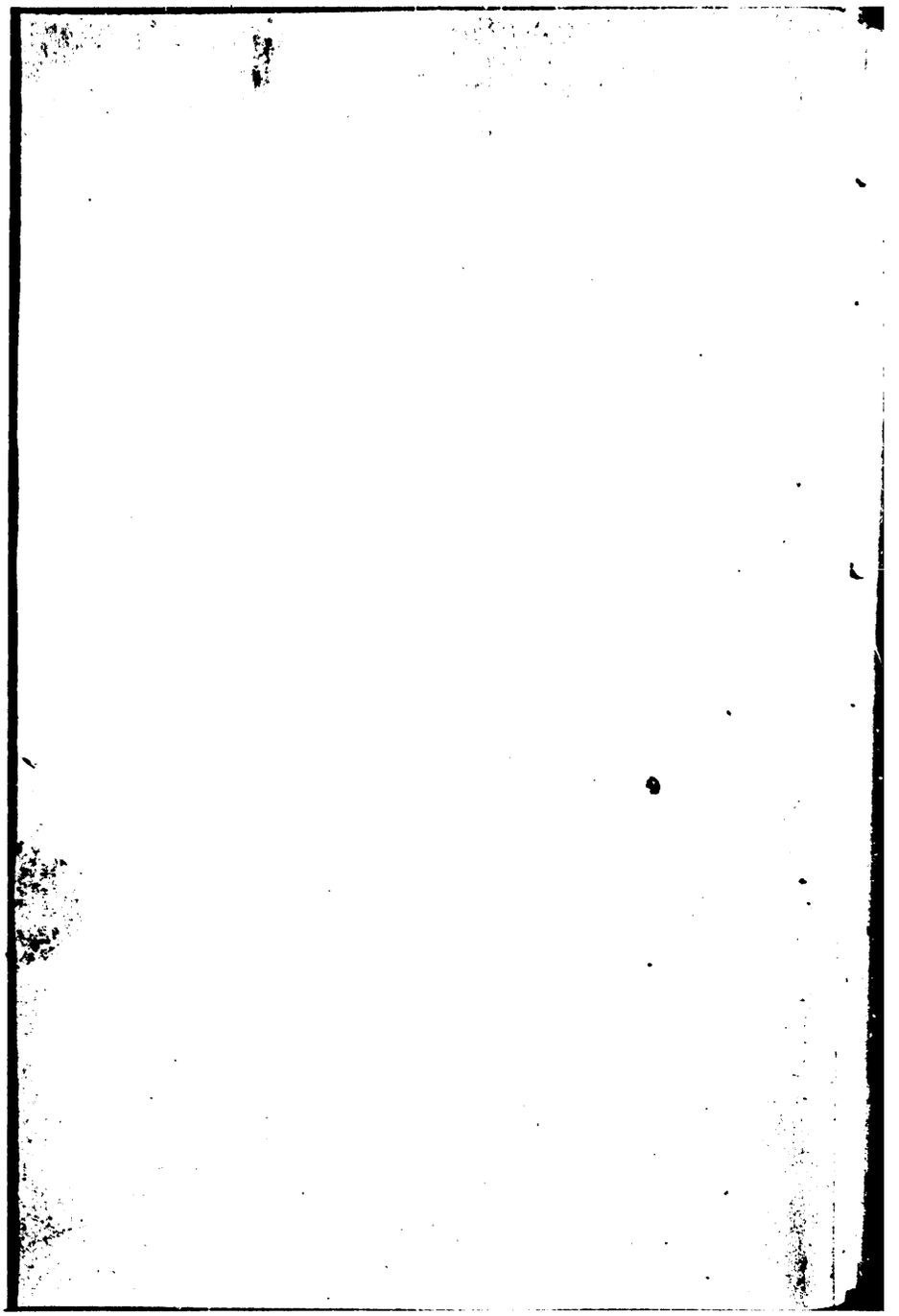
PAR

EDMOND DOUTTÉ

PROFESSEUR A L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES D'ALGER

ALGER
TYPOGRAPHIE ADOLPHE JOURDAN
IMPRIMEUR-LIBRAIRE-ÉDITEUR
2, Place de la Régence, 2

1909



BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
R.F.

A MONSIEUR RENÉ BASSET,

DIRECTEUR DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES D'ALGER

Hommage de reconnaissance.

EDMOND DOUTTÉ.

PRÉFACE

Ce livre est né d'un cours : il en a sans doute les défauts, c'est-à-dire un caractère hâtif, causé par la nécessité d'avoir, à heure fixe, une opinion ferme sur un sujet donné ; nous voudrions qu'il eût aussi les qualités qu'on attend d'un enseignement public, c'est-à-dire la clarté et la précision.

L'idée générale de cet enseignement était l'application aux phénomènes religieux observés dans l'Afrique du Nord des théories élaborées depuis un demi-siècle par les ethnographes et spécialement par l'école anthropologique anglaise et par l'école sociologique française. Ces théories nous ont au moins fourni un groupement nouveau des faits ; d'autre part on jugera-t-on que nous avons parfois un peu artificiellement placé ceux-ci dans les cadres de la sociologie moderne ; ou encore que beaucoup des explications proposées sont en sommes fragiles. Nous accepterons ces reproches, en nous excusant sur l'utilité incontestable d'une systématisation provisoire ; d'autre part, s'il n'est pas douteux que beaucoup des théories actuelles devront être modifiées à bref délai, nous pensons qu'elles seront remplacées par d'autres procédant des mêmes principes, inspirées du même esprit et obtenues par les mêmes méthodes. Nous nous sommes cependant gardé, autant que nous avons pu, des exagérations, et nous nous sommes abstenu de faire état de théories qui, comme celle du totémisme, sont depuis quelques années en remaniement constant : ajoutons, en ce qui concerne ce cas spécial, que les explications totémistiques ne s'appliquent qu'à des civilisations beaucoup moins évoluées que celle que nous étudions.

On a surtout tenté, jusqu'ici, dans les études de ce genre faites sur la religion musulmane, de mettre en lumière les emprunts faits par une civilisation à une autre ; sans méconnaître l'intérêt de ces recherches, nous nous sommes placés à un point de vue différent.

Nous avons cherché avant tout à présenter la raison sociologique et psychologique des institutions et leur évolution séculaire, quelles que soient d'ailleurs les régions où elles ont pu prendre naissance et étant admis que, sauf exceptions spéciales, des phénomènes analogues se sont formés parallèlement de la même manière en divers pays ; nous ne nions d'ailleurs pas l'existence des emprunts, puisque l'orthodoxie musulmane de l'Afrique du Nord est elle-même un emprunt à l'Orient ; quoi qu'il en soit ces institutions empruntées ont ensuite végété par leurs propres moyens et en tirant leur sève du nouveau sol où elles étaient transplantées. Dans ces conditions on ne s'étonnera pas de nous voir citer pêle-mêle l'orthodoxie musulmane et le folklore africain.

La civilisation que nous avons étudiée est la civilisation actuelle du Nord de l'Afrique et nous avons laissé de côté, provisoirement, l'étude du mouvement libéral et même nationaliste qui se dessine en Orient et que le Maghrib commence à connaître : ce mouvement nous présage pour demain un Islâm bien différent ; mais cet Islâm a justement pour caractère, en dépit du drapeau qu'arbore ses partisans, d'être de moins en moins musulman et on ne doit pas s'en étonner : nous avons indiqué dans notre introduction que cette laïcisation est une forme habituelle de l'évolution des sociétés.

Ce livre ne peut assurément pas être présenté comme un ouvrage de vulgarisation ; pourtant, dans notre pensée, il est destiné non seulement aux étudiants, mais aussi au public instruit. Afin de lui garder ce caractère, nous n'avons pas reculé devant les explications d'ordre général et, à propos des questions strictement musulmanes et africaines, nous avons tenu à indiquer les grandes lignes des problèmes scientifiques auxquels elles se rattachent. Pour cette partie de notre livre, nous avons eu soin de renvoyer, non aux sources, ce qui eût été déplacé, mais aux ouvrages classiques sur la matière.

Pour les questions musulmanes, au contraire, nous avons cité des sources ; mais, devant leur abondance et l'étendue des dépouillements à effectuer, nous nous sommes provisoirement bornés : en ce qui concerne l'orthodoxie musulmane, nous avons cité le Coran et, pour la tradition, le recueil de Boukhâri ; presque exclusivement connu dans l'Afrique du Nord, avec son commentateur le plus connu, Qast'allani ; pour le droit, nous n'avons guère envisagé que l'école mâlikite, la seule qui soit suivie dans nos pays et nous nous sommes référés surtout au Précis de *Khalil, avec ses commentateurs habi-*

tuels : on sait que Khalil est la grande autorité juridique du Nord de l'Afrique ; nous avons toujours cité les traductions, quand il en existe, ainsi que les ouvrages importants de deuxième main. En ce qui concerne le folklore, nous avons fait état de nos observations personnelles et de la littérature scientifique actuelle sur le Maghrib ; nous espérons même que nos notes présenteront un tableau assez complet de cette littérature et ce pourra être notre excuse de les avoir un peu multipliées : nous avons eu le souci de donner au lecteur et la bibliographie spéciale à notre sujet et les indications les plus indispensables de bibliographie sociologique générale. Pourtant nous avons soigneusement éliminé les références inutiles : par exemple, lorsque la bibliographie d'un sujet a déjà été donnée dans notre livre nous nous contentons d'y renvoyer. D'autre part lorsque nous avons eu connaissance d'un ouvrage important et que nous n'avons pu le consulter, nous l'avons toujours indiqué.

Le sujet du présent livre est la formation de l'idée du magique et du sacré : nous nous arrêtons au moment où les forces magico-sacrées sont se personnifier et être conçues comme des volontés et nous réservons à un travail ultérieur, d'ailleurs en préparation, l'étude des personnifications sacrées. Plus tard pourrait venir l'étude des représentations abstraites, puis celle de la société religieuse considérée au point de vue de son organisation.

Nous avons rejeté du cadre de ce volume quelques sujets qu'on pourrait s'attendre à y voir traités. L'étude de la tradition magique, de l'alchimie de l'astrologie nous a paru appartenir davantage à une histoire des sciences musulmanes, qu'à une histoire de la religion du Nord de l'Afrique ; celle de la prière et de ses origines devrait se trouver ici : une mise au point insuffisante nous a contraint à la renvoyer à un peu plus tard et elle nous a semblé pouvoir être rattachée avec avantage à celle de la personne divine.

Paris, août 1908.

EDMOND DOUTTÉ.

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

DES NOMS ARABES EN FRANÇAIS

ا	*â, ê*
ب	*b*
ت	*t*
ث	*th*
ج	*dj, j*
ح	*h'*
خ	*kh*
د	*d*
ذ	*dh*
ر	*r*
ز	*z*
س	*s*
ش	*ch*
ص	*ç*
ض	*d'*
ط	*t'*
ظ	*z'*
ع	*'*
غ	*gh*
ف	*f*
ق	*q*
ك	*k*
ل	*l*
م	*m*
ن	*n*
و	*w, ou, o, oû*
ه	*h*
ي	*i, y, î*
ء	*'*

LA SOCIÉTÉ MUSULMANE DU MAGHRIB

INTRODUCTION [1]

C'est une chose malaisée à définir que ce que nous appelons une « civilisation » : obligés de préciser l'objet de notre étude, nous dirons, sans nous dissimuler que cette définition est tout extérieure et approximative, qu'une civilisation est l'*ensemble des techniques, des institutions et des croyances communes à un groupe d'hommes pendant un certain temps* (2). Ainsi il y a une civilisation française, une civilisation germanique : il y a aussi une civilisation européenne qui englobe les précédentes, avec beaucoup d'autres. Il y a une civilisation hindoue, une civilisation chinoise, mais on ne peut parler d'une civilisation asiatique. Une civilisation a des caractères

(1) Leçon d'ouverture du cours d'histoire de la civilisation musulmane à l'École Supérieure des Lettres d'Alger en décembre 1905. Cette leçon a paru dans la *Revue des cours et conférences*, 29 mars 1906, p. 113-124.

(2) C'est ce qu'on appelle couramment, les mœurs, coutumes, institutions,..... sans donner du reste aucun sens précis à ces expressions. Nous abandonnons le mot mœurs, trop vague dans son sens général ; la coutume s'oppose au droit, elle rentre dans les institutions. Les institutions sont des groupes naturels de pratiques. Les techniques sont des ensembles de pratiques spécialement destinées à modifier le milieu physique. L'étude des techniques est précieuse pour la science parce qu'elles laissent des traces durables, monuments, outils. Le mot croyance est pris dans son sens habituel.

spécifiques, elle se laisse situer dans l'espace et dans le temps : elle naît, vit, s'accroît, dépérit et meurt. C'est en réalité une chose ; et même si l'on n'admet pas ce point de vue qui est celui de l'école de Durkheim (1), à tout le moins conviendra-t-on qu'il constitue un biais presque indispensable pour l'étude de la civilisation (2).

Il résulte de cela que les institutions religieuses, au moins dans nos sociétés modernes, ne sont dans une civilisation qu'un des éléments de celle-ci, au même titre que, par exemple, les institutions juridiques, la morale, la science, l'industrie, l'agriculture ou l'art. Et dès lors l'expression de « civilisation musulmane » semble ne plus être adéquate à ce qu'elle désigne. Elle est cependant fondée, car c'est un des traits particuliers de l'Islâm qu'il imprègne profondément de son caractère religieux toutes les manifestations sociales de ses sectateurs. Cette proposition appelle quelque développement.

Ce qui caractérise les phénomènes religieux, c'est leur force obligatoire ; croyances et pratiques s'imposent en même temps aux fidèles, et cette obligation est sanctionnée par les puissances religieuses, par l'opinion publique, par l'État (3). Or, dans les sociétés primitives, l'individu est encore si peu différencié de la collectivité

(1) Voy. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Revue de Métaph. et de Morale*, VI, 1898, p. 273-302.

(2) En fait c'est ainsi que procèdent tous les savants quand ils étudient une institution sociale. On a déjà fait remarquer que les philologues en particulier traitent les langues comme des *choses* ayant une individualité propre. Cf. Meillet, *Comment les mots changent de sens*, in *Ann. Sociol.*, IX[e] ann , p. 1-2.

(3) Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, in *Ann. Sociol.*, II, p. 1-28.

qu'il est incapable de penser et d'agir autrement que ses semblables: d'où il suit que tous les phénomènes sociaux y ont le même caractère contraignant, c'est-à-dire religieux; la religion y est tout, à moins qu'on ne préfère dire qu'elle n'y est rien, si on veut la considérer comme une fonction spéciale. Pour un sauvage, la chasse, la pêche, l'alimentation, les relations journalières, la guerre, la danse, etc..., tout cela a un caractère rituel, obligatoire, immuable, sacré en un mot, et correspond à des représentations intellectuelles également invariables: toute la vie pour lui est religieuse. Peu à peu cependant certaines croyances cessent d'être obligatoires, mais les pratiques qui leur correspondent continuent à l'être, sanctionnées par le pouvoir de l'Etat (droit), par l'opinion publique (morale); quelquefois c'est la croyance qui reste obligatoire et la pratique interdite (sorcellerie) (1); plus souvent croyance et pratique sont libres (sciences, art, techniques). En face de ces différentes catégories de faits sociaux, la religion se caractérise par le caractère doublement impératif de la doctrine et du culte, mais son domaine se restreint de jour en jour.

A cet égard, et bien que, dans son ensemble, on ne puisse taxer d'inférieure la civilisation musulmane, le monde de l'Islâm se rapproche des sociétés peu différenciées. Non seulement les peuples qui sont aujourd'hui musulmans, et qui ont naturellement passé par la même phase de confusion des institutions que tous les autres peuples civilisés, ont retenu plus complète-

(1) Cela n'est vraiment exact que dans les cas extrêmes, comme dans dans le catholicisme et dans l'Islâm. Cf. Hubert et Mauss, *Théorie générale de la magie*, in *Ann. Sociol.*, VII, p. 91. et *infrà*, chap. VI.

ment qu'eux ce caractère primitif de la religiosité des institutions, mais l'islamisme l'a encore renforcé: aucune des grandes religions peut-être n'étreint les sociétés d'une emprise aussi large, aucune n'envahit aussi complètement la vie privée et la vie publique.

Le musulman strict est astreint à des obligations multiples: non seulement les prières rituelles se renouvellent tout le long de la journée, mais ses paroles, ses gestes, ses pas sont soumis à une multitude de règles; les préceptes du savoir-vivre ont presque tous la valeur de prescriptions canoniques et sont suffisamment compliquées pour qu'il soit à peu près impossible à un Européen déguisé parmi les musulmans de ne pas trahir rapidement son incognito: de là les nombreux insuccès des voyageurs qui ont essayé de se faire passer pour des musulmans au cours de leurs explorations.

Le droit est entièrement religieux; la prière, les successions, les soins de la toilette y sont réglementés au même titre et sur l'autorité des mêmes sources de la loi divine. La morale est souvent confondue avec le droit; le *fiqh* (droit) en effet règle toutes les actions et les classe en obligatoires (*ouâdjib*), recommandées (*mandoûb*), permises (*moubâh'*), déconseillées (*makroûh*) et défendues (*h'arâm*); la raison humaine est incapable par elle-même de discerner le bien du mal, disent les docteurs musulmans(1); tout est réglé, les actions par le *fiqh*, les croyances par la science des *'aqâ'ïd*; la réunion de ces deux sciences est la « loi » ou *charî'a*. Il y a six mois, au Congrès International des Orientalistes d'Alger qui

(1) Voy. la traduction d'El Maouerdi par Léon Ostrorog, Introduction, p. 4-6.

s'est tenu ici, Cheikh Mohammed Soultân, représentant officiel du gouvernement égyptien, lisait, à cette place même où je parle, un mémoire dont le sujet principal était : « La *charî'a* est applicable à tous les temps ».

Que peut-être la science musulmane dans de telles conditions ? A vrai dire, l'islamisme lui est plus favorable encore que ne le fut le catholicisme du Moyen-Age ; la simplicité du dogme, la nudité de la légende, l'absence presque complète du mythe, sont de nature à laisser à la raison de suffisants horizons pour spéculer. Cependant cette science est restée médiocre ; empruntée aux Grecs, sans originalité, elle n'a point su se retremper aux sources vivifiantes de l'observation et de l'expérience ; et quant à la philosophie scientifique, on sait que l'essai de rationalisme des *mo'tazilites* fut étouffé par la force. De nos jours seulement la science européenne commence à pénétrer le monde des musulmans, mais elle se heurte souvent au cadre rigide du dogme ou aux prescriptions du rituel. En fait, les musulmans l'ont généralement considérée, jusqu'à ces derniers temps, comme une sorte d'*ancilla theologiæ* ; on n'en prisait que les applications au culte : l'astronomie pour la détermination des dates religieuses et des heures des prières, l'arithmétique pour le calcul des successions suivant les règles canoniques, etc.....

Quant à la langue arabe, je parle de l'arabe littéral, arabe coranique, elle est « la Langue » par excellence, *el lougha*, auprès de laquelle les autres ne sont que des jargons, même l'arabe vulgaire. Le Coran ayant été révélé par Dieu et étant incréé, la langue littérale a un caractère divin et est immuable. M. K. Vollers ayant

voulu, au Congrès des Orientalistes dont nous parlions à l'instant, appliquer à la langue du livre divin les procédés modernes de la philologie et ramener l'arabe coranique à la langue vulgaire antéislamique, déchaîna des tempêtes parmi les musulmans présents. Puisque l'arabe littéral est immuable, il doit se suffire sans avoir jamais à emprunter de vocables étrangers ; aussi vit-on, au même Congrès, Cheïkh Mohammed Asal, délégué de l'Égypte, préconiser l'institution d'une commission officielle pour traduire les mots étrangers (principalement scientifiques) en arabe, avec les seules ressources de cette langue et *obliger* à les employer les professeurs, les fonctionnaires et les journaux, afin de les imposer finalement au peuple.

La poésie a le plus souvent été vue d'un œil peu favorable par l'orthodoxie musulmane, sauf quand elle se consacre aux sujets pieux ; l'étude de la poésie arabe classique, sans avoir été positivement proscrite, est chez les musulmans reléguée au second plan : elle n'a point place, par exemple, dans l'enseignement d'El Qarouiyyin, à Fez. Le Coran n'est-il pas le prototype éternel de la beauté littéraire ? Mahomet s'est défendu d'être au nombre des poètes et s'est exprimé plusieurs fois en termes peu aimables pour ceux-ci (1). Toutefois la poésie religieuse (*madîh'*), c'est-à-dire les panégyriques du Prophète et des saints, est restée florissante : la *Borda* et la *Hamziya* du cheïkh El Boûcîrî avec les innombrables

(1) Voyez Basset, *Poésie antéislamique*, p. 7-11. V. les h'adîth réunis dans les *Chamâïl* de Tirmidhi (El Baidjoûrî sur Tirmidhi, Caire, 1311, p. 125-130) Cf. de Slane, Trad. du *Diwân d'Amroulqaïs*, p. xx, xxiv.

amplifications qui en ont été faites (*tethlith, terbi', tekhmis*, etc...) sont restées les modèles de ce genre aussi monotone qu'abondant.

Les beaux-arts dans l'Islâm sont également sous la dépendance de la religion ; les images étant proscrites, la peinture et la sculpture n'existent pas ou n'existent qu'à l'état d'exceptions négligeables ; le dessin géométrique seul a pu se développer et a fourni du reste une brillante carrière : de la mosquée de Cordoue à l'Alhambra de Grenade, de la Koutoubiyya à Sidi Boû Médine, l'entrelacs géométrique a été l'unique ressource de la décoration ; quand il emprunte à l'antiquité des modèles tirés de la nature c'est pour en faire des motifs purement ornementaux et géométriques. Pour la même raison, l'artiste rejette les modelés profonds et leur préfère une ornementation toute de découpage et dépourvue de relief (1).

Enfin l'organisation de la société elle-même est toute religieuse ; le souverain n'est que le vicaire (*khalîfa*) de Mahomet, c'est l'*imâm* par excellence. Renan a dit que l'islamisme ne peut exister que comme religion officielle, ce qui est peut-être un peu osé. Mais si l'on considère comme nous l'avons fait, que le caractère de la religion est d'être impérative et que d'autre part elle envahit toute la vie du musulman, on verra clairement qu'il s'ensuit que dans une telle société, il ne peut y avoir qu'une religion d'État (2). D'autre part les pres-

(1) W. et G. Marçais, *Monuments de Tlemcen*, pp. 74, 95.

(2) Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, p. 38. — Renan s'est toujours montré sévère dans ses appréciations sur l'Islâm ; il croyait à la fin prochaine de cette reli-

criptions canoniques s'étendant à toutes les actions et l'homme étant incapable de bien se conduire par sa seule raison, l'État se trouve amené à intervenir jusque dans la vie privée pour donner à la loi sa sanction. C'est là la raison de la fonction du *moh'tasib*, dont nous aurons l'occasion de retracer la curieuse histoire, et dont le rôle est « d'ordonner le bien et de défendre le mal » (*'amara bi lma'roûfi oua nahâ 'ani lmounkari*) (1). Même dans les contrées éloignées des villes et où le pur droit public musulman ne fut jamais appliqué, l'ordre social a pris une couleur toute religieuse. Ainsi chez nos populations nord-africaines, les tribus se sont toutes rattachées à quelque saint musulman, pour le nom duquel elles ont abandonné le leur ; elles sont devenues les fils de Sîdi Un Tel. Par ailleurs le maraboutisme a envahi presque toute la vie agricole : les marchés sont en relation étroite avec les réunions religieuses (*moûsem*), l'école est tenue par de saints personnages, toute la vie du village est suspendue aux gestes et aux paroles d'un

gion. « L'horrible abaissement de la moralité et de l'intelligence dans les pays musulmans, surtout à partir de la seconde moitié du moyen-âge, dit-il, m'a toujours dégoûté, et j'admire la conscience des philologues qui consacrent à ce monde dégradé les mêmes soins qu'aux nobles restes du génie de la Grèce, de l'Inde antique, de la Judée. Mais les plus tristes pages de l'histoire demandent aussi des interprètes, et dans le travail scientifique il faut savoir gré à ceux qui prennent pour eux la plus mauvaise part » (*Quest. contemp.*, 1888, p. 177-8). Et plus loin : « ..... Le XIX^e^ siècle ne verra pas, comme on l'a dit souvent, la fin de la religion de Jésus ; il verra la fin de la religion de Mahomet, la fin de la religion temporelle, inséparable de la politique, et le plein épanouissement de la religion de Jésus, de la religion de l'esprit » (*id.*, p. 237).

(1) Voy. Goldziher, introduction au *Livre de Mohammed Ibn Toumart*, p. 85 *ad f.*

marabout ; les confréries religieuses enfin, pénétrant jusque dans les douars les plus reculés, ont assuré à l'Islâm entier une force et une cohésion que les institutions politiques n'eussent pas suffi à lui donner. Aussi, il n'y a pas dans l'Islâm, au point de vue juridique, de nationalités : on est musulman avant d'être de tel ou tel pays. Comme notre droit procède d'une conception toute différente, lorsque nous avons voulu appliquer aux musulmans les chapitres de notre code civil relatifs à la nationalité, il s'en est suivi les complications les plus singulières (1). Le patriotisme des musulmans au lieu de se rapporter à leur pays se rapporte à leur confession : tandis qu'on a pu rêver d'un pangermanisme, d'un panslavisme, d'un panaméricanisme, il n'y a pas de « panarabisme » ou de « panturquisme » (2), mais les exaltés ont imaginé un « panislamisme ».

Ainsi l'expression de « civilisation musulmane » est justifiée parce que dans cette civilisation la religion est prépondérante : elle envahit la vie publique et la vie privée. C'est pourquoi l'histoire des musulmans est avant tout une histoire religieuse : les guerres, même quand elles ne sont pas dirigées contre les infidèles, y sont presque toujours justifiées comme des guerres saintes ; le mahdisme, l'apparition du « Maître de

(1) Dans le traité passé entre Philippe III et le chérif Ech Cheikh El Ma'moûn en 1609, il est dit que tout sujet qui s'enfuira des terres de l'un sur les terres de l'autre sera livré, aussitôt réclamé, *excepté dans le cas où il aurait changé de religion.* (Cᵗ Levé et Fournel, *Traités entre la France et le Maroc*, p. 19).

(2) Cependant on signale l'apparition d'un certain « panturquisme ». Voy. Arminius Vambéry, *Les Tatars constitutionnels* in *XIX Century and After*, juin 1906.

l'heure » est dans nos pays la forme classique de l'insurrection. A l'heure actuelle, si le Rogui qui aspire au trône de Fez ne prend pas le titre de Moûl es Sâ'a, du moins il donne à sa révolte les mobiles les plus orthodoxes ; il prétend, en effet, n'avoir que le dessein de redresser les errements du sultan 'Abd el 'Aziz, coupable de s'adonner aux amusements défendus que lui procurent les mécréants : à la rigueur l'*ih'tisâb* pourrait justifier sa conduite. Les Abâd'ites ne professent-ils pas que l'imâm qui innove doit être déposé ? c'est là l'origine du conflit d'Ali contre les khâredjites.

C'est une remarque devenue banale qu'une religion n'en supplante jamais entièrement une autre, mais qu'elle se l'assimile en partie : cependant cela est moins vrai peut-être de l'islâm que de mainte autre religion. Le caractère rigide du dogme, la précision minutieuse qui règle le rituel sont autant d'obstacles à sa compénétration avec toutes les institutions religieuses auxquelles il succède. Qu'est-il resté d'intact dans la religion actuelle des indigènes de l'Afrique du Nord, de leurs croyances antérieures, de leurs divinités primitives ? Bien peu de chose : si nous n'avions pas quelques inscriptions, quelques passages d'auteurs anciens, quelques noms dans les dialectes berbères (1), nous ne serions guère en état de prouver que les habitants de ce pays n'ont jamais adoré un autre dieu qu'Allâh l'Unique.

(1) Voy. le *Corpus* et *Corippus* ; Partsch, *Die Berbern bei Corippus*. in *Saturia Viadrina*, Breslau, 1896, VI-161 pp. ; parmi les auteurs musulmans, El Bekri est le seul qui nous donne des indications (Gurzé, Iakoûch) ; cf de Motylinski, *Le nom berbère de Dieu chez les abâdhites*, in *Rec. Afr.*, XLIX, 1905, p. 141 seq. et les références données dans ce travail.

L'Afrique du Nord n'est pas une terre bien favorable pour les folkloristes ; comme ceux de tout autre pays ses indigènes ont jadis connu les démons de la végétation et les fêtes solaires ; mais Mannhardt ne nous eût pas révélé les cultes agraires s'il eût travaillé en Algérie au lieu de poursuivre en Allemagne ses savantes recherches.

Pourtant, si terrible que soit la force de nivellement de l'Islâm, il n'a pas totalement anéanti les anciens cultes ; si les croyances ne nous sont plus directement connues, les rites ont souvent persisté, tantôt déracinés, gisant à côté du culte orthodoxe, relégués dans les pratiques méprisées des femmes et des enfants, tantôt incorporés et fondus dans le culte musulman lui-même. Et les vieilles croyances elles-mêmes n'ont pas totalement disparu ; seulement nous ne les reconnaîtrions pas dans leur nouvelle robe, si nous n'avions pas pour nous guider les travaux des ethnographes et des sociologues. S'il paraît peu probable que le folklore nord-africain apporte jamais une contribution bien sérieuse à la sociologie des primitifs, les résultats acquis par cette science sur d'autres terrains permettent au contraire de projeter une vive lumière sur l'histoire de la civilisation musulmane. Citons deux exemples.

La fête de ʿÂchoûrâ, qui est le premier jour de l'an musulman, est censée commémorer plusieurs événements sans rapport les uns avec les autres ; mais les rites qui marquent cette fête ont le caractère de rites de deuil. Dans l'Afrique du Nord, ʿÂchoûrâ est accompagnée de cérémonies burlesques, vues d'assez mauvais œil par l'orthodoxie, et qui sont très analogues à notre carnaval. Or, les sociologues modernes ont définitive-

ment démontré que le carnaval et autres cérémonies analogues sont des survivances d'anciens cultes agraires, au cours desquels la mort de l'esprit de la végétation de l'année précédente est accompagnée de rites de deuil. D'autre part, ces cérémonies sont accompagnées de représentations dramatiques : or, les représentations burlesques sont un caractère des carnavals observés dans le Nord de l'Afrique et l'on sait d'autre part que chez les Chi'ites un véritable théâtre s'est constitué à l'occasion de 'Âchoûrâ. Cette fête, loin d'être une simple institution musulmane, nous apparaît donc comme l'islamisation d'une très antique cérémonie (1).

La prohibition des images est considérée souvent comme une défense toute musulmane ; cependant, l'ethnographie comparée nous a révélé que chez tous les primitifs on craint énormément les représentations figurées. Le primitif croit que l'ombre, que l'image formée dans l'eau ou dans un miroir, que les statuts ou les portraits sont des espèces de doubles de l'âme, sinon l'âme elle-même ; dès lors le possesseur du double peut se livrer à des pratiques magiques d'envoûtement dangereuses pour l'âme et même la seule présence du double peut attirer l'âme hors du corps et causer ainsi la mort. L'universalité de ces croyances est aujourd'hui entièrement établie ; et il semble naturel de ne voir dans la défense musulmane des représentations que leur islamisation (2). L'islamisation a consisté à donner de la prohibition une raison nouvelle : l'orgueil qu'il y

(1) Cf *infrà*, chap. VIII et IX.

(2) Ce point de vue est indiqué dans Chauvin, *La défense des images*, Anvers, 1896, p. 22 seq.

aurait à vouloir imiter Dieu en faisant effort pour créer des êtres vivants.

Il serait facile de multiplier ces exemples ; le plus typique et le plus connu est la conservation dans les cérémonies qui accompagnent le pèlerinage à la Mecque de tout un bloc de rites antéislamiques, les tournées autour de la Ka'ba, le baiser à la pierre noire, la course entre Çafoua et Meroua et les fêtes de 'Arafa (1). On peut encore citer cette curieuse conception de la *Fit'ra* (2), c'est à dire de la religion naturelle, comprenant un certain nombre de prescriptions non coraniques, mais contenues dans le *h'adith*, c'est-à-dire la tradition, et au nombre desquels sont la circoncision, l'épilation, la taille des ongles et celle des moustaches.

L'orthodoxie rapporte ces prescriptions à Abraham, tandis que l'ethnographie moderne retrouve là encore des usages universels et excessivement vieux, des rites connus dans les sociétés primitives pour être des rites d'initiation ou de purification. Ces derniers jouent du reste un rôle considérable dans la religion musulmane : le chapitre de la *t'ahâra* est le premier et un des plus importants des livres de *fiqh*, et l'on sait la place qu'occupent les ablutions dans la vie du croyant. Or, la distinction du pur et de l'impur est un des thèmes fondamentaux de toutes les religions primitives et l'on ne peut plus traiter cette partie de la religion musulmane sans se référer aux travaux considérables des sociologues contemporains sur ce sujet (3).

(1) Voy. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., p. 79 seq.
(2) Id., p. 167 seq. Cf. *infrà*, chap. XIII.
(3) Spécialement ceux de Robertson Smith, *Religion of Semites*.

Ainsi nous aurons à rechercher, en étudiant les institutions musulmanes, quelle est la part qu'il faut faire dans celles-ci aux civilisations antérieures et quelle est celle de l'Islâm. Mais ici une remarque s'impose : l'Islâm s'est étendu sur des territoires géographiques variés et chez une foule de peuples fort disparates. Il a donc rencontré dans son expansion des organisations, des races et des milieux différents. Comment s'est-il comporté dans ces diverses conditions ? Cette question pose implicitement le problème de l'influence du milieu et de la race sur une société. On sait que ce problème a été différemment résolu : les uns (climat de Montesquieu, tellurisme de Ratzel), ont insisté avant tout sur l'influence des facteurs physiques ; d'autres, à notre époque surtout, ont cru que la race était l'élément prépondérant dans l'organisation d'une société (Gobineau, milieu psycho-physiologique de Taine, anthroposociologie de Lapouge, Ammon). Il est certain qu'à l'origine de la société, le milieu planétaire et la race ont sur l'organisation sociale une influence prépondérante (1), mais le propre de la civilisation est précisément de s'affranchir des entraves physiques : l'industrie humaine n'a pas d'autre but, et on commence d'autre part à admettre que le milieu social non seulement n'est pas étroitement conditionné par la race, mais encore que lui-même influence celle-ci (2). Lors donc qu'une civi-

(1) Sur cette question de l'anthropogéographie, consulter les références données par Mauss, *Et. de morphol. sociale*, in *Ann. sociol.* IX^e^ ann., p. 41-43, notes.

(2) Voir les faits exposés par Ripley, *The races of Europe*, Londres, 1900.

lisation s'étend, ce n'est pas tant peut-être la différence des races et des milieux qui contrarie son développement que le heurt de civilisations constituées autrement. C'est ce qui est arrivé à l'Islâm quand il s'est développé hors de son pays d'origine.

Tant que la religion musulmane s'est maintenue dans les limites de l'Arabie, de l'Asie Mineure et de l'Afrique du Nord, elle n'a eu affaire qu'à des civilisations primitives ou dégénérées, à des races peu différentes au fond des races sémitiques, à des climats et à des pays analogues à ceux qui l'avaient vu naître. Même en Espagne elle n'était pas trop dépaysée, au moins à ce dernier point de vue, car il ne faut pas oublier que l'Espagne est peut-être le seul grand pays qui se soit « démusulmanisé ». Mais enfin l'Arabie et les bords de la Méditerranée n'en constituent pas moins le vrai domaine de l'Islâm, celui où il s'est developpé avec le plus de continuité ; bien que Baghdâd soit vers le golfe Persique, l'histoire de la Mésopotamie est avant tout apparentée à l'histoire d'Occident et l'on peut, sans trop d'exagération, avancer que la civilisation musulmane est une civilisation principalement méditerranéenne.

Mais lorsque l'Islâm s'est avancé vers l'Orient, il a rencontré tantôt de vieilles civilisations élaborées par des peuples d'un caractere bien différent de celui des musulmans de l'Ouest, tantôt des organisations sociales rudimentaires ébauchées par des peuplades encore dans l'enfance : celles-ci n'étaient pas encore assez élevées pour le comprendre, celles-là avaient suivi une autre voie. C'est ainsi que d'une part, l'Islâm s'est heurté dans l'Inde à l'imagination ardente des Hindous, à leur reli-

gion panthéiste avec son exubérante mythologie, à leur organisation cristallisée en un système de castes, et dans la Chine au sens pratique terre à terre des Célestes, à leurs industries raffinées, à leur religion imprécise et peu favorable au développement des dogmes, à leur organisation politique compliquée avec son administration méticuleuse et son fonctionnarisme pullulant : il a donc dû s'altérer considérablement pour s'adapter à ces nouvelles conditions. D'autre part, des déformations encore plus grandes l'attendaient dans des pays comme les Indes Hollandaises où s'observent des peuples à tous les degrés du développement de l'humanité, et où on voit la religion de Mahomet tantôt alliée à des pratiques de sauvages, tantôt bizarrement mélangée au civaïsme et au bouddhisme ; dans notre empire colonial, nous avons un bel exemple d'Islâm entièrement altéré et ramené à des croyances toutes primitives dans ces Tchames qui fondèrent l'ancien empire du Tchampa (Annam actuel) et qui, refoulés par les Chinois, les Cambodgiens et les Annamites subsistent encore çà et là dans notre Indo-Chine et dans le Siam. Nous pourrions ajouter d'autres exemples, citer d'un côté les nègres chez qui le fétichisme s'allie souvent aux pratiques musulmanes, et de l'autre, les Persans, qui sont restés l'exemple classique d'une nationalité que l'Islâm n'a pu mouler dans ses cadres rigides et dont Renan a dit qu'ils représentaient « la persistance obstinée du génie indo-européen au travers d'une des plus tristes aventures de l'histoire asiatique » (1).

(1) Renan, *Mél. d'hist. et de voyages*, p. 145.

Un cours d'histoire de la civilisation musulmane devrait noter les modifications subies par cette civilisation dans ses diverses fortunes, décrire les différentes espèces d'Islâm, montrer comment sous le manteau d'une commune orthodoxie, se meuvent des Arabes, des Berbères, des Indiens, des Persans, etc.... Toutefois, avant d'essayer de déterminer ces différentes espèces, il est indispensable d'étudier analytiquement non seulement la doctrine orthodoxe, mais aussi un type moyen de civilisation musulmane, pris dans la réalité. C'est employer la méthode des zoologistes modernes, quand ils ont fondé ce qu'Yves Delage appelle la *zoologie concrète*, c'est-à-dire quand ils ont substitué à l'étude des types abstraits, comme le vertébré, l'oiseau, l'échinoderme, l'étude des réalités vivantes : tel vertébré, tel oiseau, tel oursin ou telle étoile de mer. Comment choisira-t-on ce type ? il faut d'abord qu'il soit moyen ; si on veut étudier les vertébrés en général, on ne choisira pas l'amphioxe ni le singe ; on prendra, par exemple, la grenouille. Il faut ensuite que le type choisi soit d'observation commode, et la grenouille réalise bien cette condition. De même, pour étudier la civilisation musulmane, nous ne choisirons ni l'islâm mystique des Persans, ni l'islâm dégénéré des Tchames, nous chercherons un type d'un développement plus harmonieux et qui soit à notre proximité.

Or, à ce point de vue, nous sommes servis à souhait : le Maghrib, pays méditerranéen et saharien, climat moyen, race moyenne, peu brillante, suffisamment douée, a vu se développer une civilisation musulmane bien équilibrée et stable. Le Maroc, replié sur lui-même, isolé

jusqu'ici du chrétien, nous en conserve le type, presque immuable depuis des siècles, et peut-être n'est-ce pas exagérer que de considérer ce pays comme étant celui qui garde la civilisation islamique la plus pure (1). L'Algérie nous offre l'expérience qui se poursuit sous nos yeux, du contact de l'Islâm avec une civilisation supérieure et de leur mutuelle compénétration; la Tunisie renouvelle la même expérience, dans des conditions différentes en s'efforçant de conserver intacts les cadres de la société musulmane pour essayer de n'en modifier que l'esprit.

Ce sont donc les sociétés musulmanes du Maghrib que nous prendrons d'abord comme objet de nos études; certes nous ne nous interdirons pas d'étudier en même temps les doctrines de l'orthodoxie, mais à chaque instant, nous reportant à la société indigène de l'Afrique du Nord, nous prendrons contact avec la réalité. Sans doute il serait plus tentant de commencer par évoquer d'abord l'Arabie antéislamique avec la vie chevaleresque des Imrou l Qaïs et des 'Antara, moitié brigands moitié poètes; puis Damas et Baghdâd, la cour brillante des khalifes, les tournois d'esprit et de poésie, la vie précieuse d'une élite raffinée, curieuse de science, libre de jugement, finalement étouffée dans le fanatisme et dispersée par les violences des prétoriens; puis encore Cordoue, puis Grenade, centres de haute culture intellectuelle, foyers d'éclosion d'un art délicat, que le Maghrib noya sous les flots de sauvagerie qu'il y déversait périodiquement.

(1) Renan avait déjà vu cela il y a un demi-siècle. Voy. *Hist. gén. des langues sém.*, 3e édition, 1868, p. 91.

Car notre Maghrib, que nous avons choisi pour type, n'eut jamais qu'une civilisation médiocre; les Berbères sont un peuple mesuré en tout : leur histoire est difficile à étudier, touffue, dépourvue en apparences de grands mouvements directeurs, éparpillée dans la mesquinerie des conflits de çofs, dans les rivalités obscures de tribus ; ce monde s'agite confusément ; de temps en temps seulement un peu d'ordre : l'empire kharedjite, les almohades, puis, au Maroc, le gouvernement des chérifs, dans une stabilité remarquable, tandis qu'à l'Est le pays se débat sous l'oppression turque.

Mais pour réussir à entrevoir sous les textes arides des annalistes et avec la maigre ressource d'une archéologie indigente, le tableau de ces civilisations, n'est-ce pas une nécessité d'étudier préalablement et en détail une société musulmane observable directement, celle qui nous entoure, et spécialement de porter l'attention sur ce curieux Maroc, véritable document paléontologique, où nous avons la chance de retrouver intact l'islâm d'il y a dix siècles? Quel étonnant fossile par exemple que cette mosquée d'El Qarouiyyin, dont la population scolaire fait revivre devant nous le monde universitaire du moyen-âge! Et si nous fouillons les couches plus profondes de la société maghribine aussi bien en Algérie qu'au Maroc, nous exhumerons d'antiques institutions utilisées par l'islâm, l'organisation par clans, la vengeance privée, les cultes agraires, etc... Là, nous essaierons d'appliquer à l'interprétation des faits les systèmes élaborés depuis un quart de siècle par l'école anthropologique anglaise et par l'école sociologique française; et, à la lumière de ces théories, des questions

restées jusqu'ici énigmatiques et controversées nous paraîtront relativement simples. Citons brièvement un exemple.

La question de la condition de la femme dans la société indigène de l'Afrique septentrionale est une de celles qui ont fait couler le plus d'encre. Les uns trouvent cette condition misérable, les autres au contraire la dépeignent comme fort acceptable (1). Comment se fait-il que des auteurs éminents, ayant également l'expérience des musulmans algériens, diffèrent ainsi radicalement d'avis sur une question en apparence aussi simple? Quand nous aurons expliqué que la femme, chez les primitifs, est un être mystérieux, magique ou sacré, dangereux pour l'homme, quand nous serons familiarisés avec cette idée devenue classique par les travaux de R. Smith, que rien n'est plus voisin de l'être sacré et respecté que l'être maudit et abhorré, nous comprendrons que l'idée redoutable que le primitif se fait de la femme engendre tantôt la crainte, puis le respect, et tantôt le mépris. Ainsi les contradictions des écrivains qui ont abordé cette question nous paraîtront provenir de ce qu'ils n'en soupçonnaient pas la complexité. Et quant à ceux qui, pour montrer que la condition de l'épouse musulmane est enviable, tirent argument de sa situation juridique, nous leur démontrerons aisément, avec les sociologues, que le régime de la séparation de biens, qui est le régime musulman, ne constitue pas nécessairement un progrès sur le régime de la communauté.

(1) Cpr, par exemple, ce qu'en disent respectivement Villot dans ses *Mœurs, coutumes, institutions des indigènes de l'Algérie*, et Ernest Mercier dans *La condition de la femme musulmane dans l'Afrique septentrionale*.

D'autres applications de la sociologie contemporaine pourront nous montrer de quelle utilité sont ces études au point de vue pratique. En étudiant les croyances relatives au nom, nous verrons quelle est l'importance du nom chez les indigènes et nous nous expliquerons ainsi les résistances qu'a rencontrées chez eux l'établissement de l'état-civil (1). Quand nous aurons approfondi l'organisation sociale berbère et reconnu que la *djmâ'a* est un ancien clan, nous nous rendrons compte du bouleversement qu'a pu causer ce que l'on a appelé improprement dans l'administration la reconstitution des « djemaâs », réforme opérée avec une méconnaissance complète de l'état social de nos indigènes (2).

Puisque notre première constatation, un peu banale peut-être, mais sur laquelle il fallait insister, a été que la société musulmane se présente comme essentiellement religieuse, c'est sur les institutions religieuses que nous devrons d'abord porter notre attention; et nous allons considérer les phénomènes religieux, non pas en nous inspirant du plan suivi par les théologiens et les jurisconsultes musulmans dans l'exposition des croyances et des pratiques de l'Islâm, mais en commençant par celles qui sont vraisemblablement les plus antiques parce qu'elles comportent les représentations les plus simples. Or à la base de la religion, nous rencontrons la magie : bien plus, toute une école prétend faire sortir la première de la seconde. Même si l'on n'admet pas cette théorie, on ne peut méconnaître qu'à

(1) Loi du 23 mars 1882.

(2) Arrêté du Gouverneur Général de l'Algérie en date du 11 septembre 1895.

l'origine la magie est difficile à discerner de la religion : il est impossible de commencer l'étude de celle-ci sans avoir parlé de celle-là. Aussi bien cette étude nous amènera à prendre position dans le débat et nous serons ainsi préparés à étudier plus profitablement les phénomènes religieux.

MAGIE ET RELIGION

DANS

L'AFRIQUE DU NORD

CHAPITRE PREMIER

Magiciens et Devins

Nous appelons le magicien du même nom que les Grecs, μαγός, qui désigne les prêtres de la religion de Zoroastre (persan : *magou*) (1). En arabe ce nom a gardé son véritable sens (2) et Mahomet place les Mages (*madjoûs*) à côté des Juifs, des Chrétiens et des Sabéens (3), en les opposant tous ensemble aux idolâtres. Le sorcier en arabe est *seh'h'âr* ou *sâh'ir* : Mahomet est

(1) Cf. Henry, *Parsisme*, p. 156 et passim (voy. *ind.*)

(2) Toutefois plus tard le mot *madjoûs* s'appliqua aux païens et aux sectateurs de religions étrangères. Il est spécialement employé pour désigner les Normands ; ou encore des hérétiques comme Çâlih', le prophète des Berghouâț'a (*Qart'âs*, éd. Tornberg, p. 32 du texte arabe). Cpr Grünbaum, in *Z. D. M. G.*, 1877, p. 248.

(3) *Coran*, sour. XXII, v. 17.

constamment traité par ses ennemis, tantôt de sorcier, *sâh'ir*, tantôt d'ensorcelé, *mash'oûr* (1).

Les sorcières étaient plus fréquentes que les sorciers : nous avons peu de renseignements sur les deux dans l'Arabie primitive; mais nous sommes mieux documentés sur les devins que l'on appelait *kâhin* (2) (hébreu *kôhen*), qui avaient alors un caractère presque sacerdotal. Ils prédisaient l'avenir et leurs oracles étaient rendus en prose rimée, *sadj'* (3); le kâhin se trouve par là en relation étroite avec le poëte, *châ'ir* (4) et ces deux fonctions sociales semblent s'être plus ou moins confondues, comme chez ce Zohéïr ben Djanâb, poète guerrier, que l'on disait *kâhin* (5). Certains *kâhin* ont un caractère légendaire, comme par exemple *Sat'h'*, célèbre devin qui vécut six siècles et mourut l'année de la naissance du Prophète après avoir prédit l'Islâm (6).

---

(1) *Coran*, sour. X, v. 2 ; XVII, 50 ; XXI, 3 ; XXV, 9 ; XXXIV, 42 ; XXXVIII, 3 ; XLIII, 29 ; XLVI, 6 ; LXXIV, 24. D'après le Coran Moïse (XX, 66 ; XXVI, 33 ; XL, 25 etc...), Jésus (V, 110), Çâlih', prophète de 'Âd (XXVI, 185), avaient été traités de même par leurs contemporains.

(2) Mahomet, considéré comme un simple *kâhin*, s'en défend en deux endroits du Coran (sour. LII, 29 et LXIX, 42). Cpr. Ibn Hichâm, I, p. 171. Sur le *kâhin*, voy. surtout Wellhausen, *Reste ar. Heid.*, 2e éd. p. 134-138 et Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 18 seq.

(3) Ibn Hichâm, *loc. cit.*, où il est exposé que Mahomet n'était ni un devin (*kâhin*), ni un possédé (*madjnoûn*), ni un poète (*châ'ir*), ni un sorcier (*sâh'ir*).

(4) Ibn Hichâm, *loc. cit.* ; cf. Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 19 seq. (capital pour l'étude de l'origine du *châ'ir*). Cf. *infrà*, chap. III, *in pr.*

(5) *Aghâni*, nouv. éd., XXI, p. 68 seq. ; Caussin de Perceval, *Essai hist. Ar. avant l'Isl.*, II, p. 263.

(6) Ibn Hichâm, I, 9 seq.; Caussin de Perceval, *op. laud.*, II, 263 ; Aboulféda, *Vie de Mahomet*, trad. Desvergers, p. 102, où l'on trouvera d'autres références.

Les devins arabes étaient consultés dans toutes les circonstances difficiles (1); parfois on en consultait plusieurs et ils n'étaient pas toujours d'ailleurs du même avis (2) ; on les prenait pour arbitres (3), on leur demandait de dénoncer les meurtriers (4). De là vient que le *kâhin* est apparenté au juge, comme le montrent les sens divers de la racine *h'akama* (*h'âkim*, juge ; *h'akîm*, sorcier, médecin) (5).

Les *kâhina* ou devineresses étaient d'ailleurs au moins aussi nombreuses que les devins. Quand 'Abdelmot't'alib, le grand-père de Mahomet eut creusé le fameux puits de Zemzem, les Qoréichites lui en disputèrent la possession et, comme l'on ne pouvait tomber d'accord, il fut convenu que l'on s'en rapporterait au jugement d'une *kâhina* des Banou Sa'd de la Syrie : ils se mirent en route à cet effet, mais un évènement miraculeux dissipa leurs contestations et les dispensa de se soumettre à l'arbitrage de la devineresse (6). C'est une *kâhina* qui engagea les Tenoûkhites à se rendre à H'îra où ils fondèrent la ville que devaient

(1) *Aghâni*, x, p. 36; Caussin de Perceval, *op. laud.*, II, 480. Le mot employé ici pour devin est *qâif*, qui a surtout le sens spécial de physiognomoniste.

(2) *Aghâni*, xv, p. 70; Caussin de Perceval, *op. laud.*, p. 582.

(3) Caussin de Perceval, *op. laud.*, I, p. 337; p. 123.

(4) *Aghâni*, x, p. 27; Caussin de Perceval, *op. laud.*, II, p. 493; pour cette note, comme pour les précédentes, on trouvera des références à Fresnel et autres auteurs dans Caussin. — Pour la consultation du devin au sujet de l'auteur d'un meurtre, cpr. l'usage saharien rapporté par Trumelet, *Français dans le désert*, 2e éd., p. 89.

(5) Cf. Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 136 et réf. à l'*Aghâni*, Cf. *contrà*, Lagrange. *Et. s. l. rel. sém.*, p. 216, n. 4.

(6) Ibn Hichâm, I, p. 92 ; Caussin de Perceval, I, 261.

plus tard illustrer les Lakhmides, dans ces régions de la basse Mésopotamie où tant de capitales se sont succédé (1). C'est une autre *kâhina* que les Azdites consultèrent lorsqu'ils émigrèrent du Yémen, et qui leur déclara que s'ils égorgeaient un chameau de race et le baignaient dans son sang ils battraient les Djorhom et s'établiraient dans leur pays (2). C'est une *kâhina* enfin que ce singulier personnage nommé Sidjâh' qui, après la mort de Mahomet, paraît dans la tribu de Tamîm, réunit une armée et s'avance dans le Yemâma pour combattre le faux prophète Mosaïlama, avec lequel elle entre cependant en pourparlers et qu'elle finit par épouser (3).

A côté du *kâhin*, il y avait le *'arrâf* qui lui ne prophétisait pas, mais devinait néanmoins des choses qui échappaient au commun des mortels, comme par exemple l'endroit où se trouve un objet perdu ou bien volé (4). C'était un degré de divination inférieure au *kâhina*. Nous ne sommes pas bien renseignés sur le *'âïf* (5) auquel les Qoreïchites menaient leurs fils, pour qu'il leur prédît leur destinée.

Les Berbères anciens ont également connu les *kâhina*

(1) *Aghâni*, XI, p. 155-156 ; Caussin de Perceval, II, 6.

(2) *Aghâni*, XIX p. 95 ; Caussin de Perceval, I, 205.

(3) T'abari, éd. de Leyde, I, p. 1911-1920, p. 1930 ; II, p. 1287 ; Caussin de Perceval, III, 353 ; Sprenger, *D. Leben u. d. Lehre d. Mohammed*, III, p. 305. Voy. encore Darîfa, célèbre devineresse dans Mas'oûdi, *Prairies d'Or*, trad. Barbier de Meynard, III, p. 378. — Pour plus de détail sur les *kâhin*, et pour des références nombreuses aux textes, voy. Wellhausen, *Reste arab. Heid*, *loc. cit.* Cf. *infrà*, chap. VIII.

(4) Cf. Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 25, n. 1. C'est une *'arrâfa*, que 'Abd-almot't'alib alla consulter à Kheïbar : Ibn Hichâm I, p. 98.

(5) Ibn Hichâm, I, 114 ; ce mot semble être l'hébreu *'ôb*, qui signifie nécromancien. Cf. *infrà*, chap. VIII.

et même la prophétie semble avoir été chez eux plus exclusivement que chez les anciens arabes dévolue aux femmes, car les historiens mentionnent rarement des devins, comme par exemple cet 'Acîm ben Djemîl, chef des Ourfedjdjouma, prophète et devin (1), 140 ans après l'Hégire. Mais ce sont surtout les devineresses, qui paraissent avoir joui d'une haute influence dans les tribus. Un curieux passage de Procope nous dit : « ... Il est interdit chez les Maures aux hommes de prédire l'avenir : mais certaines femmes après avoir accompli des rites sacrés, inspirées par l'esprit (divin), prophétisent l'avenir, ni plus ni moins que les anciens oracles » (2).

Ces *kâhina* sont surtout célèbres à cause des exploits de l'une d'entre elle que l'on appelle généralement la Kâhina tout simplement et qui, vers le dernier quart du premier siècle de l'Hégire commandait à toutes les tribus berbères de l'Aurès. On dit qu'elle s'appelait Dahiya et qu'elle était de la tribu des Djeraoua qui professait le judaïsme (3). Mais on ne saurait à notre avis inférer de là que c'est à titre de juive qu'elle portait le surnom de Kâhina, puisque nous ne la connaissons que par les historiens arabes chez qui cette appellation était courante depuis longtemps pour les devineresses, et

(1) Ibn el Athîr, trad. Fagnan, p. 80.

(2) Procope, *De bello vandalico*, II, 8.

(3) On trouvera les références dans Fournel, *Hist. des Berbères*, I, p. 215. Dans Edrisi, trad. Dozy et de Goeje, p. 51 de la trad. et 48 du texte, il est question d'une autre magicienne (*sâh'ira* et non *kâhina*) qui demeurait sur les bords du Nil et qui s'appelait aussi Dahiya ce mot qui veut dire « la rusée » semblerait donc avoir été appliqué spécialement aux sorcières.

d'ailleurs le passage de Procope nous montre que les prophétesses étaient répandues chez tous les Berbères. H'asan ibn No'mân ayant demandé aux habitants de Cairouan s'il restait quelque chef puissant dans l'Ifriqiya dont il était gouverneur, ils lui répondirent que la Kâhina était la reine des Berbères, que son pouvoir était absolu et que s'il parvenait à la vaincre, tout le Maghrib se soumettrait. H'asan partit donc en expédition contre elle, mais fut battu ; pendant plusieurs années la Kâhina régna sur les Berbères, mais fut enfin vaincue par H'asan vers l'an 704 de notre ère dans un combat où elle périt.

Je ne parlerai pas de la belle et avisée Zeïneb, la nefzaouienne, qui après avoir été la concubine d'un personnage obscur fut successivement la femme du dernier des rois d'Aghmât, d'Abou Bekr le Lemtouni, de Yoûcef ben Tâchefîn, fondateur de la dynastie almoravide (1), et que l'on appelait la magicienne (*sâh'ira*), car il se peut qu'il n'y ait là qu'une métaphore; mais je ne puis passer sous silence la tante et la sœur du faux prophète des Ghomâra, H'amîm. La première, Tanguît, était devineresse et magicienne ; la seconde, Dadjdjou ou Debou, était magicienne, devineresse et une des plus belles femmes de son temps. En temps de guerre et dans toutes les conjonctures fâcheuses, ils avaient recours à elle. D'ailleurs chez les Ghomâra, dit Ibn Khaldoûn, les jeunes femmes depuis H'amîm, cultivaient la magie (2). Le souvenir de

(1) *Qart'âs*, 186 ; Ibn Khaldoûn, *Berbères*, II, 71 ; III, 272 ; Ibn el Athîr, trad. Fagnan, 514, etc...

(2) El Bekri, *Afrique Septentrionale*, trad. de Slane, 229 ; Ibn Khaldoûn, *Berbères*, II, 143 ; *Qart'âs*, 135.

la sœur de H'amîm existe encore aujourd'hui au Maroc chez les Beni H'asan, où on la nomme Debou et où on montre sa tombe : sur celle-ci il est d'usage de jeter une pierre en passant et les marocaines qui se destinent à la magie y vont en pèlerinage (1).

Ainsi, chez les Berbères, comme chez les anciens Arabes, ce sont surtout les femmes qui sont magiciennes ; l'ethnographie comparée nous montrent qu'il en est ainsi chez beaucoup de peuples primitifs et même chez les peuples avancés en civilisation. La condition physique de « l'éternelle blessée » est pour les primitifs un sujet d'étonnement et de crainte ; on la croit profondément dissemblable de l'homme et on l'isole de lui. Elle a un caractère essentiellement mystérieux, sacré ou magique (2). Si la religion se développe et se différencie, ce caractère s'accentue ; car généralement la femme ne participe pas au culte (3), et dès lors, exclue par la religion du commerce des choses sacrées ou interdites, elle y revient sous le couvert de la magie, qui devient pour elle une sorte de religion d'ordre inférieur (4). Les figures mythiques et légendaires relatives à la magie sont plus souvent des femmes que des hommes : Hécate, Séléné, Circé, Médée, la Kâhina... Pour la même raison

(1) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 346, n. 3. Cette information justifie la leçon « Debou ».

(2) Cf Crawley, *Mystic Rose*, p. 206.

(3) Cf, p. ex., Fustel de Coulanges, *Cité antique*, 18e éd., p. 37-38.

(4) Hubert et Mauss, *Magie*, in *Ann. Soc.*, VII, p. 23, 120-1 ; pour l'antiquité Hubert, in *Dict. des Antiquités*, art. *Magia*, p. 1510, n. 28 ; pour l'Assyrie, Fossey, *Magie assyrienne*, p. 43 ; pour les Juifs, Blau, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 23 ; pour les Arabes, Wellhausen, *Reste ar. Heid.*, p. 159.

la femme est un auxiliaire précieux de la magie : la présence d'une vierge est souvent requise; un sorcier marocain qui me donna une séance de miroir magique(1) m'affirmait que la cérémonie ne réussissait bien qu'avec une jeune négresse : car d'autre part les nègres sont, en général, considérés dans tout le Maghrib comme spécialement aptes à la sorcellerie (2).

Les sorciers et les sorcières n'ont pas cessé d'exister au Maghrib depuis les temps anciens, mais ils ont perdu de leur importance. El Bekri nous a laissé une page curieuse sur les sorciers des Ghomâra vers le xᵉ siècle (3); et nous avons dans Léon l'Africain un tableau des différentes espèces de sorciers, devins, enchanteurs qui exerçaient à Fez au xviᵉ siècle, sans oublier les sorcières ou possédées dont il nous décrit les mœurs peu avouables (4). Les devins avaient alors un crédit assez grand pour être accueillis dans les cours des princes, puisque Léon vit des astrologues et géomanciens exercer leur art à la cour de Fez, à celle de Tlemcen et à celle de Tunis (5).

Cela ne se verrait pas aujourd'hui à la cour d'Abdel-'aziz : toutefois les devins existent toujours, les sorciers également; mais ce sont surtout les femmes âgées qui se livrent à la sorcellerie. J'ai retrouvé aux environs de Mogador les devineresses qui prédisent l'avenir avec des coquillages, et que Diego de Torrès observait déjà en

(1) Cf *infrà*, chap. VIII.
(2) Cf Desparmet, *Arabe dialectal*, 2ᵉ période, p. 177-178.
(3) El Bekri, traduction de Slane, p. 231-232.
(4) Léon l'Africain, in Ramusio, éd. de 1554, fol. 43.
(5) Léon, *op. laud.*, fol. 43, C ; 65, D.

1553 (1). Ce sont des femmes berbères qui prétendent faire parler des térébratules fossiles qu'elles disent élever dans une boîte. Dans beaucoup de tribus de l'Afrique du Nord on observe encore le type de la sorcière, détestée et redoutée, douée du mauvais œil, funeste aux enfants surtout (2). Mais d'une façon générale, le professionnel est devenu rare et la magie est surtout diffuse. Le devin professionnel est plus répandu dans l'Afrique du Nord que le sorcier véritable : c'est le *deggâz* des Tunisiens (3). C'est que le sorcier maléficiant est puni de mort par la loi musulmane.

On croit volontiers que le sorcier est marqué de signes spéciaux : à Merrâkech, un de mes informateurs m'assurait que les sorcières ne vont pas au fond de l'eau. C'est là une croyance très vieille et très répandue, car le Kitâb el Aghâni y fait déjà allusion (4) ; le khalife Oualid I reconnaissait ainsi parmi les femmes accusées de sorcellerie celles qu'il fallait faire périr (5).

La sorcière est souvent possédée ; car les cas de possession sont innombrables chez les musulmans et d'ailleurs toutes les maladies sont considérées comme des possessions ; c'est souvent une malade, en proie à des crises nerveuses. On sait que des savants comme Lehmann font reposer toute la théorie de la magie sur les phénomènes

(1) Diego de Torrès, *Histoire des Chérifs*, trad. fr. de 1637, p. 312.

(2) Cf Doutté, *Merrâkech*, I, p. 346.

(3) Voy. Vassel, *Litt. pop. des Israélites tunis.*, in *Rev. tun.*, 1905, p. 210, p. 542. Cpr la *çerrâ'a* ou devineresse, *id.*, p. 544.

(4) Wellhausen, *op. laud.*, p. 160.

(5) Wellhausen, *loc. cit.* ; cpr l'ordalie de l'eau froide dans notre moyen-âge occidental.

nerveux de l'hystérie et de l'hypnotisme (1). Cette théorie médicale paraît du reste insuffisante; en particulier chez les musulmans il s'en faut de beaucoup que les sorciers soient tous des névrosés et d'autre part les névrosés sont tout aussi souvent considérés comme des saints que comme des possédés : il est vrai que la distinction de ces deux états est plutôt subtile.

Au sorcier malfaisant s'oppose le sorcier bienfaisant (2); le mal qu'a causé un sortilège, un autre sortilège peut en délivrer la victime (3). Quelquefois ces deux fonctions en conservant leur caractère magique sont différenciées. A la misérable sorcière de tribu dont nous avons parlé, la *seh'h'âra*, s'oppose la *kouwwâya*, qui guérit des sorts les enfants en appliquant un fer rouge (4) : il s'agit là non pas d'une médication révulsive, mais d'une action magique; c'est l'influence mauvaise, l'esprit, le djinn que l'on chasse ainsi par le feu.

Le médecin n'est à l'origine qu'un contre-sorcier; le mot *t'ibb* en arabe classique signifie aussi bien magie que médecine (5) : la médecine est fille de la magie. Aussi bien, même de nos jours, le médecin dans l'Afrique du Nord, ne se distingue guère plus du sorcier

(1) Lehmann, *Aberglaube und Zauberei*, p. 507 ad f.

(2) Cpr le *khaffâl* des juifs de Tunis, in Vassel, *op. laud.*, in *Rec. Tun.*, 1905, p. 220.

(3) « Rouqya » charme guérisseur, de *raqa'a*, « être calme ».

(4) Cf Doutté, *loc. cit.*; cpr Hérodote, IV. 77, 2.

(5) Notez toutefois que des auteurs arabes disent que *t'ibb* et *met'boûb* ne sont employés pour *sih'r* et *mesh'oûr* qu'à titre d'euphémisme (Qast'allâni sur *Çah'ih'* de Boukhâri, VIII, p. 603).

que la maladie du djinn (1) : tout au moins y a-t-il entre les deux d'insensibles transitions. Les livres de médecine arabe qui sont répandus partout, comme, par exemple, la *Rah'ma* d'Es Soyoûţ'i, contiennent autant de recettes magiques que de recettes médicales : les procédés pour expulser les démons y voisinent avec les indications thérapeutiques, les rites de magie sympathique avec l'emploi des simples et les carrés de nombres et de lettres avec les drogues pharmaceutiques. En fait, il est souvent impossible de distinguer le rite magique du rite médical ; l'arabe croit magiques toutes nos pratiques thérapeutiques et nous-mêmes, dans le langage, qualifions de magique ce que nous ne comprenons pas.

Le type le plus courant du médecin indigène est celui qui connaît et utilise les vertus mystérieuses des plantes ; c'est le φαρμακός des Grecs. A l'origine d'ailleurs φαρμακός est à peu près synonyme de μαγός et la pharmacie n'est qu'une spécialité de la magie. Bien entendu chez les musulmans le pharmacien et le médecin sont toujours confondus Le mot courant pour les désigner est *ţ'obib*, mais on emploie souvent aussi le mot *h'akim* et pour ma part, je me suis fait traiter jadis de *h'akim* au cours d'un voyage dans l'Atlas. Cette expression a quelque chose de plus flatteur aux yeux des musulmans : *h'akim* en effet en arabe veut dire sage ; les philosophes de l'antiquité sont qualifiés de *h'akim* et ils passent

(1) Cpr Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 115. Voir ce livre, p. 116-118, pour détails sur les médecins et la médecine à La Mecque. Sur les rapports du médecin et du sorcier en général, voy. Lehmann, *Aberglaub. und Zauberei*, p. 18.

pour avoir été avant tout magiciens, comme Virgile au moyen âge. Tandis que le *t'obîb* n'est que celui qui fait métier de guérir, le *h'akîm* est celui qui possède les traditions mystérieuses de l'antiquité, d'Iflât'oûn (Platon), d'Arist'ot'alis (Aristote), sans oublier les magiciens à demi-légendaires de l'Islâm, comme Dja'far aç Çâdiq, en passant par Hermes el Mouthelleth (Hermès Trismégiste), et qui guérit par les incantations aussi bien que par les drogues (1).

Le plus souvent, le médecin est un t'âleb ou mieux un chérif. Car il ne faut pas se tromper sur la nature du prestige du médecin en pays indigène. Il n'obtient, à raison de ses fonctions, qu'une très mince considération ; la médecine est presque en dehors de la religion, elle confine trop à la sorcellerie ; si nos médecins acquièrent une grande réputation, ils le doivent d'abord aux cures qu'ils obtiennent, mais aussi, et sans doute dans une bien plus grande proportion qu'ils ne sont enclins à se le figurer, à la facilité avec laquelle on attribue aux étrangers et spécialement aux chrétiens des pouvoirs mystérieux.

Quant au médecin indigène, il est rare qu'il ne soit pas t'âleb et possesseur d'une *idjâza* en règle, c'est-à-dire d'un certificat émanant d'un professeur attaché à une mosquée ; s'il est chérif, c'est-à-dire descendant de Mahomet, c'est encore mieux, surtout au Maroc, car les

(1) Tout auteur d'un livre de magie se croit obligé de citer les *h'akîm* de l'antiquité : il y en a même qui se vantent de les avoir lus ! V. par ex. la préface d'un petit livre bien répandu, *El Mokhtar fi kachfi l'asrâr*, de 'Abd er Rah'îm el Djaoubari. — Sur *h'akîm*, voy. Delphin, *Textes d'arabe parlé*, p. 50, n. 2.

chérifs passent pour être meilleurs médecins que d'autres (1). De cette façon, la médecine rentre sous le couvert de la religion (2). Beaucoup de ces médecins possèdent une idjâza indiquant qu'ils ont étudié la médecine (3). Mais comme l'enseignement de la médecine n'existe pour ainsi dire pas dans l'Afrique du Nord, cette garantie est tout à fait illusoire : en réalité, tous ces médecins ne connaissent à peu près rien au point de vue scientifique (4), sauf de très rares personnages qui ont gardé quelques restes des traditions glorieuses de la médecine arabe.

Car, si le *t'obib* et le *h'akim*, médecins la plupart du temps ambulants, n'ont jamais cessé d'exister et se relient aux antiques magiciens, il ne nous est pas possible de ne pas rappeler ici que les musulmans ont aussi compté des maîtres dans la médecine : il suffit de citer les noms d'Avenzoar, d'Averroès, d'Avicenne, d'Aboulcasis, de Razi, etc.... Mais cette brillante floraison de la science médicale n'a fructifié que sur le sol européen, elle n'a guère profité au Maghrib qui ne reçut jamais que des reflets de la civilisation musulmane d'Espagne ou d'Orient. Quel est le t'obib marocain qui sait aujourd'hui qu'Aboul-

(1) Rohlfs, *Mein erster Aufenthalt in Marokko*, 1885, p. 134-136.

(2) Il y a beaucoup de religions bien différenciées dans lesquelles la médecine est réservée aux prêtres. Il en est ainsi au Thibet. Cf. Laufer cité ap. Mauss in *Ann. Sociol.*, v, p. 225. Sur le conflit de la médecine et de la religion, voy. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, trad. de Slane, III, p. 164.

(3) Dr Raynaud, *Hygiène et médecine au Maroc*, p. 120.

(4) Quedenfeldt, *Krankheiten, Volksmedizin and abergläubische Kuren in Marokko*, in *Ausl.*, 1891, p. 76; Rohlfs, *op. laud.*, p. 133-134; Raynaud, *op. laud.*, p. 117-121. Sur le *t'obib* algérien, Robert, *L'Arabe tel qu'il est*, p. 36.

casis, l'inventeur de la lithotomie, fut son compatriote et qu'Avenzoar, médecin de Yoûsof ben Tâchfîn, eut le premier en Occident l'idée de la bronchotomie ? (1).

La profession de médecin n'est pas la seule qui, chez les primitifs, ait un caractère magique ; l'ethnographie comparée a montré que l'opinion publique attribue plus ou moins ce caractère à d'autres professions parmi lesquelles celles de barbier, de bourreau, de forgeron, de fossoyeur (2). Les barbiers dans l'Afrique du Nord ont perdu à peu près ce caractère, qu'ils devaient à leurs rapports continuels avec des objets jouant un grand rôle dans la magie (3). Toutefois, le barbier est encore médecin, il soigne les maladies légères ; c'est lui aussi qui est chargé de l'opération de la circoncision, pratique extrêmement vieille, legs des sociétés sauvages et que nous étudierons spécialement (4). Il joue également un rôle important dans certaines cérémonies domestiques à caractère ancien, comme la première coupe de cheveux, à l'occasion de laquelle il reçoit généralement des marques de considération, mais il ne réclame aucun salaire. Comme en Europe, le barbier est le type de l'intrigant et de la bonne langue (5).

On sait que dans les sociétés primitives les forgerons forment une classe isolée ; parfois les ouvriers du fer

(1) Rohlfs, *loc. cit.*

(2) Hubert et Mauss, *Magie*, in *Ann. Sociol.*, VII, p. 24-25.

(3) Les cheveux, la barbe ; *cf. infrà*, p. 60.

(4) *Cf. infrà*, chap. XVI.

(5) *Cf.* Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e période, p. 140 ; sur les rapports du barbier et du médecin à la Mecque, Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 115-116 ; cpr. Lagrange, *Ét. sur les rel. sém.*, 2e éd., p. 211-220.

sont divinisés, d'autres fois ils sont considérés comme sorciers, devins, médecins : dans la mythologie grecque les Dactyles, les Courètes, les Corybantes, les Cyclopes sont tous métallurgistes et plus ou moins magiciens (1) ; même chez nous encore le forgeron a la spécialité de remettre les entorses : c'est un rebouteur.

D'où vient ce caractère ? D'abord, le forgeron manie le fer, il fait des cautérisations magiques du genre de celles dont j'ai parlé plus haut ; or, tout ce qui touche le fer est plus ou moins magique : c'est là une croyance universelle (2). Le Coran parle du feu en termes faciles à interpréter dans un sens magique : « Nous avons fait descendre d'en haut le fer ; en lui il y a un mal terrible mais aussi de l'utilité pour les hommes » (3). Dans une foule de cas, chez les sauvages, le fer est *tabou* lorsqu'on se livre à une cérémonie magique ou religieuse : les Mozabites ne doivent pas avoir de fer sur eux lorsqu'ils font la prière (4). A cause de cela l'usage d'un couteau de pierre est souvent prescrit à la place d'un couteau de fer : c'est une survivance de l'âge de la pierre (5) ; d'après un texte du XVII^e^ siècle, qui malheureusement est ambigu, il semble qu'à cette époque, il en ait été ainsi pour la circoncision à Alger même (6) ; le fer éloigne les

(1) Hubert, *Magia*, p. 1498, avec nombreuses références ; . Reinach *Cultes, mythes et religions*, II, p. XIII-XIV.

(2) Sur les croyances relatives au fer chez les Hébreux, voy. Blau *Altjüd. Zaub.*, p. 159.

(3) *Coran*, sour. LVII, v. 25.

(4) *Chronique d'Abou Zakaria*, trad. Masqueray, p. 177, n. de la p. 176.

(5) Frazer, *Rameau d'or*, trad. franç., I, p. 278.

(6) Dan, *Hist. de Barb.*, p. 349.

esprits (1); d'autres fois on porte le fer pour se purifier; le fer à cheval porte bonheur chez tous les peuples, les indigènes du Nord de l'Afrique comme les autres (2).

Pourquoi ce caractère magique ? Sans doute l'invention du fer a été un des plus grands événements de l'humanité, et les premiers qui s'en sont servis ont dû exciter un grand étonnement, une grande crainte, car toute innovation est en horreur au sauvage; ceux qui savaient le fabriquer ont dû paraître des êtres en dehors des autres, et de là vient peut-être que les forgerons, dans toutes les sociétés, occupent une place à part et sont le plus souvent redoutés et par suite méprisés.

Dans l'Algérie les forgerons sont dits Beni Niyâṭ', et forment une sorte de groupe en dehors de la société, groupe dont nous ne sommes pas en état de préciser la nature; ils sont méprisés (3) : *ḥ'eddâd ben ḥ'eddâd*, forgeron fils de forgeron, est une injure (4); ils se marient généralement entre eux. Cependant, de nos jours, l'usage du fer qui se généralise a multiplié les ouvriers et contribue à faire disparaître ce préjugé (5). Dans le sud du

(1) Frazer, *op. laud.*, I, p. 377 et n. 2; Lawrence *The Magic of the Horse-shoe*, p. 26-40. — Dans l'Afrique du Nord, le fer, sous forme d'un poignard ou d'une épée sert souvent à préserver la fiancée du mauvais œil. Cf., par exemple, Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, p. 219.

(2) Robert, *L'Arabe tel qu'il est*, p. 45; Tylor, *Cio. prim.*, I, p. 146; mais pour différentes interprétations à donner de cette croyance, voy. Rob. Means Lawrence, *The Magic of the Horse-shoe*, Boston, 1898.

(3) Sur le mépris des forgerons, voy. Marçais, *Dial. de Tlemcen*, p. 296, et les références qu'il donne, spécialement la référence à Goldziher. Aj. Hartmann, *Lied. lib. Wüste*, p. 35-36; Robert, *L'Arabe tel qu'il est*, p. 99.

(4) Delphin, *Textes d'ar. parlé*, p. 93.

(5) Abderrahmân Mohammed, *Lectures choisies*, 2e période, p. 38.

Maroc, le métier de forgeron est exercé exclusivement par des *Hartâni*, classe sociale particulièrement méprisée. En Tunisie et sur les côtes algériennes limitrophes, les forgerons forment une sorte de corporation ambulante, dont tous les individus sont originaires de quelques tribus tunisiennes, spécialement les Frâchich, les Madjer, les Oulâd Sidi 'Abid : ils sont aussi armuriers et bijoutiers et se nomment Oulâd ben Nejla (1). Chez les Touâreg les forgerons sont tenus en universel mépris et sont l'objet d'une foule de légendes; ils passent pour avoir été sorciers, mécréants et ne comptent dans aucune tribu : un noble Targui ne se bat pas avec un forgeron (2).

Une autre classe à caractère plus ou moins magique est celle des Beni 'Adès ; on nomme ainsi ceux que l'on pourrait appeler des Tziganes algériens (3). Ce sont des nomades, dispersés dans toute l'Algérie ; les hommes exercent les professions de tatoueurs, de maquignons ; ils circoncisent parfois les jeunes enfants ; les femmes disent la bonne aventure en examinant dans le creux de leur main du sucre, des fèves, du marc de café : ce sont elles que l'on entend crier dans les rues d'Alger : *el guezzâna* (la diseuse de bonne aventure).

Dans la province d'Oran, les Beni 'Adès sont remplacés par les 'Amer, très semblables comme allures et comme

(1) Levasseur, *Une corporation de forgerons*, in *Bull. Soc. géogr. Alger*, XI, 1906, p. 215-216.

(2) Benhazera, *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*, in *Bull. Soc. Géog. Alg.*, 1906, 4e trim., p. 323-324.

(3) On rapproche aussi des Tziganes les *Çlêb* de l'Arabie, cf. Oppenheim, *Vom Mittelmeer z. pers. Golf*, I, p. 720-221, et II, n. 3 de la p. 218 où se trouvent des références. — Sur les Beni 'Adès, note dans Robert. *L'Arabe tel qu'il est*, p. 7. Cf. *infrà*, p. 44, n. 2.

professions; seulement chez les 'Amer, ce sont surtout les femmes qui tatouent et les hommes sont maquignons. D'après les musulmans ils auraient été maudits par Sîdi Ah'med ben Yoûsof, le célèbre saint de Miliâna, qui leur aurait dit : *Ila tot'olbou tcibou ou ila tfellah'ou tkhîbou*, c'est-à-dire : « Si vous mendiez on vous donnera, mais si vous cultivez vous serez déçus » (1). Voilà pourquoi, dit-on, ils vivent en mendiants et ne se livrent jamais à l'agriculture.

Toutefois Beni 'Adès et 'Amer ne semblent pas se considérer comme maudits par le santon de Miliâna car ils sont tous ses serviteurs religieux et visitent souvent son tombeau. Sont-ce des Tziganes, des essaims de ce singulier peuple de l'Inde qui se répandit dans l'Europe Occidentale au XVI[e] siècle et qu'on a désigné sous les noms les plus variés? le mot *guezzâna* semble le prouver; il y a en arabe vulgaire un verbe *guezzen* qui signifie « dire la bonne aventure », et on a pu penser qu'il n'était pas primitif et venait de *guezzâna* (2). Toutefois il est plus probable que ce mot vient de la racine arabe *djazala*, « être sage, avoir du jugement », la permutation de *djazḍla* en *gzâna* (bonne aventure) étant normale dans les dialectes marocains (3). Mais on observera à ce propos que le nom des almées égyptiennes ('âlimeh) qui paraissent bien être des Tziganes,

(1) Abderrahman Mohammed, *op. laud.*, p. 35.

(2) Bataillard, *Sur les Bohémiens ou Tziganes, part. en Algérie*, in AFAS, 1881, p. 780, et *Bull. Soc. Anthrop.*, juillet 1878, p. 678.

(3) Telle est l'opinion de M. W. Marçais. Il convient d'observer que le mot *guezzâna* est connu au Maroc dans le sens de « diseuse de bonne aventure », d'après Mercier, *Les mosquées et la vie religieuse à Rabat*, in *Arch. marocaines*, vol. VIII, p. 141.

signifie « savante, instruite, sage » comme *guezzâna*. Si on rapproche ces dénominations de celles de *kâhin*, *'arrâf*, mentionnées plus haut, on pensera sans doute que nous sommes encore là en présence d'une classe dont les membres sont revêtus d'un caractère magique (1). D'autre part, le tatouage est essentiellement une opération magique (2).

Les Beni 'Adès et les 'Amer nous amènent tout naturellement à parler d'un certain nombre d'autres groupes sociaux de l'Afrique du Nord, moralement isolés, comme nos « bohémiens » africains, des autres populations musulmanes, mais qui vivent en agglomérations compactes : ces groupements ont été découverts il y a deux ans par M. Mouliéras qui a décrit l'un d'entre eux, la tribu des Zkâra, à 25 kilomètres d'Oujda (3).

Cette tribu était connue depuis longtemps, mais ses coutumes avaient passé à peu près inaperçues (4). Si l'on résume ce qui est définitivement établi dans le mémoire du professeur d'Oran, on trouve que les Zkâra nous apparaissent comme un petit groupe aberrant au point de vue de la mentalité religieuse ; ils sont à l'égard de la religion très indifférents, renient volontiers le Prophète et négligent les pratiques musulmanes.

---

(1) Cpr. *chhikha* et *'drifa*, tous deux avec le sens de « savante », employés au Maroc pour désigner respectivement les chanteuses et les femmes chargées (harem, prison, police des mœurs) de garder d'autres femmes (caractère magique de la femme).

(2) Cf. *infrà*, p. 149-150.

(3) Mouliéras, *Une tribu antimusulmane au Maroc*, in *Bull. Soc. Géog. Oran*, 27e ann., t. XXIV, p. 213, seq. ; et à part, Paris, 1905.

(4) Cependant elles avaient été indiquées en quelques lignes par le Cte Demaeght, in *Bull. Soc. Géog. Oran*, 19e ann. t. XXIII, p. 193-194.

Les musulmans pieux les accusent de toutes sortes d'horreurs ; il est encore difficile de faire la part de la vérité dans ce tissu de racontars : ils ne seraient pas circoncis, ce qui ne semble pas établi ; il y aurait chez eux un véritable droit du seigneur pratiqué par des sortes de prêtres ; ils auraient une cérémonie annuelle au cours de laquelle régnerait entre les sexes une promiscuité complète (nuit de l'erreur, *leïlat-el-gholt'a),* et il est peu probable que ce soit là une calomnie (1) ; mais ce qui est sûr c'est qu'ils ont des chefs spéciaux à caractère sacré, nommés *rousma*, mot dont le sens est incertain, qu'ils méprisent profondément les musulmans, qu'ils pratiquent quelques usages énigmatiques (2), mal déterminés encore, qu'ils ne se marient qu'entre eux, qu'ils sont ostensiblement serviteurs de Sîdi Ah'med ben Yoûsof, le saint de Miliâna. Un groupe de descendants de ce saint habite chez eux comme marabouts : mais de plus entre eux, les Zkâra se disent *khoddâm 'Amer ben Slîmân* serviteurs de 'Amer ben Slîmân, personnage légendaire, dont on ne sait rien, sinon qu'il fut disciple de Sîdi Ah'med ben Yoûsof : les musulmans pieux disent que c'était un renégat juif qui avait capté la confiance du saint et infecté les populations de doctrines irréligieuses, sous le couvert de l'autorité de son patron (3).

D'autre part des groupes d'allures semblables à celles des Zkâra existent çà et là dans le Maroc et le Sud

(1) Cpr. dans Léon l'Africain, in Ramusio, I, fol. 61, A, une imputation tout à fait semblable à l'endroit d'une autre tribu marocaine.

(2) Comme le mariage d'une femme avec un enfant en bas âge, Mouliéras, *op. laud.*, p. 91.

(3) Mouliéras, *op. laud.*, p. 113.

Oranais : les Mlâïna sur les bords du Sebou, dont le nom indique qu'ils ont pour chef un chérif Miliâni (1) ; — les Ghouâtha dans la même région que les Zkâra (2) ; — les Ghenânema, de l'Oued Saoura, connus pour leurs migrations périodiques au cours desquelles ils se rendent au tombeau de Sîdi Ah'med ben Yoûsof à Miliâna, en mendiant et en exerçant de petits métiers : leurs femmes se font remarquer par l'extrême liberté de leurs manières (3) ; — enfin, M. Mouliéras a signalé des groupes semblables dans le Sahara, dans le Tâfilelt, autour de Merrâkech et autour de Méquinez (4).

En résumé, il existe un certain nombre de groupes petits et très disséminés qui se distinguent des populations musulmanes environnantes, sont foncièrement irréligieux, se donnent comme serviteurs de Sîdi Ah'med ben Yoûsof, et se réclament entre eux de 'Amer ben Slimân. D'autre part l'étrange figure de Sîdi Ah'med ben Yoûsof, santon connu surtout par les innombrables dictons satiriques sur chaque pays qui lui sont attribués est bien faite pour attirer l'attention ; de plus, des textes historiques, trop peu nombreux d'ailleurs, indiquent qu'il a été accusé d'hérésie, ce dont les hagiographes musulmans ont à cœur de le disculper ; tout au moins

(1) Salmon, *Les Bd'âd'oua*, in *Arch. Maroc.*, II, p. 358 seq.

(2) Mouliéras, *op. laud.*, p. 167.

(3) Doutté, *Marabouts*, p. 99 ; Mouliéras, *op. laud.* p. 51, 251.

(4) Mouliéras, *loc. cit.* ; le même auteur cite encore certains groupes des Ghiâtha, p. 54 ; cpr. à ce sujet de Ségouzac, *Voyages au Maroc*, p. 215. Je viens de vérifier (décembre 1906) les principales observations de Mouliéras et de Salmon en ce qui concerne les Ghenânema de Merrâkech. Cf. Gognalons, *Ouled A'issa* in Bull. Soc. Géog. Oran, 1906, p. 354 seq. *(note aj. pendant l'impr.)*

il est certain qu'une secte hérétique, celle des *Cherrâqa*, dont nous ne connaissons du reste que le nom, s'est réclamée de lui. (1) Cette dévotion à Sîdi Ah'med ben Yoûcef semble déjà rapprocher les groupes zkariens des Beni 'Adês et des 'Amr et le nom de ces derniers pourrait confirmer ce rapprochement, puisque les Zkâra se disent les patrons d'un nommé 'Amer ben Slimân (2). La question reste ouverte : elle serait résolue si on arrivait à prouver que « Zekkâra » n'est qu'une altération analogue à « Zingari », l'une des nombreuses formes du mot « Tzigane ».

Revenons aux magiciens, car il est possible que les groupes zkariens n'aient avec eux que des rapports lointains : nous avons vu que cette qualification de magicien est volontiers attribuée à certaines professions, dont l'exercice est capable de provoquer l'étonnement. Pour le primitif, tout ce à quoi il est étranger est magique ; or il y a dans le Maghrib deux classes de gens qui ont une vie à part, ce sont les juifs et les chrétiens : ils sont les sorciers par excellence (3) ; on croit qu'ils tiennent de Jésus, connu surtout des musulmans parce qu'il « ressuscitait les morts » (4), ou des prophètes juifs, dont quelques-uns, comme Salomon, sont de véri-

(1) Ibn 'Askar, *Daouh'at en nâchir*, p. 90 ; Ah'med ben Khâlid *Istiqça*, III, p. 23.

(2) Tel a été l'avis exprimé par M. Marçais au Congrès des Orientalistes d'Alger, en 1905 ; M. Montet d'autre part les rapproche des Druses (Montet, in *Rev. Hist. Rel.*, nov.-déc., 1905, p. 415-428).

(3) Blau, *Altjûd. Zaub.*, p. 36 et n. 1, où sont données les références

(4) Les livres de magie contiennent généralement un chapitre sur le nom au moyen duquel, 'Aïsa (Jésus) ressuscitait les morts. Cf. *infrà* p. 89, n. 3 et chap. IV.

tables magiciens mythiques aux yeux des musulmans (1), des traditions de pratiques magiques : mêmes croyances dans l'Arabie ancienne où les sorciers étaient principalement des juifs et des moines chrétiens (2).

D'une façon générale, l'étranger est un magicien. De même qu'en français les mots *étranger* et *étrange* se rapportent à la même racine, de même en arabe le mot *gherîb* veut dire à la fois *étranger* et *étrange* ; et il en est sans doute ainsi dans beaucoup d'autres langues. Je n'insisterai pas ici sur les idées extraordinaires que se font des chrétiens les musulmans qui n'en ont jamais vu ; j'ai déjà traité ce sujet ailleurs (3). Ces idées ont causé la perte de plus d'un explorateur, comme elles en ont sauvé d'autres, car du moment qu'on croit l'étranger sorcier, si on ne le tue pas, on cherche à se le concilier et à l'utiliser comme médecin (4). Cette crainte de l'étranger et en général de toutes les innovations (5), prolongée dans la religion musulmane s'y est épanouie dans la théorie de la *bid'a* : toute innovation est hérétique (6).

Les sorciers sont donc le plus souvent des étrangers ;

(1) Surtout Salomon qui commandait aux génies ; cf. *Coran*, XXI, 8 ; XXVII, 17 seq. ; XXXIV, 11 seq. ; XXXVIII, 29, 38, et les commentaires du Coran sur ces versets. Il en était de même aux yeux des anciens : Voy. Blau, *op. laud.*, p. 31 et n. 1.

(2) Wellhausen, *op. laud.*, p. 159, références données dans la n. 2.

(3) *Merrâkech*, p. 28 seq. Sur l'étranger en général et spécialement au Maroc, voy. encore Westermarck, *Social relations*, in *Sociol. Pap.*, II, 1905, p. 144-170, *passim*. Cpr. les idées que les Mecquois se font sur le *kâfir* ou mécréant exposées dans Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 48-49.

(4) Voy. par exemple, Reinaud, *Monuments arabes*, et..., I, p. 66. Cpr. Duveyrier, *Touareg du Nord*, p. 418-419.

(5) Frazer, *Rameau d'Or*, trad. franç., I, p. 274-275.

(6) Goldziher, *Die Zâhiriten*, p. 18.

pour les Grecs ils venaient tous de Thessalie et d'Étrurie (1) ; pour les musulmans d'Orient, le sorcier, s'il n'est ni juif, ni chrétien, doit être maghribin ; dans les ***Mille et une nuits***, les magiciens sont régulièrement originaires du Maghrib. Au cœur de l'islamisme, à la Mecque, le sorcier classique est un maghribin (2). Mais tout naturellement, dans le Maghrib, les sorciers seront des orientaux. Les auteurs maghribins d'ouvrages de sorcellerie répandus ici se prévalent surtout de maîtres orientaux. « Sache, ô lecteur, écrit Ibn El H'âdjdj, que j'ai cherché la formule de ce charme (l'incantation du soleil) pendant dix ans ..... ; finalement je l'ai trouvée chez un homme de l'Irâq, à Baghdâd, qui opérait avec ce charme des prodiges surprenants (3) ». C'est l'éternel proverbe : nul n'est prophète dans son pays.

Ainsi la magie est attribuée volontiers aux personnes exerçant certains métiers peu accessibles au vulgaire, ou qui les classent à part (4) ; ou à des classes entières isolées de la société, soit des groupes aberrants, comme nos Beni 'Adès, soit des races différentes comme les nègres, soit des sectateurs de religions étrangères, (le mot *mage* désigne les prêtres de Zoroastre), soit simplement des étrangers. De même lorsque la religion est

(1) Hubert, *Magia*, p. 1500-1501.

(2) Cf. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 119; Goldziher, in *ZDMG*, XLI, p. 48 seq.

(3) Ibn el H'adjdj, *Choumoûs el anouâr*, Caire, 1322, p. 33. Voy. *infrà*, p. 69.

(4) Est-ce pour cela que les prostituées sont parfois considérées comme magiciennes (Fossey, *op. laud.*, p. 51) ou à cause de l'abus qu'elles font du commerce sexuel, dont le caractère est sacré ou magique aux yeux des primitifs ? Cf. *infrà*, chap. XIII ; *suprà*, p. 45, n. 1.

constituée, elle considère comme entaché de sorcellerie ou hérétique tout ce qui est en dehors d'elle, et ainsi le magicien qui fait partie de cette société est tenu à l'écart, isolé, rejeté pour ainsi dire de son sein (1).

Examinons maintenant, d'une façon tout extérieure, quelques-uns des pouvoirs du magicien : il commande aux forces naturelles (2) ; il peut se rendre invisible aux autres hommes ; il peut « rouler la terre » (sous lui), suivant l'expression arabe (*t'ayy el 'ard'*) et se transporter à de grandes distances en un clin d'œil (3) ; il a commerce avec les esprits, il force leurs secrets (4) ; il peut forniquer avec les démons femelles (5) ; il prend part à la réunion des démons, ce qui est le célèbre sabbat du moyen âge. Je dois dire que je n'ai pas constaté la croyance au sabbat dans l'Afrique du Nord ; mais je ne doute nullement qu'elle y existe : il suffira certainement de la chercher pour la trouver. Elle a été répandue dans l'Orient musulman et l'est probablement encore (6). Aujourd'hui encore à Kheïbar, dans l'Arabie, les sorcières après s'être enduit le corps de lait de vache et avoir abjuré l'Islâm, chevauchent dans les airs sur un bâton, s'emparent des hommes qu'elles rencontrent

(1) C'est la position isolée des veuves et des vierges qui, entre toutes les femmes, les prédestinent à la magie : Blau, *op. laud.*, p. 25. Cf. Hubert et Mauss, *op. laud.*, p. 123.

(2) Cf. Fossey, *op. laud.*, p. 47.

(3) Cf. *infrà*, chap. v.

(4) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 53-56 obtient du démon Dehmoûch une longue communication sur l'organisation des djinns.

(5) Cf. *infrà*, p. 93.

(6) Wellhausen, *op. laud.*, p. 159 et la référence à Derenbourg ; Kremer, *Culturgesch. des Orients*, II, p. 263.

pour leur sucer le sang, les changeant en bêtes et leur enlevant la raison s'ils ne cèdent pas à leurs désirs (1). Le sorcier du reste se métamorphose à son gré en toutes sortes d'animaux. Il est en relations avec les bêtes (2) et spécialement avec certains animaux qui ont un caractère magique accusé ; le chat et le coq, par exemple, sont des animaux chers aux sorciers.

Cette très incomplète énumération des pouvoirs des sorciers met de suite en évidence un point remarquable : c'est que les pouvoirs des sorciers sont exactement les mêmes que ceux des saints, des marabouts et que rien n'est plus délicat que la distinction d'un saint et d'un magicien. Ce pouvoir d'agir sur les forces de la nature c'est le *taçarrouf* du marabout (3) ; comme le sorcier le marabout se rend invisible à volonté ; comme lui il roule la terre sous lui et voyage à travers le monde ; une foule de saints en ont reçu le nom d'Et' T'eyyâr et pour n'en citer qu'un exemple, il y a un Sidi Ah'med et' T'eyyâr près de cette ville même, à Hydra (H'îdra). Les marabouts assurément ne vont pas au sabbat, mais ils fréquentent les djinns, ils les instruisent, ils leur enseignent le Coran ; l'hagiographie musulmane abonde en détails de ce genre ; ils se changent en animaux à volonté, ils métamorphosent aussi les hommes en bêtes ; enfin ils ont souvent des animaux favoris : sans citer les serpents des 'Aïssâoua, je rappellerai les lions de Sidi Mh'ammed ben 'Aouda, de Zemmora. Une curieuse asso-

(1) Wellhausen, *loc. cit.* et la référence à Doughty.
(2) Cf. Hubert et Mauss, *Magie, loc. cit.*, p. 31-33.
(3) Cpr. le pouvoir du curé dans nos campagnes : Frazer, *op. laud.*, p. 71.

ciation religieuse, les Heddâoua, moitié mendiants et vagabonds, moitié saints, sont connus pour leur affection envers les chats et les chevreaux (1).

Qu'est-ce à dire ? Scandaliserons-nous les musulmans en disant que le marabout est un sorcier ou réciproquement ? Non pas, mais nous pensons que les prédécesseurs des marabouts, ceux dont les saints musulmans ont tout doucement repris la tradition étaient des prêtres magiciens, sortes de chamanes ou d'hommes-médecine dont le type est si répandu dans les sociétés primitives (2) ; qu'ils fussent des hommes ou parfois des femmes ils avaient probablement la première place dans le clan ou dans la tribu ; c'est du moins ce qu'on pourrait induire du nom chleuh' des marabouts, *agourrâm*, mot qui vient d'une racine signifiant « premier », et par suite « prince » (3). Ces *agourrâm* n'étaient ni des prêtres, ni des sorciers, la distinction entre le magique et le religieux n'existant pas alors. Plus tard lorsque l'Islâm s'établit petit à petit, que les masses acceptèrent et comprirent son credo, tout ce qui ne rentrait pas dans le cadre de ce credo fut compté comme étant sorcellerie et œuvre de sorcier.

Le marabout opère toujours au nom d'Allâh ; son

(1) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 61, 184 seq.

(2) Pour nous le *kâhin* arabe et le *kôhen* juif sont l'homme-médecine primitif. Pour Lagrange, *Et. s. l. rel. sém.*, p. 218, au contraire, le *kôhen* juif est le prêtre dont le *kâhin* arabe est une dégénérescence.

(3) Les arabes font volontiers venir ce mot de la racine arabe k r m, se fondant sur ce que les miracles des saints se nomment *karâma* : mais cette étymologie est peu admissible. Nous verrons d'ailleurs que la position des *agourrâm* dans la société des *chleuh'* confirme notre hypothèse.

« taçarrouf » est bien analogue au pouvoir du magicien mais il est une bénédiction de Dieu, *baraka*, et les prodiges qu'il opère au lieu d'être du *sih'r*, sorcellerie, sont des grâces de Dieu, *karâma*, mot que les orientalistes les plus éminents (1) n'hésitent pas à rapprocher du grec προφητικά χαρίσματα. De plus ses prodiges ont un caractère moral, c'est-à-dire qu'ils sont adaptés à certaines fins sociales, et non simplement individuelles (2) ; enfin ce sont des grâces qu'il sollicite de Dieu et elles ne sont pas obtenues mécaniquement et nécessairement par la seule force du rite, comme cela est caractéristique pour la magie. Mais rien de tout cela n'est absolu et la séparation est mal faite entre le marabout et le sorcier (3) ; car la sorcellerie écartée de la religion tend à s'y intégrer de nouveau. Mille pratiques qui n'ont pu être éliminées sont islamisées ; d'abord l'Islâm en donnant à la croyance aux démons une place officielle et de premier plan ouvre la porte au magicien, ensuite une pratique n'étant réputée sorcellerie que lorsqu'elle est en dehors des cadres musulmans, on la colore d'islamisme, les noms de Dieu remplacent les noms des astres ou de tous autres êtres magiques ; les formules de talisman se musulmanisent et les t'aleb, les aspirants marabouts, les marabouts eux-mêmes parfois deviennent des fabricants d'amulettes. Il ne reste plus comme étant complètement en dehors de la religion que la magie maléficiente et le

(1) Goldziher, *Muhamm. Studien*, II, p. 273.
(2) Cpr. Blau, *Altjûd. Zaub.*, p. 32.
(3) Voir, p. ex., les efforts que fait Ibn Khaldoûn pour distinguer les çoufis des sorciers, *Prolégomènes*, trad. de Slane, III, p. 184, 191, 193.

sorcier véritable n'est plus que l'être redouté, isolé, mais misérable et en danger d'être molesté (1), que nous avons déjà caractérisé.

Néanmoins, dans notre étude nous traiterons sous le nom de magie de ces pratiques et de ces croyances mal intégrées dans le culte et dans la doctrine et qui sont pour ainsi dire les *marginalia* de la religion. Il est curieux de voir tout le mal que prennent les auteurs de livres de magie pour augmenter, au rebours des écrivains strictement religieux, la confusion entre le saint et le sorcier ; qu'on lise le chapitre de la *Terbia* (2), c'est-à-dire l'éducation (magique), dans un de ces livres, on n'y trouvera que des conseils de morale, d'ascétisme, absolument comme s'il s'agissait d'un *mourîd* ou aspirant dans une confrérie religieuse. Nous sommes d'ailleurs peu renseignés sur l'initiation magique dans l'Afrique du Nord. Comment devient-on marabout ? Chez les peuples sauvages, l'initiation du prêtre sorcier comporte des cérémonies extrêmement longues et extrêmement compliquées, qui durent parfois des années et sont accompagnées d'épreuves physiques souvent douloureuses (3) : il s'agit de conférer au candidat ce pouvoir magique d'où dépend la vie de la tribu et qui est souvent héréditaire. Nous retrouvons l'équivalent de ces initiations dans la transmission de la *baraka* chez les

(1) Cf. *infrà*, chap. VI, VIII.

(2) Voy. Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 40-43 ; voir comment les formules maléficientes de la page 97 se terminent toutes par : *Ettaqi lillah*, « Crains Dieu ».

(3) Voir comme exemple la belle description de l'initiation du sorcier australien par Mauss, *Origine des pouvoirs magiques dans les soc. austral.* (Écoles des Hautes Études, 1904), p. 14 à 50.

marabouts, mais les sorciers du Maghrib sont trop déracinés pour avoir conservé de ces rites, ou au moins ceux-ci n'existent plus qu'à l'état fragmentaire ou isolé. En tous cas les auteurs de livres de magie citent leurs appuis (*sanad*) et la chaîne des maîtres qui leur ont transmis les sciences occultes (1), chaîne tout à fait comparable à celle dont se prévalent les *chikh* des confréries mystiques.

Enfin il reste une question à vider qui, toutefois, ne nous arrêtera pas longtemps. Nous avons parlé jusqu'ici du magicien comme si ses pouvoirs étaient réels ou tout au moins comme s'il y croyait sincèrement. Or, il semble évident qu'il devrait être rapidement convaincu de la vanité de ses opérations et on pourrait être amené à croire que tous les magiciens sont des imposteurs : nous croyons qu'il n'en est rien (2). D'une façon générale d'ailleurs nous estimons trop simpliste le procédé qui consiste à expliquer les pratiques magiques ou religieuses par la supercherie. Le sorcier n'est pas nécessairement un menteur, le marabout n'est pas un charlatan. D'ailleurs si nous étions de cet avis nous n'écririons pas un livre sur les origines de la religion, car, en supposant qu'il n'y ait là que des supercheries, nous supprimerions par cela même la donnée de notre science.

Sans doute l'imposture a joué souvent en ces matières un rôle considérable, mais il convient d'abord d'observer qu'entre la fraude et l'erreur il y a toutes les transitions possibles ; rien ne met mieux en lumière cette vérité

(1) Voir, comme un bel exemple, l'énumération d'El Boûni, *op. laud*, v. p. 136, seq. (dernier chapitre).
(2) Cfr. Tylor, *Civil. primit.*. I, p. 158.

que les recherches poursuivies depuis un quart de siècle sur les phénomènes hypnotiques (1) ; et il n'est plus possible de faire état de l'explication voltairienne de la religion par l'imposture. Dans les sociétés primitives où l'existence du magicien est nécessaire à la tribu, non seulement il se dupe lui-même, mais encore il est poussé par l'opinion publique à croire à l'efficacité des rites; les cérémoniaux sont du reste si compliqués, que l'insuccès est toujours attribué à une faute rituelle et dès lors, il renforce la croyance au lieu de l'ébranler. Si même le magicien ne croit pas à sa magie, il la croit possible : sans doute une part de simulation se mêle souvent à la sincérité, comme cela est courant dans les phénomènes hypnotiques, mais généralement il n'y a pas mensonge ; la croyance de tous s'impose nécessairement à lui (2). De même dans les sociétés où il est isolé, méprisé, cet isolement même où on le tient est la preuve que l'on craint ses maléfices et qu'on y croit ; d'ailleurs on vient le solliciter et il y a toujours chez lui au moins une demi sincérité. C'est la croyance commune qui l'a jadis fait magicien ; aujourd'hui c'est la religion qui, en l'écartant, le précise et le qualifie.

---

(1) Voir l'intéressante classification des fraudes et des erreurs, de Maxwell, *Phénomènes psychiques*, p. 301.

(2) Hubert et Mauss, *Magie*, p. 36, 92 ; Mauss, *op. laud.*, in *f.*

CHAPITRE II

Les rites magiques (1)

Pour guérir un ulcère ou une tumeur dans la Petite Kabylie, on prend du sang, des rognures d'ongles, des cheveux du malade, on les place dans un nouet d'étoffe et on les fixe dans le lit d'une rivière (2). On pense en faisant cela que le mal sera purifié et lavé comme il le serait par l'eau courante. Dans le Mzâb, à Bou Saada,

(1) J'ai cherché dans ce chapitre à appuyer l'exposition du sujet sur des exemples fournis tantôt par l'information, tantôt par les textes de magie répandus dans l'Afrique du Nord ; je ne puis donc échapper entièrement au reproche d'avoir confondu la magie populaire et la magie savante ; je dois dire pour m'excuser que je n'ai trouvé aucune différence sérieuse entre les rites donnés par les deux ou trois traités que je cite, qui sont courants dans nos pays, et les rites recueillis par moi-même ou par d'autres : si ce n'est que les textes obtenus par information sont toujours plus simples ; mais je ne crois pas cette simplicité primitive (cf. *infrà*, p. 66 et 67, n. 1). Je me suis servi d'un petit traité assez clair et très répandu intitulé *Choumoûs el 'anouâr oua kounoûz el 'asrâr*, attribué à Ibn el H'âdjj et Tlemsâni (mort en 930 H.), imprimé au Caire, 1322, 102 p. J'ai eu aussi très souvent recours au livre classique d'El Boûni (Ah'med ben 'Ali, mort en 622 H.), intitulé *Chems el ma'ârif el koubrâ oua lat'â'if el 'aouârif*, autographié au Caire, 1318-1319, 4 parties. Reinaud, dans ses *Monuments arabes, turcs et persans*, avait déjà donné de nombreuses références à ce traité ; mais elles sont peu utiles, parce qu'elles se rapportent au manuscrit de la Bibliothèque Nationale. Pour la médecine magique, j'ai cité plusieurs fois la *Rah'mat el oumma*, de Soyoûț'i, Caire, 1318. Il n'existe que de rares travaux spéciaux sur la magie arabe : ils sont à peu près tous cités dans les pages qui suivent ; le livre précité de Reinaud contient de très nombreux renseignements. Une bibliographie générale de la magie est donnée par Hubert, *Magia*, *loc. cit.*, in f.

(2) Recueilli par nous dans la commune mixte d'Attia (Constantine).

les femmes juives rassemblent en un paquet leurs cheveux tombés et jettent ce paquet dans une rigole d'eau courante : elles croient que le mouvement d'une eau pure contribuera par son contact avec les cheveux morts à faire croître et à bien conserver leur chevelure (1). Au Maroc, si une femme voit que son mari ou son amant se détache d'elle, elle emploie entre autres pour le ramener le moyen suivant : elle cherche à se procurer des cheveux et des poils de son mari, elle y ajoute de la terre prise dans l'empreinte de son pied droit et de la crasse grattée dans son soulier droit ; elle enferme tout cela dans un nouet qu'elle porte appliqué sur la peau (2). Il est clair qu'elle pense par là s'attacher son mari comme elle s'est attaché des matières ayant fait partie de lui-même ou à peu près. A Blida, si une femme voit que son mari ne lui laisse pas faire ses volontés, elle va chez une négresse qui prend un peu de ses cheveux, de ses poils, de ses ongles, quelques gouttes de salive, de la chassie de ses yeux, du cérumen de ses oreilles : la négresse, après avoir accompli quelques rites accessoires, fait de tout cela une pilule que la femme cherche à faire avaler à son mari avec ses aliments (3). Elle espère ainsi pénétrer pour ainsi dire avec sa substance celle de son mari et devenir maîtresse des volontés de celui-ci.

Toutes ces pratiques sont fondées sur la croyance

(1) M. Morand, *Rites relat. à la chev. dans l'Af. du N.*, in *Rev. Af.* 1905, p. 243.

(2) Recueilli par nous à Mogador (Maroc).

(3) Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e pér., p. 178.

qu'une portion du corps ou qu'un objet qui a été contigu au corps peuvent remplacer celui-ci et que si on leur fait subir certains traitements, le corps d'où ils proviennent est affecté de la même façon : c'est le principe de la *magie sympathique* (1). De là vient le rôle important joué en magie par tout ce qui a touché au corps et par tout ce qui en provient, en particulier par les cheveux, par les ongles, par la salive (2). Ces déchets ou sécrétions de l'organisme ont pour les primitifs quelque chose de magique, particulièrement la salive qui, comme le souffle, représente une sorte de principe vital. De là encore l'emploi de la salive pour la transmission de la *baraka*, au cours des initiations mystiques (3) ; telle est peut-être la raison pour laquelle le vieux droit kabyle considère l'action de cracher à la figure comme plus grave que certaines violences (4) : c'est un maléfice. C'est pour cela que l'on enterre avec tant de soin les cheveux coupés et les rognures d'ongles : des ennemis pourraient en effet s'en emparer et se livrer dessus à des pratiques funestes pour leur ancien possesseur (5). La religion musulmane a consacré cet usage et en a fait un précepte canonique (6). C'est également une des raisons pour les-

(1) Tylor, *Civil. prim.*, trad. fr., I, p. 135-6 ; Frazer, *Rameau d'Or*, trad. fr., I, p. 3-5 ; Jevons, *An introd. t. th. Hist. of. Rel.*, 3e édit., p. 2[illegible]-40.

(2) Cf. Fossey, *Mag. ass.*, p. 91 ; Blau, *Altjüd. Zauberw.*, p. 162 ; Hubert, *Magia*, in *Dict. ant. gr. et rom.*, p. 1509.

(3) Cf. *infrà*, p. 89, chap. IX.

(4) Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, III, p. 193.

(5) Mahomet fut ensorcelé avec ses cheveux. Voir p. ex., Qast'allâni sur *Çah'th* de Boukhâri, VIII, p. 404.

(6) Cf. Doutté, *Merrâkech*, p. 99.

quelles on évite de laisser traîner les restes des aliments ; la relation sympathique qui existe entre ces restes et la portion ingérée des aliments, permettrait en effet éventuellement à la magie maléficiente de s'exercer (1).

Ainsi identité ou contiguité de la matière sur laquelle on opère avec le corps de l'intéressé, d'une part ; similitude de l'acte, d'autre part : voilà les deux conditions de la magie sympathique ; elles se ramènent aux deux formes de l'association des idées (2). La ressemblance de l'acte peut être très vague, comme dans la recette suivante : pour se faire aimer d'une femme, on prend de ses cheveux, on en fait un paquet en y joignant une amulette, c'est-à-dire un papier sur lequel il y a une invocation, et on suspend cela à une branche d'arbre ; chaque fois que le vent fait voltiger le tout, le cœur de la femme bat à l'unisson pour le bénéficiaire de ce sortilège (3).

La matière sur laquelle le sorcier travaille ne provient pas nécessairement du corps de l'ensorcelé : il suffit qu'elle en soit l'image, plus ou moins grossière, ou même un substitut moins direct, par exemple un papier portant son nom. Il en est ainsi dans l'envoûtement. Voici un rite de ce genre, tiré d'un traité de magie arabe : pour priver quelqu'un de l'usage de ses membres, on fait avec de la cire une image représentant cette per-

(1) Cf. Crawley, *Mystic rose*, p. 156.

(2) Tylor, *loc. cit.* Il est remarquable qu'Ibn Khaldoûn avait déjà esquissé la théorie de la magie sympathique dans ses *Prolégomènes*, trad. de Slane, III, p. 177-178.

(3) Sicard, *Takitount* (arch. administr.) ; cf. Villot *Mœurs, cout. et inst. des indig. de l'Alg.*, p. 217.

sonne, on écrit dessus, avec un couteau dont le manche est fait de cette même cire, le nom de l'ensorcelé et celui de sa mère, ainsi que certains signes mystérieux ; ensuite on frappe celui des membres de cette statuette que l'on veut rendre malade chez l'ensorcelé : au même instant le membre réel est frappé (1). A défaut de l'image le nom écrit de la victime peut suffire : pour guérir l'amour, écrivez les paroles suivantes dans la paume de votre main et effacez-les en les léchant : « Yakmoûch, Bekmoûch, Abhamoûch et Yakmoûch ; O mon Dieu efface l'amour d'Une Telle fille d'Une Telle du cœur d'Un Tel fils d'Un Tel, comme ces mots sont effacés » (2).

Parfois le magicien opère directement sur le corps de sa victime avec une matière dont il espère ainsi utiliser les mauvaises qualités : par exemple, pour faire naître la discorde, entre deux époux ou deux amants, il suffit de parvenir à placer entre eux pendant qu'ils sont endormis du fiel de lézard vert ; la couleur du lézard renforce encore celle du fiel et par suite son amertume, et cette amertume fait naître celle des sentiments des deux victimes (3). Autre exemple : lorsqu'une femme veut arriver à faire fermer les yeux à son mari sur sa conduite, elle prend de la langue d'un âne, un peu de la corde qui attachait celui-ci et sept points de la ficelle qui cousait son bât ; elle fait brûler tout cela ensemble et le fait manger au mari qu'elle enchaîne et qu'elle se soumet ainsi, comme l'âne qui était entravé et bâté (4).

(1) El Boûni, *Chems el-ma'ârif el koubra*, I, p. 82.
(2) Es Soyoûti, *Rah'ma*, Caire, 1318, p. 121.
(3) Sicard, *Takitount* (arch. administr.).
(4) Recueilli par nous à Merrâkech.

D'autres fois il s'agit de se donner à soi-même une qualité appartenant à quelque animal : les anciens arabes craignaient fort les épidémies ; lorsqu'il y en avait une dans une ville et qu'ils voulaient y entrer sans danger, ils se mettaient à quatre pattes et poussaient le braiement de l'âne sauvage : cet animal jouissant d'une santé robuste, on pensait ainsi s'assurer contre la maladie (1). Dans certaines régions du Maroc, on croit que pour hâter la pousse de la barbe, il suffit d'écraser un papillon sur son visage ; on pense que la poussière du papillon qui rappelle un peu le premier duvet des adolescents fera naître et croître celui-ci (2).

J'ajouterai à ces quelques exemples choisis çà et là, celui d'un rite de magie sympathique jadis usité à Alger et décrit par le P. Dan : « Quand leurs femmes sont en en travail d'enfant, dit-il, ils usent d'une superstition qui me sembla bien estrange, en allant un jour par la Ville d'Alger. C'est qu'ils envoyent querir dans les escholes quatre petits enfans, ausquels ils donnent à tenir par les quatre bouts un assez grand linge, au milieu duquel ils mettent un œuf de poulle. Avec ce linge, ces enfants vont aussi-tost par les ruës, où ils chantent certaines oraisons et respondent les uns aux autres : ce qu'entendant les Turcs et les Maures, qui en sont touchez de pitié, ils sortent incontinent de leurs maisons avec des cruches pleines d'eau, qu'ils versent au milieu du linge où est cet œuf, et croyent qu'en

(1) Wellhausen, *Reste ar. Heid.*, p. 162-163 avec référence à 'Ouroua ben el Ouard ; toutefois voy. *contrà*, Geyer in *W Z K M*, 1903, XVII, p. 301-302.

(2) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 385.

mesme temps qu'il vient à se rompre par le moyen de cette eau qu'on y respand, celle qui est en peine d'enfant en est heureusement délivrée (1) ».

Au lieu d'agir pour ainsi dire mécaniquement par le jeu mystérieux des analogies, le magicien peut également s'adresser aux démons, êtres dont la personnalité est généralement peu accentuée, et qu'on appelle par des rites ou par des invocations. On considère généralement que ces esprits ne peuvent se dispenser de répondre à cet appel, mais cela n'est pas absolu (2). Par exemple on prend du *h'enna*, du sel, de la semoule chez sept femmes premières-nées et qui n'aient jamais eu qu'un mari ; on mélange tout cela, et on le parfume avec du benjoin que l'on fait brûler dans un mortier ; on va ensuite au bain maure, à l'abattoir, au marché aux grains, près des sources, près des puits, près des carrefours des chemins, tous lieux particulièrement fréquentés par les djinns. A tous ces endroits on jette un peu du mélange, on prie les djinns de venir se réunir dans une maison qu'on leur désigne. Le soir on se met dans un coin de cette maison : les djinns apparaissent et il ne reste qu'à leur demander ce que l'on veut (3).

Voici un exemple d'invocation : « O Noûh', et Dermoûkh, répondez et dépêchez-vous, vous et vos enfants, au nom de Sam'ât', Cham'oû', Berhoût, Berhîn, 'Ash'îm,

(1) Le P. Dan, *Hist. de Barb.*, p. 286.

(2) Arg. des menaces contenues dans beaucoup d'incantations contre les démons qui refuseraient d'obéir aux injonctions du magicien; voy. p. ex., *infrà*, p. 123, n. 2 ; p. 127, n. 1 ; p. 135.

(3) Recueilli à Mogador (Maroc).

et faites, ô agents démoniaques (1), ce que je vous ordonnerai de faire, charme d'amour ou de discorde, ou de domination, ou séduction de femme, ou ouverture de trésors, ou information ; où que vous soyiez, que Dieu vous fasse venir tous ! (2) »

Le plus souvent les démons répondent aux questions qu'on leur fait ; quelquefois ils écrivent, en voici un exemple : « Nemoûchlekh, Haïboûr, et Ferhoûd, et Çoûgh, et Loû', et Fâghoûgh (3). Récitez ces noms autant de fois que leurs lettres valent en chiffres, chaque jour et chaque nuit, pendant quarante jours, en même temps que vous brûlez de l'encens mâle, un grain chaque jour et chaque nuit ; pendant ce temps vous devez jeûner et vous abstenir de tout ce qui a une âme et de tout ce qui provient d'un être animé. Passé ce délai, placez une feuille de papier au-dessus du feu, et récitez l'invocation pendant que la fumée de l'encens monte : aussitôt un serviteur des esprits vous écrira sur le papier ce que vous aurez demandé (4) ».

Il semble qu'on trouve des traces assez caractérisées chez les musulmans de la théurgie égyptienne, dans laquelle l'incantation créait le dieu (5) ; en tout cas

(1) Il y a dans le texte *'a'oudn* : ce sont des espèces de djinns. Cf. *infrà*, p. 78, n. 2.

(2) Ibn el H'âdjdj, *Choumoûs el'anouâr*, p. 79.

(3) Ces noms magiques et les noms de démons n'étant jamais vocalisés dans les textes, sont d'une lecture très incertaine. En les transcrivant, je ne puis donc en certifier l'absolue exactitude : mais nous pensons que dans la plupart des cas, les musulmans seraient aussi empêchés que nous. J'ai adopté les lectures qui sembleraient les plus naturelles à un indigène de l'Afrique du Nord.

(4) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 99.

(5) Voy. *infrà*, p. 118-119.

le caractère obligatoire, que nous avons mentionné, du rite sur les démons est généralement marqué : souvent Allâh est mentionné à côté des djinns, comme dans l'exemple précité et le charme tourne facilement à la prière ; il y a une magie religieuse, dans laquelle les noms des démons sont remplacés par celui d'Allâh, mais dont les procédés restent analogues à ceux de la magie ; nous en donnerons des exemples. D'autre part la magie utilise des rites qui sont aujourd'hui regardés comme essentiellement religieux, par exemple le jeûne et le sacrifice (1).

Les lois dites de sympathie, l'appel aux démons et à leurs pouvoirs sont-ils toute la magie ? Nous verrons qu'il ne semble pas qu'il en soit ainsi. Dès maintenant nous devons faire remarquer que si le rite de magie sympathique se rencontre parfois à l'état pur, le plus souvent, comme on le voit par les exemples précités la magie démoniaque et la magie sympathique s'entremêlent d'une façon inextricable. De plus la cérémonie magique est généralement compliquée ; si les rites que l'on recueille aujourd'hui ça et là sont presque toujours simples, tels que plusieurs de ceux que nous avons donnés plus haut comme recueillis dans l'Afrique du Nord, ceux que l'on rencontre dans les livres de magie en usage dans ce pays sont souvent très complexes ; il nous paraît que les rites recueillis par les folkloristes sont incomplets, soit que les informateurs n'en donnent qu'une partie, soit que le rite transmis par la tradition

(1) Cpr. Hubert et Mauss, *Magie*, in *Ann. Sociol.*, VII, p. 52-53.

verbale se soit simplifié (1). Mais le sorcier de profession n'emploie généralement que des rites compliqués : nous l'avons presque toujours vu se servir de livres, ce qui d'ailleurs se conçoit aisément, si l'on réfléchit que les opérations sont minutieuses, leurs détails difficiles à retenir, les incantations parfois très longues et que la moindre faute compromet le succès de l'opération. Ces livres sont le plus souvent en Algérie des livres imprimés en Égypte, mais on leur préfère volontiers les manuscrits : au Maroc en particulier le livre imprimé est jugé très inférieur au manuscrit et on pense que les sortilèges réussissent mieux avec ce dernier.

Le plus souvent il est prescrit à l'opérateur d'être en état de pureté, au point de vue musulman ; de faire certaines prières ; de se livrer à des jeûnes parfois très longs comme dans un des exemples précédents (2) ; on ne trouve guère de prescriptions spéciales aux vêtements : il est quelquefois prescrit que l'opérateur devra être complètement nu (3).

L'heure, le jour sont souvent minutieusement dési-

(1) Cela est d'autant plus vraisemblable que les informations sont toujours très difficiles à recueillir sur ce sujet ; les sorciers professionnels ne se livrent presque jamais ; c'est auprès des femmes âgées que l'on a le plus de renseignements, mais les recettes qu'elles vous donnent ont été, évidemment plus ou moins altérées par la tradition verbale. De plus, il est souvent à craindre que, les transmettant à un non-musulman, elles les altèrent à dessein, pensant ainsi que le rite n'étant pas complet ne puisse servir de rien à celui auquel elles n'en ont dévoilé qu'une partie.

(2) Voir dans El-Boûni, *op. laud.*, III, p. 160, l'énumération des conditions à observer pour se mettre à travailler le grand œuvre : pureté, *dhikr*, jeûne, etc.. Cf. *infrà*, p. 93 seq.

(3) Cf. Villot, *Mœurs, coutumes et instit. des indig. de l'Alg*, p. 213.

gnés ; il y a toute une science des *aouqât* ou moments favorables, qui à vrai dire relève de l'astrologie et que pour cette raison nous ne pouvons qu'indiquer ici (1). Un grand nombre de cérémonies magiques ne peuvent avoir lieu qu'au lever du soleil (2). Des génies spéciaux sont préposés aux mois, aux semaines, aux saisons : ainsi la première *thâqoûfa* (saison), celle du printemps est gouvernée par Asiâïl, le roi du Nord ; la deuxième, celle de l'été, par Daniâïl, le roi de l'Orient; la troisième, celle de l'automne, par H'erqâyil, le roi du Sud ; la quatrième, celle de l'hiver, par Roudiâïl, le roi du Couchant, et chacun d'eux a des agents d'exécution, (*a'ouân*) : Roudiâïl a Moçmâïl, Ser'âïl, etc... (3).

Cela nous conduit aux prescriptions de la magie touchant l'orientation : elles sont peu nombreuses, la plus fréquente, évidemment placée sous une influence religieuse, est celle qui ordonne de se tourner vers la *qibla* ou direction de la Mecque (4) ; le sacrifice des nègres, qui a un caractère au moins autant magique que religieux est souvent précédé d'un salut aux quatre points cardinaux (5). L'endroit de l'opération est très

(1) Sur les *aouqât*, voir El Boûni, *op. laud.* I. p. 10 seq. Les pages 21 à 25 sont consacrées à l'astrologie ; voy. aussi III, p. 88. Cpr. l'astrologie de Madagascar, copiée de celle des musulmans, in Ferrand, *Un chap. d'astrol. arabico-malgache*, in. *Journ. Asiat.*, sept:-oct. 1905, X[e] sér., t. VI, p. 244 seq.

(2) P. ex., au hasard, El Boûni, *op. laud.*, II, p. 69 ; III, p. 133. Cf. *infrà*, p. 131-133.

(3) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 50.

(4) Cf. *infrà*, p. 95, 98.

(5) Bel, *Quelques rites p. obt. la pluie en t. de sécheresse ch. l. mu-*

souvent indiqué comme devant être isolé : on ne parle dans les livres de magie musulmane que de *kheloua* (solitude), de *falâ* (désert), de *kahf* (caverne). Le mystère et le secret sont habituels ; les incantations sont souvent peu compréhensibles ; elles sont d'autant plus efficaces qu'elles ont été conservées plus secrètement et qu'il a été plus difficile d'en obtenir communication (1).

« J'ai cherché pendant vingt ans, dit Ibn el H'âdjdj, la formule de cette invocation, toujours exaucée dans le plus bref délai : j'interrogeais tout le monde dans mon désir de la trouver, bref je la recherchais de toutes les façons ; je la trouvai enfin près d'un homme de l''Irâq, à Baghdâd, qui accomplissait avec elle des prodiges extraordinaires ; il s'en servit pour se révolter et s'empara du pays de Baghdâd ; même il étendit son autorité jusque sur la plus grande partie de l''Irâq. Lorsque je le connus il n'avait pas encore conquis le pouvoir ; je l'entretins d'abord de la science et il me dit : « Il y a dans la science des merveilles et des prodiges ». Je lui dis : « O maître, par Dieu, fais-moi voir quelques-uns de ces prodiges ». Il me répondit : « Si tu t'engages à ne rien révéler, tu verras des merveilles... » (2). Lorsque

sulm. d. Maghrib, in *Recueil de textes et de mémoires publiés en l'honneur du* XIV^e^ *Congrès des Orient.* par l'Ecole Sup. des Lettres d'Alger, p. 73.

(1) Cpr. Hubert et Mauss, *Magie*, *loc. cit.*, p. 42-48, 129-130 ; Hubert, *Magia*, *loc. cit.*, p. 1497, p. 1501. Au contraire, Fossey trouve la magie assyrienne simple et claire. Cf. *infrà*, chap. VI.

(2) Il y a ici une lacune dans mon édition d'Ibn el H'âdjdj ; il est du reste facile de se figurer comment il faudrait la combler. Le magicien faisait surgir une embarcation de toute pièce et invitait son disciple à y monter.

j'eus pris place dans l'embarcation et que nous eumes navigué pendant une heure, nous arrivâmes à une île dans laquelle se trouvait une ville d'une blancheur éclatante, comme on n'en a jamais vu et dans laquelle habitaient les filles des rois des génies (*djinn*). En voyant cela, je craignis pour ma vie et je m'écriai : « O maître, je t'en conjure par le Dieu sublime, ramène-moi à l'endroit d'où nous sommes partis ». — « N'as-tu pas demandé, me répondit-il, à voir les merveilles de la science ? » Alors il prononça des paroles que je ne compris pas et voilà que la tasse se trouva pleine d'eau comme avant (1). « Maître, lui dis-je, par Dieu et par le Prophète, enseigne-moi comment tu as obtenu ces prodiges ». — « Je te l'apprendrai, me dit-il, à la condition que tu gardes le secret ; les prodiges que tu as vus, et de plus étonnants encore, s'opèrent par la vertu de l'invocation de la sourate du soleil et de sa clarté : *da'ouat ech chems oua d'ouh'âha* (2) ». Alors je lui demandai de m'apprendre cette invocation. « Il faut pour cela, me dit-il, que tu séjournes encore quelque temps près de moi ». Je restai près de lui encore environ cinq ans ; alors il me fit prendre l'engagement que je ne la révèlerais jamais, si ce n'est à quelqu'un de pieux, et il me l'enseigna. Je la pratiquai et j'en pénétrai les secrets ; puis, je la gardai soigneusement sans la communiquer à personne. Mais lorsque ma tête commença à grisonner et que j'entendis l'appel de la voix du Juste,

(1) L'embarcation avait été probablement obtenue par la transformation d'un verre d'eau.

(2) *Coran*, sour. XCI.

je connus que c'était là un signe avant-coureur de ma fin, je demandai à Dieu de me donner la force de composer ce livre et d'en faire un trésor de secrets pour les initiés : Dieu voulut bien m'inspirer et m'assister dans la recherche de la vérité et j'ai placé dans mon livre cette invocation bénie et sans pareille. Il y aurait beaucoup de choses à dire sur le Maître : je n'ai connu parmi les hommes de la science personne d'aussi capable que lui de conserver les secrets de la science lumineuse et des dons divins, si ce n'est un autre homme du pays d'Alger que je trouvai opérant avec l'invocation (*'azîma*) dite *dehrouchiyya :* il en obtenait des effets prodigieux et me l'enseigna aussi (1) ».

De pareils récits sont habituels dans les livres de magie ; c'est un talisman qui est révélé à un saint personnage, sous forme d'apparition lumineuse dans une chambre souterraine de la mosquée d'Alep où il priait (2) ; c'est l'histoire d'un voyageur mystérieux à qui tous les habitants d'un village refusent l'hospitalité, sauf un, et qui en récompense apprend à ce dernier une invocation d'une puissance merveilleuse (3) ; ou bien des noms secrets sont révélés par un saint personnage au cours d'événements énigmatiques (4) ; un cercle magique, la *dâïrat el ih'âț'a*, est révélé par une apparition suivie d'un songe dans lequel se montre 'Ali ben 'Abi T'âleb lui-même (5). Les auteurs de livres de magie, du reste, s'en-

(1) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 33.
(2) El Boûni. *op. laud.*, I, p. 44-45.
(3) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 92.
(4) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 99-100.
(5) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 62. Cf. *infrà*, p. 169-170.

ferment souvent, lors de la révélation de leurs secrets au lecteur, dans une obscurité volontaire ; El Boûni, dévoilant les secrets de la *da'oua khanqa t'iriya*, dit : « Prenez ولا ٤ ا ا ا ا ا ا ا (1) qui n'ait pas de tache blanche ». La suite seulement montre qu'il s'agit d'une victime, probablement un coq (2) ; mais il y a d'autres endroits où il est impossible de restituer un sens raisonnable (3).

Au premier plan de la pharmacopée magique musulmane sont les parfums à brûler (4) ; il n'y a aucune cérémonie importante, aucune invocation sérieuse de djinns sans qu'il soit indiqué d'y brûler tel ou tel parfum (5) ; parfois il y a des parfums plus ou moins efficaces suivant les heures et les jours (6) ; les plus répandus sont appelés couramment, en Algérie et au Maroc, les sept parfums qui sont d'habitude : *el djâoui lakh'al* (benjoin noir), *el djâoui labiod'* (benjoin blanc) (7), *bkhoûr es soûdân* (résine d'élémi) (8), *el 'oûd el qamari* (bois d'aloès), *el kezber* (coriandre), *el loubân* (encens) et *el mi'a* (styrax ou myrrhe). Cette liste d'ailleurs n'est pas invariable, et

(1) Ces lettres sans points n'ont aucune signification.

(2) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 121 ; *infrà*, p. 98.

(3) El Boûni, *op. laud.*, p. 122, l. 20, 21 ; p. 124, l. 12-13 ; *infrà*, p. 98, p. 100.

(4) Les musulmans sont grands amateurs de parfums ; dans toute l'Algérie du Nord, il y a des *bekhkhâr*, mendiants, qui vous encensent et auxquels on ne refuse pas une aumône ; au Maroc ils sont très répandus. Cf. Robert, *L'Arabe tel qu'il est*, p. 132.

(5) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 88.

(6) Voy. p. ex. *infrà*, parfums de la *riâd'a* des deux noms, p. 96.

(7) Je ne sais à quelles substances correspondent respectivement ces deux *djâoui*.

(8) D'après Dozy.

d'autre part, sous le nom de « seb'a boukhoûrât », on vend un mélange de deux ou trois d'entre eux tout simplement.

A propos de la magie des lettres, Ibn el H'âdjdj, après d'autres auteurs, donne le *djedouel* (tableau) que nous reproduisons à la page suivante, dans lequel, dit-il, se trouvent indiqués quinze parfums doués de propriétés magiques des plus efficaces :

« Ces parfums mettent les esprits supérieurs au service de ceux qui les nourrissent de leur fumée. Celui qui saura les trouver dans ce tableau parviendra au degré du soufre rouge (1) dans les mystères des lettres. Ces parfums ont encore une autre propriété : si vous les mélangez et si vous les broyez ensemble, comme nous l'avons dit, si vous en jetez ensuite un peu dans le feu pendant la nuit de la première à la seconde moitié du mois, et que vous appeliez l'*'aoûn el mouakkel* (2), il viendra sans que vous ayez besoin de le faire venir de force par la vertu d'aucune conjuration ou d'aucun nom magique : demandez-lui alors qu'il vous apporte la provision du mois, et il le fera ; et si vous en faites autant la première nuit du mois, ce sera la même chose : un des esprits supérieurs viendra et accèdera à tout ce que vous lui demanderez (3) ».

---

(1) *El kebrît el 'ah'mar*, expression d'alchimie ; indique ici « un degré élevé ».

(2) Mot à mot, agent chargé de l'exécution, genre de djinn fréquemment mentionné. Voy. Dozy, *Supplément*, s. v., où l'on trouvera les références aux passages de *Mille et une Nuits* dans lesquels il en est question.

(3) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 6.

ر	ى	ح	ن	س	ن	ب	ل
غ	ا	ل	ى	ة	د	ر	و
ك	س	ت	ك	ا	ف	و	ر
م	س	ة	ك	ل	د	ن	ص
ه	ا	و	ى	ل	ب	ا	ن
ص	ب	ر	ن	را	ف	ع	ز
ق	ص	ب	ذ	ر	ى	ر	ت
خ	و	لا	ر	ة	ع	ى	م

Quant aux noms des parfums, une note marginale du livre indique que l'auteur de cette note a formé au moyen des lettres du carré que nous reproduisons ci-dessus les quinze noms suivants :

Sounboul, nard indien ou spicanard, rhizome de la Valeriana Jatomansi, Jones, du Népaul. — *Rih'ân*, basilic; désigne le myrte en Algérie. — *Ouard*, rose. — *Ghâlia*, préparation astringente (cannelle, miel, noix de galle, musc, giroflée). — *Kâfoûr*, camphre. — *Mesk*, musc. — *Çandal*, santal. — *Meçt'ka*, mastic de Pistacia Terebinthus, L. (*bt'oum*). — *Loubân*, oliban, encens. — *Djâoui*, benjoin. — *Za'afrân*, safran. — *Çabir*, aloès. — *Qesbedhîra* (pour *qçeb edh dhorcïra*), rhizome de l'*Acorus*

calamus, L. — *Mi'a*, styrax ou myrrhe. — *Khaoulân*, extrait inusité aujourd'hui et dont la nature est inconnue.

D'autres fois, il est parlé des quatre parfums qui sont :

El mouql el azreq, peut-être la résine dite *bdellium*.— *El mi'a es sâïla*, myrrhe liquide (Balsamodendron). — *Chah'm en na'âm*, graisse d'autruche. — *Dimagh el qird*, cervelle de singe (1).

Souvent les parfums sont remplacés par de mauvaises odeurs ; c'est ce que l'on appelle dans l'Afrique du Nord *et tebkhira l khânza*, c'est-à-dire l'encensement puant. En voici un exemple : pour empêcher une fille de se marier, on jette de l'eau qui a servi à laver un mort. Lorsqu'elle veut détruire ce sortilège, la jeune fille s'en va au bord de la mer : là elle se met complètement nue et se lave dans sept vagues successives, en buvant un peu de l'eau de chacune d'elles. Elle doit en faisant cela porter sur ses épaules un couffin qui a servi à déblayer la terre de la tombe d'un mort ; on perce le fond et elle passe la tête au travers de façon que le couffin retombe sur ses épaules comme une pèlerine. Ensuite elle sort du bois et on l'encense avec les mauvais parfums, c'est-à-dire qu'on fait brûler tout autour d'elle du soufre, du crin, de la

(1) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 63. J'ai cherché à identifier un certain nombre de ces noms d'après Guigues, *Les noms arabes dans Sérapion* in *Journ. Asiat.*, x^e^ sér., t. v, mai-juin 1905, p. 473-646, et t. vi, juillet-août 1905, p. 47-112 (voy. chaque mot s. v.); Reynaud. *Étude sur l'hyg. et la méd. au Maroc*, p. 166-173 et Salmon, *Sur quelques noms de plantes en ar. et en berb.* in *Arch. maroc.*, viii, p. 1-98.

laine, des piquants de hérisson, des coquilles d'œufs, de la corne et du poil de négresse (sept en tout) ; la jeune fille doit garder pendant toute l'opération le silence le plus strict (1). Le soufre, la mandragore (*teffâh' el djânn* (2), pomme des djinn), l'*assa fœtida* (*h'entît*, mieux *h'iltît*), apparaissent souvent comme « mauvais parfums » dans les textes de magie noire (3).

Il n'est pas très difficile d'interpréter cet usage magique des parfums ; la fumée, l'odeur paraissent évidemment aux primitifs, au même titre que le souffle (*infrà*, chap. III, *in pr.*) les véhicules de la force magique, sinon la force magique elle-même. D'autre part on leur attribue souvent aussi une vertu purificatrice (4).

Il est connu que certains animaux sont habituellement employés en magie et ont proprement une vertu magique. Voici une série de petits textes qui mentionnent des animaux ou des matières d'origine animale souvent employées dans la magie des musulmans :

« Le cœur du vautour (5), placé dans une peau d'hyène

(1) Recueilli à Merrâkech, Mogador ; usité dans tout le pays chleuh' du sud du Maroc. Dans l'intérieur des terres on remplace les sept vagues de la mer par l'eau de sept puits dont le fonds ne voit jamais le soleil ; la jeune fille se baigne dans cette eau ou se lave avec elle.

(2) C'est le fruit qui est ainsi nommé ; il s'appelle aussi *louffâh'* ; la plante est le *yabroûh'*.

(3) Cf. *infrà*, chap. V. — Sur parfums et fumigations, Cf. Chauvin, *Bibliog. arabe*, V. p. 60 ; Doutté, *Merrâkech*, p. 380 ; Snouck Hurgronje *Mekka*, II, p. 121-122 ; Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, I, p. 222 ; *infrà*, chap. XVI.

(4) Cf. *infrà*, chap. XVI.

(5) Le mot employé dans le texte désigne aussi l'aigle ; mais dans le Maghrib il désigne spécialement le vautour ; or notre auteur est de Tlemcen.

sur laquelle sont écrits les noms de la lune avec un dessin représentant un chien dont la queue est dans sa bouche, empêche les chiens d'aboyer après celui qui le porte. — Les yeux d'écrevisse, de chat domestique et de huppe, séchés à l'ombre, mélangés avec leur poids d'antimoine d'Ispahan et employés en collyre avant le lever du soleil font voir les esprits et permettent de les interroger. — Le cœur de chacal, le cœur de hibou et le cœur de gerboise séchés au soleil et enveloppés dans une peau de lion préservent celui qui porte ce talisman des djinns et des hommes, et les fauves ne l'approchent pas. — Le fiel d'une poule noire, le fiel d'un chat noir, le fiel d'une hirondelle et le fiel d'un bouc noir séchés à l'ombre, avec leur poids d'antimoine, le tout additionné d'un poids égal de teinture pour le h'erqoûs (1) et employé en collyre la nuit, font voir clair comme s'il était jour. — La cervelle de *djalad* (2), la cervelle de genette *(qat't' el ghâliya)*, la cervelle de singe, la cervelle de vautour, la cervelle d'un coq noir, la cervelle de huppe, la cervelle de chauve-souris séchées à l'obscurité, le tout placé dans une peau de chacal tannée avec de l'aloès *(çabir)*, du *koh'eul* et de la cannelle *(dâr çîni)*, empêchent le porteur d'être vu ou entendu par qui que ce soit. — Les dents de chat et le *fâs* (3), réunies dans une peau de

(1) Dite *h'edida :* c'est un alliage de sulfure d'antimoine et de pyrite de cuivre qui, mélangé à la noix de galle et à l'huile est employé pour teindre les cheveux et les sourcils (Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, p. 416). Cf. *infra*, chap. XVI.

(2) Animal dont l'identification est assez incertaine. Voy. Dozy, *Suppl.*, s. v.

(3) Je ne sais comment traduire ce mot. Peut-être pour *fâr*, « rat ».

chien et enterrées dans la maison de l'oppresseur attirent sur celui-ci le malheur et les procès. — Les serres d'un coq blanc et noir, les serres d'aigle, placées dans la queue d'une peau de chacal font gagner les procès et écartent les malheurs. — Celui qui enduit ses parties de fiel de chacal avec du fiel d'écrevisse et du fiel d'un chat bigarré, et qui a dans cet état commerce avec sa femme ne peut plus être trompé par celle-ci. — Celui qui avant le lever du soleil emploie en collyre des yeux de hérisson, des yeux de hibou et des yeux de huppe séchés ensemble et additionnés de leur poids d'antimoine, celui-là distingue l'eau qui coule sous la terre (1).

Parmi les animaux, le coq est un de ceux qui sont le plus fréquemment utilisés par la magie; l'animal qui indique la lumière paraît aux yeux des barbares avoir de mystérieuses connaissances (2). Le prophète des Berghouâta du Maroc, au XI[e] siècle, défendait à ses fidèles de tuer aucun coq, parce que cet animal indique l'heure de la prière (3). La grenouille est aussi un animal souvent employé (4); le chat également, le chat noir surtout; les djinns prennent souvent cette forme, d'autres fois ils se métamorphosent en grenouille, en cafard, en tortue, en abeille, etc... (5).

La cervelle des animaux, comme nous venons de le

(1) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 101.

(2) De même chez les Juifs. Cf. Karppe, *Zohar*, p. 525 et n.; utilisation du coq dans la magie musulmane, cf. *infrà*, chap. v.

(3) *Qart'ds*, trad. Beaumier, p. 181.

(4) Cf. *infrà*, chap. v.

(5) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, pp. 60-63, ou encore par exemple, El-Boûni, *op. laud.*, p. 138.

voir, est une matière éminemment magique ; la cervelle d'hyène en particulier est connue dans tout le nord de l'Afrique pour exciter l'amour au point que le verbe *d'eba'* (*d'eba'* signifie *hyène*) s'emploie pour dire « être fou d'amour ». Dans certains pays la cervelle de mulet est considérée comme pouvant servir à des sortilèges si dangereux que lorsqu'un mulet est abattu, sa cervelle doit être détruite en présence de la djemâ'a assemblée (1).

Les plantes ont également leurs propriétés ; toute plante, croit-on, a une utilité particulière pour la magie (2), *ſthâ h'ikma* (3). Quelques-unes ont la faculté de changer le plomb en or : « Il y a, dit Ibn el H'âdjdj, une plante que l'on appelle *kerbioûna* (4) chez certains Orientaux : elle pousse près du Nil, au Caire ; je l'ai vue aussi dans les environs des jardins de Tunis et de Tripoli ; c'est aux environs de Damas qu'elle est le plus abondante ; dans le Maghrib, elle pousse dans une montagne du Drâ et aussi au Djebel *Doûna* (?) et dans d'autres montagnes, en particulier dans celle qui s'étend au-dessus du pays des Fichtâla. J'ai rencontré un savant magicien (*'drif*) versé dans ces connaissances (de la *h'ikma* des plantes) qui avait en main cette herbe ; il en jetait un peu sur plusieurs livres de plomb et celui-ci

(1) Sicard, *Takitount* (Arch. administr.).

(2) Cf. Qast'allâni sur *Çah'ih'* de Boukhâri, VIII, p. 360 : « Dieu a donné un remède pour toutes les maladies. »

(3) Chez les Malais le mot *h'ikma* en est venu à désigner les propriétés mauvaises des plantes, spécialement des poisons, et d'une façon générale les procédés de magie noire. Cf. Snouck Hurgronje, *The Atchenese*, trad. angl., I, p. 414.

(4) J'ignore le nom scientifique de cette plante.

se changeait en or pur ; il en jetait sur du fer, qui était au feu (comme le plomb d'ailleurs) et aussitôt ce fer devenait de l'argent pur ; et de même pour le *qal'i* (1) provenant des mines situées près d'Abou Ya'zza, connu sous le nom d'El Gherbi : un peu de cette plante jeté sur ce plomb, le transformait en argent pur à l'épreuve du feu. Quant au *qal'i roûmi* (2) il n'est d'aucune utilité dans ce cas, car il est mélangé de plomb ; il en est de même du cuivre : l'emploi de cette plante ne donne rien avec lui. Je demandai à mon pieux et dévôt confrère où il avait eu cette herbe : « Je l'ai rapportée, me dit-il, » du pays de Tâmesna, à un endroit appelé Sîdi Nâder et » Sîdi Nouîder (3) ; elle se trouve là dans un champ que » l'on appelle « champ de l'or » et il n'y a qu'elle qui y » pousse ». Les Arabes et les Berbères la nomment *taqandin*, d'après ce que me dit mon mystérieux confrère. J'ai vu un homme qui en avait rapporté du pays des Doukkâla (4) et qui, purifiant du plomb avec elle, le transformait en or et le fer en argent. Plusieurs personnes versées dans ces études m'ont assuré qu'elle poussait dans le pays des Tâdla (5). » On voit que, conformément à ce que nous avons dit plus haut, ce sont sur-

(1) Je pense que c'est ici l'étain.

(2) « L'étain des Européens ». Je ne sais quel métal ou quel alliage désigne cette expression.

(3) Je lis ainsi les noms propres de la ligne 15 ; sauf le mot *mi'a* que je ne comprends pas. Le Tâmesna correspond aux Châouia actuels, Sîdi Nâder et Sîdi Nouîder sont actuellement connus. Cf. carte des Châouia dans Weissgerber, *Ét. géog. s. le Maroc*, I, *Prov. de Chaouia*, in *La Géographie*, 1900, p. 437 seq. ; Doutté, *Merrâkech*, p. 5.

(4) Grand pays sur la côte atlantique, autour de Mazagan.

(5) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 22.

tout les contrées les plus reculées du Maghrib el Aqça qui produisent les plantes merveilleuses.

D'autres plantes ont la propriété plus modeste, mais non moins précieuse, de faire produire au lait une grande quantité de beurre. Telle est par exemple la plante que les Orientaux appellent *ledoûna* et les Maghribins *oudhn el fâr* (1) (oreille de rat) : il suffit de la dessécher et de jeter sa poudre dans l'outre où on fait le beurre pour que celui-ci apparaisse en grande abondance (2). Enfin je rappelle simplement que les propriétés curatives des plantes sont couramment confondues avec leurs propriétés magiques. Il est curieux de constater que l'orthodoxie musulmane a consacré officiellement les propriétés merveilleuses de certaines plantes : tel est le *h'enna* dont nous aurons à reparler plus longuement à propos des purifications (3). Je me bornerai à citer encore une autre plante, très employée en fumigations et en lotions, le *h'armel,* qui jouit d'une grande réputation dans toute l'Afrique septentrionale : un h'adîth, d'ailleurs sans autorité et inventé visiblement pour justifier l'usage de cette plante, dit que les anges veillent sur elle (4).

(1) Ce mot est la traduction du mot *myosotis ;* l'*oudhn el fâr* des Arabes est également le myosotis, d'après 'Abderrezzâq el Djezâïri, *Kachf er roumoûz,* trad. Leclerc, p. 87.

(2) Id., *op. laud.,* p. 23. — Cpr. Mouliéras, *Cont. et lég. merv. de la Gr. Kab.,* I, p. 152, n. *a ;* Doutté, *Texte ar. en dial. oranais,* in *Mém. Soc. Ling.,* t. XII, p. 380-381.

(3) Voy. *infrà,* chap. XVI.

(4) 'Abderrezzaq el Djezaïri, *Kachf er roumoûz,* trad. Leclerc, p. 137 ; je n'ai pu retrouver ce *h'adîth* dans aucun recueil de traditions ; il y est fait allusion par El Ant'âki, *Tedhkirat aoulâ l albâb,* Caire, 1294, I, p. 172 ; les Égyptiens se servaient déjà du *h'armel* en fumigations magiques. Cf. Guigues, *op. laud.,* in *Journ. Asiat.,* X^e^ sér. t. V, p. 533.

Les coquillages ont toujours attiré l'attention des peuples primitifs; on sait l'usage que font les nègres des petits coquillages connus sous le nom de *cauries* (*Cyprœa moneta*, L.) : ce sont en même temps pour eux des amulettes, des ornements, des objets d'échange et nous saisissons là l'origine de la parure et de la monnaie. Les Arabes anciens connaissaient également les cauries et autres coquillages semblables sous le nom de *ouada'*, *djaz'*, *kharaz* (*kharaz yamâni*) ; ils garnissaient les idoles anciennes et on les portait comme amulettes : celui qui portait des coquillages noirs sur le mollet était réputé à l'abri du mauvais œil (1). De nos jours, pareils usages sont courants chez les nègres musulmans de l'Afrique du Nord : mais ils se retrouvent aussi chez les indigènes et, dans nombre de régions, il est d'usage d'attacher de ces petits coquillages dans les cheveux des enfants : le mot *ouda'* est toujours employé pour les désigner.

Les pierres précieuses sont également regardées comme magiques; bien certainement il faut considérer l'usage de les porter comme ayant sa source dans des croyances de magie. On imagina de les mettre au doigt, enchassées dans un anneau : plus tard on grava sur la pierre une inscription. Mais cette inscription n'avait nullement pour but primitif de faire connaître le nom du propriétaire de la pierre : c'était plutôt une inscription destinée à lui porter bonheur, ayant un caractère magique, tantôt une formule pieuse, tantôt

(1) Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 165, citant l'*Aghâni*.

des mots et des dessins magiques (1). Ce n'est qu'ultérieurement qu'on s'en servit comme sceau et pendant longtemps les sceaux furent l'objet d'un respect superstitieux : 'Othmân ayant perdu le sceau du Prophète, on tira de cet événement les présages les plus funestes pour l'Islam (2). Par suite le mot *khâtem*, mot qui se retrouve dans les autres langues sémitiques où il signifie « signe » et qui désignait le dessin gravé sur la pierre, en vint à prendre le sens de « sceau » et le verbe *khatama* celui de « sceller » et par suite « terminer » (3). Continuant son évolution le mot *khâtem* a fini par désigner les bagues d'une façon générale, mais en magie il conserve le sens de signe et désigne les divers dessins auxquels on attribue un pouvoir surnaturel. Aujourd'hui encore on voit des sceaux avec des dessins à caractère magique. Le dessin dit « sceau de Salomon » est en particulier assez répandu : le cachet du chérif d'Ouezzân, au Maroc, représente ce signe célèbre.

Les pouvoirs magiques attribués aux pierres précieuses sont innombrables. Celui qui porte certaine variété de cornaline particulièrement estimée reste calme au milieu des disputes ou des rires; employée en éclats comme cure-dents, la cornaline blanchit les dents, empêche leur collet de saigner et adoucit l'haleine trop

(1) Voy. sur les pierres gravées et les sceaux, Reinaud, *Mon. ar. pers. et turcs*, I, p. 10 seq., spéc^{t} p. 21 et la première partie du t. II.

(2) Voir les *h'adith* relatifs au sceau du Prophète réunis dans Tirmidhi, *Chamâil*, p. 64-68 du Commentaire de Baidjoûri, Caire, 1311 (p. 68, perte du sceau et malheurs qui la suivirent).

(3) Landberg, *Arabica*, V. 126-128 et la référence qu'il donne à Frænkel.

forte ; on attribue à Mahomet cette parole : « Celui qui porte en bague un sceau en cornaline ne cesse pas d'être dans la bénédiction et le bonheur » ; calcinée, la cornaline guérit les maux d'yeux et les palpitations (1). Le fer aimanté détruit les sortilèges et met les mauvais esprits en fuite ; Alexandre en faisait porter à ses soldats pour les défendre des djinns et des ensorcellements (2). Celui qui porte comme cachet trois sortes d'hyacinthe ou qui les porte suspendues est à l'abri de la peste, même si elle est générale autour de lui ; de plus il parvient aux plus hautes destinées (3).

Ces exemples que l'on pourrait multiplier, sont empruntés à l'ouvrage de Qazouînî ; un autre auteur, Et-Tîfâchî, a composé un traité spécial sur les propriétés magico-médicales des gemmes (4). La description des propriétés des minéraux, aussi bien que des plantes et des animaux est une littérature directement apparentée à la magie. Elle contient le germe de ce que nous appelions hier encore l'histoire naturelle : c'est la science des propriétés des choses, de leurs sympathies et de leurs antipathies. D'origine presque entièrement grecque, elle ressemble absolument à cette *Magia naturalis* de la Renaissance d'où sont sorties la médecine et la biolo-

(1) El Qazouînî, *'Adjâ'ib el makhlouqât*, en marge d'El Damîrî, *H'ayât el h'ayaouân*, I, Caire, 1313, p. 310-311.

(2) El Qazouînî, *op. laud.*, I, p. 319 ; il y a un autre chapitre sur l'aimant, II, p. 4. Cela est à rapprocher des croyances relatives au fer ; *suprà*, p. 41.

(3) El Qazouînî, *op. laud.*, II, p. 7-8.

(4) *'Azhâr el afkâr fi khaoudâç el 'ah'djâr*, mss n° 502 de la Bibl. d'Alger. Cpr. Eudel, *Orfèvrerie alg. et tun.*, 1 vol, Alger, 1902, p. 248-249.

gie (1): ses représentants les plus populaires dans le monde musulman sont El Qazouïni et Ed Damîrî.

Une des matières qui ont au plus haut point le caractère magique, c'est le sang (2). Le sang chez les primitifs est plus ou moins identifié à l'âme; le fait qu'il entretient la vie, la facilité avec laquelle il s'échappe, sa chaleur, sa couleur voyante, tout cela excite violemment les imaginations peu cultivées. Aussi est-il particulièrement sacré ou magique, ce qui est la même chose : le tabou du sang est universel chez les sociétés peu avancées en civilisation (3). Le sang menstruel est encore plus redouté que les autres (4). L'Islâm a accueilli le tabou du sang et l'a consacré officiellement: le sang est prohibé comme aliment; bien plus le sang qui a coulé hors des vaisseaux est une chose impure et nécessite l'ablution(5). Aussi le sang a-t-il des vertus magiques; les anciens arabes croyaient que le sang des rois guérissait de la rage (6); d'autres peuples

(1) Voy. Lehmann, *Abergl. u. Zaub.*, p. 193-201.

(2) Pour une bibliographie générale des croyances relatives au sang, voy. Strack, *Das Blut im Gl. und Abergl. d. Menschenk.*; Munich, 8e éd., p. 2-5. Cf. *infrà*, chap. x et xv.

(3) Sur le tabou du sang, voy. Frazer, *Rameau d'Or*, trad. fr., I. p. 283 seq; Durkheim, *Prohibit. de l'inceste*, in *Ann. Sociol.*, I, p. 48 *Contrà*, voy. Crawley, *Mystic Rose*, p. 212 (réponse de Durkheim in *Ann. Sociol.*, VI, p. 335).

(4) Cf. Smith, *Rel. d. Sem.*, p. 113, n. 165; Durkheim, *loc. cit.*, p. 56; Strack, *op. laud.*, p. 29-30 (avec une citation de Qazouïnî).

(5) Cf. *Coran*, sour. II, v. 168; *Khelîl*, comm. de *Kherchî*, Caire, 1307, I, p. 93; trad. Perron, I, p. 17; Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 169-170. Cpr. les punitions canoniques du catholicisme contre ceux qui boivent du sang, in Strack, *op. laud.*, p. 28-29. Cf. *infrà*, chap. xv.

(6) Références aux sources dans Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 139-140, p. 162.

l'ont utilisé contre la lèpre et toutes sortes de maladies (1). Dans l'Afrique du Nord, on s'abstient soigneusement de marcher sur une flaque de sang ; on évite même de s'en approcher ; on pense que l'endroit où il y a du sang est fréquenté par les djinns. Dans les sacrifices auprès des marabouts, le sang est abandonné dans un endroit qui a un caractère particulièrement sacré (2). Pour toutes ces raisons les livres de magie, soucieux de ne pas faire suspecter leur orthodoxie, ne mentionnent pas volontiers le sang, mais en fait il est employé par les sorciers, il sert à la divination de l'avenir. Voici un rite de *mah'abba* (suggestion de l'amour) où il est employé.

Au Maroc, une femme qui veut réchauffer l'amour de son mari ou de son amant se fait avec du miel une raie verticale du front au menton et fait couler de haut en bas sur sa figure du miel qu'elle recueille au-dessous du menton dans une cuiller. Ensuite, elle se frotte le bout de la langue avec une feuille de figuier, jusqu'à ce qu'il coule du sang : elle trempe dans ce sang sept grains de sel qu'elle jette ensuite dans la cuiller ; puis elle se fait une petite incision entre les deux sourcils et y trempe sept autres grains de sel qui vont ensuite rejoindre les premiers. Enfin elle ajoute à ce mélange dans la cuiller de la terre prise au moyen d'une pièce d'argent dans trois empreintes de son pied droit. Il ne reste plus qu'à faire manger ce mélange au mari dans une cuisine quelconque (3).

(1) Strack, p. 36-40 de l'ouvrage cité ; *infrà*, chap. x, xv.

(2) Cf. *infrà*, chap. x.

(3) Recueilli à Mogador ; répandu chez les Chleuh' au Sud de cette ville. Pour d'autres usages magiques du sang, cf. *infrà*, chap. vii, x et xv.

La magie des musulmans de l'Afrique du Nord ne demande généralement pas un outillage compliqué; le sorcier n'y emploie que des ustensiles usuels, chaudron, lampe, etc... Il est extrêmement fréquent, surtout dans la magie populaire, que la cérémonie consiste en un sacrifice, mais alors elle se distingue mal d'un rite religieux (1). Un rite qui est fréquent dans la magie du Nord de l'Afrique, comme dans toutes les magies, c'est le *nœud*, l'action de nouer. Dans toutes les sociétés primitives on attache aux nœuds la plus grande importance : faire un nœud est l'action par excellence pour arrêter, pour empêcher quelque chose et on peut prévoir de quelles applications l'art de nouer est possible dans la magie sympathique. Les nœuds influent sur tout événement important de la vie : lors d'une naissance, d'un mariage, il est, chez une foule de peuples, interdit de faire des nœuds, d'en porter, même de croiser ses jambes : même chez quelques-uns, le tabou des nœuds s'étend des fiancés jusqu'à leurs parents (2).

Il y a des traces de cette croyance dans l'orthodoxie musulmane : c'est ainsi qu'il est interdit pendant l'*ih'râm* (état sacré de celui qui accomplit le pèlerinage à

(1) Cf. *suprà*, p. 78, n. 5 ; *infrà*, p. 98 ; nous étudions plus loin le sacrifice en général, chap. x. Je n'ai pas entendu dire qu'on ait jusqu'ici signalé dans l'Afrique du Nord rien qui se rapporte au fameux meurtre rituel, mais j'en ai vaguement entendu parler ; sûrement on en trouvera des traces. Sur le meurtre rituel, voy. les références données par Hubert, *Magia*, *loc. cit.*, p. 1521 ; surtout Strack, *op. laud.*, toute la fin du livre, p. 58 *ad. f.*, pour le meurtre rituel reproché aux Juifs ; p. 54-55 (meurtre rituel reproché aux missionnaires chrétiens).

(2) Voy. les nombreux exemples réunis par Frazer, *Rameau d'Or*, trad. franç., p. 319-330 ; je n'ai pas eu connaissance de Wolters, *Faden und Knoten als Amulett*, in *Arch. f. Religions wiss*, juillet 1905.

la Mecque) d'avoir sur soi des nœuds ou des anneaux (1). C'est au tabou des nœuds qu'il faut rapporter le rite de la ceinture dénouée si commun dans le mariage : dans le Maghrib la fiancée n'a pas de ceinture et n'en met pas pendant huit jours (2) ; on connaît l'expression latine *solvere zonam* pour dire « se marier » en parlant d'une jeune fille. Si tel est la puissance des nœuds, on pense bien que les sorciers doivent en abuser : le *nouement de l'aiguillette* de notre Moyen-Age se retrouve dans toute l'Afrique du Nord : c'est le *rbâṭ'*, terreur des hommes et spécialement des fiancés (3).

Mais d'ailleurs le pouvoir magique des nœuds n'est pas réduit à ces cas spéciaux ; il paraît bien que dans l'ancienne magie sémitique c'était un procédé général (4). Chez les Assyriens nouer et dénouer sont deux expressions fondamentales de la magie (5) ; en hébreu, en araméen et en éthiopien le mot *kheber* a la signification de « lier » et se prend dans un sens magique (6) ; chez les

(1) Khelîl, *Moukhtaçar*, trad. Perron, II, p. 82-89, *passim* ; Kherchi sur Khelîl, II, p. 248 seq. ; cpr. Boukhâri, trad. fr., I, p. 136, 173.

(2) Doutté, *Merrâkech*, p. 335.

(3) Cf. *infrà*, chap. V.

(4) De même dans la magie de l'antiquité classique. Voir les textes des *tabellæ devotionis*. C'est ici le lieu de rappeler qu'on a démontré que les termes techniques du droit romain et par conséquent du nôtre, dérivaient de ces expressions magiques de « lier » et de « délier » (*defixio, obligatio, damnare* = lier ; *solutio*, etc...) Voy. Huvelin, *Les tabl. mag. et le dr. rom.*, extr. des *Ann. internat. d'hist.*, t. à p., Mâcon, 1901, p. 30-41, 50 seq.

(5) Lenorm., *Magie chald.*, p. 38-39 ; surtout Fossey, *Magie assyr.*, p. 83.

(6) Witton Davies, *Magic, divinat. and. demonol. am. the Heb.*, p. 53-56. L'auteur rapproche ce mot des racines arabes *k'br* et *k'bl*. — Il est remarquable que le mot latin *religio* est employé dans le même sens de *lien magique*. Voy. Hubert, *Magia*, *loc. cit.*, p. 1507, n. 7.

anciens Arabes, les nœuds étaient une pratique magique fort usitée. Mahomet fut ensorcelé par les filles du juif Lobéid ben el A'çam qui soufflèrent sur des nœuds pour lui jeter un sort ; alors l'ange Gabriel révéla au Prophète l'avant-dernière sourate du Coran : « Dis : je me réfugie auprès du seigneur de l'aube du jour — Contre la méchanceté de (certaines de ses) créatures — Contre le mal de la nuit sombre lorsqu'elle nous surprend — Contre la méchanceté de celles qui soufflent sur les nœuds — Contre le mal de l'envieux qui porte envie (1) ». Les commentateurs du Coran disent que les sorcières soufflèrent sur les nœuds en crachant un peu : nous avons vu que la salive est essentiellement magique ; quant au souffle, il a toujours passé pour mystérieux (2) ; le souffle de Jésus est resté célèbre chez les musulmans par les miracles qu'il opérait (3). Lors donc que la sourate que nous venons de citer descendit, Gabriel informa en même temps Mahomet que les sorcières qui l'avaient ensorcelé avaient soufflé sur dix nœuds et les avaient jetés dans un puits ; Mahomet envoya 'Ali les chercher et récita cette sourate et la suivante (la dernière du Coran), très analogue et aussi courte, qui lui fut révélée en même temps, sur le sortilège : à chaque verset un nœud se dénouait. Le Prophète qui était

(1) Voy. les commentaires du Coran au v. 4 de la sour. 113. — Plusieurs d'entre eux, p. ex. En Nasafi, font remarquer que ce verset est un argument décisif contre les mo'tazila qui ne croyaient pas à l'existence de la magie Cf. *infrà*, chap. VI.

(2) *Infrà*, p. 103.

(3) Voy. Coran, III, 43, et les commentaires de ce verset ; Qast'allâni sur *Çah'ih'* de Boukhâri, VIII, 403-404, 405-407. Cpr Reinaud, *Monum. ar.* etc., I, p. 178-179.

tombé malade, guérit. Depuis ce temps, les sorciers sont restés pour les musulmans « ceux qui soufflent sur les nœuds ».

On rapporte que les anciens Arabes se faisaient des nœuds dans la barbe pour écarter le mauvais œil (1) ; un passage du *Kitâb el Aghânî* raconte qu'une jeune fille qui aimait un jeune homme dont elle était éloignée faisait des nœuds à son fouet pour le retenir, mais ses rivales les défaisaient (2). Des coutumes analogues s'observent encore aujourd'hui dans l'Afrique du Nord : d'après Trumelet, les indigènes de certaines régions de l'Algérie, lorsqu'ils partent en voyage, font un nœud à une touffe de diss et si, quand ils reviennent, ce nœud est défait, ils en concluent que leur femme ne leur a pas été fidèle (3). Cet usage existait déjà dans l'ancienne Arabie (4) : il est probable qu'en faisant un nœud, l'opérateur pense, par les lois de la magie sympathique, empêcher sa femme de le tromper. Les livres de magie ou de médecine magique arabes ont généralement un chapitre donnant des recettes pour s'assurer de la fidélité de la femme (5). Et si l'indigène trouve le nœud de diss dénoué, il pense probablement qu'un charme plus fort a détruit le sien. L'exemple suivant est plus décisif : un français voyageait en pays arabe avec un cavalier de bureau, lorsque celui-ci fût pris de violentes coli-

(1) Goldziher, *Einige arab. Ausrufe und Formeln* in *W. Z. K. M.*, XVI, p. 141.

(2) Wellhausen, *op. laud.*, p 163.

(3) Trumelet, *Français dans le Désert*, 2e éd., p. 162.

(4) Perron, *Femmes arabes*, p. 261.

(5) P. ex. Soyoûṭ'î, *Rah'ma*, p. 115-117. Cf. *suprà*, p. 78.

ques : aussitôt il descendit de cheval, fit consciencieusement un nœud à une broussaille du bord de la route et remonta à cheval avec la conviction que ce remède le guérirait (1).

Pour en revenir aux caractères généraux de la cérémonie magique, insistons encore en terminant sur la complication qu'elle présente fréquemment. Il y a des longueurs infinies ; des prières interminables ; des formules religieuses à répéter des centaines de fois, à tout instant du jour ou de la nuit ; souvent des jeûnes très longs et très pénibles ; des retraites dans une solitude ; les opérations se prolongent parfois de longs mois, de délais en délais, avec des observances si minutieuses que la patience des magiciens est soumise à une bien rude épreuve.

Un caractère non moins important, c'est le caractère nécessaire des rites magiques. Ce caractère mécanique est bien marqué dans les rites relatifs à l'évocation des démons ; généralement l'apparition des génies, la forme qu'ils prendront, l'attitude à observer envers eux, les questions à leur poser, les réponses à leur faire, tout cela est connu et réglé d'avance : c'est ce que les traités spéciaux appellent le *khedmat el djinn*, l'asservissement des génies. Voici, comme exemple, l'évocation de *Chems el Qarâmid* (Soleil des briques), fille d'*El Malik el Abiod'* (le Roi Blanc) :

« C'est une *djinniya*, une des filles des sept rois (des génies). Si vous voulez la faire apparaître, il faut jeûner,

(1) V. Information verbale de M. Peltier, professeur à l'École de Droit d'Alger. — Au rite magique du nœud, comparez celui du clou qu'on enfonce ; voy. un exemple *infrà*, chap. IX.

pour la gloire de Dieu Très-Haut, pendant douze jours, dans un endroit désert, loin des bruits et du monde, ne mangeant que du pain d'orge et de l'huile d'olive, sans cesser tous les jours de vous laver, de brûler des parfums et de réciter l'incantation qui suit, soixante-dix fois après chaque prière : « Je conjure par le serment » syriaque, celle qui possède une taille et un port gra- » cieux, celle qui possède la beauté et le charme, celle » dont la chevelure, lorsqu'elle retombe, couvre entière- » ment son corps et dont le sourire, lorsqu'il éclot sur sa » bouche, semble un rayon de lumière ; viens vers moi, » sois bonne et serviable pour moi, ô créature excellente, » légère. Où sont tes compagnes, comme Mîmoûna et » Yaqoûta et Zoufla et Fât'ima la nuageuse, et Rouqiyya » fille d'El Ah'mar, Yaloûcha bent Semerdiyâl ? Appro- » chez, ô filles des rois des djinns, Cham'ât', et Denhiou, » et Ber'oûth, Anînoûn, Mezdjel, Terqeb, faites ce qui » vous sera ordonné ». Quand vous aurez récité l'incantation le nombre de fois prescrit, vous verrez apparaître un dragon énorme : n'ayez pas peur de lui, il s'enroulera autour de votre cou ; continuez la récitation de l'incantation jusqu'à ce qu'il s'en aille. Ensuite vous verrez apparaître les filles des djinns, tous leurs vêtements et leurs parures seront de soie rouge et ornés de pierres précieuses ; elles porteront des plats remplis d'or et d'argent ; elles vous diront : « Prends cela, ô Un Tel », mais ne leur répondez pas, et elles s'en iront. Ensuite vous verrez paraître une femme d'une blancheur admirable, d'une taille accomplie, belle comme une fleur de grenadier, avec une démarche onduleuse, les cheveux pendants sur sa poitrine, portant aux bras des bracelets

d'or et aux jambes des *kheikhal* de topaze incrustées de diverses variétés de rubis et d'émeraudes ; avec elle, vous verrez ses servantes dont chacune est d'une beauté à en perdre la vue, elles étendront devant vous des tapis pour la fille de Mâlik el Abiod'. Alors elle vous saluera et vous entendrez une voix si douce qu'on ne peut se tenir lorsqu'on l'entend. Elle vous demandera de l'épouser, mais si vous l'épousez vous ne pourrez plus approcher d'aucune femme d'entre les humains, et si vous essayez, vous resterez impuissant, c'est-à-dire que si vous épousez la *la djinniya* vous ne pourrez plus posséder aucune fille d'Adam. Stipulez-lui donc ce que vous attendez d'elle pour être agréé ou servi par quelque créature que vous voudrez, car elle a surtout un grand pouvoir dans le premier de ces deux cas (1) ».

Parfois le caractère de retraite secrète est si bien marqué, les jeûnes et les invocations si multipliés, que la pratique magique prend l'allure d'une discipline ascétique. C'est ce que les auteurs de livres de magie appellent une *riâd'a*, mot que nous traduisons volontiers par « exercice mortificatoire ». Sans doute, dans une certaine mesure, la *riâd'a* a dû achever de se caractériser sous l'influence postérieure de la religion ; mais il nous semble que ses principaux traits sont primitifs. Citons-en une : nous allons y retrouver les caractères que nous avons signalés : mystère, complication, succession compliquée des rites...

Nous prenons comme exemple la *riâd'a* de « *yâ kerim, yâ rah'im* », c'est-à-dire : « ô Généreux, ô Miséricordieux ».

(1) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 80.

Ce sont deux noms de Dieu dont la répétition est le thème fondamental de la *riâd'a.* » Isolez vous dans un endroit désert, loin des hommes et de tout bruit ; il faut que vous soyez en état de pureté, quant aux vêtements et quant au corps. Vous jeûnerez tout le temps de cette retraite et de l'exercice mortificatoire, jusqu'à la fin et vous ne devrez manger que du raisin sec, de l'huile et de la farine d'orge et du vinaigre, autant que possible. Le temps de la retraite doit être de sept jours, dont le premier soit un dimanche et le dernier un samedi. Si vous n'avez que peu de chose à demander, il suffira de trois jours, dont le premier sera un mardi et le dernier un jeudi. Pendant ce temps vous devez réciter les deux nobles noms : « *Ya kerîm, ya rah'îm* », chaque jour, constamment, sans qu'un nombre limité soit fixé et sans vous relâcher un instant. Chaque jour après la prière du matin *(çoubh')*, vous récitez la sourate : « Dis : ô mécréants... » (1), 21 fois, puis vous récitez les noms et ensuite spécialement la conjuration *(qasam)*, 3 fois, puis vous récitez les deux noms : *ya kerîm, ya rah'îm*, sans vous relâcher ; lorsque viendra la nuit du jeudi au vendredi, et que vous serez en train de réciter les deux noms avec sincérité vous prierez sur le Prophète (2) mille fois ; puis vous réciterez les deux noms mille fois ; puis vous prierez sur le Prophète mille fois, et cela après avoir fait la prière rituelle et avant de prier sur le Prophète ; et avant de réciter les noms, vous aurez eu

(1) *Coran*, sour. CIX.

(2) « Prier sur le Prophète », c'est réciter la formule : « *Çallâ Lâhou 'âla nnabi ouâ sallama* », « Que Dieu bénisse et sauve le Prophète. »

soin de prier deux *rek'a*. Ensuite vous vous asseyez, restant en état de pureté, dans votre lieu de prière, tourné vers la *qibla* et vous lisez la conjuration dont le texte est plus loin. Lorsque vous serez arrivé à la parole du Dieu Très-Haut: « Et ils se prosterneront devant lui... » (1), vous vous prosternerez devant sa personne généreuse et vous réciterez l'invocation *(dou'â)* pendant votre prosternation. Vous ferez cela 41 fois, chaque fois récitant la conjuration, puis vous prosternant et récitant l'invocation pendant cette prosternation ; cela se passera au milieu de la nuit. Et dans le cas où vous faites la grande *riâd'a* de sept jours, vous ferez ce que nous venons de dire, c'est-à-dire récitation des deux noms, prière de deux *rek'a*, récitation de la conjuration et de l'invocation, prière sur le Prophète. Dans la nuit du dimanche (après le dernier jour de la riâd'a), pendant votre sommeil ou à votre réveil, il viendra (quelqu'un) qui vous demandera ce que vous voulez. Répondez-lui : « Je sollicite de votre bonté, et de la bonté de Dieu, que vous m'apportiez tous les jours un dînâr d'or ». Il répondra : « Bien », et il mettra à son acquiescement des conditions au nombre desquelles seront : l'obligation de visiter les morts chaque samedi ; la récitation des deux noms sublimes après chaque prière, autant de fois que leurs lettres valent d'unités (2) ; l'aumône faite aux pauvres, aux malheureux, aux gens dans le besoin. Acceptez toutes ces conditions et répondez : « Que Dieu récompense votre peine et qu'il nous

(1) *Coran*, sour. VII, s. 205.
(2) Cf. *infrà*, chap. IV.

pardonne ainsi qu'à vous, partez et soyez récompensés (par Dieu), qu'il vous bénisse. » A partir de cette nuit, vous trouverez sous votre tête (chaque matin) un dînâr d'or. Soyez reconnaissant de ce qui vous sera arrivé et craignez Dieu. Quant aux parfums employés pour cette cérémonie ce sont ; l' *'aoudeq qelli* (1), le benjoin et le *nadd* (ambre gris ?) ; ils doivent brûler tant que dure la *riâd'a* et les récitations » (2).

La dernière phrase nous montre l'importance des parfums dont nous avons déjà noté l'action (3); ils sont un élément essentiel de la cérémonie, comme nous l'avions remarqué. La *riâd'a* est en outre remarquable par son caractère religieux, par la minutie avec laquelle sont réglés tous les détails des récitations de formules pieuses. On ne peut pas s'empêcher de la rapprocher des oraisons usités dans les confréries musulmanes et il semble bien en effet que nous soyons déjà là en plein ascétisme : jeûne, solitude, oraison continuelle, ce sont là des traits caractérisques de l'ascétisme. De cette retraite du magicien, peut-être doit-on rapprocher, l'*i'tikâf* ou retraite spirituelle dans une mosquée, règlementée par l'orthodoxie musulmane. Cette pieuse pratique est tombée en désuétude chez les musulmans d'aujourd'hui : elle consiste à passer dix jours en jeûnant dans une mosquée, sans rien faire d'autre que prier, méditer, réciter le Coran, louer Dieu ; toute

(1) J'ignore ce qu'est ce parfum.

(2) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 119-120. Cpr. d'autres *riâd'a*, p. 123 124, 125...

(3) Voy. *suprà*, p. 72 seq. ; *infrà*, chap. XVI.

communication avec le dehors est sévèrement interdite (1).

Les deux exemples que nous venons de donner, évocation de la *djinniya* et *riâd'a* des deux noms présentent ce caractère que la succession des rites ou des paroles y est réglée, c'est là un des traits essentiels de la magie ; les forces magiques sont en effet redoutables. Il ne faut pas les manier en ignorant. Dans la *djeldjeloûtia* dont nous parlerons plus loin (2) il est dit : « Malheur et encore malheur à celui qui l'apprend sans connaître sa puissance ».

Les procédés par lesquels on peut capter et asservir les forces magiques sont donc strictement déterminés et on doit les suivre étroitement. Autrement les forces redoutables que l'on met en jeu pourraient manquer leur but et alors elles se retourneraient contre l'opérateur (3). C'est ce qui arrive, par exemple, dans ce que les arabes appelaient *roudjoû' el la'na*. Ils croyaient, et des h'adîth ont consacré cette croyance, que la malédiction lorsqu'elle est lancée, si elle ne rencontre pas quelqu'un qui la mérite, se retourne contre celui qui l'a proférée (4). Or la malédiction est un rite essentiellement magique : c'est une force aveugle ; employée à vide, elle blesse celui qui voulait s'en servir.

---

(1) Khelil, *Moukhtaçar*, trad. Perron, I, p. 494-507 ; Kherchi, II, 107 seq. ; Boukhâri, *Çah'th'*, trad. Houdas et Marçais, I, p. 646 *ad f.* ; Qast'allâni sur Boukhâri, III, p. 488 seq.

(2) Cf. *infrà*, p. 139.

(3 Cf. *infrà*, chap. x.

(4) Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 89, p. 118, avec d'intéressantes citations.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R. F. IMPRIMÉS. 37

Non seulement les rites sont minutieusement et nécessairement déterminés, mais spécialement leur succession est rigoureusement fixée : cela est bien marqué dans nos deux exemples. Et il est intéressant de constater que ce caractère s'est conservé dans les rites de la religion orthodoxe : dans la lotion générale, dans l'ablution (1) par exemple, la succession des rites doit être conforme à la loi religieuse et ininterrompue (2) ; il en est de même dans la prière (3).

Donnons pour terminer ce trop bref exposé des rites de la magie musulmane, le détail d'une cérémonie magique, celle de la *khanqat'iriya*, d'après le grand recueil d'El Boûni :

« ... Sachez que le fondement de cette science (*'ilm el khanqat'iriyât*) est d'ordre à la fois physique et extra-naturel ; si tu veux la pratiquer, prends (4)..... qui n'ait pas de tache blanche ; jeûnez pour l'amour de Dieu pendant trois jours et récitez la *khanqat'iriya* vingt et une fois ; ensuite tournez-vous vers la *qibla* (5) et, prenant un couteau à deux tranchants, égorgez la victime avec l'un et ouvrez lui le ventre avec l'autre, en même temps que vous crierez la *khanqat'iriya*. Ensuite ٢٤٥ (6) dans une marmite en terre neuve et ne

(1) Cf. *infrà*, chap. XVI.

(2) Khelil, *Moukhtaçer*, trad. Perron, I, p. 51, 53, 67. Cf. sacrifice, *infrà*, chap. X.

(3) Cf. Khelil, *op. laud.*, trad. Perron, I, p. 125.

(4) Ici se trouvent les lettres et signes incompréhensibles que nous avons reproduits *suprà*, p. 72. Il s'agit d'une victime, un coq peut-être (?)

(5) Direction de la Mecque. Cf. *suprà*, p. 68.

(6) Cf. *suprà*, p. 72.

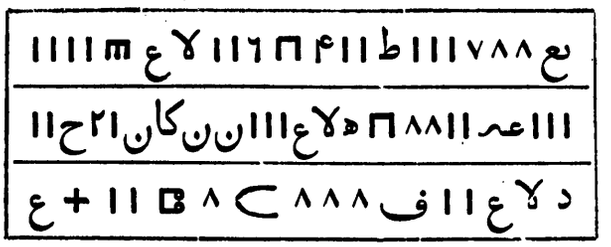
jetez rien du cadavre ni du sang de la victime. Prenez en outre treize hirondelles ou plus, mais en nombre impair, égorgez-les et jetez-les dans la marmite en ayant soin que pas une goutte de leur sang ne tombe en dehors. Ensuite fermez cette marmite avec de l'argile magique (1) et lutez soigneusement la jointure du couvercle ; jetez dessus du bois de peuplier enflammé jusqu'à ce que vous jugiez que le contenu soit brûlé et réduit en charbon, ce que vous vérifierez en retirant la marmite du feu pour la poser sur terre et en l'ouvrant après qu'elle se sera refroidie. Seulement tournez la tête, car au moment où vous l'ouvrirez, il s'en dégagera une vapeur, semblable à une fumée noire qui, si elle entre dans l'œil d'un homme l'aveugle à l'instant sans remède. Attendez donc que cette fumée soit dissipée ; puis vous pilerez le résidu de la combustion et vous le conserverez dans un plateau chez vous jusqu'au moment où vous en aurez besoin. Cette poudre est l'élément fondamental de l'art de la *khanqat'iriya* et est nécessaire pour obtenir les prodiges de cet art. Lors donc que vous désirez vous en servir pour quelque objet, prenez un petit peu de cette cendre dans votre main, pulvérisez-la et criez la *khanqat'iriya* une seule fois, et vous obtiendrez ce que vous désirez à condition d'avoir exprimé votre désir d'une façon incompréhensible pour les assistants. Cette poudre entre nécessairement dans toutes les opérations *khanqat'iriques*, elle en est l'élément essentiel : dès que vous la possédez, vous sortirez des ténèbres de l'impuissance pour entrer dans la

(1) *T'in el h'ikma*, dit le texte.

lumière ; Dieu soit loué du commencement jusqu'à la fin et bénisse notre seigneur Moh'ammed, le flambeau des ténèbres.

Première formule de la khanqat'iriya. — Cette formule est  ; prenez une peau de gazelle, faites-en une calotte et écrivez dessus avec un peu d'encre ce qui est indiqué plus loin ; ensuite enveloppez-vous la tête de cette peau et récitez l'invocation de la *khanqat'iriya* qui est la suivante : « Je t'implore par ton nom antique, ô toi qui dures, toi qui ne finiras point, ô Seul, ô Unique, ô Victorieux, ô Éternel, ô toi qui n'as point engendré et n'as point été engendré, qui n'as point d'égal, ô Maître des Maîtres, ô Puissant, ô toi qui donnes et qui conserves, allège pour nous les angoisses du jugement dernier, je te supplie de me soumettre un des serviteurs de ton nom qui fasse mes volontés ; car tu as la puissance en toute chose ». Ensuite vous vous livrez à un long exercice mortificatoire dans toutes les conditions convenables ; puis vous jetez devant vous un peu des cendres en question et vous récitez sept fois la *khanqat'iriya,* jusqu'à ce que vous voyiez votre ombre disparaître, bien que vous soyiez au soleil. Si quelque homme ou quelque animal passe près de vous, il ne vous voit pas et ne vous entend pas marcher.

Voici maintenant ce que vous écrivez sur la calotte :



Et vous récitez sur ce tableau les paroles suivantes (2 fois) : Ouah, Ahdah, Haïouah, Lehled, Lehelhou, Haleloûiâh (1), Ioûch, Ouech, Alouâch, Ayyoûch, Bechlech, Ech, Ahdân, Aout'af, Lat'at'ef, Loût'âïf, T'âïf ; répondez, ô serviteurs de ces noms, et cachez-moi aux yeux de tous, pour Dieu, l'Unique, le Tout-Puissant, Aloûh'â (bis). Et il arrivera ce que nous avons dit dans le plus bref délai. Comprenez donc et vous suivrez la voie droite, s'il plaît à Dieu (2). »

El Boûni développe ensuite onze autres formules *khanqat'iriques* destinées à produire toutes des résultats plus ou moins merveilleux et dans lesquelles la fameuse poudre est toujours employée.

Au Maroc, on appelle *khanqat'ira* l'art de transformer par des procédés magiques des choses insignifiantes en aliments, en argent o: en tout autre objet utile. Par exemple l'opérateur change des feuilles sèches en beignets mais il faut les manger de suite parce que ces produits sont très instables et reviennent facilement à leur état primitif. Les louis d'or ainsi fabriqués rede-

(1) *Alleluia* ? ?

(2) El Boûni, *op, laud.* III, p. 121.

viennent des feuilles sèches dans la bourse de l'imprudent qui les a acceptés en payement (1). C'est là de la véritable magie blanche, de la *simiâ*, au sens usuel de ce mot en arabe. Ce mot semble être employé le plus souvent en effet pour désigner la magie blanche, inoffensive et donnant lieu à de nombreuses déceptions si l'on en croît les musulmans orthodoxes (2) ; philologiquement la forme *simiâ'ou* a été évidemment influencée par la forme *kimiâ'ou* qui désigne l'alchimie.

Quoi qu'il en soit la cérémonie de la *khanqaï'ira* ou *khanqaï'iriya*, telle que nous venons de l'exposer comporte plusieurs éléments : rites manuels, incantations, talismans. Nous avons dans ce chapitre parlé sommairement des rites, il nous reste à étudier les incantations et cette forme spéciale d'incantation écrite qu'est le talisman.

---

(1) Mouliéras, *Maroc inconnu*, I, p. 53, ou se trouve une incantation de *Khanqaï'ira*.

(2) Lane, *Modern Egyptians*, 1895, p. 273 ; *The arab. nights' entert.*, 1859, t. I, p. 61 ; bibl. dans Chauvin, *Bibl. des ouvr. ar.*, VII, p. 102.

CHAPITRE III

Les incantations ou rites oraux

Étudions maintenant spécialement le rite magique oral; nous en avons déjà parlé dans le chapitre précédent, parce qu'il est impossible de le séparer complètement du rite manuel; aussi bien cette impossibilité même marque-t-elle son importance dans la magie.

Toute la valeur magique des mots leur vient de la vertu mystérieuse qui est attribuée au souffle (1) : le souffle c'est le principe vital, qui, personnifié, n'est autre que l'âme. *Nefs* signifie souffle et âme ; *nefth*, qui signifie également souffle désigne l'inspiration du poète (2), nous disons nous-même « le souffle poétique ». Le mot, c'est le *nefs* sous une forme plus concrète, plus précise, plus réalisée puisqu'il éveille une image déterminée. De là vient sa force magique : il blesse comme une arme et cette conception s'est conservée dans l'Islâm, où la malédiction est considérée presque comme quelque chose de matériel. « L'invocation (contre quelqu'un) est l'arme des croyants. » On la compare à une flèche ou à un projectile (3). La force magique du mot

(1) Cf. *suprà*, p. 89, et *infrà*, chap. VI.
(2) Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 5.
(3) Voir les textes cités par Goldziher, *op. laud.*, p. 28-31.

est du reste une croyance très générale : on la connaît bien dans l'antiquité classique et il ne faut sans doute pas chercher ailleurs la parenté des mots *numen* et *nomen* (1).

Dès lors il est naturel qu'on cherche à augmenter cette force magique en criant le mot, en le répétant, en multipliant les doublets, les allitérations, les terminaisons semblables. De là viennent dans les incantations ces interminables kyrielles de noms semblables les uns aux autres, ne différant que par une lettre, rimant ensemble (2). Et telle est vraisemblablement l'origine de la rime, si, comme nous allons l'exposer, la poésie fut bien à l'origine un procédé magique : tous ces vers satiriques dans lesquels les poètes arabes parlent sans cesse de leurs rimes (*qâfiya*, pluriel *qaouâfî*) qui blessent comme des flèches, comme des lances, etc... n'étaient presque pas métaphoriques aux yeux des Arabes antéislamiques; pour eux la rime avait réellement une force matérielle. L'examen des divers sens de la racine *qafâ* (blesser à la nuque, outrager quelqu'un) d'où est dérivé le mot *qâfiya*, confirme cette hypothèse (3).

Avant que la rime, la *qâfiya*, servît à rythmer des mètres savants, elle était l'élément essentiel de la prose rimée, du *sadj'* (*sedja'*). Ce fut la première forme du discours poétique chez les anciens Arabes : les premières sourates du Coran sont bel et bien, quoiqu'en pensent les musulmans orthodoxes, du

(1) Huvelin, *Les tablettes magiques et le droit romain*, p. 27, n. 1, 2.
(2) Voy. *suprà*, p. 101, et *infrà*, p. 123, 125, 139....
(3) Goldziher, *op. laud.*, I, p. 83-105.

sadj' et les adversaires de Mahomet le disaient hautement (1). Or le *sadj'* était par excellence la langue des anciens *kâhin* arabes, comme nous l'avons déjà dit (2), et d'ailleurs il n'a jamais cessé d'être employé dans la sorcellerie (3). Si les textes magiques que nous traduisons dans ce livre y figuraient en arabe, on s'apercevrait qu'ils sont remplis d'assonnances. De vieilles formules concernant le temps et les astres étaient en *sadj'* (4) et peut-être ont-elles eu jadis une valeur magique : on sait que l'assonnance est caractéristique dans les proverbes arabes, comme dans tous les proverbes.

La poésie s'est vraisemblablement développée en partant du *sadj'* et, à l'origine, elle participa au caractère magique de celui-ci : à ce titre elle rappelle l'ἐπαοιδή des Grecs et le *carmen* des Latins (d'où est venu notre mot *charme*) (5). C'est ce que montre bien la signification du verbe *'anchada* qui signifie « réciter une poésie », mais aussi « adjurer quelqu'un, jurer par quelqu'un » : la poésie primitive était une conjuration (6). Le mot *nâchid* dans l'ancien arabe a le sens de « voyant, devin qui fait retrouver les choses perdues », c'est presque un synonyme de *'arrâf* (7). Toute la poésie satirique primitive,

(1) Goldziher, *op. laud.*, I, p. 59 seq.; cf. Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 135, n. 4.

(2) Cf. *suprà*, p. 28.

(3) Cf. Goldziher, *op. laud.*, p. 67 seq.; Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, I, p. 207-208.

(4) Goldziher, *op. laud.*, I, p. 71, n. 4.

(5) Goldziher, *op. laud.*, I, p. 18-19.

(6) Goldziher, *op. laud.*, I, p. 37-38.

(7) Goldziher, *op. laud.*, I, p. 24-25. Cf. *suprà*, p. 30.

la *hidjâ* des anciens Arabes, a le caractère d'incantations (1) par lesquelles le poète cherche à influencer ses ennemis ou les ennemis de sa tribu au moyen du procédé de magie sympathique que nous allons décrire dans un instant. Au contraire dans d'autres poésies, le poète, exaltant les vertus de sa tribu et les siennes propres, cherche à attirer le succès sur lui et sur ses contribules : c'est ce que les Arabes appellent la *moufâkhara* (2).

Le poète est donc sorti du magicien ou plus exactement du devin : en arabe « poète » se dit *châ'ir*, mot qui a encore le même sens que *'arrâf*, c'est-à-dire « celui qui sait (3) ». De la même famille aussi est le *kâhin*, dont nous avons déjà parlé (4) ; mais tandis que celui-ci est attaché à un sanctuaire, le *châ'ir* est le libre conseiller de sa tribu ; comme le *kâhin*, il peut servir d'arbitre dans les cas difficiles (5). Le souffle poétique ou prophétique qui les anime, le *nefth* dont nous avons parlé, arrive rapidement à être conçu comme personnifié (6) : c'est un djinn qui habite le *kâhin* et l'orthodoxie bâtira là-dessus toute sa théorie de la *kihâna* (7) ; c'est un djinn aussi qui inspire le *châ'ir*. Notre « muse du poète » est pour les Arabes

(1) Goldziher, *op. laud.*, I, p. 26 seq. et *passim*.

(2) Sur la *moufâkhara*, voy. Goldziher, *Muh. Stud.*, I, p. 54-60.

(3) Cpr. en italien l'usage du mot *saggio* par Dante dans le sens de poète, p. ex. *Vita nuova*, XX, v. 2.

(4) *Suprà*, p. 27 seq. Cf. Goldziher, *Abhandlungen*, I, 17 seq.

(5) Goldziher, *op. laud.*, p. 21. Cf. *suprà*, p. 29.

(6) La source de l'inspiration poétique s'appelle encore *nefs* (souffle, âme), *t'aïr* ou *t'aïr* (oiseau). Cf. Van Vloten, *Daemonen, Geister und Zauber b. d. alt. Arab.*, in *W. Z. K. M.*, 1893, p. 186.

(7) Cf. *infrà*, chap. VIII.

« le djinn, le *cheïṭ'ân* du poète » (1). Aussi plus tard la poésie sera-t-elle considérée comme diabolique et rangée parmi les suggestions de Satan par l'orthodoxie musulmane (2) et pourtant il ne faut pas voir une conception différente dans celle de l'inspiration de Mahomet par l'ange Gabriel.

Si l'assonnance, la rime, le rythme renforcent le caractère magique du mot, le chant ne doit pas l'influencer moins. En effet chez les Arabes, dès les temps les plus reculés le chant a toujours été regardé comme une force mystérieuse et considéré aussi comme produit par les djinns (3); plus redoutée peut-être que la poésie, la musique a été encore plus mal vue par l'orthodoxie (4). La force magique de la mélodie est une croyance universelle; le mot *incantation* vient de la racine *cantare*, « chanter ». Chez les musulmans la poésie a toujours été chantée et sans doute les incantations l'étaient primitivement aussi. On sait l'importance du chant dans la production des phénomènes occultes : or, bien que nous

(1) Voy. Goldziher, *op. laud.*, I, p. 1 seq., p. 41-42; Van Vloten, *op laud.*, in *W. Z. K. M.*, 1894, p. 65, avec d'intéressantes citations. Il faut d'ailleurs noter que l'inspiration, dont le mécanisme est entièrement plongé dans l'inconscient, est encore un mystère pour les psychologues (Ribot, *Psychol. des sentim.*, p. 364-365).

(2) Voir les textes cités par Goldziher, *op. laud.*, I, p. 7, n. 2 (*naṣṭḥ* dans le sens de « suggestion diabolique » y est mis sur le même pied que *chi'r*).

(3) Cf. Goldziher, op. *laud.* I, p. 14 15; sur les rapports de la musique avec la magie, voy. Combarieu, *La mus. et la magie*, in *Journ. d. Déb.* du 22 sep. 1906 et le même, *La musique, ses lois, son évol.*, 1 vol., Paris, 1907, p. 98-112, 183-187.

(4) Cf. Khelil, trad. Perron, II, p. 501 ; Kherchi, III, p. 150, *in f.* et la glose d'El 'Adaoui et surtout Desoûqi sur Derdir, Caire, 1309, II, p. 312.

n'admettions nullement que ceux-ci expliquent toute la magie, on ne saurait nier qu'ils en sont un élément important (1); et d'autre part les observateurs s'accordent à déclarer que le chant favorise, dans les séances des spirites, l'apparition des phénomènes qu'ils recherchent (2). Toutefois dans la plupart des rites oraux de magie actuelle, le chant a disparu; mais la vertu mystérieuse de la formule orale reste toujours, cette force du discours, à laquelle les civilisés eux-mêmes n'échappent pas et qui a fait dire que « l'éloquence est une magie »; il est curieux qu'un h'adîth du Prophète reproduit textuellement cette phrase: « *inna min al bayâni sih'ran* (3).

On ne s'étonnera pas, après ce qui précède, que les incantations magiques soient souvent en vers: souvenons-nous que *charme* vient de *carmen*; de même la *da'oua* des musulmans, l'invocation magique ou religieuse, est souvent en vers: la *da'oua el djeldjeloûtiya* (4), dont nous parlerons plus loin, pour ne citer qu'un exemple, est en vers.

L'incantation énonce généralement l'action que l'on désire produire d'une façon plus ou moins directe: elle contient le nom du sujet et celui de sa mère; cette dernière prescription est générale dans les rites de magie. Du reste l'incantation n'est pas nécessairement

(1) Cf. *infrà*, chap. VI.

(2) Voy., p. ex., Maxwell, *Phénomènes psychiques*, p. 131, p. 145, p. 243.

(3) Qast'allâni sur *Çah'ih'* de Boukhâri, VIII, p. 406.

(4) Cf. *infrà*, p. 139. Cpr. la grande *da'oud* donnée par El-Boûni, *Chems el Ma'ârif*, I, p. 82-84.

récitée, elle peut être simplement écrite; le rite oral change ainsi de caractère. Par exemple, pour se consoler d'un amour malheureux, on écrit sur des assiettes : « Safoûs, Safouât ; mon Dieu, refroidis Un Tel comme tu as refroidi le feu sur notre Seigneur Ibrahîm (1),..... qu'ainsi Une Telle fille d'un Tel n'ait plus dans le cœur d'Un Tel fils d'Une Telle aucune place durable et solide; chasse, ô Khechkhech, le poison qui le mine lentement éloigne l'amour d'Un Tel ». On lèche une de ces assiettes chaque matin et chaque soir (2).

D'autres fois on avale le papier sur lequel est écrite l'incantation, et c'est un cas des plus fréquents dans la médecine médico-magique; lorsque je faisais de la médecine au Goundafi, dans les montagnes du sud de Merrâkech, et que je donnais un paquet de sulfate de magnésie, il arrivait souvent que le malade se croyait obligé d'avaler le papier avec le remède, surtout quand le nom de celui-ci était écrit dessus. D'autres fois on écrit la formule magique sur une galette d'orge, sur des pelures d'oignon, etc..... (3), que l'on mange ensuite ; parfois il suffit d'écrire la formule dans le fond d'un plat, de l'effacer et de manger dans ce plat ; il est très fréquent aussi d'employer d'une façon analogue les œufs : on écrit une formule sur la coquille, on fait cuire l'œuf et on le mange (4);

(1) Histoire d'Abraham condamné au feu et sauvé par un miracle voy. *Coran*, sour. XXI, v. 69.

(2) Soyoûṭ'I, *Raḥ'mat el Oumma*, p. 121.

(3) Sieard, *Takitount* (Arch. administr.).

(4) Villot, *Mœurs, cout. et inst. des indig. de l'Alg.*, p. 126; on trouvera un grand nombre de rites de ce genre dans Soyoûṭ'I, *Raḥ'ma*, au

au besoin la récitation de l'incantation au dessus d'un verre d'eau que le malade absorbe ensuite est suffisante pour produire l'effet désiré ; enfin il est très fréquent qu'on brûle le papier sur lequel est écrite la formule et qu'on en respire la fumée ; par exemple, pour guérir la fièvre à Takitount, on prend trois noyaux de dattes que l'on place sur des braises après avoir écrit dessus : « Karoûm, Firoûm, Hamana », et le malade avale la fumée provenant de la combustion de ces noyaux (1).

L'incantation énonce donc ce que l'on veut obtenir de même que le geste le simule ; dans les deux cas, c'est de la magie imitative et il n'y a pas au fond de différence entre le rite manuel et le rite oral : de même que la simple simulation d'un phénomène est considérée comme pouvant le produire, de même son énonciation par la parole a aussi ce résultat. Ainsi, dans le rite cité plus haut, pour faire passer l'amour, l'ordre contenu dans la formule et surtout l'exemple cité du feu d'Ibrahim refroidi, sont censés produire par sympathie l'effet désiré aussi bien que le geste qui consiste à effacer l'écriture sur l'assiette. Voici d'ailleurs un exemple d'incantation, sans rite imitatif correspondant ; j'en donne le texte, parce qu'il est inédit, en arabe vulgaire.

Lorsqu'une femme veut se faire aimer démesurément de son mari et arriver à lui imposer toutes sès volontés,

---

chapitre du *h'ell el ma'qoûd*. Emploi analogue des œufs dans la magie juive, voy. un exemple dans Schwab, *Le mss 1380 de la Bibl. Nat., suppl. au Voc. d'angèlol.* in *Not. et extr.*, XXXVI, p. 286.

(1) Sicard, *Takitount* (Arch administr.).

elle choisit le moment où il rentre de voyage ; elle dispose un brasero dans un coin de la pièce d'entrée avec quelques parfums dessus et elle se présente devant son mari en récitant mentalement la formule suivante : « Dkhelt 'alik bh'âl essiyyed 'Ali 'al ennçâra — Dkhelt 'alik bh'âl el hilâl — Ou nekkessrek bh'âl el khoulâl — T'oûlti yâ l qoubbiya — Ou mchîti yâ l gherbiya — Ekhkh 'al ennâs ou l'ezz ikoûn liya ». C'est-à-dire : « Je me présente à toi comme le seigneur 'Ali s'est présenté devant les infidèles (1) — Je me présente à toi comme le croissant — Et je te ploierai comme on ploie une épingle — ~~O ma taille qu'elle est mignonne~~ ! — ~~O ma démarche, qu'elle est jolie~~ ! — Fais fi des autres et ton amour sera tout entier pour moi (2) ». Il est évident que dans cet exemple, l'incantation a la vertu de faire venir l'amour et l'obéissance qu'elle décrit en termes aussi expressifs. L'exemple de 'Ali est à remarquer : il est à comparer à l'exemple du feu d'Abraham éteint par Dieu ; il arrive souvent ainsi qu'on raconte un événement analogue à celui qu'on désire voir se produire et généralement comme dans le cas qui nous occupe, c'est un événement légendaire. On pense que la seule narration d'un fait déterminera un fait analogue. Le récit écrit de certaines légendes peut ainsi être porté comme amulette. Un exemple intéressant est celui du *h'erz* des *seb'a 'ouhoûd* qui est courant en Algérie. On sait qu'on nomme *h'erz* les amulettes qui sont, en quelque sorte, des

(1) C'est-à-dire en t'inspirant autant de frayeur qu'Ali en inspirait aux infidèles dans ses guerres.

(2) Recueilli à Mogador (Maroc).

incantations écrites. Voici la traduction du *h'erz seb'a 'ouhoûd* (amulette des sept pactes) (1) :

« Au nom du Dieu clément et miséricordieux, que Dieu accorde ses bénédictions au Seigneur Moh'ammed, à sa famille et à ses compagnons et qu'il les sauve. On raconte de Notre Seigneur Soleïmân ben Dâoûd (Salomon fils de David) qu'il vit une vieille, grise, aux yeux bleus, aux sourcils joints, aux jambes grêles, les cheveux épars, la bouche ouverte vomissant du feu ; elle labourait la terre avec ses ongles, elle fendait les arbres rien qu'en criant. L'ayant donc rencontrée, Notre Seigneur Soléïmân lui dit : « O vieille, es-tu une créature humaine » ou un génie, car je n'ai jamais rien vu de plus sauvage » que toi ? » Elle lui répondit : « O Prophète de Dieu, je » suis Oumm eç Cibyân, je domine les fils d'Adam et » d'Ève, j'entre dans les maisons, j'y pousse le cri du coq, » j'y aboie comme les chiens, j'y mugis comme le taureau » et la vache, j'y crie comme crie le chameau, j'y hennis » comme hennit le cheval, j'y brais comme brait l'âne, j'y » siffle comme le serpent, et je prends la forme complète » de ces animaux ; je noue les matrices des femmes ; je » fais périr les enfants, sans qu'on me reconnaisse, ô » Prophète de Dieu ; je stérilise les entrailles des femmes » et je les empêche de devenir enceintes, en fermant leur » matrice, et on dit : « Une Telle est stérile » ; je vais vers » la femme qui vient de concevoir, je souffle sur elle et je » lui fais faire une fausse couche, et l'on dit : « Une Telle » est *h'awwâla* (qui ne peut aller jusqu'au terme de la

(1) Faite sur un exemplaire qui se vend à Alger et qui est imprimé au Caire : il porte le millésime de 1319. H.

» gestation) ; je vais vers la fiancée, je noue les pans de » son vêtement (1) et je porte malheur aux jeunes époux ; » ensuite je vais vers l'homme, je bois son sperme épais » et je ne lui laisse qu'une liqueur sans force et sans » épaisseur qui ne féconde point, et l'on dit : « Un Tel est » impuissant ». Puis je vais vers l'homme et je paralyse » son commerce : s'il laboure, il ne récolte rien ; s'il solli- » cite, il n'obtient rien ; bref, c'est moi, ô Prophète de Dieu, » qui assaille de toutes façons les fils d'Adam et les filles » d'Ève ». Alors Notre Seigneur Soléïmân la saisit vio- » lemment et lui dit : « O créature maudite, tu ne sortiras » pas de mes mains jusqu'à ce que tu me fasses un cer- » tain nombre de pactes et de promesses, comme de » t'abstenir de stériliser les femmes des hommes quand » elles sont enceintes et de frapper leurs enfants ». — Elle répondit : « Oui, ô prophète de Dieu, car tu es mon maître » (2). . . . . .

Première promesse : « Au nom du Dieu puissant et miséricordieux, hors duquel il n'y a pas d'autre dieu, le roi, l'éternel, le vainqueur, le puissant, roi du monde d'ici-bas et de l'autre, celui qui fera ressusciter les os rongés par le temps, qui remet dans le droit chemin ceux qui désobéissent et qui traitera durement ceux qui

(1) C'est-à-dire : « Je l'empêche de se marier ». Cf. *suprà*, dénouement de la ceinture dans les rites du mariage, p. 88.

(2) Voy. a. s. de la puissance de Salomon sur les génies *Coran*, sour. XXI, v. 81 seq. ; sour. XXXIV, seq. ; sour. XXXVIII v. 11 seq., et les commentaires ; Tha'labi, *Qiṣaṣ el 'anbiyâ*, Caire, 1314, p. 173-175 ; Ibn Iyâs, *Badâ' ẓ' es souhoûr*, Caire, 1314, p. 170 ; Geiger, *Was hat Muhammed aus d. Judenth. aufgen. ?* Bonn, 1833, p. 184 ; Weil, *Bibl. leg. d. muslm.*, p. 177 ; R. Basset, *Salomon d. l. lég. mus.*, in *Rev. Trad. pop.*, 1888, p. 353-359.

n'auront suivi que leurs passions, le souverain, le fort, celui à qui personne n'échappe, celui que personne ne peut atteindre et que personne ne peut surpasser, je n'approcherai pas quiconque portera sur lui ce tableau, je ne l'approcherai ni jour ni nuit, que ce soit (une femme) dans sa litière ou (un homme) en voyage, ni dans son sommeil, ni dans sa veille, ni lorsqu'il sera seul ; Dieu est garant de ce que je dis ».

Deuxième promesse : « Au nom du Dieu clément et miséricordieux, hors duquel il n'y a pas d'autre dieu, etc. . . . . ., je n'approcherai pas celui qui portera ce tableau, je ne lui nuierai ni extérieurement ni dans son sang, ni dans ses os, ni dans sa chair, ni dans sa peau tant que dureront les cieux et la terre Dieu est garant de ce je dis (1) ».

. . . . . .

Septième promesse : « Au nom du Dieu, etc. . . . . je n'attaquerai pas quiconque portera ces sept promesses, ni dans sa vie privée, ni dans sa vie publique, ni dans son absence, ni dans sa présence, ni lorsqu'il voyagera, ni lorsqu'il sera dans le désert, ni dans aucun temps, aussi longtemps que durera la sphère céleste, et Dieu est garant de ce que je dis (2) ».

---

(1) Je passe ici quatre des sept promesses. Après chaque promesse est le *djedouel* (cf. *infrà*, chap. IV), auquel il est fait allusion dans le texte.

(2) Voir les sept promesses différemment rapportées dans Soyoûṭ'ī, *Rah'ma*, p. 208; le récit des démêlés de Salomon avec Oumm eç Cibyân y est beaucoup plus étendu et différent : p. 203 seq.

C'est là une véritable incantation mythique (1), au cours de laquelle sont d'abord décrits les méfaits de l'esprit méchant que l'on dénonce ainsi solennellement ; de plus cette description est mise dans la bouche même de cet esprit ; on raconte comment il fut maîtrisé par un personnage fabuleux, et on indique les moyens pour s'en préserver : il est clair que non seulement les talismans indiqués, mais aussi la narration même ont un pouvoir conjurateur, puisque celle-ci est elle-même la partie la plus développée du *h'erz*. Il est du reste très fréquent que les h'erz contiennent un exposé de ce genre (2).

Oumm eç Çibyân mérite d'ailleurs de nous arrêter plus longtemps, parce que c'est une conception des plus suggestives pour l'étude de la théorie de la magie. Cet être malfaisant a une personnalité mal délimitée ; on l'accuse de toutes sortes de méfaits, mais on s'accorde sur ce point que ses principales victimes sont les enfants : d'où son nom qui signifie « mère des enfants », mais dans le sens de « celle qui fait du mal aux enfants » (3). Dans les livres de médecine populaire, Oumm eç Cibyân est traitée à la fois comme une maladie des enfants et comme un démon malfaisant : Soyoût'i dit qu'on la reconnaît à ce que l'enfant est pris de vomisse-

(1) Hubert et Mauss, *Magie, loc. cit.*, p. 53.

(2) Par exemple, le *h'erz el djaouchen*, le *h'erz el andhrous* ; Cf. *infrà*, p. 152-153. Des exemples abondants se trouvent dans le folklore de tous pays ; pour n'en citer qu'un, mais qui est typique et très complet, voy. M. Gaster, *Two thousand years of a charm against the Child-Stealing Witch*, in *Folklore*, XI, 1900, p. 129-137.

(3) Cf. Doutté, *Merrâkech*, p. 347 ; ce nom est peut-être un euphémisme.

ments et à ce que ses yeux se retournent ; nous reconnaissons là facilement les convulsions si fréquentes chez les jeunes enfants et si redoutées des mères. En même temps du reste l'auteur nous dit qu'Oumm eç Cibyân est un génie malfaisant de la cohorte de Merra ben el H'ârîth, un roi des djinns. Continuant sa confusion, il indique ensuite contre elle un remède dans lequel les onctions de goudron sur la tête se mélangent avec des récitations de paroles magiques. Il nous apprend encore que cette maladie a sept noms : *el djedda*, *ech chehâqa*, *el h'arq*, *Oumm el lîl*, *el khenfousa*, *et tâbi'a* et *Oumm eç Cibyân* (1).

Plusieurs de ces noms sont intéressants : *ech-chehâqa* signifie le « râle » et il semble bien qu'il y ait là une allusion au croup, dont la toux rauque est si caractéristique ; *et-tâbi'a* est celle qui poursuit de sa haine tous les enfants d'une même famille et qui les fait périr les uns après les autres. Les musulmans, en effet, n'ont pas été sans remarquer que les enfants de certains parents meurent souvent tous, par suite de tares congénitales, débilité générale, méningites, convulsions, etc. . . . . : ils en ont accusé Oumm eç Cibyân, d'où son surnom d'*Et tâbi'a*, « celle qui poursuit » (2). Puis le nom a été étendu à tous les malheurs qui forment une série ininterrompue, d'où le sens de « guignon persistant » (3). L'expression d'*Et tâbi'a* est du reste

(1) Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 215.

(2) Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 208.

(3) Cf. Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e pér., p. 162. — En Tunisie *Oumm eç Cibyân* désigne l'effraie : la chouette, nommée *el 'açfoûra* (l'oiseau)

plus répandue dans l'Afrique du Nord que celle d'Oumm eç Cibyân (1).

On voit d'après cela combien est vague la personnalité d'Oumm eç Cibyân : elle n'est pas encore organisée (2). Il est clair aussi que le besoin de combattre par des formules magiques les maladies des enfants a joué un rôle prépondérant dans la formation de cette personnalité ; vraisemblablement l'obligation de nommer le mal que l'on combat est à la base de ce processus : et son nom (*Oumm eç Cibyân,* la maladie des enfants) est d'abord très vague ; il se complique ensuite de représentations diverses avec ses autres noms et avec la légende qui se forme autour ; l'emploi du rite tend à personnifier et à créer le démon lui-même.

Cette tendance à la personnification des forces magiques est tellement marquée que l'on va parfois jusqu'à personnifier des attributs divins, voire même de simples formules.

En voici un exemple : « Remède contre toutes les maladies, infirmités, douleurs, refroidissements ». C'est un talisman sur lequel on écrit : « Je vous conjure, ô totalité des maladies, des douleurs, etc..., par la puissance de la puissance de Dieu, par la grandeur de sa

---

est considérée comme causant les maladies des enfants en bas-âge (Vassel, in *Rev. Tun.*, juillet 1896, p. 350-351) ; c'est toujours la même conception.

(1) Sur Oumm eç Cibyân à la Mecque, voy. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 123-124.

(2) On peut se rendre compte de ce manque de précision en lisant l'article d'ailleurs intéressant d'Abou Bekr Abdesselam ben Choaïb, *La tebia ou les mauvais génies*, in *Bull. Soc. Géog. Oran*, juillet-septembre 1905, p. 295-298, dans lequel *tâbi'a* est synonyme de *djenoûn*.

» grandeur, par la majesté de sa majesté, par la lumière » de Dieu, par l'empire de l'empire de Dieu, par (la » formule) *Lâ h'aoula oua lâ qouwwata illa bi Lâhi » l'aly l'az'îm* » (1). Nous donnons plus loin un exemple tout semblable (2).

Il y a toute une catégorie de rites où il semble que l'invocateur crée le génie dont il va se servir, en sorte que cela a une certaine analogie avec la théurgie (3). En voici un bon exemple : à Blida, une femme qui veut mettre un homme qu'elle aime à sa discrétion va trouver une sorcière. Celle-ci prend du sel, du benjoin, de la jusquiame, du bois de peuplier et des orties. Elle place devant elle un réchaud allumé et y jette le benjoin en disant : « Salut sur toi, ô benjoin, les gens t'appellent le benjoin, mai *moi je t'appelle* le djinn puissant ; amène moi Un Tel fils d'Une Telle, de sept rues et de sept cafés ». Puis elle jette le sel et récite : « Salut sel bienfaisant (*el melh' el melih'*), joyau véritable (*el djaouhar eç çah'ih'*), toi qui demeures dans l'espace et le vent, toi que l'on charge sur les bêtes muettes, toi qu'achètent la musulmane et la juive, amène-moi Un Tel fils d'Une Telle, qu'il vienne, comme un chien, à mes pieds ». Puis elle jette les orties et récite : « Les gens vous appellent des orties et *moi je vous appelle* les djinns puissants, amenez-moi Un Tel fils d'Une Telle, l'imbécile qui fréquente les mauvais sujets et qui n'a honte ni devant

(1) Soyoûṭ'i, *Rah'ma*, p. 90. Formule arabe qui signifie : « Il n'y a de puissance et de force qu'en Dieu ».

(2) Cf. *infrà*, p. 135-136, l'incantation du *h'ers Mordjâna*.

(3) Voy. Lehmann, *Abergl. u. Zaub.*, p. 128-132.

Dieu ni devant ses créatures. » Puis elle récite, en jetant le peuplier : « Les gens t'appellent peuplier et *moi je t'appelle* djinn, ravisseur ; accroche Un Tel, fils d'Une Telle, entre les épaules, comme le chat qui accroche les branches (avec ses griffes). » Ensuite elle jette la jusquiame en disant : « O jusquiame, ô djinn que l'on enlève facilement (1), amène-moi Un Tel, fils d'Une Telle, aveugle, qu'il ne voie pas (2). »

Nous pouvons induire de là que c'est le rite qui crée le démon, et comme ce rite consiste avant tout à imiter ou tout au moins à énoncer l'action que l'on désire produire, nous trouvons ainsi que la magie démoniaque se ramène, en somme, à la magie sympathique. Une étude plus complète que la nôtre sur la magie musulmane apportera sans doute des preuves plus nombreuses à l'appui de cette thèse : seulement, il faut remarquer que, chez les musulmans, la démonologie n'en est plus à son enfance ; les religions étrangères, judaïsme, parsisme, ont fourni à l'Islâm une matière abondante, en sorte que les démons invoqués par les magiciens sont souvent empruntés tout faits à une autre religion, possèdent un nom précis et sont conçus comme de véritables puissances. Mais le nom est souvent, à peu près, ce qu'il y a de plus clair dans leur personnalité qui reste très confuse.

Ces noms d'ailleurs se multiplient indéfiniment, par allitération, avec des terminaisons semblables

(1) La jusquiame elle-même est devenue un djinn. L'instrument a créé le démon ; c'est ainsi que le rite engendre le mythe.

(2) Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e pér., p. 174-175.

dont les plus fréquentes sont *aïl* et *oûch*. La première est évidemment d'origine hébraïque : c'est le mot *El*, « Dieu », qui entre en composition dans le nom de la plupart des anges (1). El Boûni y voit un nom syriaque mystérieux qui signifie « puissance » (2). Quant à la seconde terminaison, elle accuse peut-être une origine grecque (3). Quoi qu'il en soit, les génies ainsi dénommés n'arrivent guère à se spécialiser ni à prendre figure. Citons, par exemple, une grande incantation qui est donnée par Ibn el H'âdjdj pour la recherche des trésors :

« Je conjure par les noms syriaques les tribus des djinns et de ceux qui habitent ces lieux, par Celui qui a créé et organisé, qui a tout fixé et qui dirige tout (4), de se présenter à moi, en toute obéissance, et de faire ce que je leur ordonnerai fermement et exactement, de découvrir ce trésor. Où sont Chebouâl et 'Aroûrd (5)? Où est le maître de la montagne de fumée? Où est celui qui est monté sur un éléphant et coiffé d'un serpent (en guise de turban)? Où est Roûdâïl, l'*'afrît*, échappé du

---

(1) Voir Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, *passim*, in *Not. et Extr. des Mss.*, 1re sér., t. x, 2e part. Cf. *suprà*, p. 10.

(2) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 86.

(3) La comparaison du vocabulaire de la démonologie musulmane avec les démonologies sémitiques, parsie, chrétienne, est un vaste champ d'études que nous n'avons pu aborder. L'hébreu fournit peut-être moins de noms qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord, si l'on en juge par le *Vocabulaire* de Schwab ; la littérature gnostique en fournirait peut-être un bon nombre.

(4) *Coran*, sour. LXXXVII, v. 2-3.

(5) Cette forme interrogative est classique dans les évocations de la magie musulmane.

qomqom de Salomon (1) ? Je vous conjure, par tout ce que savait de la science cachée et du secret mystérieux Açaf ben Berkhiyâ, vizir du prophète de Dieu, Soleïmân ben Dâoûd (sur lui soit le salut !). Approche, ô Roûdâïl, viens ici, près de moi. Où sont donc ta bravoure, ta puissance, ton courage, ta docilité ? Ouvre ces rochers, par Celui qui sépare le fruit du noyau, qui fait sortir la vie de la mort et la mort de la vie. Tel est Dieu, pourquoi vous détournez-vous de lui ? Il a séparé l'aurore (de la nuit) [et la suite du verset jusqu'à « savant »] (2).

Où est l'ouragan des vents ? Où est Dehmoûch, l'*'afrît*, commandant des esprits ? Où est Semt'îl à la beauté éclatante ? Où est l'esprit Mîmoûna ? Où est Yaqoûta bent el Malak el Akbar ? Où est le pieux, le dévôt celui qui se prosterne, Abou H'âmid l'indien ? Où est le jeune Chemt'oûn, porteur du drapeau noir, et de noble origine ? Où est l'esprit Bendroûn, aux habits rouges, au diadème rouge, monté sur une jument grise, le préposé aux trésors de la terre et aux richesses antiques ? Où est Chem'oûn et ses troupes ? Où sont les sept rois terrestres des génies : Moudhhib, Merra, El Ah'mar, Borqân, Chemhoûrech, El Abiod' et Mîmoûn (3) ? Présente-toi, ô Moudhhib, par l'ange qui t'a vaincu (c'est-à-dire)

---

(1) *Qomqom*, vase, flacon ; Salomon enfermait les génies dans des *qomqom* : voy. René Basset, *op. laud.*, in *Rev. trad. pop.*, III, 1888, p. 356-359, 503 ; *infrà*, p. 112, l. 21, Banou Qamâqim (enfants des flacons).

(2) Ceci à partir de « Celui » est un passage du *Coran*, sour. X, v. 32. Ce passage doit sa vertu magique à ce que le verbe *falaqa* qui veut dire « fendre » y est employé deux fois.

(3) Ces sept rois des djinns reviennent souvent en magie : voy. *infrà*, p. 160.

Djebriâïl et par Sâmsâm ! Écoute-moi, ô Ah'mar, par l'ange qui t'a vaincu (c'est-à-dire) Semsemâïl et par Ahiâch, Ahiâch ! Fais lever tes serviteurs, ô Chemhoûrech, par l'ange qui t'a vaincu (c'est-à-dire) Cerfâïl et par Dehlîkh, Demlikh ! Mets-toi à mes ordres, ô Borqân, par l'ange qui t'a vaincu (c'est-à-dire) Mikâïl et par Derdemîch, Derdemîch ! Ordonne à ceux qui t'obéissent, ô Abiod', par l'ange qui t'a vaincu (c'est-à-dire) Ghaniâïl et par Sabboûh', Qoudoûs (1), chef des anges et des esprits ! Avance à mes ordres avec tes troupes, ô Mimoûn, par l'ange qui t'a vaincu (c'est-à-dire) Kesfiâïl, maître de la septième sphère, maître de la clarté de Saturne et par Azli, Aouzer ! Où sont les troupes solides ! Où sont les Benou Ghîlân, habitants des cavernes et des ravins, les meilleures des cohortes des djinns en dévotion au Seigneur Créateur ? Où est Chems el Qarâmid bent el Malik el Abiod' ? Où est Fât'ima la nuageuse aux vêtements rouges, au diadème rouge, qui a sous ses ordres mille escadrons ? Où sont Derdem, 'Aççâb, Ech Chemâliqa ? Où sont les Oulâd el Ah'mar, habitants des eaux ? Où sont les Banou Qemâqim, habitants des montagnes élevées et des sources souterraines ? Où sont les enfants d'El Abiod', les enfants de Mimoûn ? Où sont les habitants des montagnes, les Banou No'mân ? Où sont les habitants des tas de fumier ? Où sont les démons des ouragans et des tempêtes et les Banou Qifân ? Où sont les Banou Qichân ? et les Oulâd el H'ârith ? Et les Banou Dahmân, habitants des grands dépotoirs ? Et les Banou l Ah'mar, habitants des rivières ? Où sont les Banou

(1) Noms de Dieu ; cf. *infrà*, chap. IV.

Dahmân et les Banou l'Achch, démons des terreurs, des cris et des plaintes, les *'afrit* qui volent en l'air ? Où sont les habitants des jardins silencieux ? Où sont les Oulâd el H'ârith ? Où sont les démons des ravins, ceux des maisons, ceux des ouragans et des tempêtes ? Faites ce que je vous ordonnerai, brisez tous les rochers, les portes fermées, les talismans et anéantissez tous ces obstacles, par l'*'afrit*, le seigneur Dehmoûch et par son obéissance à l'ange Et' T'âoûs ! Où sont les Banou Chir et les Banou Yah'doûch ? Avancez avec vos chevaux et vos archers, enlevez ce rocher qui recouvre ce trésor ! Faites ce que je vous ordonne, ô troupe des esprits que j'interpelle dans cette incantation, vous dont on vante la docilité et les qualités ! (Je vous en conjure) par Yak, Cherâḥiâ, Anoûkh, 'Anezred, Chemoûl, Cherchehcheha, Hidoûka, Beqrâch, Inemoûk, Hâloûh', Deberdchâ, H'ourchal, T'rich, Ma'âch, Châs, Choûcha (1) ! Présentez-vous, ô troupe des (génies) serviteurs : (si vous ne venez pas) aucun ciel ne vous protégera, aucune terre ne vous portera, le tonnerre va gronder sur vous, le vent va vous pousser, la terre tremblera (2) ; que les vents amènent vos soldats et vos chevaux, vos archers, vos nobles et vos esclaves, vos hommes et vos femmes ! Où est Çafouân, le tambour qui lorsqu'il frappe son instrument avec l'index est entendu des *'afrit* errants dans toutes les parties du monde ? Présentez-vous devant moi, prêts à m'entendre et à m'obéir ! « Des génies travaillaient devant lui par ordre de son seigneur » (pas-

(1) Mots intermédiaire entre le mot magique et le nom d'un démon.
(2) Injonction avec menace.

sage du Coran (1) à réciter jusqu'au mot « action de grâces » puis réciter) « nous avons amené une troupe de génies vers toi » (jusqu'à) « évident » (2). Je vous conjure et je vous adjure, *'afrit* rebelles et esprits purs, créés du feu (3) des vents brûlants *(samoûm)*, faites ce qui va vous être ordonné et gardez-vous de désobéir à cette conjuration, par celui qui vous a créé, qui a déchiré les voiles devant vos yeux et qui vous a dérobés aux regards des fils d'Adam, car il vous voit, lui et (les anges) qui sont avec lui et vous ne le voyez pas. Où est le doyen des *'afrit*? Où sont les habitants du feu? Où est (le génie) de la peur, de l'inconstance et de la ruine? Faites ce que je vous ordonne, ô démon à quatre têtes! Faites ce que je vous ordonne! Arrivez, ô Roûqiâ'îl, ô Djebriâ'îl, ô Semsemâïl, ô Mîkâïl, ô H'erfiâïl, ô 'Aînâïl, ô Kefiâïl (4)! Descendez, ô esprits purs, subtils, élevés, lumineux, vous que suscite l'action des incantations et des conjurations divines et contraignez, grondez, fouettez, torturez les (génies) serviteurs, au nom de ces conjurations magiques jusqu'à ce que s'ouvrent les rochers, les portes, les serrures qui protègent les trésors! Où est Demroûch, l'*'afrit* qui pousse de tels cris que les montagnes en sont ébranlées? Ouvre, ô Demroûch, les portes et frappe, avec le bâton crochu de Semtâ' l'*'afrit*,

(1) *Coran*, sour. XXXIV, v. 11-12. Il s'agit de Salomon. — Évocation par la force sympathique du récit coranique.

(2) *Coran*, sour. XXXVI, v. 28-31. Il s'agit des génies convertis à l'islamisme par Mahomet.

(3) D'après le Coran les génies ont été créés du feu, sour. XV, v. 27; sour. LV, v. 14.

(4) Remarquez la terminaison au *dil*, dont nous avons parlé, *suprà*, p. 120.

les rochers, pour qu'ils se fendent, par celui qui a dit : « Frappe la mer avec ton bâton, et elle se fendra, et chaque côté de la mer ainsi ouverte était semblable à une haute montagne » (1). Où est Debroûb qui s'est métamorphosé en âne ? Où est Berkâch des démons qui est entré dans les groupes des génies rebelles ? Où est Abou Ya'qoûb le rouge, monté sur une mule ? Où sont les groupes chargés d'administrer les sept pays ? Où sont les chefs des quatre climats ? Je vous conjures, ô rois des pays, Moubrech, Chent'oût', Cherhâf, Choû', Mechbâl, Kerh'oûl, Qebel, Kerdjoûs, grondez, contraignez, ô mandataires, ceux qui sont préposés aux contrées et aux quatre climats, Chebt'ât', 'Adoûl, Châmoûl et Bert'âoûch ! Ouvrez les rochers. « Notre ordre n'était qu'une parole » (passage du Coran à réciter jusqu'à) « qui réfléchit » (2) (et réciter ensuite) « certes, c'est un grand serment » (jusqu'à) « maître des univers » (3). O Achbâch, toi, les serviteurs, les agents supérieurs et terrestres, par celui qui sait ce qui fut et ce qui sera, celui « qui s'est établi sur le trône » (passage du Coran à réciter jusqu'à) « les promesses magnifiques du Seigneur Israël » (4). (Réciter ensuite) « il a fait descendre l'eau du ciel » (jusqu'à) « vous ne pouvez pas compter ses bienfaits » (5). Où sont les rois supérieurs, ceux qui

(1) *Coran*, sour. XXVI, v. 63. Force sympathique du mot « fendra ».

(2) *Coran*, sour. LIV, v. 50.

(3) *Coran*, sour. LVI, v. 75-79. Le mot employé pour dire serment est ici *qasam* qui désigne aussi une incantation : celle que nous traduisons en ce moment est un *qasam*.

(4) *Coran*, sour. VII, v. 52-183.

(5) *Coran*, sour. XIV, v. 37.

volent ? Descendez sur les rois (des génies) terrestres et gardez-les, jusqu'à ce qu'ils fassent ce que je leur ordonne, c'est-à-dire qu'ils ouvrent cette porte et qu'ils fendent ces montagnes, par l'obéissance à l'ange Et' T'âoûs et par la crainte de son châtiment et de ses commandements et par les noms écrits sur son siège et par la force que Dieu a mise en lui et par sa supériorité sur les meilleurs d'entre vous. « Un *'afrit* d'entre les génies répondit : je te l'apporterai » (passage du Coran à réciter jusqu'à) « généreux » (1). Approchez et ouvrez les serrures, les cavernes, les rochers, les portes enchantées, découvrez les trésors semblables à ceux de Decius (2), les cachettes souterraines des trésors de l'époque antéislamique, faites ce qui vous sera ordonné (réciter ici le passage du Coran où il est dit) : « Cette lettre vient de Salomon » (jusqu'à) « résignés » (3). Dépêchez-vous, obéissez aux noms de Dieu. Où sont les qomqom (4) de celui qui demeure dans la montagne du nuage ? Où est 'Abroûch ? Où est Heddâm ? Où est Qemârech ? Où est Mârech ? Où sont les habitants des ravins et des cavernes enchantées ? Où sont les démons

(1) *Coran*, sour. XXVII, v. 39-40. C'est dans l'histoire de Salomon avec la reine de Saba.

(2) Sur la légende de Décius qui se rattache à celle des sept dormants, voir les principales références données par Basset, *Notes de Lexicogr. berb., Dial. des Beni Menacer, Journ. Asiat.*, p. 6, n. 2 du t. à p.

(3) *Coran*, sour. XXVII, v. 30-31. — Tous ces passages du Coran donnent une couleur religieuse à l'incantation, mais ils ont avant tout ici une valeur magique. On remarquera, en effet, qu'ils se rapportent à des passages où il est raconté que des ordres furent donnés aux génies. C'est de l'incantation mythique : *cf. suprà*, p. 111 seq.

(4) *Cf. suprà*, p. 121, n. 1.

du feu ? Où sont les génies des ouragans ? Faites chevaucher les vents et fendez les rochers et prenez soin de ce trésor dans la cavité qu'il remplit, éloignez les agents des génies qui veillent sur lui, par ces noms magiques : par Mouchleh', Haïbour, Allah le Tout-Puissant, il y a en cela un signe pour ceux qui savent. O ange de Dieu, avertissez les esprits et faites les venir avec ceux d'entre les rois des djinns que j'ai nommés et tous les *'afrit* et les serviteurs, par Moh'ammed ben 'Abdallâh, que Dieu le bénisse et le sauve, le Prophète des deux races, le Seigneur des humains. Répondez à mon appel, sinon je vous réduirai par un feu qui vous brûlera de ses flammes et qui partira comme un trait du trône suprême (1). Faites ce qui vous est ordonné, et que Dieu assure l'exécution de ce que je dis (2) ».

Cet exemple suffit pour donner une idée du genre ; il en renferme d'ailleurs tous les caractères essentiels : nous les avons marqués dans les notes des pages précédentes.

La plupart des incantations commencent comme celle-ci, par le mot *'aqsamtou*, « je jure » par, etc... Chez les anciens Arabes, le mot *istiqsâm*, dérivé de la même racine, était la consultation des divinités en tant qu'oracles : des flèches tirées au sort indiquaient la réponse de l'oracle et le parti à prendre sur l'affaire pour laquelle on le consultait. L'épisode de la consultation de l'idole de Dhou l Khoulâça, par le fameux poète Imrou l Qaïs, est resté célèbre : le roi déchu des Kindites de-

(1) Nouvelle injonction avec menace.
(2) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 27-29.

mandait à l'oracle un conseil sur ses projets de vengeance de la mort de son père ; il y avait trois flèches : l'ordre, la défense et l'attente. Trois fois le sort indiqua la défense : Imrou l Qaïs, furieux, jeta les flèches à la tête de l'idole en lui disant : « Si c'était ton père, tu ne parlerais pas ainsi ! » Et il continua sa vie aventureuse, à la recherche de partisans pour ses projets (1).

Dans l'arabe classique, la racine *qsm* a surtout le sens de *diviser*, *partager*, et celui de *jurer ;* avec des sens analogues, elle se retrouve en araméen et en hébreu. Un débat s'est élevé à ce sujet entre les philologues : d'après Fleischer, le sens primitif a un caractère magique ; pour R. Smith, au contraire, le premier sens serait celui de *décision ;* pour Wellhausen, c'est celui de *partage*. W. Davies, discutant plusieurs passages de la Bible et un curieux chapitre d'El Bokhârî, se rallie à la première opinion : pour lui, c'est le serment fait devant la divinité et destiné à influencer sa réponse. Pour nous, rapprochant *'aqsama* de *'anchada,* et considérant que les incantations magiques commencent par *'aqsamtou* et ne sont autre chose que des appels aux dieux ou aux démons, nous nous rallierions le plus volontiers à cette manière de voir (2).

L'appel aux puissances mystérieuses est, en effet, le caractère essentiel des incantations ; souvent, comme celle que nous venons de citer, elles ne sont guère autre

(1) *Aghâni*, nouv. éd., VIII, p. 68 ; Caussin de Perceval, *Essai hist. Ar. av. l'Islâm*, II, p. 310.

(2) Voir la discussion dans Witton Davies, *Magic, div. and demon. am. the Hebrews*, p. 44.

chose. Le nom du dieu, du génie, a par lui-même une vertu magique. « Il s'ensuit que l'attention s'arrête au signe maniable et ne va pas au delà, à la recherche de la chose signifiée .. ; l'évolution de l'incantation fait passer son pouvoir de son sens aux qualités des sons dont elle est composée (1). »

De là cette multiplication des noms par répétition, par allitération, ce foisonnement de vocables dont on ne sait plus, comme dans certains passages du texte magique que nous venons de citer, s'ils sont des noms de personnes démoniaques ou de simples mots magiques. C'est que, d'une part, on cherche à extraire du nom toute la force magique qu'il renferme et que, de l'autre, la magie aime tout ce qui est incompréhensible : aussi emploie-t-on de préférence les mots de langues étrangères (2) ; l'incantation précédente mentionne, dès son début, les noms syriaques (3). Des noms incompréhensibles ou même de simples groupes de lettres, comme *ouâh'*, *b d t'*, *s h dj*, se rencontrent souvent (4) ; parfois même, une légende s'attache à eux : par exemple, *badoûh'* est un mot magique qui est très usité comme talisman ; or, on raconte que c'était le nom d'un homme qui fit une très grande fortune (5). D'autres fois, ce sont des noms

(1) Hubert, *Magia*, *loc. cit.*, p. 1520.

(2) Cf. M. Mauss, in *Ann. Sociol.*, v, p. 210.

(3) Cf. *infrà*, les noms soi disant syriaques de la *Djeldjeloûtiya*, p. 141.

(4) Reinaud, *Monuments*, II ; El Boûni, *op. laud.*, IV, p. 133 ; *b d t'* est souvent cité dans la *Rah'ma* de Soyoûṭ'î.

(5) S. de Sacy, *Chrest. ar.*, 2e éd., III, p. 365 ; Reinaud, *op. laud.*, II, p. 243. *Infrà*, chap. IV.

baroques et très longs, comme Hecht'echlechkoûch, Kechkechlia'oûch, etc... (1).

La puissance du nom est telle que, lorsque l'on connaît les noms convenables, les génies ne peuvent guère se dispenser de répondre à l'appel et d'obéir (2) ; ils sont les « serviteurs des noms » magiques ; en ce sens, l'incantation a un caractère contraignant qui est le plus souvent très bien marqué (3). Lorsqu'Ibn el H'âdjdj et-Tlemsânî raconte comment les *djinns* lui ont livré leurs secrets, il dit : « Je me réunis un jour avec les sept rois des djinns dans une caverne, et je leur demandai de me renseigner sur la façon dont ils attaquent les hommes et les femmes, les faisant tomber de mal, les frappant, les paralysant ou autres choses semblables. Ils me répondirent tous : « Si ce n'était pas toi, nous n'apprendrions cela à personne, mais tu as trouvé les liens, les conjurations et les *noms* qui nous obligent ; si ce n'étaient les *noms* par lesquels tu nous as contraints, nous ne nous serions pas rendus à ton appel (4). » Le mot *'azîma*, par lequel on désigne en arabe les incantations, exprime bien ce caractère de contrainte : la racine *'azama* a, en effet, le sens de « décider une chose irrévocablement, la rendre nécessaire » (5) : *'azîma*, dans

(1) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 69-70 ; Cf. *suprà*, p. 101, 123, 125 ; *infrà*, p. 139.

(2) Cf. *suprà*, p. 64, n. 2 ; *infrà*, p. 135, n. 3 ; cpr. dans Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, l'invocation de la p. 55.

(3) Cf. Hubert, *Magia*, p. 1515.

(4) Ibn el H'âdjdj, *Choumoûs el anouâr*, p. 73. — Sur le nom, voy. encore Maspéro, *Et. de myth. et d'archéol.*, II, p. 296 seq. ; Lefébure, *La vertu et la vie du nom*, in *Mélusine*, 1897, n° 10, p. 225 seq.

(5) Cpr le sens donné à la racine *qasama* par Rob. Smith, in

le droit musulman, est le commandement divin considéré sans avoir égard aux difficultés inhérentes à son observation, par exemple l'obligation de jeûner pendant le Ramadan (1).

Dans toutes ces incantations, Dieu est souvent mentionné, mais c'est souvent pour la forme seulement; il semble que dans un certain nombre d'incantations populaires, les astres aient joué quelque rôle, tout au moins le soleil. En voici deux, par exemple, que nous avons recueillies; je donne le texte, puisqu'il est inédit, en arabe vulgaire :

« Quand son mari est absent, la femme qui désire le voir revenir jette sur un réchaud allumé, au coucher du soleil, du poivre en grains et de la graine de coriandre provenant d'une boutique exposée au levant. Puis, se tournant vers l'Orient, elle fait flotter au vent une serviette qu'elle a utilisée pour les soins de sa toilette intime (2), et elle récite :

» El Maghrib oudnet 'ala flân ould flâna — Bel ouah'ch ou lhgomma — Men ouah'chi bka — Men ouah'chi chtka — Men ouah'chi t'ert'eq essnâsel ou jâ.

» Que le Couchant revienne, trouvant Un Tel, fils d'Une Telle — Dans le chagrin et la peine — Que le chagrin que lui cause mon absence le fasse pleurer — Que le chagrin que lui cause mon absence le fasse se lamenter — Que le chagrin que lui cause mon absence lui fasse

Journal of Philology, XIII, p. 279, (*suprà*, p. 128) d'après Witton Davies, *op. laud.*, p. 44.

(1) Goldziher, *Die Zahiriten*, p. 68.

(2) Vertu magique du sang menstruel, *suprà*, p. 85, n. 4 ; *infrà*, chap. XV.

brisar les entraves qui nous séparent et le ramènent à moi. »

La femme assimile le retour prochain du soleil à celui de son mari. Si l'opération n'a pas réussi, on récite l'invocation suivante à un lever de soleil, en brûlant les mêmes parfums :

« Slâmi 'alik yâ ssemch — Ennâs iqoûlou lek essemch — Ou ana nqoûl lek Lâlla Zirâra — Ya lqâsma ssmâ beh'râra — Ma tqesmet elfeggouça ou lkhiâra — Teqqesmi qelb flân ould flâna — Mâ chi bqoûli bqoûl er rasoûl — Sîdi Moh'ammed el medkoûr — Ou jâh Mkoûna bent lemkoûn — Bent Bellah'mar soult'ân lejnoûn — Koul ma qâlou lsâni isja ou ikoûn.

» Salut à toi, ô soleil — Les gens t'appellent le soleil — Et moi je t'appelle Lâlla Zirâra — O toi qui traverses les cieux avec flamboiement — Tu briseras le cœur d'Un Tel, fils d'Une Telle — Comme on brise le melon et le concombre — Ce n'est pas moi qui l'ordonne, c'est le Prophète — Sîdi Moh'ammed, le célèbre — Et (fais ce que je demande) en considération de Mkoûn bent el Mkoûn — Fille de Bellah'mar, roi des génies — Tout ce que dit ma langue arrivera et sera (1). »

Évidemment, il y a là, avant tout, un rite de magie sympathique ; on espère que le retour du soleil ramènera celui du mari. Il n'est pas néanmoins impossible qu'il y ait aussi un souvenir d'une époque où l'on invoquait directement les astres. Dans de nombreux rites magiques, il faut se tourner du côté du soleil levant (2). Aujourd'hui

(1) Recueilli à Mogador (Maroc).

(2) P. ex. El Boûni, *op. laud.*, I, p. 133.

encore, les Bédouins d'Arabie prient le matin, au lever du soleil, et tournés vers lui (1).

On sait qu'il y a une sourate du Coran qui est intitulée « le Soleil », et dont le début a d'ailleurs toute l'allure d'une conjuration magique (2) ; on ne sera pas étonné que cette sourate soit particulièrement employée en magie ; il y a, du reste, en rapports étroits avec cette sourate, une incantation dont Ibn el H'âdjdj dit le plus grand bien et qui sert à un grand nombre de fins. En voici le commencement :

« Je t'implore par ta divinité et ta miséricorde, par ta bonté universelle qui s'étend à toute chose, ô Dieu des premiers et des derniers, par le centre de puissance de ton trône et par le comble de ta miséricorde et de ta spiritualité, ô toi qui as dit : « Par le soleil et par sa clarté. » Je t'implore, ô Maître, par le *ouaou* de ton Unité (3) ; verse sur moi la lumière des soleils des bienfaits de ta providence, pour qu'elle brille dans mon cœur et dans le monde de mon esprit comme le soleil brille dans le jour..... .....

» J'en jure par cette invocation sublime et toujours exaucée près du seigneur Mît'at'roûn, préposé aux signes mystérieux gravés sur le Siège et qui puise dans l'océan des dons (divins), au moyen de ses clartés sur-

(1) Palgrave, *Voy. en Arabie*, trad. franç., I, p. 14 ; cpr. Goldziher, *Abhandlungen*, I ,p. 113-114 ; observé aussi par M. Peltier dans le Sud algérien (Marçais).

(2) Sourate XCI : « J'en jure par le soleil et sa clarté, — par la lune, quand elle le suit de près, — par le jour, quand il le laisse voir dans tout son éclat, — par la nuit, quand elle le voile, — par le ciel, etc... »

(3) C'est-à-dire « par la lettre *ouaou* », qui est la première du mot *ouâh'ad*, « unique ».

naturelles; sois notre intercesseur, ô seigneur Mit'a-t'roûn, et donne des ordres à l'esprit angélique, chef de la troupe sublime, qui occupe le poste suprême et qui possède le grand mystère, le seigneur Berh'iaïl. Approche, ô ange, toi et ta spiritualité, approche avec tes troupes et tous ceux auxquels tu commandes! Approchez, ô troupes des esprits! Descendez vers les rois (des génies) terrestres! Arrivez avec vos chevaux, vos archers, vos tambours, vos étendards, vos tonnerres et vos éclairs! Présentez-vous devant moi et faites ce que je vous ordonnerai! Que je vous voie avec mes yeux et que je vous parle avec ma langue! Apportez-moi tout ce que je vous demanderai, qu'il s'agisse de faire apparaître de l'argent, ou de révéler des trésors, ou de découvrir l'auteur d'un vol, ou de faire venir l'absent ou de révéler les événements de l'année à venir, bref, tout ce que je vous demanderai de permis par la loi divine et dont Dieu voudra bien l'accomplissement. Car vous avez la connaissance et la science des mystères, puisque vous savez cela des esprits, et que les esprits le tiennent de vos chefs (communs), et que ceux-ci le tiennent de Mit'at'roûn, lequel voit toutes les choses qui se passent à la droite du trône divin (1), et entend le grincement de la plume avec laquelle la destinée s'écrit sur la « table conservée » (2), et peut copier le tout à cause de son rang et de son poste élevé qui sont près de la

(1) Mit'at'roûn est la transcription de μετὰ θρόνου, « à côté du trône ». Voy. Schwab, *Vocab. de l'angélol.*, p. 282. Cf. Grünbaum, in *Z.D.M.G.*, 1877, p. 324.

(2) « El loûh' el mah'foûz' », sur laquelle, d'après le dogme musulman, sont écrits les arrêts du destin.

Seigneurie unique de l'ange Mîkâïl (1), sur lui soit le salut ! (2).... »

J'arrête ici la citation ; la *da'oua* (les musulmans nomment ainsi spécialement les incantations plus ou moins islamisées) est très longue, elle se termine en appelant les châtiment de Dieu sur les génies qui n'obéiront pas et en assurant ceux qui obéiront qu'ils ne courent aucun danger ; ce trait est intéressant, car il nous montre que la nécessité mécanique n'est pas absolue dans les incantations, bien qu'elle en soit un caractère général (3).

Une *da'oua* plus singulière est celle qui est écrite sur le *h'erz Mordjâna*, « talisman de Mordjâna » (4). Elle a dans son ensemble un caractère plus religieux, bien qu'elle se termine par des noms magiques, et elle ne fait pas appel aux démons : il n'y est question que de Dieu, du Coran et des Prophètes. Mais les attributs de Dieu, les sourates du Coran et même la formule. « *Lâ iláha illa Lláh* », y sont comme personnifiées et adjurées en détail (5). Il semble que, du moment qu'on renonce aux personnalités magico-religieuses des djinns, on les rem-

(1) Mîkâïl est des anges les plus élevés en grade (archange). Il est donné par le Zohar comme compagnon de Mît'at'roûn, ap. Schwab, *op. laud.*, p. 283.

(2) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 35-36.

(3) Cf. *suprà*, p. 64, n. 2 ; p. 130, n. 2.

(4) Cf. *infrà*, p. 153. Le commencement de cette *da'oua* est traduit dans Depont et Coppolani, *Confréries religieuses musulmanes*, p. 140 (fin de la note 1 de la p. 139). Mais, sans doute, leur texte était différent du nôtre, car les deux traductions sont sensiblement différentes. Le mien est une grande feuille autographiée qui se vend à Alger. Cpr. la traduction partielle donnée par Tuchmann, *Fascination*, in *Mélusine*, t. x, p. 9-10.

(5) Cpr. *suprà*, p. 117-118.

place par l'unité divine monnayée en une foule d'unités secondaires. Nous avons ici une vraie *ch'oua*, prière calquée sur une incantation : c'est la réapparition, au milieu de l'appareil religieux du dogme, de la forme magique ; qu'on en juge :

« Je t'implore, ô mon Dieu, ô le Premier des premiers et le Dernier des derniers ; il n'y a pas d'autre Dieu que toi ; gloire à toi ! Je suis du nombre des opprimés et (je t'adjure), ô mon Dieu, par (la formule) *Lâ iláha illa Lláh* et sa puissance ; par le Trône et sa sublimité ; par le Siège et son immensité ; par le Cirât et son étroitesse ; par la Balance et sa sensibilité ; par la Table et son immanence ; par la Plume et sa course ; par Mikâïl et sa piété ; par Isrâfîl et son souffle puissant (1) ; par 'Azrâïl et sa main meurtrière (2) ; par Rid'ouân et son paradis (3) ; par Mâlik et ses troupes (4) ; par Adam et sa pureté ; par Chîth (5) et son don de prophétie ; par Noë et son arche ; par Isaac et son sacrifice..... par Jésus et ses miracles ; par notre Seigneur Moh'ammed (que la bénédiction et le salut soient sur lui) et son intercession ; par le Coran sublime et sa récitation ; par la noble Science et son étude (6) ; par Abou Bekr eç Çiddîq et son khalifat ; par 'Omar ben El Khet't'âb et sa qualité de Fârouq (7) ; par 'Otsmân ben 'Affân et sa vertu ; par

(1) Isrâfîl est l'ange qui soufflera dans la trompette du jugement dernier.
(2) 'Azrâïl est l'ange de la mort, qui « prend » *(yaqbid')* les âmes.
(3) Rid'ouân est l'ange gardien du paradis.
(4) Mâlik est l'ange gardien de l'enfer.
(5) C'est notre « Seth ».
(6) Il s'agit de la science du *h'adîth*.
(7) Surnom de 'Omar qui signifie, d'après les dictionnaires arabes « celui qui disperse » (les ennemis de la religion).

'Alî ben Abî T'âlib et sa bravoure ; par El H'asan et sa vertu ; par H'amza et sa foi ; par El 'Abbâs et sa modestie ; par les compagnons du Prophète (que le salut et la bénédiction soient sur eux) et la guerre (qu'ils ont soutenue contre les infidèles) ; par les successeurs et par les successeurs de ces derniers et leur vertu ; par les quatre imâms législateurs et leur foi ; par les savants qui pratiquent exactement la religion et leur piété ; par les descendants du Prophète bénis de Dieu et leur noblesse ; je te supplie, ô Dieu ! ô Dieu ! de préserver le porteur de ce talisman, des attaques de tout homme, djinn, diable, *marîd* (1), envieux, jaloux, intrigant. Par la sourate El Fâtih'a, je t'adjure, ô mon Dieu ; par la sourate de la Vache, je t'adjure, ô mon Dieu ; par la sourate de la Famille d''Imrân, je t'adjure, ô mon Dieu ; par la sourate des Femmes, je t'adjure, ô mon Dieu (2)

.....

par les noms au moyen desquels t'invoqua Adam lorsqu'il descendit, à Serendîb et que tu lui fis retrouver Ève sur le mont 'Arafât (3) ; par les noms au moyen desquels t'invoqua El Khad'ir, qui marcha sur l'eau sans que ses pieds se mouillassent (4) ; par les noms au

(1) Nom des démons qui se rebellèrent contre Dieu ; voy. *Coran*, sour. IV, v. 117 ; sour. XV, v. 30 ; sour. XXXII, v. 3 ; sour. XXXVII, v. 7. On dit : *mârid* ou *marîd*.

(2) Et ainsi de suite pour toutes les sourates du Coran ; cela continue ensuite par les anges, les prophètes, les saints, puis, les noms magiques, avec lesquels nous continuons la citation.

(3) D'après la légende musulmane Adam, chassé du paradis, descendit à Serendîb (Ceylan) et Ève près de Djidola. Il la chercha pendant deux cents ans ; l'ange Gabriel la lui fit retrouver près de la Mecque, au mont 'Arafât. Cf. Tha'labi, *Qiçaç el 'anbiyâ'*, p. 21.

(4) Voy. les commentaires du *Coran* sur la sour. XVIII, v. 62-81.

moyen desquels t'invoqua Abraham quand il fut jeté dans le feu de Nemrod et qu'il fut sauvé de l'ardeur du feu par un froid (1) (subit); par les noms au moyen desquels t'invoqua Ismâ'îl au moment d'être sacrifié, alors qu'il fut racheté par un sacrifice (2).....
....
par les noms au moyen desquels t'invoquait Jésus lorsqu'il guérissait les aveugles et les lépreux et ressuscitait les morts (3); par les noms au moyen desquels t'invoquait Moh'ammed lorsque tu lui donnas les *seb'a mathâni* (4) et le Coran sublime; par tous les noms qui sont à toi, que tu as révélés dans ton Livre, que tu réclames pour toi-même dans la science des mystères; par le nom qui fut écrit sur une feuille d'olivier, celle-ci jetée dans le feu, la verdure brûla, mais les noms restèrent flottants par la Toute-Puissance; par l'ange que tu as créé, moitié de glace et moitié de feu, cependant ni le feu ne fait fondre la glace, ni la glace n'éteint le feu et l'ange dit toujours : O mon Dieu; ô toi qui as su concilier le feu et la glace, concilie les cœurs de tes serviteurs les croyants, les meilleurs (de tes serviteurs); concilie, ô mon Dieu, les cœurs par l'amour, l'affection, la bienveillance, (concilie-les) au porteur de cette amulette;

---

(1) *Coran*, sour. XXI, v. 69.

(2) *Coran*, sour. XXXVII, v. 107 et les commentateurs; les musulmans disent que c'était Ismâ'îl et non Isaac qui devait être sacrifié.

(3) Voy. *suprà*, p. 89, n. 3; *infrà*, chap. IV.

(4) Les *seb'a mathâni* sont, suivant les commentateurs du Coran, les sept versets de la *fâtih'a* (1re sourate du Coran) ou encore, disent-il, les sept principaux chapitres du Coran. Voy. les comment. du Coran sub sour. XV, v. 87; et aussi sour. XXIX, v. 34.

(je t'en conjure) par H'oûsem, Doûsem, Brâsem, Lelhet'het'îl, T'îl, Feht'eht'îl, Djeht'eht'îl, Mehelt'eht'îl, Fehet'het'îl, Keht'eht'îl (1) Djema'at, Qayyoûm, Djoûm, Qayyoûm, 'Aloûm (2).....

Une autre *da'oua* très populaire, c'est la *djeldjeloûtiya ;* elle est en vers et sous forme d'invocation religieuse, mais mélangée, de place en place, de mots incompréhensibles, mots syriaques (3), si l'on en croit le commentaire anonyme qui se vend à Alger (4). Cette *da'oua*, comme toutes les autres, a une origine merveilleuse ; c'est El Ghazâli qui l'aurait fait connaître (5) ; il la tenait du Prophète, auquel l'ange Gabriel la révéla : « Elle se nomme, lui dit-il, la *djeldjeloûtiya*, et la conjuration générale *(el qasam el djâmi')*, et le nom suprême *(el ism el a'x'am)* (6). O Moh'ammed, ce nom et cette conjuration sont écrits au cœur de la lune et, sans eux, celle-ci n'aurait ni éclat ni lumière ; ils sont écrits sur les ailes de l'ange Gabriel, car, sans eux, il ne pourrait ni descendre sur la terre ni s'élever au ciel ; ils sont écrits sur la tête de l'ange Mîkâïl, car, sans eux, il ne pourrait commander ni à la lune ni aux pluies..... ..... C'est ce nom (et la conjuration) qu'Adam récita en sortant du paradis, car sans cela Dieu n'aurait

(1) Bel exemple de prolifération des noms magiques par allitération.

(2) Suivent les signes connus sous le nom de *seb'a khoudâtem*. Cf. *infrà*, p. 155.

(3) Cf. *suprà*, p. 120, le début de la grande incantation citée.

(4) Brochure de 40 pages, autographiée au Caire, s. d.

(5) El Ghazâli est une des autorités dont se prévalent constamment les auteurs musulmans de livres de magie. Cf. Goldziher, *Le Livre de Mohammed ibn Toûmert*, p. 16-17.

(6) Cf. *infrà*, chap. IV.

pas eu pitié de lui ; il était écrit sur l'arche de Noé, sans quoi Dieu ne l'aurait pas sauvé ; c'est lui que récita Abraham au moment d'être jeté dans le feu de Nemrod, sans quoi Dieu ne l'aurait pas sauvé..... ..... Lorsque cette conjuration descendit du ciel, le Prophète l'écrivit sur une peau de gazelle et la porta sur lui ; puis il la transmit à Abou Bekr, qui la transmit à 'Omar, d'où elle passa à 'Othmân, 'Ali, H'oceïn, Hâroûn er Rachîd ; enfin elle arriva entre les mains de Noûr ed Dîn el Içfahânî, de qui El Ghazâli la reçut, après de longs mois d'attente ».

Comme la plupart des da'oua, la *djeldjeloûtiya* peut être employée à un grand nombre de fins que l'auteur de la brochure dont nous venons d'analyser le début énumère complaisamment. Je cite seulement un de ces cas, à titre d'exemple : « Pour vous présenter près des grands, émirs, vizirs, sultans, rois, hauts fonctionnaires et, en général, tous ceux dont la haute position vous inspire de la crainte, et vous présenter avec succès, c'est-à-dire être reçu bienveillamment et obtenir satisfaction à votre demande, écrivez la *da'oua* et le tableau (*ouafq*) un samedi, premier du mois, et portez-la sur vous, en état de pureté parfaite et avec une foi complète : vous obtiendrez ce que vous voulez, s'il plaît à Dieu. »

Quant à la *da'oua* elle-même, en voici le début, qui en donnera une idée suffisante : « Je commence par le nom de Dieu, mon âme se guide par lui — Vers la connaissance des secrets renfermés dans le mystère de son nom * Et je prie ensuite pour la meilleure des créatures, — Moh'ammed, qui a dissipé l'égarement et l'erreur *

Je t'implore par le nom qui a la suprême puissance — Bâdj, Ahouadj, Djeldjeloût, Helhet * Par Çemçâm, T'emt'âm, par la lumière et la clarté — Par Mahrâch, Mahrâch, qui a éteint le feu * Sur moi est venue une clarté des éclairs de sa lumière — Une lueur a brillé sur ma face en flamboyant * Il a versé sur mon cœur les flots de sa miséricorde — Par la sagesse de Notre sublime Seigneur, et ils ont parlé par ma bouche * Les lumières divines m'ont enveloppé de tous côtés — Et la faveur redoutable (de Dieu) m'a élevé (sur le monde) * Louange à toi, ô le meilleur des artisans, ô le meilleur des créateurs, ô le meilleur des revivificateurs * Verse moi les lumières surnaturelles; qu'elles brillent sur moi, par T'it'eft réveille mon cœur endormi (1) ..... *

Le commentateur ajoute qu'en syriaque, Bâdj veut dire Allâh, Ahouadj l'Unique (*El Ah'ad*), Djeldjeloût l'Extraordinaire (*El Badi'*), Helhet l'Infini (*El Bâsit'*), Çemçâm l'Évident (*Elh Thâbit*), T'emt'âm le Tout-Puissant (*El Djebbâr*), Mahrâch le Doux (*El H'alîm*), T'it'eft le Sage (*El H'akîm*). Ces explications sont naturellement de pure fantaisie. Tandis qu'à la fin de la *da'oua* du herz *Mordjâna*, les noms magiques sont donnés, en somme, pour tels, dans la *djeldjeloûtiya*, où tout le restant est également religieux, ils ne passent plus qu'à la faveur d'une pieuse supercherie : on suppose, en effet, qu'ils sont des traductions des noms de Dieu dans une langue inconnue du vulgaire, le syriaque. En réalité, c'est le vieux procédé de l'incantation démoniaque, et il

(1) Le texte donné par El Boûni, *op. laud.*, I, p. 82-84 est un peu différent.

n'est pas douteux qu'aux yeux de ceux qui récitent la *da'oua*, ce sont ces mots mystérieux, et non pas les formules musulmanes, qui font la vertu de l'invocation. C'est encore le tableau magique qui lui est annexé et auquel nous avons fait allusion : nous nous en occuperons spécialement dans le chapitre suivant.

Dans la *riâd'a* dont nous avons parlé plus haut (1), nous avions déjà noté le caractère religieux des exercices ; il n'y a plus guère de magique que la conjuration (*qasam*), dont nous n'avons pas donné le texte, mais qui est semblable à celles que nous avons pris pour exemple. Nous avons vu que cette conjuration est mélangée avec des prières, et spécialement avec une *dou'â*. La *dou'â*, c'est encore une *da'oua*, mais à caractère exclusivement religieux. La présence d'une *dou'a* dans un rite magique est certainement due à une influence postérieure de la religion (2). Il est temps, du reste, d'arrêter ici notre étude des incantations, car déjà nous anticipons sur le chapitre de cet ouvrage qui doit être plus tard consacré à la prière (3).

---

(1) Cf. *suprà*, p. 96.

(2) Cf. *suprà*, p. 93.

(3) Les indications principales sur la littérature des incantations en général sont données par Hubert et Mauss, *Théorie générale de la magie*, in *Ann. sociol.*, VII, p. 10-12. Aj., pour l'antiquité classique, Audollent, *Defixionum tabellæ*, Paris, 1904.

CHAPITRE IV

Les talismans ou rites figurés

L'incantation est un rite oral : c'est-à-dire que le geste de la magie imitative y est remplacé par son équivalent phonétique ; la seule énonciation du phénomène désiré suffit à le susciter. Mais cette énonciation au lieu d'être faite par le geste, par la parole, peut-être exprimée autrement. Elle peut être écrite et nous avons déjà donné au chapitre précédent de nombreux exemples de l'incantation écrite ; elle peut être aussi exprimée par une image. Ainsi nous verrons plus loin que le mauvais œil est écarté par le geste de la main projetée en avant avec les cinq doigts grands ouverts : au lieu de faire ce geste, on pourra le représenter, par exemple sur forme d'une main en argent que l'on portera suspendue sur soi ; c'est le *khoms* algérien (1). Nous appelons *talisman* le rite magique figuré ou écrit : sans doute en un sens plus restreint le talisman (τελεσμα) est l'objet placé sous certaines influences astrologiques (2), mais en arabe, au moins dans l'arabe vulgaire (*t'elsem*, rég. *t'ilsam*), il a le sens plus général que nous lui donnons ici.

(1) Cf. *infrà*, chap. VI.
(2) Cf. Reinaud, *op. laud.* I, p. 89.

Des statues talismaniques se trouvaient à l'entrée des maisons et des temples assyriens (1); un serpent d'airain fabriqué par Moïse préservait les Israélites des morsures de ces reptiles (2); à Constantinople, on croyait que le serpent d'airain ornant l'hippodrome préservait la ville des bêtes venimeuses (3); dans la grande mosquée de Cairouan se trouve une plaque de marbre sur laquelle est sculptée un cyprès : les indigènes prétendent que c'est une vipère enchantée par Sidi 'Oqba et que ce talisman préserve la ville (4). Le *Qart'ás* contient un passage extrêmement curieux et d'après lequel la coupole qui surmontait jadis le *mih'rab* de la mosquée d'El Qarouiyyin à Fez, puis le dôme qui fut construit par la suite portaient des talismans. « Un de ces talismans avait pour vertu de préserver la mosquée de tous les nids de rats;..... un autre, sous la forme d'un oiseau tenant en son bec un scorpion dont on n'apercevait que les pinces, garantissait la mosquée des scorpions..... Un troisième talisman, monté sur une pointe de cuivre jaune avait la forme d'un globe et éloignait les serpents (5). »

Si l'auteur nous donnait plus de détails nous verrions sans doute que le premier et le dernier de ces talismans représentaient ou rappelaient comme le deuxième, au

(1) Lenormant, *La Magie ch. l. Chaldéens*, p. 44 seq ; Fossey, *Magie anyrienne*, p. 108, p. 3, seq.

(2) *Nombres*, xxi, 8.

(3) Reinaud, *op. laud.* II, p. 350-351 ; cpr Ibn Khaldoûn, *Proleg.*, trad. fr., I, p. 73-74.

(4) O. Houdas et René Basset, *Mission scientif. de Tunisie*, in *Bull. de Corresp. africaine*, t. II, 1883-1884, p. 46.

(5) *Qart'ás*, trad. Beaumier, p. 72; éd. Tornberg, I, p. 32.

moins par quelques détails, les animaux qu'ils prétendaient éloigner. Il n'y a là qu'un cas d'une croyance primitive très répandue et suivant laquelle l'image d'un animal nuisible préserve des atteintes de cet animal (1). Frazer pense que ce sont là des rites de propitiation ; on honore l'espèce entière par une image, on la flatte afin d'obtenir qu'elle n'attaque point (2). Crawley applique à ces usages son ingénieuse théorie de l'inoculation ; le primitif, selon lui, croit qu'en se pénétrant de la substance de l'être redouté ou simplement en prenant contact avec lui ou avec son image, il devient une portion de cet être et acquiert ainsi une certaine immunité, contre ses propres atteintes. Par exemple, un Zoulou qui veut passer une rivière pleine de crocodiles mâche un peu d'excréments de crocodile et se frotte le corps avec ; les Malais regardent les piquants de certains poissons comme venimeux et pour guérir la blessure faite par ces piquants se frottent avec le cerveau du poisson (3). C'est ainsi que dans toute l'Afrique du Nord on guérit les piqûres de scorpion en écrasant sur la plaie la bête qui a mordu : dans le Sahara algérien, si un arabe est mordu par un chien, il s'en empare, lui coupe du poil et l'applique sur la morsure ; si le chien est enragé, il le tue, lui ouvre le corps et lui arrache le cœur qu'il fait griller et mange ensuite (4). Pour guérir la rougeole, que caractérisent ses taches lenticulaires, les indigènes font man-

(1) Cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 426-427 ; Lawrence, *Magic of the Horse-shoe*, p. 297-300 ; Liebrecht, *Zur Volksk.*, Heilbronn, 1879, p. 88.

(2) Frazer, *op. laud.* p. 428.

(3) Crawley, *Mystic rose*, p. 231-235.

(4) Largeau, *Le Sahara Algérien*, p. 80.

ger des lentilles à l'enfant qui en est atteint. Une dent de loup protège l'enfance contre les maladies de la dentition (1).

La théorie de l'inoculation et celle de la propitiation ne sont peut-être pas contradictoires; il nous paraît qu'elles répondent à des moments différents de l'évolution mentale du primitif; la première se rapporte à celui où les forces magiques sont conçues comme amorphes et diffuses dans l'espace; la deuxième correspond au stade de la personnification des forces magico-sacrées (2). Il convient d'ailleurs de rapprocher de ces faits, la croyance à la relation sympathique qui est souvent censée exister entre une blessure et l'objet qui l'a produite : la conséquence de cette croyance est que souvent on soigne celui-ci pour guérir la blessure (3).

Beaucoup plus efficace que ces talismans figurés doivent être ceux que l'on peut porter commodément avec soi comme par exemple ceux qui consistent en caractères graphiques; aussi les talismans écrits sont de beaucoup les plus répandus : ce sont les *h'erz* des arabes (d'une racine qui veut dire « préserver »). Les assyro-babyloniens les connaissaient déjà (4); les juifs les nommèrent *kemea*, mot dont la racine veut dire « lier » (5); ce sont

(1) Abou Bekr Abdesselam Choaïb, *Amul. chez les ind.*, p. 2.

(2) Voy. *infrà*, chap. VI.

(3) Voy. Frazer, *Early hist. of the Kinship*, p. 77-78.

(4) Cf. Lenormant, *op. laud.*, p. 41 seq.

(5) De là viendrait le mot « camée », appliqué d'abord aux pierres précieuses portées comme amulettes et sur lesquelles étaient gravées en relief des inscriptions magiques. Cf. Blau, *Altjüd. Zauberwesen*,

les *phylactères* des Grecs (1) et les amulettes des Latins et des modernes, *tablettes magiques* de toute l'antiquité (2).

Les amulettes appelées encore *h'erz* (3), ou *h'edjâb*, *ma'âdha*, *ouad'ah'*, *noufra* [ces derniers mots sont de la langue régulière (4)], sont portées, soit dans un but particulier, soit d'une façon générale contre tout mauvais sort, mais surtout par les enfants, à raison des dangers auxquels on les croit exposés. On en suspend aussi au cou des bestiaux, pour prévenir leurs maladies (5). On les porte parfois dans un petit tube de fer blanc ou

---

p. 86; voy. dans Schwab, *Le Mss n° 1380 du fonds hébreu*, in *Not. et Extr.*, t. XXXVI, *passim*, et dans Karppe, *Zohar*, p. 283-289, des amulettes en tout semblables à celles que nous étudions dans ce chapitre.

(1) Cf. Quatremère, *Recherches*, p. 269 seq.; Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiqu. gr. et rom.*, s. v. *Amuletum*.

(2) La bibliographie des tablettes magiques est considérable; voir entre autres, Daremberg et Saglio, *Dict. ant.*, s. v. *Devotio*; Wünsch, *Defixionum tabellae atticae*, in *Corp. inscript. att.*, Berlin, 1897; Audollent, *op laud.* (*suprà*, p. 142 n. 3).

(3) Sur les *h'erz* en général voy. Hammer, *Ueber die Talismane der Moslimen*, in *Mines de l'Orient*, t. IV, 1814, p. 155-164; à la Mecque, Snouck-Hurgronje, *Mekka*, II. p. 120; en Égypte, Lane, *Mod. Egypt.*, éd. 1895, p. 256 seq; en Algérie, les auteurs cités *infrà*, p. 152, n. 1, auxquelles ont peut ajouter Leclerc, *Mission médicale en Kabylie*, p. 121 seq; Mornand, *Vie arabe*, p. 221 seq; et surtout Abou Bekr Abdesselâm ben Choaïb, *Notes sur les amul. ch. l. indig. algér.*, Tlemcen, 1905.

(4) Amulettes chez les anciens Arabes, voy. les références données par Goldziher, *Muh. Stud.*, I, p. 34, n. 3.

(5) Cf. Wellhausen, *op. laud.*, p. 165-166; Despermet, *op. laud.*, p. 162; Abou Bekr Abdesselam ben Choaïb, *op. laud.*, p. 7. Vassel, in *Rev. tun.*, juillet 1906, p. 356-366, décrit plusieurs talismans destinés aux bêtes: il mentionne en particulier la sonnette dont l'usage est universel pour cet objet. Il faut sans doute voir là un exemple de la croyance à la puissance magique du son. Cf. *suprà*, p. 107.

d'argent (1), le plus souvent dans un sachet en cuir, souvent orné d'or et de velours ; en beaucoup de régions de l'Afrique du Nord, on pense que ce sachet, et surtout le cordon qui le porte, doit être jaune ou rouge (2).

Aujourd'hui, on vend des *h'erz* autographiés à un prix vraiment modique; mais la masse continue à préférer le *h'erz* écrit de la main d'un *yoqqâch* (3) ou d'un *t'âleb* au *h'erz* autographié. Je n'ai pas vu de *h'erz* imprimés : ils jouiraient évidemment de peu de faveur pour les raisons que nous avons données plus haut du peu d'estime en laquelle on tient souvent le livre de magie imprimé. Suivant la longueur des formules magiques, le *h'erz* n'est qu'un simple morceau de papier ou une grande feuille pliée ou même un petit cahier. L'encre avec laquelle il est écrit est loin d'être indifférente : les livres de magie ne parlent que d'amulettes écrites avec de l'eau de rose, de l'eau de safran, de l'eau de fleur d'oranger... En fait, les amulettes sont, le plus souvent, écrites tout simplement avec de l'encre noire : mais les indigènes du Nord de l'Afrique estiment beaucoup moins celles qui sont écrites avec l'encre européenne que celles qui sont écrites avec l'encre indigène, le *smoq* ou *smâgh* (4). Ce *smoq* n'est autre que du noir animal obtenu en carbonisant de la laine et délayé

(1) Voy. fig. dans Eudel, *Orfèvrerie alg. et tun.*, p. 247.

(2) Caractère magique du rouge, voy. *infrà*. chap. xv. Cf. Bissuel, *Touareg de l'Ouest*, p. 34.

(3) Cf. *infrà*, chap. iv, vi.

(4) Cf. Doutté, *Merrâkech*, p. 152, et les références citées. Cpr. Eudel, *op. laud.*, p. 210.

dans de l'eau : son emploi spécial dans l'écriture des amulettes est un exemple de plus de la conservation de vieux usages en magie.

La formule magique est, le plus souvent, écrite sur du papier, mais il est fréquent que les livres de magie prescrivent d'employer une autre matière ; la peau de gazelle est souvent recommandée dans ce but (1). On croit volontiers que l'amulette doit être enfermée dans une boîte ou un étui en cuivre, parce que ce métal est réputé plus propre à conserver la vertu des charmes : tel *h'erz* donné par El Boûni comme efficace pour faire revenir l'absent doit être écrit sur une feuille de cuivre avec une plume de myrte, trempée dans de l'eau de safran et de rose (2) On retrouve encore chez nos indigènes de l'Afrique du Nord l'emploi des lames de plomb, classique dans la confection des tablettes magiques de l'antiquité : la formule est gravée sur la lame de plomb ou même simplement écrite à l'encre, et on porte le tout sur soi (3). Les musulmans ont aussi connu les chemises talismaniques, couvertes de formules et de dessins magiques et qui doivent se porter immédiatement sur la chair (4).

Enfin on peut dessiner le *h'erz* sur la peau même (5)

(1) Cf. *supra*, p. 100, 140.

(2) El Boûni, *op. laud*, II, p. 99. cf. *infrà*, la *ddirat el ih'dt'a*.

(3) Comparez le caractère anciennement magique ou religieux de l'airain : actes *per æs et libram*.

(4) Cf. Tuchman, *Fascination*, in *Mélusine*, 1897, VIII, p. 256, et les références données dans la note 6. — Sur la forme des talismans, le même, p. 132 et références de la note 4.

(5) Nous en donnons plus loin un bel exemple, *infrà*, p. 165.

et c'est ici le lieu de remarquer que le tatouage avait probablement à l'origine une signification magique (1). Il en était ainsi dans l'Arabie antéislamique (2) : cela nous explique et pourquoi Mahomet interdit le tatouage (3) et pourquoi il est néanmoins resté jusqu'à nos jours en usage chez les peuples musulmans ; bien qu'il soit aujourd'hui avant tout un ornement, il y a encore cependant de nombreux cas dans lesquels on le considère comme ayant une vertu magico-médicale (4). Le tatouage est, ou du moins était originairement une amulette permanente.

Des *h'erz* extrêmement répandus sont le *h'erz el Andhroun*, le *h'erz el djaouchen*, le *h'erz Mordjâna*, le *h'erz seb'a 'cuhoûd :* nous avons déjà parlé de ces deux derniers, mais nous n'avons mentionné que les incantations qui en forment la principale partie (5). Parfois, le *h'erz* ne contient pas autre chose, comme le *herz el Andhroûn*, mais presque toujours il contient en outre des formules incompréhensibles, comme le *h'erz Mordjana* ou bien un ou plusieurs *djedouel* comme le même *h'erz Mordjana* et le *h'erz seb'a 'ouhoûd*. Il nous reste à exposer ce que c'est qu'un *djedouel*.

Nous avons expliqué plus haut (6) comment la vertu magique attribuée aux formules orales, eu égard à leur

(1) Cf. pour l'origine magique des tatouages, scarifications et mutilations diverses, Crawley, *Mystic Rose*, p. 135 seq.

(2) R. Smith, *Kinsh. and marriage in earl. Arabia*, nouv. éd., p. 249.

(3) Qast'allâni sur Çah'ih' de Boukhâri, VIII, p. 477-480.

(4) Cf. p. ex., Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, I, p. 418.

(5) Cf. *suprà*, p. 112 seq., p. 135 seq.

(6) Cf. *suprà*, p. 129.

signification, finit par être attribuée aux mots eux-mêmes et aux sons qui les composent. Les signes graphiques qui représentent les mots, tombant plus facilement sous les sens que les sons et étant susceptibles de durée, puisqu'ils sont matériellement fixés, il est naturel que la force magique soit conçue comme concentrée sur eux : autrement dit, l'écriture est réputée avoir des vertus magiques par elle-même. On voit, en outre, les avantages de l'incantation écrite : tant que celle-ci n'était qu'orale, on en augmentait la valeur en répétant de mille manières les noms magiques. Ceux-ci étant écrits, il sera plus facile encore d'en extraire toutes les vertus. D'abord, on peut les porter sur soi, les placer où on veut ; puis les diviser, les écrire de toutes façons, à l'endroit, à l'envers : un grand nombre d'amulettes sont en écriture boustrophède, réputée avoir, avant tout, un caractère magique (1). De plus, les mots d'une même formule peuvent être séparés, alignés en séries, distribués suivant des dessins géométriques variés ; de cette façon, des noms se rapportant à différents ordres d'idées peuvent être mélangés. Par exemple, des noms de Dieu, des noms d'anges, des noms de démons, de versets du Coran, sont dispersés en figures géométriques, répartis en carrés, décomposés en lettres : ces lettres, correspondant à des chiffres, peuvent être remplacées par eux. Enfin, le graphique incompréhensible devant avoir une vertu spéciale, en raison du caractère magique de ce qui est mystérieux et secret, on multipliera les signes

(1) Voir amulettes avec écriture boustrophède, reproduites en photogravure dans Depont et Coppolani, *Confréries religieuses*, p. 140.

inconnus, qui seront censés représenter des noms à propriétés merveilleuses. Les dessins ainsi formés, le plus souvent rectangulaires ou polygonaux, s'appellent *djedouel*, en arabe « tableau ». On les désigne aussi sous le nom de *khâtem :* nous avons déjà exposé que ce mot veut dire « signe » et, par suite, « dessin magique » (1).

Un *h'erz* complet comprend donc : une *da'oua*, souvent une *da'oua* et un *qasam*, d'une part, et de l'autre un *djedouel*. De plus, le h'erz commence souvent par le récit des circonstances dans lesquelles ces formules magiques furent découvertes. Le *h'erz el Andhroûn* débute par l'histoire du roi d'un pays fabuleux, nommé El Andhroûn, païen redoutable et semant la terreur parmi les peuples qui l'entouraient ; les musulmans allèrent l'attaquer et risquaient fort d'être exterminés. Mais El Andhroûn devait toute sa puissance à un h'erz qu'il portait toujours sur sa tête : or un oiseau descendit du ciel, enleva la couronne du roi avec le talisman et jeta le tout dans le camp des musulmans, ce qui détermina la victoire en faveur de ceux-ci (2).

Dans le *herz el djaouchen*, ou « amulette de la

(1) Cf. *suprà*, p. 83. On trouve des représentations de *djedouel* dans Villot, *Mœurs, cout. et instit. des indigènes*, p. 215 ; Depont et Coppolani, *loc. cit.* ; Eudel, *op. laud.*, p. 241-246 ; pour amulettes non musulmanes, voy. Tuchmann, *Fascination*, in *Mélusine*, IX, p. 129 seq. Cf. *suprà*, p. 146, n. 5.

(2) Le *h'erz el Andhroûn* ne semble donc pas le même que celui de Depont et Coppolani, *Confréries religieuses*, p. 134 qui l'appellent du reste « *h'erz andaroza* ». On dit souvent El Androûz. D'après ces auteurs, ce serait une corruption du mot *Andelous*, Andalousie (?). Nous avons eu entre les mains un exemplaire autographié et qui se vend couramment à Alger.

cuirasse », il est raconté d'abord que la teneur de ce talisman fut révélée au Prophète Mahomet par l'ange Gabriel qui lui dit : « Laisse ta cuirasse et prends ce talisman ; car lorsque tu l'auras récité et que tu le porteras, il te protégera mieux que n'importe quelle cuirasse (1). »

Enfin, le *h'erz Mordjâna* est ainsi appelé parce qu'il fut porté par la concubine d'un roi que notre texte ne nomme pas et qui avait su se faire aimer du souverain, bien qu'elle fût loin d'être belle. Lorsqu'elle mourut et qu'elle fut entre les mains de la laveuse des morts, le roi voulut la revoir une dernière fois : mais il la trouva laide. Or, la laveuse des morts avait pris le talisman et l'avait placé sur elle ; bien que ce fût une vieille femme, le roi la trouva belle à ce moment et s'éprit d'elle au point de l'épouser. Elle lui donna deux enfants. Cette légende de la laveuse des morts trouvant un talisman sur le cadavre confié à ses soins s'est du reste généralisée dans la magie musulmane (2).

Ces récits par lesquels débutent les *h'erz* que nous venons de mentionner sont intéressants parce qu'il est évident que, comme dans le cas du *h'erz seb'a 'ouhoûd* que nous avons spécialement étudié (2), ils sont une partie active du talisman : le seul fait de la narration

(1) Le *h'erz el djaouchen* se vend à Alger dans les mêmes conditions que le précédent.

(2) Voy. histoire toute semblable de Khâliça, concubine de Hâroûn ar Rachîd, in Ibn el H'âdjdj, p. 52. Autre formule magique trouvée sur le cadavre d'un chikh par un laveur de morts, in El Boûni, *op. laud.*, III, p. 101.

(3) Voy. *suprà*, p. 110, 115. — Sur le mystère de la tradition magique, *suprà*, p. 71.

d'un événement analogue à celui qu'on désire produire (par exemple se protéger contre les blessures à la guerre) tend à produire cet événement. Il n'y a donc pas là seulement une introduction au *h'erz*, mais c'en est une partie efficace. La *da'oua* qui suit généralement est encore plus importante : à la fois récitée et portée, elle a une double action magique (1). Au contraire, le *dje-*

✡	هـ	IIII	#	ع	ח	ا
ب	ج	ش	ث	ظ	خ	ز
برد	جبار	شكور	ثابت	ظهير	خبير	زكي
روفيايل	جبريايل	سمسمايل	ميكايل	صرفيايل	عنيايل	كسفيايل
مذهب	مرة	احمر	برقان	شمهورش	ابيض	ميمون
الاحد	الاثنين	الثلاثاء	الاربعاء	الخميس	الجمعة	السبت
شمس	قمر	مريخ	عطارد	مشتري	زهرة	زحل

1) Voy. le début du *h'erz el Andhroûn*, *passim*.

douel ne peut que se porter : c'est le talisman écrit par excellence et beaucoup de *h'erz* ne consistent qu'en un simple *djedouel*.

Nous reproduisons ici, à titre d'exemple (page 154), le *djedouel* ou *khâtem* de la *da'ouat ech chems*, dont nous avons donné un extrait plus haut (1).

La première ligne renferme les *seb'a khouâtim*, c'est-à-dire les « sept signes ». L'origine nous en est inconnue : ils sont extrêmement réputés dans la magie musulmane (2). El Boûni les donne encore sous cette forme (il n'y en aurait alors que six)  (3). Les *seb'a khouâtim* renferment des versets de la *Toûra* (Pentateuque), de l'Évangile et du Coran, au dire d'El Boûni qui s'étend longuement sur leurs propriétés merveilleuses : une *da'oua* en vers est en relation avec eux, qui paraît presque identique à celle de la *djeldjeloûtiya*. Aussi les *seb'a khouâtim* sont-ils appelés aussi *khouâtim djeldjeloûtiya* (4). Ils servent du reste à confectionner des djedouel spéciaux comme celui que nous reproduisons à la page suivante.

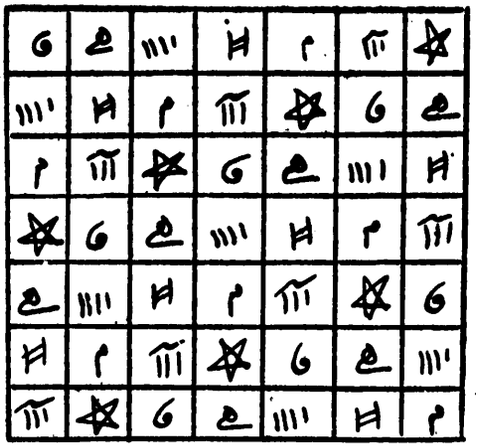
---

(1) Voy. *suprà*, p. 133-135. Ce *djedouel* est figuré dans Ibn el H'âdjdj, *op. laud*, p. 58 ; il est très connu, on le retrouve, ou à peu près, annexé à la *djeldjeloûtiya* (*suprà*, p. 139-141).

(2) Voy. une représentation peu fidèle dans Tuchmann, *op. laud.*, in *Mélusine*, IX, p. 128.

(3) El Boûni, *op. laud.*, p. 82. C'est sous cette forme qu'ils sont donnés par Depont et Coppolani, *op. laud.*, p. 139.

(4) Sur tout cela voy. surtout El Boûni, *op. laud.*, I, p. 82-86, dont quelques extraits ont été donnés par Tuchmann, *loc. cit.*, et Reinaud, *op. laud.*, II, p. 244-248.



L'un de ces signes a la forme tantôt d'un pentagone étoilé, comme c'est le cas dans la figure ci-dessus, plus souvent d'un hexagone étoilé (1).

La première de ces formes est le pentacle (*moukhammas*), bien connu dans la magie des peuples aryens et sémitiques (2) : quant à la forme hexagonale, elle est célèbre dans le monde juif et musulman sous le nom de *khâtem Souleïmân*, le « sceau de Salomon ». Les musulmans l'ont certainement emprunté aux Juifs, chez lesquels il joue un rôle très important dans la talismanique (3). Westermarck y voit l'entrelacement de deux

(1) P. ex. El Boûni, *op. laud.*, I, p. 82.

(2) Cf. Tuchmann, *loc. cit.*, p. 127-128 et les réf. de la n. 2.

(3) Voy. représentation de sceaux de Salomon comme amulettes dans Schwab, *Le Mss 1830 du fonds hébreu de la B. N.*, in *Not. et extr.*, t. XXXVI, p. 307, p. 310 ; cf. Karppe, *Zohar*, p. 282.

yeux triangulaires destinés à écarter le mauvais œil, hypothèse ingénieuse, mais qui ne nous paraît pas être jusqu'ici suffisamment étayée (1).

En tous cas, la légende rapporte les propriétés merveilleuses de l'hexagone étoilé (*mousaddas*) à Salomon, à qui Dieu avait donné l'empire sur les génies et les animaux (2). Salomon portait cette figure gravée sur une bague qu'il ne quittait que lorsqu'il y était obligé : alors il la remettait à quelqu'un de sûr. Une fois il fit faire par un démon une statue pour une de ses concubines qu'il aimait et qui lui avait demandé le portrait de son père : la statue représentait le père de la jeune fille et celle-ci lui rendait un véritable culte. Pour punir Salomon d'avoir ainsi introduit une idole dans son palais, Dieu permit qu'un diable volât par ruse le sceau à Salomon : celui-ci perdit aussitôt son pouvoir; enfin, après de longues épreuves il retrouva l'anneau dans le ventre d'un poisson (3). Les signes gravés sur le sceau de Salomon renfermaient le « grand nom » de Dieu, comme ceux qui étaient gravés sur le cœur d'Adam, dit El Boûni (4). Le sceau de Salomon est extrêmement populaire dans toute l'Afrique, on le porte en amulette et surtout on le dessine sur les portes des

(1) Cf. *infrà*, chap. VI. Sur l'emploi du triangle comme talisman, cf. Vassel, in *Rev. Tun.*, juillet 1906, p. 357.

(2) C. *suprà*, p. 113, n. 2.

(3) C'est à ce récit que fait allusion le Coran, sour. XXXVIII, v. 33, Voir les commentateurs sous ce verset. Pour les récits légendaires touchant le sceau de Salomon, voy. Tha'alabi, *Qiçaç el 'Anbiyâ'*, p. 181-183 ; Ibn Iyâs, *Badâ'i'es souhoûr*, p. 168-170 ; Reinaud, *op. laud.*, II, p. 52-56.

(4) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 70.

demeures ; beaucoup de personnages l'adoptent comme cachet (1).

Les *seb'a khoudtim* ne sont pas les seuls caractères incompréhensibles et mystérieux que l'on emploie dans la magie musulmane. Il nous faut encore mentionner comme extrêment répandus ceux que Schwab a appelé les « caractères à lunettes ». Nous en avons vu un exemple dans l'incantation de la *khanqat'iriya* (2) ; en voici de nouveaux d'après El Boûni (3) :



Dans les textes imprimés (El Boûni est autogr.), ils ont le plus souvent cette forme (4) : 

Ce sont, disent les auteurs, des signes mystérieux correspondant aux noms divins. Les caractères à lunettes sont venus directement aux musulmans de la magie juive. Schwab pense « qu'ils sont composés, pour la plupart, de plusieurs paires d'yeux, pour symboliser la Providence (5) ». Cette interprétation est à rapprocher de l'hypothèse de Wertermack, concernant l'origine du sceau de Salomon : l'emploi de l'œil est classique contre le mauvais œil (6). D'autres part des textes hébreux

(1) Cf. Fumey, *Correspondances marocaines*, I, p. 23, 27; cf. *suprà*, p. 83.
(2) Cf. *suprà*, p. 100.
(3) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 76, 95, 96, 102, 103, etc.
(4) P. ex. Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 92, 96, etc.
(5) Schwab, *op. laud.*, p. 293.
(6) Cf. *infrà*, chap. VI.

nous montrent les caractères à lunettes en relations avec les lettres de l'alphabet (1).

Au-dessus des *seb'a khouâtim* se trouvent sept lettres de l'alphabet : *fâ* (f), *djîm* (dj), *chîn* (ch), *thâ* (th), *z'â* (z'), *khâ* (kh) et *zîn* (z). Ces lettres sont les *saouâqit' el fâtih'a*, c'est-à-dire les seules lettres de l'alphabet arabe qui ne soient pas contenues dans les sept versets de la *fâtih'a* ou première sourate du Coran : elles sont précisément au nombre de sept. Elles sont douées de vertus magiques spéciales longuement étudiées par El Boûni (2).

Les *saouâqit' el fâtih'a* sont en rapport étroits avec sept des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu, dont nous parlerons dans un instant ; ces noms sont ceux qui dans notre *djedouel* sont inscrits à la troisième ligne : *fard*, « unique » ; *djebbâr*, « tout-puissant » ; *thâbit* (3), « ferme » ; *z'âhir*, « évident » ; *khabîr*, « vigilant » et *zakî*, « pur ». Chacun de ces noms, on le voit, commence par une des *saouâqit el fâtih'a*.

La quatrième ligne du djedouel porte sept noms qu'à première vue on reconnaît appartenir à l'angélologie. Il y a du reste des variantes ; Ibn el H'âdjdj les donne ainsi : Roûqiâïl, Djebriâïl, Semsemâïl, Çerfiâïl, 'Aniâïl

---

(1) Schwab, *loc. cit.*, et p. 298. — Autres dessins de caractères à lunettes dans Karppe, *Zohar*, p. 285.

(2) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 95-99.

(3) C'est à tort que mon édition d'Ibn el H'âdjj, *loc. cit.*, remplace le *thâ* par un *tâ* et *thâbit* par *tawwâb*. Le *tâ* n'est pas au nombre des *saouâqit* et El Boûni, *op. laud.*, p. 98, dit formellement que le nom divin en correspondance avec le *thâ* est *thâbit*. Cpr. le khâtem donné dans la *Djedjeloûtiya*, p. 7 de l'édition du Caire, s. d.

Kesfiâïl. On retrouverait sans doute les prototypes de ces noms dans ceux des anges de la littérature kabbalistique; ils en sont des reproductions ou des dérivés: Djabriâïl est un doublet de Djebrâïl (Gabriel); 'Aniâïl est 'Anael ou 'Aniel des Juifs; Rouqiâïl est Raqiâel; Cerfiâïl peut-être rapproché de Serafiel ou de Cerouſiel et Kesfiâïl, ressemble vaguement à Qecefel (1). Ce ne sont du reste pas des anges proprement dits; souvent les livres de magie les qualifie de *er roûh'ániyya es seb'a*, « les sept esprits ». Le nom d'ange est réservé à des êtres spirituels parmi lesquels quatre sont distingués entre tous et commandent aux autres: Djebrîl ou Djebrâïl (Gabriel), Mikâïl (Michel), Isrâfîl et 'Azrâïl. Il y a un très grand nombre d'amulettes dans lesquelles on voit intervenir ces quatre archanges. Nous allons en donner un exemple dans un instant.

La cinquième ligne contient les noms des sept rois des génies: Moudhhib, qui signifie « doreur » (2), Merra (3), 'Ah'mar qui signifie « rouge », Borqân qui signifie « illumination de l'éclair », Chemhoûrech (4), Abiod' qui signifie « blanc », Mimoûn (5). Au rebours des noms qui précèdent, ceux-ci sont arabes, sauf

(1) Voy. Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie*, in *Not. et Extr.*, t. x, pp. 324 (*'Anael*), 325 (*'Aniel*), 358 (*Raqiâel*), 318 (*Serafiel*), 232 (*Cerouſiel*), 352 (*Qecefel*).

(2) Ainsi traduit par Van Vloten, *Daemonen, Geist. u. Zaub. b. d. alt. Ar.*, in *W. Z. K. M.*, VII, 1893, p. 187, mais rien n'appuie cette traduction.

(3) La lecture de ce mot est pour moi très incertaine.

(4) Très populaire dans l'Afrique du Nord.

(5) Nom de djinn très populaire dans l'Afrique du Nord.

peut-être Chemboûrech dont l'origine nous est inconnue. Les noms des « sept rois » jouent comme nous l'avons déjà vu, un rôle très important dans la magie musulmane (1).

Enfin la sixième et la septième ligne de notre talisman contiennent l'une les noms des sept jours de la semaine, et l'autre les noms des sept planètes : *Chems*, « soleil » ; *Qamar*, « lune » ; *Mirrikh*, « Mars » ; *'Out'arid*, « Mercure ; *Mouchtari*, « Jupiter » ; *Zohra*, « Vénus » ; *Zouh'al*, « Saturne », suivant leur relations classiques avec les jours de la semaine.

L'idée dominante de ce *djedouel* est qu'il existe des correspondances précises entre ces divers éléments : *seb'a khoudtim, saoudqit' al fâtih'a*, attributs divins, anges et démons, jours de la semaine et planètes. Par exemple les *saoudqit' el fâtih'a* sont expressément rapportées par El Boûni à ces jours de la semaine et à une planète ; bien mieux, chaque lettre est en rapport avec un djedouel spécial qui sert pour les opérations magiques de chaque jour de la semaine. Par exemple le *Z'd* appartient au jeudi et se rapporte à Jupiter. Son djedouel spécial est (2) :

(1) Cf *suprà*, p. 121.
(2) El Boûni, *op. laud.*, p. 99.

ز	ث	ه	ب	خ	ش	ظ
ه	ب	خ	ش	ظ	ز	ث
خ	ش	ظ	ز	ث	ج	ب
ظ	ز	ث	ج	ب	خ	ش
ث	ج	ب	خ	ش	ظ	ز
ب	خ	ش	ظ	ز	ث	ج
ش	ظ	ز	ث	ج	ب	خ

Ce djedouel contient sept fois les sept *saouâqit'* ; on a remarqué aussi que le précédent djedouel contenait sept colonnes dans chaque sens ; il est clair que cette recherche du nombre sept est intentionnel : ce nombre possède à un haut degré le caractère magique.

Les correspondances que nous avons signalées entre les différents éléments du *djedouel* des *seb'a khoudtim* sont un exemple de l'emploi des relations mystérieuses, fondées sur des vagues analogies, dont la magie, lorsqu'elle se complique, fait un si grand abus. Elle cherche alors à se développer en science ; ces correspondances occultes qu'elle tente d'établir, ce sont en somme des lois ; seul l'abus du raisonnement analogique et de l'induction purement imaginative l'empêche d'aboutir

d'emblée à la science véritable (1). C'est en ce sens que l'on peut dire avec Frazer que la magie est une science fausse : mais cela n'est vrai que d'une période postérieure de la magie, celle dans laquelle elle cherche à se préciser en établissant des rapports constants, c'est-à-dire des lois. Si elle n'est alors qu'une science fausse, elle est cependant sur le chemin de la science vraie et nous croyons que notre science en est sortie : au surplus quelle science peut se targuer d'être entièrement vraie (2) ?

En somme une des raisons d'être du djedouel, c'est d'exposer graphiquement et par conséquent avec clarté, ces correspondances occultes et de permettre d'user concurremment de l'influence d'éléments hétérogènes. Le magicien associe à son œuvre la nature entière (3) ; pour lui l'univers est continu et c'est toujours pour nous un sujet de surprise de voir que les primitifs ont été familiarisés avec cette notion de l'équilibre et de la continuité de l'univers que les savants modernes nous présentent parfois comme une vue neuve (4).

Donnons encore quelques exemples de ces djedouel qui sont éminemment caractéristiques de la magie musulmane :

---

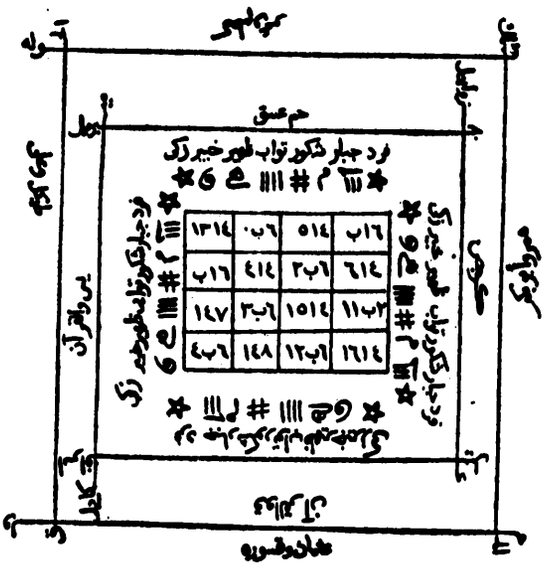
(1) Pour un bel exemple, voy. Encausse (*alias* Papus), *L'occultisme et le spiritualisme*, 1902, p. 35-49 (Logiqu.e) ; ouvrage dans lequel l'auteur a exposé au public savant les théories des occultistes.

(2) Cf *infrà*, chap. VI.

(3) Cf Hubert, *Magia*, p. 1510-1511, avec d'intéressantes références relatives aux correspondances des planètes.

(4) Par exemple Frédéric Houssay, *Nat. et sc. nat.*, p. 52-53.

EXEMPLE DE DJEDOUEL



Cette amulette permet de rendre une personne folle d'amour; il faut l'écrire le vingt-quatre du mois et la suspendre au vent (1) par un cheveu de la personne que l'on enchante ainsi; ou bien encore l'écrire le premier du mois avec de l'eau de rose et de safran, frapper avec elle la poitrine la personne que l'on désire rendre amoureuse et se suspendre ensuite le talisman au bras droit (2).

Au milieu de l'amulette sont des carrés de chiffres et lettres sans signification apparente; sur chaque côté du grand carré ainsi formé, sont écrit les *seb'a khoudtim*,

(1) Cpr. le rite de magie sympathique donné plus haut, p. 61.
(2) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 57-58.

dans lequel le pentacle est représenté deux fois et les sept noms de Dieu correspondants. Le tout est enveloppé d'un carré dont chaque côté est formé par les noms Djebril, Mikâ'îl, 'Azrâïl, Isrâfil, dont la ligne d'écriture a été prolongée dans le milieu de chaque mot.

Ce sont les noms des quatre archanges : nous avons dit qu'ils jouent un rôle de premier plan dans la confection des amulettes. Le fait qu'ils sont au nombre de quatre, alors que les amulettes ont le plus souvent une forme quadrangulaire leur a sans doute valu ce rôle prépondérant. Voici, par exemple, un rite dans lequel ils sont presque seuls comme élément talismanique. « Pour guérir la fièvre tierce, écrivez, avec du bois de h'enné de préférence, sur votre bras droit : « Il n'y a de Dieu que Dieu » ; sur votre bras gauche : « Mahomet est son prophète » ; sur votre jambe droite : Djebrîl, sur votre jambe gauche : Mikâ'îl, sur votre flanc droit : Isrâfîl, sur votre flanc gauche : 'Azrâïl, et vous guérirez s'il plaît à Dieu. Remède certain, éprouvé (1) ». Ici l'amulette est gravée sur la peau même : c'est un tatouage temporaire (2).

Autour du carré formé par les noms des quatre anges sont les groupes de lettres dites *moutachâbih*, placées en tête d'un certain nombre de sourates du Coran (3) ; puis un deuxième carré est formé par quatre mots du

(1) Soyoûti, *Rah'ma*, p. 130.
(2) Cf. *supra*, p. 149-150.
(3) Cf. *infra*, p. 171.

Coran : « Sa parole — (est) la vérité — et à Lui — (appartient) le pouvoir (1) ».

Enfin, tout autour, sont les noms des *rou'oûs el arba'a*, « les quatre chefs (des génies) », noms qui interviennent fréquemment dans la magie musulmane, et ceux des quatre premiers khalifes, connus chez les musulmans orthodoxes sous le nom de *râchidin*, « justes », le tout ainsi disposé sur chaque face : Mâzer (2) et Abou Bekr, Komt'om et 'Omar, T'aïkel et 'Ali, 'Othmân et Qousoûra.

L'amulette suivante préserve des suggestions du démon (3). Au centre est écrit : « Un Tel fils d'Une Telle » ; nous avons déjà observé qu'en magie musulmane on désigne presque toujours les personnes par leur nom suivi du nom de leur mère (4). Les diagonales portent comme inscriptions quatre versets ou fragments de versets du Coran, dont nous nous contenterons de donner la référence (5); des fragments de ces versets sont répétés dans les coins : tout le reste du tableau est rempli avec des lettres, sans aucun sens apparent.

---

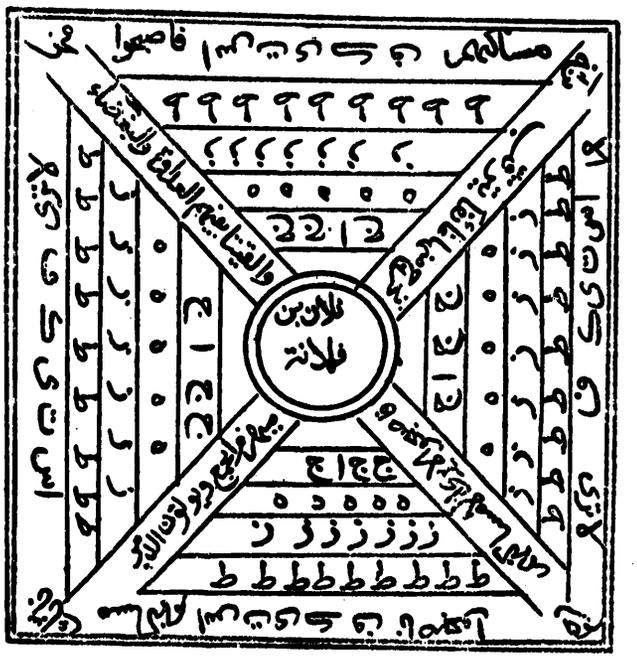
(1) *Coran*, sour. VI, v. 73.

(2) Ce nom est donné avec une forme différente dans le *djedouel* (Hemer) et à la page précédente (p. 57) d'Ibn el H'âdjdj, *loc. cit.* (Mâzer).

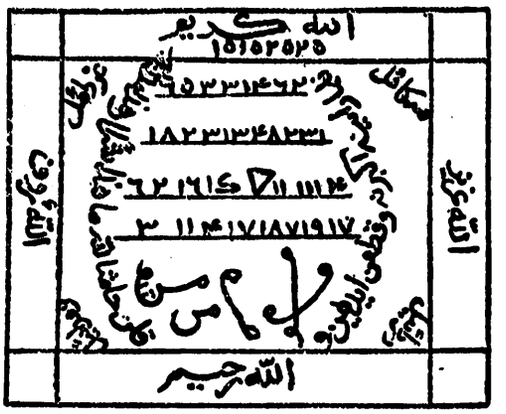
(3) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 96. (Texte se rapportant à l'amulette, p. 95 *in f.*).

(4) Cela est sans doute un souvenir d'une époque primitive où les individus portaient le nom de leur mère.

(5) *Coran*, sour. V, v. 69 ; sour. LIV, v. 45 ; sour. XVIII, v. 20 ; sour. XLVI, v. 24.



Il serait facile de multiplier indéfiniment ces exemples. Nous nous bornerons à donner ici encore deux amulettes. La première est destinée à procurer à son bénéficiaire la bienveillance, l'affection, l'amour de telle ou telle personne et aussi un bon accueil de la part des personnages puissants :

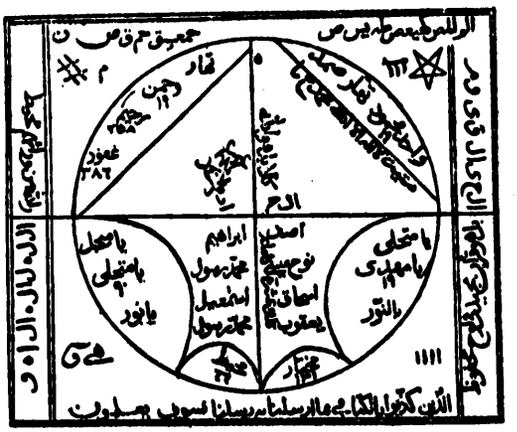


Cette amulette comporte : dans le pourtour extérieur les formules : Dieu est généreux, — Dieu est puissant, — Dieu est miséricordieux, — Dieu est compatissant. Au milieu sont des rangées de chiffres arabes : dans l'une d'elles ont remarque un triangle. En bas sont des caractères à lunettes. Enfin en exergue, des deux côtés, le fragment suivant d'un verset du Coran : « Dès qu'elles l'aperçurent, elles se mirent à s'extasier sur lui, et se coupaient les doigts (par distraction) en s'écriant : « Dieu « nous garde, ce n'est pas une créature humaine, c'est « un ange ravissant (1) ». Ces paroles se rapportent à l'histoire de Joseph, dont la beauté est devenue proverbiale chez les musulmans. Lorsqu'il fut amené devant l'épouse de Putiphar, les femmes de celle-ci, qui mangeaient des oranges, trouvèrent le jeune homme si beau

(1) *Coran*, sour. XII, v. 31, et les commentaires de ce verset.

que, par distraction elles coupaient leurs doigts au lieu d'éplucher leurs oranges. L'inscription de cette phrase dans l'amulette constitue un bel exemple de ce que nous avons appelé l'incantation mythique (1). Dans les quatre angles sont les noms des quatre archanges. El Boûni nous assure d'ailleurs que les noms inscrits dans ce talisman sont précisément ceux qui étaient écrits sur le manteau de Joseph (2).

Voici maintenant l'amulette désignée sous le nom de *ddïrat-el-ih'dt'a* (cercle de l'enveloppement) connue encore, dit El Boûni, sous le nom de *ed dorr el mounaz'-z'am*, « les perles enfilées ».



(1) Cf. *suprà*, p. 112-115.
(2) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 102.

La *ddïrat el ih'âṭ'a* prend sans doute son nom du mot *mouh'iṭ'* (verbe *'ah'âṭ'a*) qui se trouve dans les paroles du Coran inscrites dans la marge de l'amulette, à gauche en haut et à droite en bas : « Dieu est derrière eux, les enveloppant (*mouh'iṭ'*) : le Coran glorieux est écrit sur une table conservée » (1) ; et sans doute par allusion à d'autres versets du Coran où il est dit que « Dieu enveloppe tout », que « la science de Dieu enveloppe tout (2) ». En bas est un autre verset coranique : « Ceux qui traitent d'imposture le Livre et ce que nous avons envoyé à son Prophète, sauront un jour (la vérité) (3) ». Le reste de l'amulette consiste en noms de Dieu, en invocations à Dieu, en noms de prophètes, en lettres *moutachâbih ;* les *seb'a khouâtim* sont distribués dans les angles. Les propriétés de ce talisman sont tout à fait extraordinaires au dire d'El Boûni. Il fut révélé en Syrie à un savant auquel une apparition mystérieuse en dévoila le secret ; puis 'Ali ben 'Abi T'âleb, le quatrième khalife lui-même, apparut en songe à ce pieux personnage et lui révéla les mystères de la *ddïrat el ih'âṭ'a :* elle contient les secrets de l'*alif,* le commencement du « grand nom », la succession des *pôles* mystiques, celles de toutes les dynasties, tous les événements du monde, en sorte que c'est un instrument de prédiction pour quiconque sait en pénétrer les arcanes. De plus, écrite avec telle ou telle encre, à telle ou telle heure, sur telle ou telle matière et portée de telle ou telle façon, elle protège le porteur

(1) *Coran*, sour., LXXXV, v. 20-22. Cf. sour. XLVIII, v. 28.
(2) *Coran*, sour. XVII, v. 62 ; sour. LXV, v. 12.
(3) *Coran*, sour. XL, v. 72.

contre une foule de malheurs et lui attire toutes sortes de succès. Par exemple, écrite sur une feuille d'argent avec de l'encre dorée, elle assure à celui qui la porte un accueil gracieux de la part de toutes les créatures (1).

Ces quelques exemples (2) suffisent à nous montrer que les éléments des *djedouel* sont en somme : *1°)* des caractères incompréhensibles, comme les *seb'a khoudtim* et les caractères à lunettes ; *2°)* des lettres de l'alphabet ; *3°)* des nombres ; *4°)* des noms magiques ; *5°)* des noms de jours de la semaine, des noms de planètes, des noms d'éléments (*froid, chaud, sec, humide*) ; *6°)* des noms de démons, d'anges, etc... ; *7°)* des noms de Dieu ; et enfin *8°)* des versets du Coran. Nous avons donné quelques détails sur la première de ces catégories. Nous allons maintenant nous étendre quelque peu sur les autres.

Parmi les lettres, les lettres non pointées ont la préférence sur les autres et, même, aux lettres pointées on s'abstient souvent de mettre les points diacritiques : les talismans ainsi écrits sont, dans nos pays, réputés avoir plus de valeur (3). C'est sans doute à cause de leur caractère peu compréhensible que ces lettres sont plus estimées en magie et elles forment ainsi la transition entre les caractères mystérieux comme les *seb'a khoudtim* et les lettres pointées. Peut-être aussi doit-on penser que, les points diacritiques ayant été tardivement intro-

---

(1) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 61-63.

(2) On trouvera d'autres exemples d'amulettes dans le chapitre suivant.

(3) Cf. Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e pér., p. 161.

duits dans l'alphabet arabe, leur usage est une preuve nouvelle de ce conservatisme de la magie que nous avons déjà signalé à mainte reprise.

Ce qui corroborerait cette opinion, c'est que les traités de magie n'emploient que les lettres dites *el h'ouroûf el mou'djama*, c'est-à-dire placées non dans l'ordre alphabétique habituel, mais dans l'ordre spécial dit *aboudjed*. On sait que dans l'*aboudjed* les lettres sont placées suivant l'ordre de leur valeur numérique : (*alif* = *a* = 1 ; *bâ* = *b* = 2 ; *djim* = *dj* = 3, etc.). Or les grammairiens s'accordent à penser que cet ordre, spécialement employé par les magiciens (1), est plus ancien que l'autre.

Les lettres sont en rapport avec l'univers entier. El Boûni nous donne les correspondances des lettres avec les quatre éléments, avec les sphères célestes et les planètes, avec les signes du zodiaque. Étant au nombre de 28, les lettres sont aussi en rapport avec les mansions luni-solaires (2). La science des lettres est donc une science de l'univers : cette conception nous reporte à des âges lointains ; c'est ainsi que les anciens Romains par le mot *litteræ*, les peuples du Nord par le mot « runes » entendaient tout l'ensemble des connaissances humaines (3). Plus près des arabes, dans le monde sémitique, le Talmud expose que les lettres sont l'essence des choses : Dieu créa le monde au moyen de

(1) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 4 seq. ; Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 2 seq.
(2) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 5 ; III, p. 83-84 ; p. 99 ; Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, II, p. 188 seq.
(3) Pineau, *Vieux chants pop. scandin.* I, *Ch. de magie*, p. 25.

deux lettres ; Moïse montant au ciel trouva Dieu occupé à tresser des couronnes aux lettres (1). Ibn Khaldoûn expose longuement des doctrines analogues et donne une théorie des talismans écrits : les lettres qui les composent étant formées des mêmes éléments qui forment la totalité des êtres ont la faculté d'agir sur ceux-ci (2). C'est la base de la *sîmiâ* ou science des lettres et des mots (3).

Il y a une catégorie de lettres dont la vertu magique a des origines religieuses et qui sont par conséquent caractéristiques de la magie musulmane. Ce sont les lettres qui se trouvent au commencement de certaines sourates du Coran et dont la signification est totalement inconnue : ainsi la sourate II commence par *alif, lam, mîm*, la sourate III, par *alif, lam, mîm*, la sourate VII, par *alif, lam, mîm, çâd'*, etc.... L'orthodoxie musulmane appelle ces lettres *moutachâbih* (4) et déclare que leur sens est impénétrable à l'intelligence humaine : dès lors rien d'étonnant à ce que la magie s'en empare.

---

(1) Voy. Karppe, *Zohar*, p. 73-74.

(2) Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, II, p. 188-195, spéc. p. 192.

(3) Ce mot est pris ici en sens différent de celui qui est rapporté *suprà*, p. 102 ; sur la *simiâ*, comme science des lettres et des mots, voy. Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, III, p. 188 seq., 196 seq.

(4) Ibn es Sebki, *Djam'ou l djaoudmi'*, avec comment. d'Abou Mah'alli et glose d'El Bennâni, Caire, 1309, I, p. 146 ; Soyoûṭ'i, *Itqân*, Caire, 1278, II, p. 10 ; et les commentaires du Coran. Pour l'interprétation de ces lettres par les orientalistes européens, voy. de Sacy, *Grammaire*, éd. de Tunis, I, p. 89 ; *id.*, *Chrestomathie*, 2e éd., II, p. 69, p. 522 ; III, p. 533 ; *id.* in *Not. et Extr. des mss*, XI, p. 99 ; Th. Nöldeke, *Gesch. d. Qorâns*, p. 215-216. Cpr. les références données dans Reinaud, *Monuments*, II, p. 237.

El Boûni les nomme *el h'ouroûf en noûrâniya :* elles sont au nombre de quatorze, juste la moitié du nombre des mansions lunaires, sur quoi il échafaude de nouvelles spéculations. Chacune d'elles, remarque-t-il encore, commence un des noms de Dieu (1). Deux de ces groupes de lettres, où celles-ci sont au nombres de cinq, ont surtout attiré l'attention des magiciens : ce sont *k h i ' ç* (كهيعص, *kâf, hâ, yâ, 'aïn, çâd*) et *h' m ' s q* (حمعسق, *h'â, mîm, 'aïn, sîn, qâf*), qui se trouvent en tête des sourates XIX et XLII. Des vertus extrordinaires leurs sont attribuées et d'innombrable *h'erz* sont confectionnés avec eux (2).

Du moment que les lettres ont une valeur magique, on augmentera la valeur magique des mots en écrivant les lettres séparément : on sait, en effet, que dans l'écriture arabe les lettres isolées ont une forme plus complète que lorsqu'elles sont liées ensemble. Par exemple, *el moqtadir,* المقتدر, « le Puissant », s'écrira : ال م ق ت د ر. On pourra même brouiller les lettres de deux mots voisins, par ex. : ا ل ا ل ر م ق ي ت ب د ر pour الرقيب المقتدر, c'est-à-dire, « le Gardien, le Puissant », en parlant de Dieu (3).

Mais les propriétés les plus singulières des lettres leur viennent de leur valeur numérique. On sait que les Arabes se servent des lettres pour écrire les nombres et qu'à cet effet ils attribuent à chacune de celles-là une certaine

(1) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 56.

(2) Voy. El Boûni, *op. laud.*, II, p. 54 seq. ; *h'erz*, p. 60-62. Cf. *suprà*, p. 164.

(3) Reinaud, *Monum. ar., turcs et pers.*, t. II, p. 77-80. Cpr. *infrà*, p. 258.

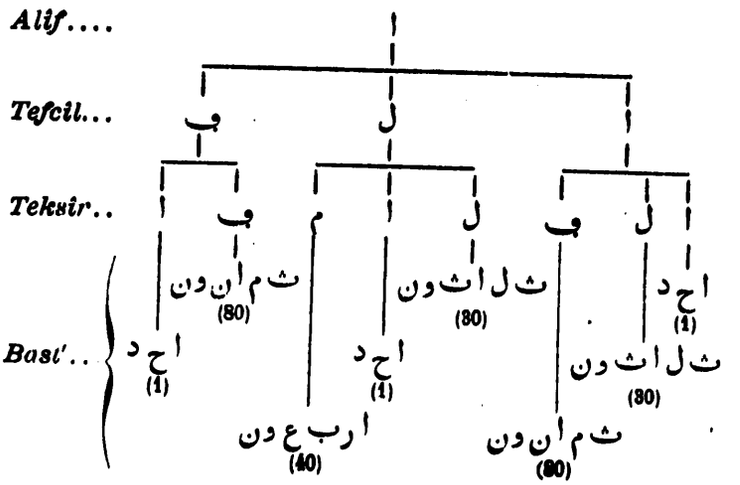
valeur, dans l'ordre de l'*aboudjed* : *alif* = 1 ; *bâ* = 2 ; *djim* = 3 ; *dâl* = 4 ; *hâ* = 5 ; *ouaou* = 6, etc.... Or, deux mots différents peuvent avoir des lettres telles qu'elles aient la même somme numérique : la mystique des lettres proclame alors leur équivalence. C'est là, dans la Kabbale, le principe de la *guematria* (1). C'est aussi une des spéculations favorites de la magie musulmane : non seulement les mots ont entre eux des rapports fondés sur les rapports des nombres exprimés par leurs lettres, mais les lettres elles-mêmes peuvent livrer le secret de leurs vertus magiques par le procédé de l'*istint'âq el h'ouroûf*.

Par exemple, la lettre ا, la première de l'alphabet, s'appelle *alif*, الف ; décomposons ce mot en ses trois lettres : *alif*, *lâm*, *fâ*, ا ل ف : c'est l'opération du *tefcil*. L'*alif* vaut 1, le *lâm* vaut 30 et le *fâ* 80 ; or 80 + 30 + 1 = 111, nombre tout à fait remarquable puisqu'il est lui-même composé de trois ا. Mais si nous prenons le mot *kâfi*, كافي, qui est un nom de Dieu, signifiant « celui qui suffit (à tout) », nous observons que les lettres qui le composent, *kâf*, *alif*, *fâ*, *yâ*, ك ا ف ي, ont respectivement les valeurs de 20, 1, 80 et 10 : or 20 + 1 + 80 + 10 = 111, nombre que l'opération du *tefcil* vint de nous faire retrouver dans l'*alif*. Donc l'*alif* est en relation directe avec le nom de Dieu *kâfi*, et il y aura à tenir

(1) Voy. sur ces procédés kabbalistiques Schwab, *Vocabul. de l'Angélol.*, p. 16 seq ; Karppe, *Zohar*, p. 75 ; Lehmann, *Abergl. u. Zaub.*, p. 118, cpr. p. 188. Chez les Grecs et dans la littérature sibylline et gnostique, voy. références données par Renan, *L'Antechrist.*, p. 416-417 ; Bouché-Leclercq, *Divination dans l'antiquité*, I, p. 261, n. 1. Cpr. l'arithmomancie, *infrà*, p. 380 seq.

compte de cette relation dans tous les talismans où cette lettre interviendra.

L'*istint'âq el h'ouroûf* ne s'arrête pas là : reprenons notre *alif* et décomposons par le *tefcil* : الف. Le nom de chacune de ces lettres peut être à son tour écrit en lettres désunies par le *tefcil* : ا ف ل ام ف ا . C'est ce qu'on appelle l'opération du *teksir*. Mais chacune des lettres ainsi manifestées par le *teksir* a une valeur numérique : ا = 1 ; ل = 30 ; ف = 80 ; م = 40. Si on écrit ces valeurs numériques en lettres et qu'on les développe par le *tefcil*, on aura : ا ح د * ث ل ا ث و ن * ث م ا ن و ن, etc.... C'est l'opération du *bast'* : les lettres ainsi obtenues, toutes tirés de *l'alif*, pourront fournir des indications sur les vertus magiques de cette lettre. Résumons toutes ces opérations :



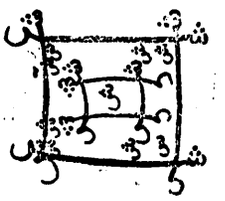
Si l'on compte les lettres contenues dans ce tableau d'*istint'âq* de *l'alif*, on en trouve 51 : or ce nombre représente précisément la valeur numérique (1 + 10 + 10 + 30) des lettres ا ي ي ل ou ايـيـل, *âyîl* (ou ائيل = *âïl*) que nous avons déjà signalée comme étant au dire d'El Boûni la terminaison caractéristique des noms d'anges (1) : l'*alif* a donc un caractère sacré tout à fait accentué puisqu'il contient le radical commun à tout ces êtres sacrés.

Si maintenant nous reprenons le nombre 111, somme des valeurs numériques des lettres du mot *alif*, الف, nous pouvons remarquer que 111 est égal à deux fois 40, plus une fois 10, une fois 20 et une unité. Or 40 est le م, 10 est le ي, 20 est le ك et 1 est l'ا : ces quatre lettres font ميكا, *mîkâ*, mot qui rapproché de *âïl*, ائيل se fond avec ce dernier en ميكائيل ou Mîkâïl, nom d'un des quatre archanges. D'autre part, le nombre des lettres données par le *bast'* de l'*alif* est comme on peut le voir par le tableau ci-dessus de 39. Supposons que nous en retranchions 20, valeur du ك, première lettre du nom de Dieu كافي, *kâfi*, qui comme nous l'avons vu plus haut correspond à l'*alif*, il reste 19. Formons le carré de ce nombre, c'est 361 : or les trois chiffres de ce nombre sont les premiers des nombres 30, 60 et 10, qui correspondent respectivement à ل, س et ي : si on rapproche ces lettres de la terminaison ائيل, *âïl*, on obtient *Lesiâ'îl*, nom qui d'après El Boûni est celui de l'ange spéciale-

(1) Cf. *supra*, p. 120.

ment préposé, sous l'autorité de Mikâïl, à la lettre *alif* (1).

Chaque lettre a ainsi ses vertus particulières et, combinée avec des nombres qui sont en rapports avec elle, sert à fabriquer des *djedouel* spéciaux : les livres de magie consacrent à ce sujet de longs chapitres. Par exemple, voici deux *djedouel* relatifs à la lettre *chîn*, d'après El Boûni (2) :



La lettre *chîn* (ش), d'après El Boûni, est chaude et sèche ; on voit par là que les propriétés des lettres sont rapportées à celle des quatre éléments de la médecine, le chaud, le froid, le sec et l'humide qui correspondent aux quatre éléments naturels, le feu, la terre, l'air et

(1) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 79-80. Le texte d'El Boûni, comme dans tous les passages où il donne des calculs de lettres est à peu près incompréhensible, par suite des fautes et des omissions accumulées par les copistes ; aucun des calculs qu'il donne n'est juste. Aussi, est-ce très arbitrairement que dans le calcul ci-dessus nous avons supposé, p. ex., qu'il fallait compter deux fois le م de ميكايل, qu'il fallait retrancher de 361 la valeur du ك de كاهي..... Nous espérons qu'on nous pardonnera ces « coups de pouce » : l'essentiel pour nous était dedonner une idée des procédés employés (*tefoll, tekstr, bast'*).

(2) El Boûni, *op. laud.*, IV, p. 17.

l'eau (1). La lettre *chîn* sert, mise en amulette suivant les *djedouel* ci-dessus, avec le nom écrit du sujet et celui de sa mère, à réconcilier les ennemis ; si le nom est écrit à l'envers, elle excite la haine. Il y a une *riâd'a* du *chîn* avec exercices mortificatoires et *da'oua* spéciale qui permet d'évoquer un génie : c'est H'erdiâïl, qui est le « serviteur » du *chîn* (2).

La vertu des lettres nous est apparue comme intimement liée à celle des nombres ; le caractère magique du nombre est une croyance très répandue (3) ; il est superflu de rappeler ici les théories pythagoriciennes, probablement importées de l'Égypte en Grèce : signalons seulement, comme étant en rapport avec cette croyance à la magie des nombres, la crainte des dénombrements, bien connue chez les Hébreux (4), également générale dans l'Afrique du Nord (5) et observée d'ailleurs chez tous les primitifs (6) : en Algérie, la résistance opposée par les indigènes à toutes les réglementations comportant quelque computation provient en grande partie de la répugnance aux dénombrements. Une des formes les plus curieuses de cette répugnance se manifeste dans la manière de compter lorsqu'on mesure le grain, opération à caractère sacré. Voici, par exemple,

---

(1) Voy. Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, III, p. 189-190.

(2) El Boûni, *loc. cit.*

(3) Nombreux exemples rassemblés dans Tuchmann, *Fascination*, in *Mélusine*, IX, p. 34-38.

(4) *Exode*, XXX, 12 ; II *Samuel*, XXIV, 10.

(5) Cf. Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 176.

(6) Bonne série de références dans Tuchmann, *Fascination*, in *Mélusine*, IX, p. 37.

comment on compte, à El Qal'a (Oran) ; la personne qui compte doit être en état de pureté, et au lieu de dire : 1, 2, 3, etc., elle s'exprime ainsi : *bismi Llâh* (au nom de Dieu), pour « un » ; *barkateïn* (deux bénédictions), pour « deux » ; *d'eïfat en nabi* (hospitalité du Prophète, c'est-à-dire de 3 jours), pour « trois » ; *nerbah'ou* (1), *in châ' Allâh* (nous gagnerons, s'il plaît à Dieu), pour « quatre » ; *fi 'aïn Iblis* (dans l'œil (2) du Diable), pour « cinq » ; *fi 'aïn ouldou* (dans l'œil de son fils), pour « six » ; *ech cheb'a* (3) *meñ 'and Allâh* (c'est Dieu qui nous rassasie), pour « sept », etc..... jusqu'à « douze », pour lequel on dit : *el kemâl 'ala rebbi* (la perfection pour Dieu) (4).

Chez les musulmans, comme chez tous les peuples, quelques nombres ont plus spécialement le caractère magique, surtout parmi les premiers nombres : chacun sait que les nombres 3 et 7, par exemple reviennent plus fréquemment que les autres. On a souvent cherché à expliquer ces préférences ; sans doute elles ne comportent pas une explication unique. Toutefois c'est seulement dans ces dernières années que les théories sociologiques sur les classifications primitives sont venues éclairer la question (5) ; dire, en effet, que 3 et 7 sont des

(1) Allitération avec la racine *raba'a* « quatre ».

(2) Allusion aux propriétés magiques des cinq doigts de la main ; cf. *infrà*, p. 325 seq.

(3) Allitération avec la racine *saba'a* « sept ».

(4) J'ai connu cette coutume par une communication gracieuse de M. Destaing, qui prépare un travail sur les usages agraires.

(5) Voy. E. Durkheim et Mauss, *De qq. formes primit. de classif.*, in *Ann. sociol.*, VI, princip. p. 57-65. Aj. l'indication donnée par Mauss, in *eod.*, VII, p. 312, n. 1 et 2.

nombres à caractère magique, c'est dire que les primitifs, chez qui la magie envahit toute la vie, groupent de préférence les objets par 3 ou 7. Or pour quelles raisons les classifications primitives sont-elles, par exemple, trichotomiques ou heptachotomiques ? Voyons en examinant les premiers nombres, comment on a répondu à cette question.

Tout d'abord la singularité du nombre 1 est évidente : pour les musulmans, le dogme obsédant de l'unité divine donne, nous venons de le voir, au chiffre et à la lettre qui le représente un caractère sacré. Dans l'Afrique du Nord, un musulman qui compte, aussitôt après avoir dit *ouâh'ad*, « un », ajoute d'habitude : *Allâh* (1). L'excellence de la monade est un thème bien connu (2).

L'homme a probablement connu la dyade avant la monade ; faut-il penser que les premières choses qu'on a classées par deux sont les parties du corps (gauche et droite, avant et arrière) et que l'origine de la dichotomie est dans la symétrie du corps humain (3) ? ou bien faut-il invoquer la primitive division des groupes sociaux en deux clans exogamiques (4) ? Le nombre 2 fut en tous cas le premier que connut l'humanité, et la numération de quelques peuples très primitifs de l'Australie et de l'Amérique du Sud est restée binaire, c'est-à-dire que ces peuples n'ont pas de mot pour les

(1) Cf. Robert, *Arabé tel qu'il est*, p. 33.

(2) Voy. Grünbaum, in *Z. D. M. G.*, 1877, p. 311.

(3) Mc Gee, *Primitive numbers*, in *19th ann. rep. of Bureau of Ethnol.*, II, p. 842-845.

(4) Durkheim et Mauss, *op. laud.*, p. 9-13.

nombres au-dessus de 2 (1). Indiquons en passant, sans vouloir pour l'instant en tirer aucune conclusion qu'en arabe la racine *thanâ* signifie également « deux » et « louange, approbation », comme en latin *secundus* a deux sens analogues ; d'autre part, dans toute l'Afrique du Nord, le mot *zoûdj* a remplacé *ithnaïni (thnîn)* pour dire « deux ». Il est dit dans le Coran : « En toutes choses nous avons créé un couple » (2). Et l'on cite (3) à ce propos une foule de doublets (Trône et Siège, Hommes et Génies, Enfer et Paradis, etc.).

De récentes recherches ont établi que les dyades mythologiques sont antérieures aux triades, aux trinités et les ont préparées (4) ; il est superflu de rappeler ici le rôle de ces dernières dans la théologie et la mystique ; les traces en sont restées jusque dans notre langage (l'adverbe « très ») ; une classification ternaire a longtemps dominé toute la psychologie ; la trichotomie hégélienne est bien connue. Dans l'Islâm, au rebours de ce qu'on observe dans le christianisme et dans toute l'antiquité, la trichotomie n'apparaît pas comme spécialement fréquente : on ne saurait s'en étonner si l'on songe que les musulmans ont toujours opposé avec force le monothéisme absolu au dogme de la Trinité.

La tétrade au contraire occupe dans la magie musulmane une place assez importante ; nous avons montré

(1) Tylor, *Cic. prim.*, I, p. 279-280 ; Mc Gee, *op. laud.*, p. 833, 836 et les références qu'il donne.

(2) *Coran*, sour. LI, v. 49.

(3) *Kitâb esseb a'iyyât*, cité *infrà* (p. 186, n. 5), p. 42.

(4) Usener, *Dreiheit*, in *Rhein. Mus. f. Phil.*, N. F., LVIII, 1903, p. 342 ad f.

plus haut que le talisman magique est par excellence un carré : nous avons mentionné les quatre archanges, les quatre chefs des génies, les quatre saisons, les quatre éléments (1). Sans doute c'est aux quatre points cardinaux, qu'il faut rapporter l'origine des premières classifications par quatre dont l'importance dans certaines civilisations, comme celles du Nord et du Centre de l'Amérique est un fait remarquable (2).

Bien plus que le nombre 4, le nombre 5 a un caractère magique chez les musulmans ; en particulier chez ceux de l'Afrique du Nord, il occupe une place de premier plan dans le folklore. Nous avons mentionné plus haut le pentacle, nous aurons l'occasion plus loin de parler de la main en magie : car c'est semble-t-il de la représentation de la main que sont dérivées les croyances relatives au nombre cinq (3). De là vient que l'on rencontre si fréquemment chez les primitifs des systèmes de numération quinaires (4) : le système décimal et le système vigésimal sont vraisemblablement sortis de l'habitude de compter avec les doigts des mains et des pieds (5). Un dernier vestige de la numération quinaire persiste chez nous dans l'incommode emploi des chiffres

(1) *Suprà*, p. 68.

(2) Cyrus Thomas, *Numeral systems of Mexico and Central America*, in *19th Ann. Rep. of Bureau of Ethnol.*, II, p. 948 seq. et passim ; Mc Gee, *op. laud.*, in *eod.*, p. 834 seq.

(3) *Infrà*, p. 327.

(4) Tylor, *Civil. prim.*, I, p. 284-289 ; je ne connais pas Cushing, *Manual Concepts* in *American Anthropol.* V, 1892 ; cf. Mc Gee, *op. laud.*, p. 850.

(5) Système vigésimal très caractérisé au Mexique, voy. C. Thomas, *op. laud.*, passim.

romains (1). En berbère les noms des cinq premiers nombres seuls sont primitifs, les noms de nombres de 5 à 10 sont probablement d'origine sémitique; de plus un dialecte, celui de Djerba, a conservé l'expression *afoûs* (main) pour dire « cinq » et on rencontre des expressions comme *afoûs dijjen* (cinq et un) pour dire « six » (Djerba, Mzâb, Oued Rîgh) : il semble naturel de conclure de là que la numération primitive berbère était quinaire et d'origine digitale (2). Le nombre cinq ayant ainsi d'antiques titres de noblesse, il n'est pas étonnant que la magie l'ait spécialement cultivé, et les superstitions qui s'y rapportent sont entretenues par des croyances comme celles aux cinq dogmes fondamentaux musulmans (unité de Dieu, anges, prophètes, écritures saintes et jugement dernier); aux cinq devoirs religieux appelés « piliers de la religion » (profession de foi, prière, aumône, jeûne, pèlerinage); aux cinq prières quotidiennes, comportant chacune successivement cinq attitudes, etc.....

Le nombre sept est certainement le plus usité dans la magie musulmane; les textes donnés dans ce livre nous le montrent revenant à chaque instant; c'est l'élément caractéristique de beaucoup de djedouel : nous en avons donné plus haut un exemple typique (3). L'heptade est également très répandue dans l'antiquité et dans le

(1) Voy. Mc Gee, *op. laud.*, p. 851.

(2) René Basset, *Manuel de la langue Kabyle*, p. 70-71; cpr. Rinn, *Origines berbères*, Alger, 1889 (t. à p. de la *Rev. Afr.*), chap. VIII, p. 158-179, avec toutes réserves sur les interprétations aventureuses de l'auteur.

(3) *Suprà*, p. 154-162.

folklore européen (1), au contraire elle est relativement rare dans d'autres civilisations comme celles de l'Amérique Centrale (2). De récentes études sur les classifications sociales primitives chez les peuples américains ont montré qu'elle est en rapport étroit avec la répartition des clans suivant les quatre orients auquels on ajoute le zénith et le nadir, puis, ultérieurement, le milieu ou position de l'observateur (3). La classification par 7 apparaît ainsi comme en relation étroite avec la classification par 4, dont nous avons parlé et la classification par 6 qui a laissé au moins une trace importante dans la magie juive et musulmane avec le sceau de Salomon (4). Comme en Amérique, il est probable que l'heptachotomie chez les Sémites se rapporte à la division du monde en 7 parties (5) : on sait comment l'astrologie en a fait un de ses thèmes fondamentaux et vraisemblablement elle a du être à l'origine en rapport avec l'observation de constellations comme la grande Ourse, la petite Ourse, les Pléiades, Orion, qui toutes se composent de 7 étoiles principales (6). Dans l'orthodoxie

---

(1) Voy. références in Lawrence, *Magic of Horse-shoe*, p. 318-324.

(2) C. Thomas, *op. laud.*, p. 951.

(3) Durkheim et Mauss, *op. laud.*, p. 34-44. Cpr. Mc Gee, *op. laud.* p. 841 seq.

(4) *Suprà*, p. 156-157.

(5) J. Halévy, *Prétendus emprunts cosmogoniques dans la Bible*, in *Rev. sémit.*, 1904, p. 316-317.

(6) Cpr. Bergaigne, *Religion védique*, II, p. 127-128 (arithmétique mythologique en général, p. 114-156 ; aussi p. 36, 53, 54) ; Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 6-8 (pythagorisme, pair et impair, spéculation sur les nombres) ; Zelia Nuttal, *Fund. principles of Old and New World civilisation*, in *Arch. and ethnol. Pap. of Peabody Museum*, t. II,

musulmane la classification par 7 est excessivement fréquente : le musulman doit faire circoncire son fils le 7e jour de sa naissance et a ce jour-là 7 obligations (1) ; 7 pratiques sont obligatoires dans le pèlerinage (2) ; 7 tournées pieuses doivent être faites autour de la Ka'aba et 7 promenades pieuses entre Çafâ et Meroua (3) ; d'une façon générale la littérature du h'adîth est remplie de divisions par 7 et par 70 (4).

Il existe en arabe du reste un livre consacré tout entier au nombre sept (5) ; il peut-être intéressant de donner quelques détails à ce sujet.

L'auteur commence par déclarer que Dieu a donné au nombre sept une importance toute spéciale : il a créé sept cieux (*Coran*, sour. LXXVIII, v. 12) ; sept terres (sour. LXV, v. 12) ; sept mers (*id.*, sour. XXXI, v. 26) ; sept abîmes de l'enfer avec sept portes (*id.*, sour. XV, v. 44) ; sept versets de la *fâtih'a* (*id.*, sour. XV, v. 87) ; sept membres à l'homme (les deux mains, les deux pieds, les deux genoux, la tête, qui chacun jouent un rôle

---

1901 : nous ne connaissons pas ce dernier travail que nous citons d'après H. Hubert, in *Ann. sociol.*, v, p. 251.

(1) Voy. références in Edmond Doutté, *Merrâkech*.

(2) El Boukhâri, *Çah'îh'*, trad. Houdas et Marçais, I, p. 500 seq. ; Qast'allâni sur *Çah'îh'* de Boukhâri, III, p. 108.

(3) El Boukhâri, *op. laud.*, tr. fr., I, p. 521 seq., 530 seq. ; Qast'allâni, *op. laud.*, III, p. 170 seq. ; p. 185 seq.

(4) Voyez-en quelques-uns réunies dans Es-Soyoûţ'i, *El Ḍjâmi' eç çeghîr*, Caire, 1306, p. 61-62.

(5) *Kitâb es saba'iyyât fi maouâ'iz' el barriât*, par Moh'ammed ben 'Abderrah'mân el Hamadhâni, en marge des *Madjâlis es saniyya* de 'Ah'med Ibn ech Cheïkh el H'idjâzi l Fechni, qui sont un commentaire des *Arba'în* (recueil de quarante traditions) de Naouâoui, Caire, 1328.

important dans la prosternation [*soudjoûd*, cpr. Coran, sour. XCXVI, v. 19]) ; les sept âges de la vie (l'enfant au sein [*rad'ì'*], l'enfant sevré [*fat'îm*], le garçonnet ou la fillette [*çabî*], l'adolescent [*ghoulâm*], le jeune homme [*châbb*] ; l'homme mûr [*kahl*] et le vieillard [*cheikh*]) ; il a donné à l'homme les sept paroles : *Lâ ilâha illa Llâh, Moh'ammed rasoûl Allâh* (il n'y a de dieu que Dieu, Mahomet est son Prophète) ; il a créé les sept climats et il a donné aux sept climats les sept jours, puis il a honoré chaque jour d'un Prophète : samedi, Moïse ; dimanche, Jésus ; lundi, David ; mardi, Salomon ; mercredi, Jacob ; jeudi, Adam ; vendredi, Mahomet.

L'auteur divise son livre en sept chapitres qui portent chacun le nom d'un jour de la semaine. Le samedi est le jour de la tromperie et de l'imposture ; l'auteur énumère sept évènements célèbres où la tromperie joue un rôle capital (Noé et son peuple, Çâlih' et la chamelle, Joseph et ses frères, etc.). — Le dimanche est le jour des plantations et des constructions ; l'auteur rapporte ici les sept principales créations de Dieu (les sept sphères, les sept planètes, les sept compartiments de l'enfer, les sept terres, les sept mers, les sept membres de l'homme, les sept jours de la semaine). — Le lundi est le jour des voyages et du commerce : l'auteur rapporte ici l'ascension d'Idrîs, le voyage de Moïse au Sinaï, la révélation de l'Unité de Dieu (*Coran*, sour. XVI, v. 53), etc. — Le mardi est un jour sanglant : ce jour-là Ève eut ses règles pour la première fois et ce jour-là Caïn tua Abel ; l'auteur rapporte à ce propos sept meurtres fameux (Djordjîs, Jean, Zacharie, etc.). — Le mercredi est un jour constamment funeste : ce jour-là Dieu noya Pha-

raon ; ce jour-là il extermina les peuples de 'Âd et de Thamoûd ; l'auteur énumère sept cataclysmes : la fin de Oûdj, de Coré, de Pharaon, de Nemrod, etc. — Le jeudi est propice à la bonne expédition des affaires : c'est le jour où Abraham réussit à soustraire Sara à la convoitise du roi d'Égypte ; le jour où l'échanson entra dans la prison de Joseph ; le jour où Mahomet rentra à la Mecque, etc. — Le vendredi est le jour de l'union de l'homme et de la femme : les prophètes se mariaient ce jour-là. C'est un vendredi qu'eurent lieu les unions d'Adam et d'Ève, de Joseph et Zouleïkhâ, Salomon et Belqîs, Mahomet et Khadîdja, Mahomet et 'Aïcha, 'Alî et Fât'ima.

Pour chacun de ces jours l'auteur cite un h'adîth de Mâlik ben Anas qui consacre la signification qu'il donne à ce jour et, chemin faisant, il énumère d'autres *seba-'iyyât*. Il est curieux de voir comment l'orthodoxie recouvre ainsi les croyances astrologiques qu'elle a, d'autre part, énergiquement réprouvées.

En poursuivant cette revue nous trouverions encore comme nombres remarquables au point de vue de la magie musulmane les nombres 9, 10, 12, 40, 70 que l'on peut rattacher facilement aux théories mentionnées ci-dessus et qui tous jouent un rôle important dans la magie et la religion musulmane : on en trouvera facilement une foule d'exemples (1).

---

(1) Il pourra être utile à cet effet de consulter Abou Mançoûr eth Tha'âlibi, *Bouroud el Akbâd fi l'a'dâd*, livre qui énumère les choses qui dans l'histoire, la littérature, les proverbes, le droit, la religion se chiffrent par des nombres de 1 à 10. Il a été édité à Constantine, en 1301 Hég. dans un recueil intitulé *Khamsa rasâïl*, dont il forme la

Notons seulement encore comme ayant particulièrement un caractère magique ou mystique les nombres formés d'un nombre typique par addition ou soustraction de l'unité : 9, 11, 13, 77, 99, 101, 111, 999, 1001, etc... (1). Nous avons déjà vu des exemples de l'emploi de plusieurs de ces nombres. Il en reste des traces dans toutes les civilisations : par exemple, le titre des *Mille et une Nuits*, les délais légaux d'un an et un jour, si fréquents dans notre droit (2) ; nous parlerons plus loin des 99 noms de Dieu (3). Des livres de magie, comme celui d'El Boûni consacrent un chapitre spécial aux propriétés des noms correspondant, par la valeur numérique de leurs lettres, à 1111 *(a i q gh)*, 222 *(b k r)*, 333 *(dj l ch)*, etc... (4). On peut penser que le procédé de l'addition d'une unité à un nombre typique est l'origine de beaucoup de croyances magiques : il est évidemment en rapport avec les plus primitifs débuts de l'arithmétique (5). C'est peut-être là la raison pour laquelle le nombre 3 a joué un si grand rôle dans la mystique : le nombre 3 fut le premier que connut l'humanité après le premier nombre nommé, c'est-à-dire 2 (6). Si l'on admet cette hypothèse, on

---

2e partie (p. 102-141). — Au sujet du caractère magique de 7 et 9, voy. remarque de Marçais, in *Noeldeke Festschrift*, II, p. 437-438 et la référence à Wetzstein.

(1) M. Mauss, in *Ann. sociol.* VII, p. 314.

(2) Mc Gee, *op. laud.*, p. 850.

(3) Cf. Goldziher, *Zauberelemente im islam. Gebet*, in *Noeldeke-Festschrift*, I, p. 316-317.

(4) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 56-57.

(5) Mc Gee, *op. laud.*, p. 839-840.

(6) M. Mauss sur Usener, *Dreiheit* in *Ann. sociol.*, VII, p. 310.

s'expliquera assez facilement que les nombres impairs, ou l'unité est mise en évidence, aient été distingués des autres, considérés comme bienfaisants pendant que les nombres pairs étaient réputés maléficients. La croyance au *numero Deus impare gaudet* a été accueillie avec faveur par l'Islâm et les h'adîth la consacrent : « Dieu est unique et aime l'unité (c'est-à-dire l'imparité) ». Et, en effet, non seulement dans la magie, comme nous en avons vu des exemples (1), mais dans la religion, il y a une foules de choses qu'il faut faire un nombre impair de fois, et cela *tabarroukan*, « par bénédiction » (2).

Les spéculations des magiciens et des mystiques ont été souvent plus compliquées : nous pouvons en citer comme exemples les vertus attribuées aux nombres dits *moutah'âbba*. On dit que deux nombres sont *moutah'âbba* lorsque chacun d'eux est égal à la somme des diviseurs de l'autre. Ainsi, *r f d* et *r k*, c'est-à-dire 284 et 220 sont *moutah'âbba :* en effet les diviseurs de 284 sont : $1+2+4+71+142=220$, et les diviseurs de 220 sont : $1+2+4+5+10+11+20+22+44+55+110=284$. Les talismans fabriqués avec ces nombres ont la vertu de provoquer une amitié étroite entre les personnes au profit desquels on les utilise (3). On voit que les

(1) *Suprà*, p. 99.

(2) Voy. sur ce point Goldziher, *Ueber Zahlenabergl. im Islam*, in *Globus*, LXXX, 1901, p. 31-32, avec de nombreux exemples et des références aux textes. L'article du même auteur dans le même périodique (1884, n° 17) et sur le même sujet nous est inconnu. Sur le nombre impair en général en magie et dans le folklore, voy. Lawrence, *op. laud.*, p. 324 ad f. (un paragraphe sur le nombre 13, si célèbre dans le folklore européen).

(3) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, III, p. 178-179.

rêveries de la magie n'ont pas été sans influence sur le développement des mathématiques : bien plus, les sociologues pensent aujourd'hui que les mathématiques ont été primitivement une magie, et cette opinion, appuyée sur l'évolution bien connue de l'alchimie en chimie et de l'astrologie en astronomie est assurément destinée à prévaloir (1).

Toutefois les propriétés des nombres utilisées par la magie sont généralement beaucoup plus simples. Une des plus frappantes est celle qui permet de construire des « carrés magiques », appelés en arabe *ouifq*. Le *ouifq* est un carré divisé en cases, comme un damier, dans chaque case duquel on inscrit un nombre de telle sorte que la somme des nombres des colonnes verticales est égale à la somme des lignes horizontales et à celle des deux diagonales. Par exemple, dans le *ouifq* suivant la somme perpétuelle est 34 :

4	14	15	1
9	7	6	12
5	11	10	8
16	2	3	13

(1) Voy. Mc Gee, *op. laud.*, p. 825-828 ; cpr. les allures scientifiques de l'arithmomancie, *infrà*, p. 379-380. Pour les rapports de la magie et de la science, voy. *infrà*, p. 332-333

Le carré le plus simple est celui qui se compose de neuf cases, donnant la somme 15 :

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Si dans ce carré on ne considère que les nombres pairs et qu'on les remplace par des lettres, on obtient :

4		2
8		6

d		*b*
h'		*oû*

c'est-à-dire le célèbre mot magique *badoûh'* dont nous parlons ailleurs : la somme 15 est encore représentée par les deux mots magiques *ou â h'* (8 + 1 + 6 = 15) et *b ı' d* (4 + 9 + 2 = 15) d'où la vogue de ces noms en magie (1). On fait de ces mots de nombreux talismans :

(1) Cf. *supra*, p. 129 ; voir sur ces mots magiques El Boûni, *op. laud.*, IV, p. 4, 133. Cf. *infrà*, p. 229.

par exemple, les quatre lettres de *badoûh'*, disposés comme ci-dessous, ce qui correspond au carré magique à somme 20 que nous reproduisons à côté, écrites sur un tableau placé sous l'aile d'une colombe blanche, ont la propriété, si on lâche celle-ci devant la maison d'une jeune fille qui avait repoussé une demande en mariage, de forcer son consentement :

ح	و	د	ب
د	ب	ح	و
ب	د	و	ح
و	ح	ب	د

8	6	4	2
4	2	8	6
2	4	6	8
6	8	2	4

On comprendra sans peine que la combinaison des nombres avec les lettres contenues dans les mots et dans les noms de Dieu ou les passages du Coran fournit une infinité de combinaisons de *djedouel*. Par exemple, le carré de gauche ci-dessous contient dans la première ligne les lettres du nom de Dieu, *el Mouçaouwir*, « celui qui façonne » ; si on remplace ces lettres par leur valeur numérique on obtient le carré de droite, dont les totaux horizontaux, verticaux et diagonaux sont 336 et 326 :

ر	و	ص	م
89	41	199	7
32	92	4	198
5	197	33	91

200	6	90	40
89	41	199	7
32	92	4	198
5	197	33	91

Ce talisman a la vertu de guérir la stérilité des femmes (1) : on reconnaît la force sympathique du mot *mouçaouwir*, « celui qui façonne » (l'enfant dans le sein de la femme). On pourrait multiplier indéfiniment ces exemples : on trouvera d'innombrables spécimens de ces carrés dans tous les livres de magie arabe (2).

Si les lettres et les nombres qui se correspondent respectivement ont une si grande importance dans la magie, à plus forte raison les noms doivent avoir des vertus spéciales : d'abord, parce que le nom est formé de lettres et, par conséquent, de nombres ; ensuite, parce qu'il est le signe matériel de la parole, qui, nous l'avons dit, est une des principales forces magiques. Nous avons vu, mentionnés dans le texte du *h'erz Mordjâna*, les noms dont les prophètes se servaient pour

(1) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 7.

(2) Voy. sur les carrés magiques, Tuchmann, *Fascination* in *Mélusine*, IX, p. 37-45 et la n. 1 ; Reinaud, *Monuments*, II, p. 253 (références aux auteurs européens dans ces deux ouvrages).

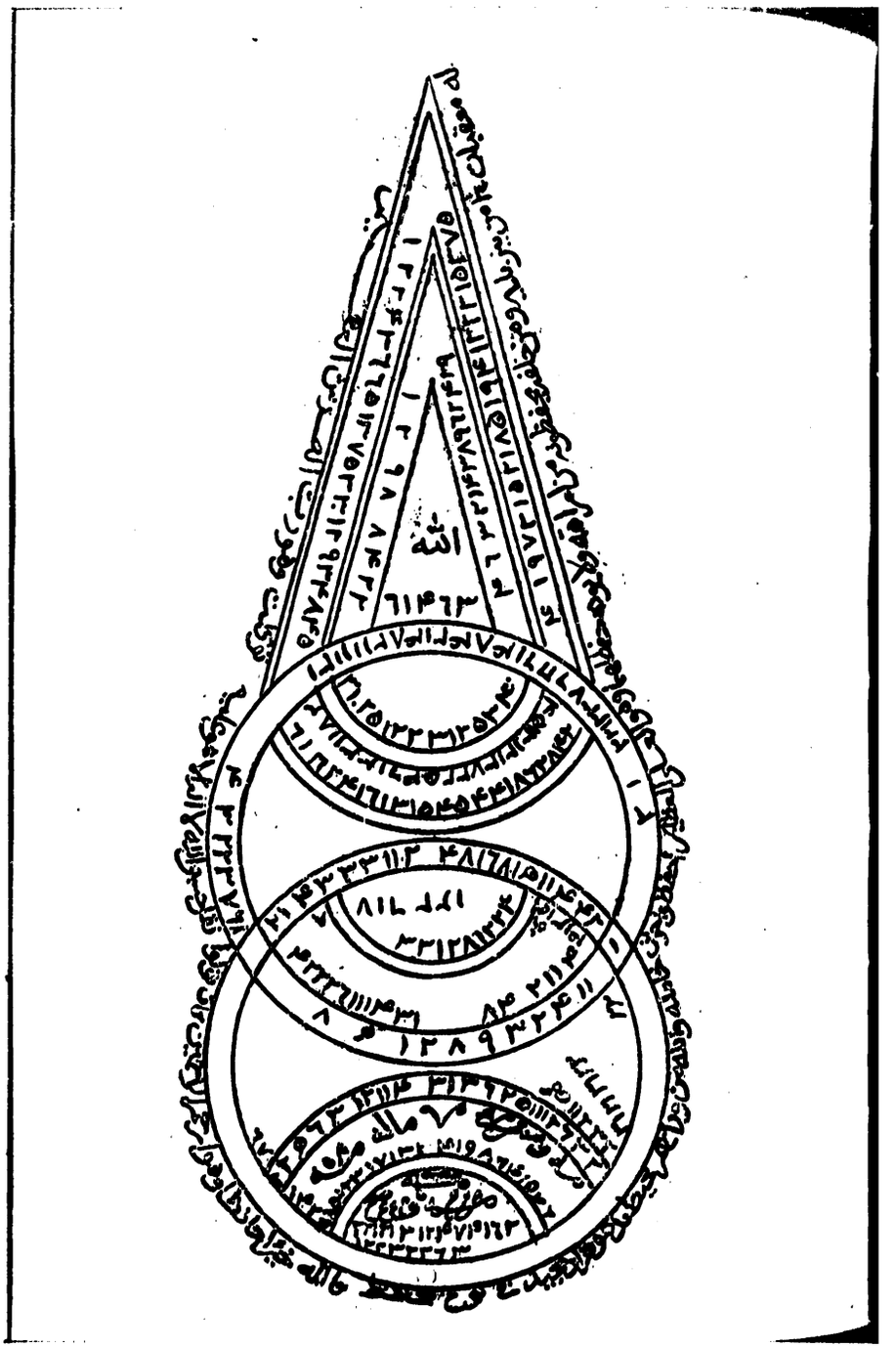
faire leurs miracles (1) : il est constamment question dans les textes de magie, des noms qui étaient inscrits sur la baguette de Moïse, sur la robe de Joseph, sur le sabre de Daniel, sur les chaussures de Salomon (2), etc... Ceux dont on parle le plus souvent sont les noms au moyen desquels Jésus ressuscitait les morts et guérissait les aveugles et les lépreux (3). Les auteurs de magie parlent de ces noms en termes ambigus, décrivent leurs propriétés, mais finalement ne les donnent jamais. Ils produisent seulement des *djedouel* en rapport avec ces noms ou qui sont censés les contenir cachés. Par exemple El Boûni reproduit ainsi les noms qui étaient écrits sur la baguette de Moïse (4) :

(1) *Supra*, p. 137-138. Un passage tout à fait semblable dans le *Dalâïl el Khaïrât*, d'El Djazoûli, est signalé par Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet* in *Noeldeke-Festschrift*, 1906, I, p. 318. Je regrette de n'avoir pas connu cet article à temps pour le citer plus haut, à propos des incantations ; j'ose espérer que la présente mention réparera cette lacune : le passage se rapportant à notre chap. III se trouve p. 304 à 308.

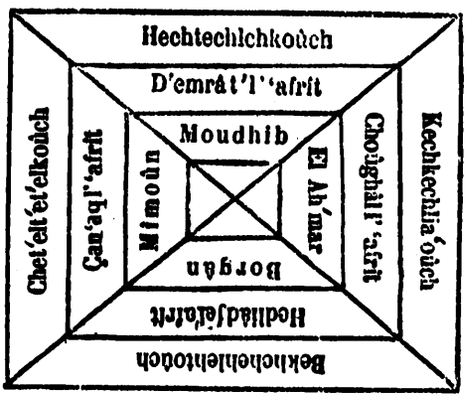
(2) Voy. El Boûni, *op. laud.*, II, p. 69, p. 100, p. 101.

(3) Voy. El Boûni, *op. laud.*, I, p. 47-48.

(4) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 101.



Nous avons déjà noté que les noms bizarres étaient réputés magiques; les exemples que nous avons donnés (1) se rapportent à la tétrade suivante : *Hechtechlechkoûch, Kechkechlia'oûch, Bekhchehlehtoûch, Chet'elt'et'elkoûch;* chacun de ces noms est en correspondance avec un jour de la semaine et avec une planète; chacun d'eux a un *'afrît* serviteur (*'aoûn*) (2) et est, en outre, en relations avec un des sept rois des génies, qui porte ici le nom de *çâh'eb es so'a*, « maître de l'heure » : il s'agit ici, d'après le texte d'El Boûni, de la première heure de chacun des jours (dimanche pour le premier nom, mardi pour le second, etc...) qui est astrologiquement en rapport avec chaque nom. Ces noms ne sont autres, du reste, que ceux qui étaient sur les chaussures de Salomon. On compose avec eux un *djedouel* doué de vertus éminentes, et que nous donnons ici en transcription (3) :



(1) *Suprà*, p. 129-130.
(2) Cf. *suprà*, p. 78, n. 2.
(3) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 70.

D'autres fois ce sont des noms hébreux transcrits en arabe : Adounaï, Ilouhim, Charahia, Çabâout et facilement reconnaissables (1) ; les noms des Sept dormants de la célèbre légende du miracle d'Ephèse que l'Église catholique commémore le 27 juillet, légende qui est passée dans le Coran (*ahl el kahf*, « les gens de la caverne (2) »), sont également très employés. Ce sont, en arabe, les suivants : Maksilmînâ, Iamlîkhâ, Marnoûs, Masiliya, Dabarnoûs, Sabârnoûs, Kefest'et'oûs et le nom de leur chien Kitmir (3). On y reconnaît à peine les noms des sept martyrs chrétiens : Maximilien, Malchus, Martinien, Denys, Jean, Sérapéon et Constantin. Enfin, je signalerai les sept noms dits « noms de la lune », très employés, surtout dans la magie maléficiente (4), et dont l'origine nous est inconnue. Voici comme ils sont donnés par Ibn el H'âdjdj : Liâkhîm, Liâfoû, Liâfoûr, Liâroûth, Liâroû', Liâroûch, Liâchâch (5).

---

(1) Vcy. Reinaud, *Monuments* p. 358. Cpr. les prétendus noms syriaques de la *djeldjeloutiya*, *suprà*, p. 139. Cette prière est signalée par Goldziher, *op. laud.*, p. 319.

(2) Sour. XVIII, v. 8-25.

(3) Il y a de nombreuses variantes dans l'orthographe arabe de ces noms : voy. Hammer, *Ueber Talismane d. Moslimen*, in *Mines de l'Orient*, IV, p. 163 ; Reinaud, *op. laud.*, I, p. 184-186 ; II, p. 59. La littérature de la légende des Sept dormants est très abondante. Le dernier travail en date à ce sujet est celui de Hâller in *Rev. d. Ét Juives*, t. XLIX. p. 190-218 et t. LIII, p. 110-114. Le texte de la légende courante en Algérie a été donné par Fl. Graff, *Les sept dormants*, Paris, 1891.

(4) Cf. *infrà*. p. 236.

(5) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 57. — Nous n'avons rien de particulier à dire ici des noms de jours de la semaine, de planètes et d'éléments, dont nous avons indiqués, dans l'énumération de la page 171, l'emploi fréquent en magie.

Mais les noms qui ont la plus grande vogue dans la magie musulmane sont les « noms de Dieu ». La croyance musulmane aux noms de Dieu se fonde sur un passage du Coran qui dit : « Dieu a de beaux noms ; invoquez-le par ces noms et fuyez ceux qui se trompent dans ses noms », c'est-à-dire ceux qui lui attribuent des noms qui ne sont pas les siens (1). D'autre part un h'adîth rapporte que Mahomet a dit : « Dieu a quatre-vingts-dix-neuf noms, soit cent moins un ; celui qui les connaîtra entrera au paradis » (2). Ce h'adîth est rapporté par tous les traditionnistes, mais les deux *Çah'îh'* (Boukhâri et Moslim) ne donnent pas la liste de ces noms : elle est donnée par d'autres traditionnistes et du reste, elle diffère notablement chez chacun d'eux.

Voici celle de Tirmidhi et celle d'Ibn Mâdja (3) :

---

(1) *Coran*, sour. VII, v. 179.

(2) Qast'allâni sur *Çah'îh'* de Boukhâri, X, p. 373-374.

(3) Tirmidhi, *Çah'îh'*, Caire, 1292 H., II, p. 264-265 ; Ibn Mâdja, *Sounan*, Caire, 1313, II, p. 228-229 ; on retrouvera de ces listes dans les commentaires du *Coran*, p. ex., Khâzin, *Loubab et ta'outl* 1313, II, p. 167 (sub. sour. VII, v. 179) ; dans les livres de magie, p. ex., El Boûni, *op. laud.*, *loc. cit. infrà*, p. 208 ; Ibn el H'âdjdj, *op. laud.* ; et dans les traités spéciaux (voy. *infrà*, p. 218, n. 6). Plusieurs d'entre elles ont été traduites dans des ouvrages européens : voy. Reinaud, *Monuments*, II, p. 18, n. 1 ; p. 21, n. 3 ; Hammer, *op. laud.*, in *Mines de l'Orient*, p. 160-162 ; Hughes, *Dict. of Islam*, s. v. « God », p. 141-142..... ; voy. enfin sur les 96 noms Goldziher, *op. laud.* in *Noeldeke Festschrift*, I, p. 316-318.

Tirmidhi		Ibn Mâdja	
—		—	
1. *Houa Llâhou elladhi lâ ilâha illa houa,*	Celui hors duquel il n'y a pas d'autre dieu.	*El Ouâh'id,*	Le Seul.
2. *Er Rah'mân,*	Le Clément.	*Eç Çamad,*	L'Éternel.
3. *Er Rah'îm,*	Le Miséricordieux.	*El 'Awwal,*	Le Premier.
4. *El Malik,*	Le Souverain.	*El 'Âkhir,*	Le Dernier.
5. *El Qaddoûs,*	Le Saint.	*Ez Z'âhir,*	L'Apparent.
6. *Es Salâm,*	Le Salut.	*El Bât'in,*	Le Caché.
7. *El Mou'min,*	Le Fidèle.	*El Khâliq,*	Le Créateur.
8. *El Mouhaïmin,*	Le Protecteur.	*El Bâri',*	Celui qui façonne.
9. *El 'Azîz,*	Le Doux.	*El Mouçawwir,*	Celui qui forme.
10. *El Djebbâr,*	Le Tout-Puissant.	*El Malik,*	Le Souverain.
11. *El Moutakabbir,*	Celui qui surpasse tout.	*El H'aqq,*	Le Vrai.
12. *El Khâliq,*	Le Créateur.	*Es Salâm,*	Le Salut.
13. *El Bâri',*	Celui qui façonne.	*El Mou'min,*	Le Fidèle.
14. *El Mouçawwir,*	Celui qui forme.	*El Mouhaïmin,*	Le Protecteur.
15 *El Ghaffâr,*	Celui qui pardonne.	*El 'Azîz,*	Le Doux.
16. *El Qahhâr,*	Celui qui contraint.	*El Djebbâr,*	Le Tout-Puissant
17. *El Ouahhâb,*	Celui qui donne.	*El Moutakabbir,*	Celui q. surpasse tout.
18. *Er Rezzâq,*	Celui qui pourvoit.	*Er Rah'mân,*	Le Clément.
19. *El Fettâh',*	Celui qui ouvre.	*Er Rah'îm,*	Le Miséricordieux.
20. *El 'Alîm,*	Celui qui connaît.	*El Lat'îf,*	Le Bienveillant.
21. *El Qâbid',*	Celui qui saisit.	*El Khabîr,*	Le Vigilant.
22. *El Bâsit',*	Celui qui dispense.	*Es Samî',*	Celui qui entend.
23. *El Khâfid',*	Celui qui abaisse.	*El Bacîr,*	Celui qui voit.
24. *Er Râfi',*	Celui qui élève.	*El 'Alîm,*	Celui qui connaît.
25. *El Mou'izz,*	Celui qui honore.	*El 'Azîm,*	Le Sublime.
26. *El Moudhill,*	Celui qui humilie.	*El Bârr,*	Le Vertueux.
27. *Es Samî',*	Celui qui entend.	*El Mouta'âli,*	Celui qui est au-dessus de tout.
28. *El Bacîr,*	Celui qui voit.	*El Djalîl,*	Le Haut.
29. *El H'âkim,*	Celui qui commande.	*El Djamîl,*	Le Beau.
30. *El 'Adl,*	Le Juste.	*El H'ayy,*	Le Vivant.

31. *El Lat'if*,	Le Bienveillant.	*El Qayyoûm*,	L'Immuable
32. *El Khal'*,	Le Vigilant.	*El Qâdir*,	Le Puissant.
33. *El H'alîm*,	Le Bon.	*El Qâhir*,	Celui qui oblige.
34. *El 'Azîm*,	Le Sublime.	*El 'Alî*,	L'Élevé.
35. *El Ghafoûr*,	L'Indulgent.	*El H'aktm*,	Le Sage.
36. *Ech Chakoûr*,	Le Reconnaissant.	*El Qar'b*,	Celui q. est proche
37. *El 'Alî*,	L'Élevé.	*El Moudjîb*,	Celui qui exauce.
38. *El Kabîr*,	Le Grand.	*El Ghanî*,	Le Riche.
39. *El H'afîz'*,	Le Gardien.	*El Ouahhâb*,	Celui qui donne.
40. *El Mouqît*,	Celui qui nourrit.	*El Ouadoûd*,	Celui qui aime.
41. *El H'asîb*,	Celui qui pèse.	*Ech Chakoûr*,	Le Reconnaissant.
42. *El Djalîl*,	Le Haut.	*El Mâdjid*,	L'Illustre.
43. *El Karîm*,	Le Généreux.	*El Ouâdjid*,	Le Réel.
44. *Er Raqîb*,	Celui qui observe.	*El Ouâli*,	Le Gouverneur.
45. *El Moudjîb*,	Celui qui exauce.	*Er Râchid*,	Le Droit.
46. *El Ouâsi'*,	Le Large.	*El 'Afouww*,	Celui q. pardonne
47. *El H'akîm*,	Le Sage.	*El Ghafoûr*,	L'Indulgent.
48. *El Ouadoûd*,	Celui qui aime.	*El H'alîm*,	Le Bon.
49. *El Madjîd*,	Le Glorieux.	*El Karîm*,	Le Généreux.
50. *El Bâ'ith*,	Celui qui envoie.	*Et Tawwâb*,	Celui qui ramène au bien.
51. *Ech Chahîd*,	Celui qui témoigne.	*Er Rabb*,	Le Seigneur.
52. *El H'aqq*,	Le Vrai.	*El Madjîd*,	Le Glorieux.
53. *El Ouakîl*,	Celui sur qui on s'appuie.	*El Oualî*,	Le Maître.
54. *El Qaoui*,	Le Fort.	*Ech Chahîd*,	Celui q. témoigne.
55. *El Matîn*,	Le Ferme.	*El Moubîn*,	L'Évident.
56. *El Oualî*,	Le Maître.	*El Bourhân*,	Le Miracle.
57. *El H'amîd*,	Le Louable.	*Er Ra'oûf*,	Le Bienveillant.
58. *El Mouh'cî*,	Celui qui compte.	*El Moubdi'*,	Celui q. commence
59. *El Moubdi'*,	Celui qui commence.	*El Mou'îd*,	Celui qui recommence.
60. *El Mou'în*,	L'Aide.	*El Bâ'ith*,	Celui qui envoie.
61. *El Mouh'yî*,	Celui qui ressuscite.	*El Ouârith*,	Celui qui hérite.
62. *El Moumît*,	Celui qui tue.	*El Qaoui*,	Le Fort.
63. *El H'ayy*,	Le Vivant.	*Ech Chadîd*,	Le Terrible.
64. *El Qayyoûm*,	L'Immuable.	*Ed' D'ârr*,	Le Dangereux.
65. *El Ouâdjid*,	Le Réel.	*En Nâfi'*,	L'Utile.

66. *El Mâdjid*, L'Illustre.
67. *El Ouâh'id*, Le Seul.
68. *Eç Çamad*, L'Éternel.
69. *El Qâdir*, Le Puissant.
70. *El Mouqtadir*, Celui qui peut.
71. *El Mouqaddim*, Celui qui avance.
72. *El Mouwakh-khir*, Celui qui recule.
73. *El 'Awwel*, Le Premier.
74. *El 'Âkhir*, Le Dernier.
75. *Ez' Z'âhir*, L'Apparent.
76. *El Bât'in*, Le Caché.
77. *El Ouâlt*, Le Gouverneur.
78. *El Mouta'âli*, Celui qui est au-dessus de tout.
79. *El Bârr*, Le Vertueux.
80. *Et Tawwâb*, Celui qui ramène au bien.
81. *El Mountaqim*, Le Vengeur.
82. *El 'Afouww*, Celui qui donne le pardon.
83. *Er Ra'oûf*, Le Bienveillant.
84. *Malik el Moulk*, Le Roi des rois.
85. *Dhou l djalâl ou l ikrâm*, Celui qui a la grandeur et la générosité.
86. *El Mouqsit'*, L'Équitable.
87. *El Djâmi'*, Celui qui assemble.
88. *El Ghani*, Le Riche.
89. *El Moughni*, Celui qui enrichit.
90. *El Mâni'*, Celui qui empêche.
91. *Ed' D'ârr*, Le Dangereux.
92. *En Nâfi'*, L'Utile.
93. *En Noûr*, La Lumière.
94. *El Hâdi*, Le Guide.
95. *El Badi'*, L'Inventeur.

El Bâqi, Celui qui dure.
El Ouâqi, Celui q. préserve.
El Khâfid', Celui qui abaisse.
Er Râfi', Celui qui élève.
El Qâbid', Celui qui saisit.
El Bâsit', Celui q. dispense.
El Mou'izz, Celui qui honore.
El Moudhill, Celui qui humilie.
El Mouqsit', L'Équitable.
Er Razzâq, Celui q. pourvoit.
Dhou l Qouwwa, Celui q. a la force.
El Matîn, Le Ferme.
El Qâ'im, L'Inébranlable.
Ed Dâ'im, Le Durable.
El H'âfiz', Le Gardien.
El Ouakîl, Celui sur qui on s'appuie.
En Nâz'ir, Celui q. voit tout.
Es Sâmi', Celui qui entend.
El Mou't'i, Celui qui accorde.
El Mouh'yi, Celui qui ressuscite.
El Moumît, Celui qui tue.
El Mâni', Celui q. empêche.
El Djâmi', Celui q. assemble.
El Hâdi, Le Guide.
El Kâfi, Celui qui suffit.
El 'Abad, Celui qui n'a pas de fin.
El 'Âlim, Celui qui sait.
Eç Çâdiq, Le Sincère.
En Noûr, La Lumière.
El Mounîr, Celui qui éclaire.

96. *El Bâqi*,	Celui qui reste.	*Et Tâmm*,	Le Parfait.
97. *El Ouârith*,	Celui qui hérite.	*El Qadîm*,	L'Antique.
98. *Er Rachîd*,	Le Droit.	*El Ouitr*,	L'Un.
99. *Eç Çaboûr*,	Le Patient.	*El 'Ah'ad* (1),	L'Unique.

Ces deux exemples suffisent à montrer qu'il y a de grandes différences entre les listes données par les auteurs; ainsi, *Eth Thâbit*, « l'Évident », nom de Dieu important dans la magie, parce qu'il commence par une des *saouâqit el jâtih'a*, ne se trouve pas dans ces deux listes; l'une d'elles compte comme un nom de Dieu *Houa Lâdhou elladhi lâ 'ildha illa houa*, « Lui, le Dieu hors duquel il n'est point d'autre dieu »; un nom donné souvent au nombre des 99 est *Elladhi lam yalid oua lam ioûlad*, « Celui qui n'a pas engendré et n'a pas été engendré » (2). Les auteurs s'accordent, du reste, tous à dire que la liste qu'ils donnent n'est pas limitative, que le Prophète n'a nullement entendu fixer à quatre-vingt-dix-neuf les noms de Dieu, qu'il a seulement voulu indiquer que ceux qui connaîtraient ou réciteraient cent de ces noms assureraient leur salut; d'aucuns ont dit que Dieu avait mille noms et Ibn 'Arabi trouve que ce chiffre est trop petit (3).

Quelques auteurs disent que le centième nom n'est autre qu'Allâh (4), mais la plupart pensent que c'est

(1) Le texte de l'édition d'Ibn Mâdja que nous citons donne deux fois *Eç Çamad* et *Er Rah'im*, ce qui est une erreur, puisque cela ferait 101 noms, au lieu de 99.

(2) *Coran*, sour. CXII, v. 3 : ce verset est évidemment dirigé contre les chrétiens.

(3) Khâzin, *op. laud.*, p. 167.

(4) Qast'allâni, *op. laud.*, p. 374.

le « grand nom », *el ism el 'a'z'am* (littéralement : « le plus grand nom »); il est inconnu des hommes, quoique son existence soit certaine, comme il en est pour la « nuit du destin », *leïlat el qadar* (1). On s'accorde à dire que le grand nom n'est connu que des prophètes et des saints. Un h'adîth rapporte qu'il se trouve dans la sourate de la Vache (II), dans celle de la Famille d'ʿImrân (III) et dans la sourate T'â Hâ (XX), ce qui a ouvert la carrière aux exégètes. D'après un autre h'adith, le Prophète, ayant entendu un homme qui disait : « Mon Dieu, je t'implore, Toi qui es Allâh, l'Unique *(el Ah'ad)*, l'Éternel *(eç Çamad)*, Celui qui n'engendre point et n'est point engendré, Celui qui n'a point d'égal *(lam iakoun lahou kafou'oun)* », s'écria : « Cet homme vient d'invoquer Dieu par le « grand nom », celui par lequel toute demande est accordée et tout souhait exaucé. » ʿAïcha a rapporté qu'elle avait coutume de dire : « Mon Dieu, je t'invoque par le nom qui fait que, lorsqu'on te prie avec lui, tu exauces; lorsqu'on demande avec lui, tu accordes ; lorsqu'on te supplie, tu as pitié; lorsqu'on t'implore, tu consoles. » Un jour, le Prophète lui dit : « O ʿAïcha, ne sais-tu pas que Dieu m'a révélé ce nom par lequel tu pries ? » Elle le supplia à plusieurs reprises de le lui dire; il répondit chaque fois : « O ʿAïcha, il ne convient pas que tu demandes par ce nom aucune chose de ce monde. » Devant ce

(1) En Naouâoui sur *Çah'ih* de Mouslim, à la marge de Qast'allâni sur *Boukhâri*, X, p. 114. La nuit de la destinée (*Coran*, sour. XLIV, v. 2-3, et surtout sour. XCVII entière) est la nuit pendant laquelle les événements de l'univers entier sont fixés pour toute l'année : on ignore sa date exacte.

refus, elle se mit à prier en disant : « Mon Dieu, je t'invoque, Allâh, je t'invoque, ô Clément, je t'invoque, ô Juste, ô Miséricordieux ; je t'invoque par tous tes « beaux noms » *(el 'asmâ el h'ousna)*, ceux que je connais et ceux que je ne connais pas ; pardonne-moi et aie pitié de moi ! » Alors le Prophète se mit à rire et lui dit : « Eh bien ! le « grand nom » se trouve parmi ceux dont tu t'es servie pour prier (1). »

Ces textes sont d'un haut intérêt, parce qu'ils nous permettent de saisir sur le vif le passage de l'incantation à la prière ; une prière, en effet, qui est nécessairement exaucée à raison du nom qu'elle contient, présente tous les caractères d'une incantation ; le fait qu'il y a des noms tels qu'ils obligent Dieu, en quelque sorte, est capital pour notre thèse suivant laquelle la religion fut magique avant d'être théiste. Dieu, lorsqu'un Prophète l'invoque par l'*ism el 'a'z'am*, nous apparaît comme le « serviteur de ce nom », au même titre que les génies conjurés par Ibn el H'adjdj, dont nous avons cité plus haut le texte (2).

On pense bien qu'un des buts constants que se proposent les magiciens, c'est d'arriver à connaître le « grand nom ». C'est ce « grand nom » qui était contenu dans les *noms* dont se servaient les Prophètes, c'est lui qui est inscrit dans les talismans ou exprimé, à quelque

(1) Ibn Mâdja, *op. laud.*, p. 227-228.

(2) *Suprà*, p. 130. Cpr. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebete*, in *Noeldeke Festschrift*, I, p. 304-308, 316-320. Cf. id, *Die Zâhiriten*, p. 151-155. Je répète *(suprà*, p. 142) que l'étude de l'origine et de l'évolution de la prière est hors du cadre que nous nous sommes tracé dans ce volume.

endroit inconnu (1), dans les incantations dont nous avons donné des exemples. Les auteurs de livres de magie se vantent tous, plus ou moins, de l'avoir connu directement ou indirectement, mais ils ne le donnent jamais explicitement. Le « grand nom » est souvent en rapport avec les spéculations des mystiques, comme lorsque El Boûni nous assure que ce nom n'est autre que l'homme lui-même. Le chîkh Abou l H'asan ech Châdhilî raconte qu'il se trouvait un jour avec son maître, 'Abdesselâm ben Machîch : il prit dans ses bras le jeune enfant de son maître et pensa, à ce moment, à questionner le saint sur le « grand nom ». Alors l'enfant prit le menton d'Abou l H'asan et lui dit : « O mon oncle (2), le « grand nom », c'est toi, ou bien le « grand nom » de Dieu est en toi (3). » Il n'est pas besoin d'insister pour montrer comment l'assimilation de l'homme au « grand nom » peut ouvrir la porte aux rêveries des mystiques (4).

Cette conception du nom tout-puissant de la divinité, et qui n'est connu que de quelques initiés, a été probablement empruntée par l'Islâm au judaïsme : on sait ce que la Kabbale a entassé de folles spéculations sur le nom de Dieu, et spécialement sur le nom ineffable (5). Au surplus, cette croyance se retrouve, non seulement chez les Assyriens, les Égyptiens, dans l'antiquité clas-

(1) *Suprà*, p. 194-195.

(2) Terme de respect.

(3) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 13.

(4) Cpr. l'homme dans la doctrine du Zohar ; Karppe, *Zohar*, p. 452.

(5) Voy. Franck, *Kabbale*, p. 60, 181, 203 ; Schwab, *Vocab. d'Angélol.*, p. 12-14 ; Karppe, *Zohar*, p. 172, 136, 190, 214.

sique, dans l'Inde (1), mais chez les peuples sauvages : pour les primitifs, connaître le nom, c'est connaître le dieu et pouvoir le contraindre ; mais cette connaissance est dangereuse et réservée à quelques personnalités de caractère sacré (2).

C'est que, pour les primitifs, les noms sont identiques aux objets ou, tout au moins, ce sont des réalités en rapport direct avec les objets : en fait, les théologiens, lorsqu'ils parlent des noms de Dieu, discutent la question de savoir si l'existence d'un grand nombre de noms de Dieu, considérés comme des réalités, ne porte pas atteinte au dogme de l'unité divine (3) et la question de l'identité du nom avec la chose nommée (4). Les querelles scolastiques qui se sont élevées autour des noms de Dieu ressemblent à celles qu'a occasionnées la théorie des attributs de Dieu.

La science des vertus des noms de Dieu constitue une des branches les plus importantes, la plus considérable peut-être, de la magie musulmane. On en porte la liste en amulette, elle est inscrite tout autour du *h'erz Morjâna* (5). La récitation de chacun de ces noms, à certaines

---

(1) Voy. références nombreuses dans Lefébure, *La vie et la vertu du nom*, in *Mélusine*, VIII, p. 217 seq.

(2) Sur les noms des dieux chez les primitifs, voy. Brinton, *Rel. of primitive peoples*, Londres, 1897, p. 89 seq. ; Jevons, *An introd. t. the hist. of relig.*, 3e éd., p. 245 ; Frazer, *Rameau d'or*, trad. fr., I, p. 372-377.

(3) Qast'allâni sur *Çah'th'* de Boukhâri, X, p. 383-384.

(4) Voy. les commentateurs du *Coran*, sub sour. VII, v. 179, p. ex. Khâzin, II, p. 168.

(5) Des listes des noms de Dieu il faudrait rapprocher les listes de noms du Prophète : il y en a une bien connue dans le *Dalâïl el Khaïrât* (*infrà*, p. 217). On porte encore des *h'erz* contenant la liste des combat-

heures ou après telle ou telle des prières canoniques, procure des avantages spéciaux. Ainsi, celui qui répète sans cesse le nom *bârr* (vertueux) est toujours traité par tous avec bienveillance ; celui qui écrit le nom *tawwâb* (qui fait repentir) et qui, l'ayant effacé avec de l'eau de puits, le fait boire à une personne ayant des habitudes d'ivrognerie, en répétant constamment ce nom, obtient que cette personne s'amende ; celui qui répète le nom *mountaqim* (vengeur) se voit vengé de tous ses ennemis ; celui qui répète le mot *'afouww* (qui pardonne) voit s'apaiser les colères et les inimitiés (1) ; le nom *mou'min* (fidèle) écrit, au lever de la Balance et quand la lune est dans un des signes mutatifs (2), sur une feuille de papier que l'on encense avec la fumée du santal blanc et que l'on enferme dans l'habit d'une personne, fait que cette personne vous aime ; celui de *mouhaïmin* (gardien) répété, pendant longtemps, après chaque prière de la nuit, le nombre de fois qu'indiquent ses lettres ($m = 40 + h = 5 + i = 10 + m = 40$, soit 95 fois), fait voir en songe les événements futurs ; celui qui répète *'aziz* (doux), le nombre de fois contenu dans ses lettres ($'a = 70 + z = 7 + i = 10 + z = 7$, soit 94 fois), pendant plusieurs années, se voit comblé de richesses et tous ses désirs sont satisfaits (3).

---

tants de la bataille de Badr : ce sont de petits cahiers autographiés qui se vendent dans toute l'Afrique du Nord.

(1) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 54.

(2) Je traduis ainsi le mot *mounqalib*. Les signes du Zodiaque sont divisés en trois : ceux du premier mois de chaque saison sont appelés *mounqalib* ; ceux du deuxième, *thâbit*, « clair » ; ceux du dernier mois, *mountazidj*, « mixte ».

(3) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 6-7.

On forme avec les noms de Dieu des *djedouel*, en combinant leurs lettres avec des chiffres en rapport avec la valeur numérique de ces lettres (1). Quelques noms qui ne figurent pas habituellement dans les listes de 99 noms sont spécialement étudiés et employés par les magiciens, comme *sabboûh'* et *qaddoûs* (2). La majeure partie de la folle œuvre d'El Boûni roule sur les noms de Dieu : il les a réparti en dix groupes ou *nami'*. Par exemple, le deuxième *nami'* contient les noms suivants : *ghaffâr*, *ghafoûr*, *chakoûr*, *ghâfir*, *tawwâb*, *h'amîd*, *samî'*, *bacîr*, *ouadoûd*, *châkir* (3). Ces noms, d'après El Boûni, sont utiles dans les prières et opérations magiques qui se proposent un des buts suivants : pardon, permission, louange, amélioration, cacher les défauts, faciliter les choses difficiles, apitoyer les cœurs, ramener au bien (4). Le sixième *nami'* comprend : *ghanî*, *chakoûr*, *moughnî*, *rezzâq*, *fattâh'*, *kâfi*, *h'asîb*, *ouakîl*, *mou'ti*, *moughîth*. Ce sont les noms qui impliquent : bénédiction, fortune, aisance, intelligence, richesse, assurance (5). Le huitième *nami'* comprend : *qahhâr*, *chadîd*, *moudhill*, *mountaqim*, *moumît*, *qâïm*, *qaoui*, *qâdir*, *dhou l bat'ch ech chadîd*, *mouqtadir* ; ils servent à poursuivre les fins suivantes : trancher les différends, victoire, triomphe des ennemis, ruine de la

(1) Voy. El Boûni, *op. laud.*, II, p. 19 seq. ; IV, p. 22-118 ; nous avons donné un exemple *suprà*, p. 194.
(2) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 2.
(3) Voir la signification de ces mots dans les listes ci-dessus, p. 200-203.
(4) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 8.
(5) El Boûni, *loc. cit.*, p. 25.

maison de l'oppresseur, dispersion de sa famille, anéantissement des tyrans, mort des méchants (1).

Les noms de Dieu agissent d'abord par la force magique du nom, puisque celui-ci est une réalité, et aussi, lorsqu'ils sont écrits, par la force magique de l'écriture. Le nom de Dieu écrit est redouté et vénéré : c'est sans doute par respect que les musulmans ne laissent jamais s'égarer un papier sur lequel il y a le nom de Dieu (2) ; mais il y a aussi là, probablement, quelque survivance de la croyance à la vertu magique du nom de Dieu. On pousse, en effet, le soin chez nos indigènes, qui sont pour la plupart illettrés, jusqu'à ne jamais jeter un papier écrit, de peur qu'il ne contienne quelque nom divin. L'action des noms de Dieu est rattachée au système général de la magie par des correspondances avec les jours et les planètes (3), et les docteurs de l'Islâm réprouvent du reste cette manière de voir, comme une hérésie (4). Enfin, on a pu remarquer dans les listes qui précèdent que les noms de Dieu ont des vertus en rapport avec leur signification : par exemple, *mâdjid* (glorieux) sert surtout aux rois qui veulent se faire aimer de leur peuple ; en répétant *z'âhir* (visible), on voit ce qu'on veut en songe ; *hâdi* (guide) sert à retrouver son chemin ; *oudli* (gouverneur) doit être répété par les gouverneurs de province dans leurs

(1) El Boûni, *loc. cit.*, p. 30.

(2) Cf. Schwally, in *Noeldeke Festschrift*, I, p. 422-428.

(3) El Boûni, *loc. cit.*, part. II, 17.

(4) Voy. Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, III, p. 194-196.

fonctions (1). Nous reconnaissons là, une fois de plus, le caractère sympathique ou imitatif de la magie.

Une grande partie des noms de Dieu sont tirés du Coran ; nous avons vu, d'autre part, que les amulettes utilisent des formules extraites du Coran ou même des passages entiers du livre saint ; nous avons noté la vertu sympathique de ces passages (2). C'est là le procédé général de la magie musulmane : elle est une magie coranique. Les magiciens et, après eux, les théologiens dissertent longtemps sur les vertus de la *basmala* qui commence le Coran (on nomme ainsi la formule *bismi Lâhi Rah'mâni r Rah'îm*, « au nom de Dieu, clément et miséricordieux ») et sur les vertus de la *fâtih'a* ou première sourate du Coran. La *basmala* était écrite sur le flanc d'Adam, sur l'aile de Gabriel, sur le sceau de Salomon, sur la langue de Jésus (3).

Voici un exemple de djedouel construit avec la *basmala* (4) :

(1) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 44, 47, 48, 53.
(2) P. ex. *suprà*, p. 121, 124, 125, 126, etc.
(3) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 33. Cpr. Reinaud, *Monuments*, II, p. 3
(4) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 35.

Un Tel	ar Rah'im	ar Rah'mân	Lâhi	bismi
bismi	Un Tel	ar Rah'im	ar Rah'mân	Lâhi
Lâhi	ar Rah'im	ar Rah'im	ar Rah'im	ar Rah'mân
ar Rah'mân	Un Tel	Lâhi	Un Tel	ar Rah'im
ar Rah'im	ar Rah'mân	Lâhi	bismi	Un Tel

Quant aux vertus de la *fâtih'a, khaoudçç el fâtih'a*, elles sont innombrables et font l'objet d'ouvrages entiers : on en tire une foule d'amulettes. Nous avons parlé plus haut des *saouâqit' el fâtih'a* (1).

Il y a des versets ou des chapitres du Coran qui sont plus réputés que les autres, et cela amène les théologiens à discuter la question épineuse de savoir s'il y a des passages du Coran qui ont plus de mérites ou de vertus que d'autres (2). Un des versets les plus célèbres

(1) Voir El Boûni, *op. laud.*, I, p. 62 seq. Cf., pour les *saouâqit'*, *suprà*, p. 159. Cpr. les chapitres des livres de h'adîth consacrés aux mérites de la *fâtih'a*, p. ex., Qast'allâni sur *Çah'ih'* de Boukhâri, VII, p. 459-461.

(2) Qast'allâni, *op. laud.*, VII, p. 443 seq.

est dit *âiat el koursi*, « le verset du Siège » (1). Les musulmans distinguent le Siège *(koursi)* de Dieu, tribunal de sa justice et centre du gouvernement du monde, et le Trône (*'arch*), siège de la majesté divine, dans un ciel au-dessus de tous les autres cieux (2). Le verset du Trône est le suivant : « Dieu, il n'y a point d'autre dieu que lui, le Vivant, l'Immuable. Ni l'assoupissement ni le sommeil ne peuvent rien sur lui. Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient. Qui peut intercéder près de lui sans sa permission ? Il connaît ce qui est devant eux et derrière eux, et les hommes n'embrassent de sa science que ce qu'il a voulu leur apprendre. Son siège s'étend sur les cieux et sur la terre, et il n'a aucune peine à le garder. Il est l'Élevé, le Sublime. » On le porte très fréquemment comme amulette : voici un djedouel dont il est le principal élément. C'est, en effet, ce verset qui figure tout autour ; les mots qui sont dans les angles composent la phrase : « J'ai jeté (dans les cœurs) de l'amour (venant) de moi (3) » ; et les mots qui sont dans les quatre carrés des coins forment la phrase : « Ne crains rien, tu es au-dessus (d'eux) (4). » Cette amulette sert à se faire bienvenir des grands ; il faut l'écrire sur une peau de gazelle avec de l'encre de musc, de safran et de rose. Pendant qu'on l'écrit on l'encense, ainsi que celui qui la portera, avec divers parfums (5) :

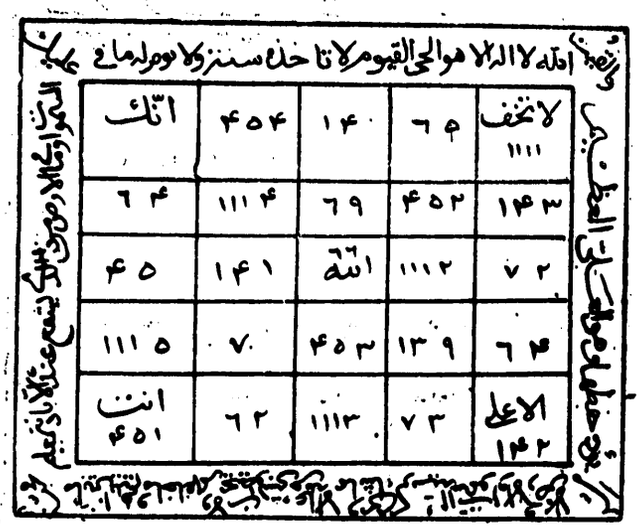
(1) *Coran*, sour. II, v. 256.

(2) Voy. les commentateurs du *Coran*, sous les versets cités *suprà*, n. 3, et *infrà*, p. 214, n. 1.

(3) *Coran*, sour. XX, v. 39.

(4) *Coran*, sour. XX, v. 71.

(5) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 80. Sur le verset du Siège, opr. Reinaud, *op. laud.*, II, p. 14 seq. ; Qast'allâni, *op. laud.*, VII, p. 461.



Le verset du Trône, *âyat el 'arch* (1), est aussi employé en talismans. En voici la traduction (en y comprenant celui qui précède) : « Un prophète est venu à vous, pris d'entre vous ; vos iniquités lui pèsent, il désire vous voir croire (à Dieu) ; il est bon et miséricordieux. S'ils se détournent de toi (ô Moh'ammed), dis-leur : « Dieu me suffit ; je mets ma confiance en lui ; il est le maître du trône sublime. » Voici un djedouel confectionné avec ce texte. Il faut l'écrire avec de l'encre de musc, d'ambre, de rose et de safran, à l'heure du Scorpion ; il sert à trente fins différentes : faciliter l'accès auprès des grands, empêcher la médisance, empêcher d'être tué par le fer, etc., etc. (2)...

(1) *Coran*, sour. IX, v. 129.
(2) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 17-18.

العظيم	العرش	رب	وهو	توكلت	عليه	لا هو	لا اله	الله	العظيم
الله	حسبي	بفل	تولوا	بان	رحيم	رؤف	بالمؤمنين	حسبي	العرش
لا اله	بالمؤمنين	عليكم	حريص	ماعنّتم	عليه	عزيز	عليكم	بفل	رب
لا هو	رؤف	رحيم	أنفسكم	من	رسول	أنفسكم	حريص	تولوا	وهو
توكلت	بان	ماعنّتم	من	لقدجاءكم	لقدجاءكم	من	ماعنّتم	بان	تولوا
عليه	رحيم	عليه	رسول	لقدجاءكم	لقدجاءكم	رسول	عليه	رحيم	عليه
وهو	تولوا	حريص	أنفسكم	رسول	من	أنفسكم	عزيز	رؤف	لا هو
رب	بفل	عليكم	عزيز	عليه	ماعنّتم	حريص	عليكم	بالمؤمنين	لا اله
العرش	حسبي	بالمؤمنين	رؤف	رحيم	بان	تولوا	بفل	حسبي	الله
العظيم	الله	لا اله	لا هو	عليكم	توكلت	وهو	رب	العرش	العظيم

Dans les djedouel coraniques qui ont un but bien déterminé, le caractère sympathique est plus marqué. Par exemple, si l'on écrit sur une feuille de papier rouge ces paroles : « Dieu a écrit : Je vaincrai et mes envoyés aussi (1) », avec de l'encre au musc, au safran, à la rose, à une heure d'influence heureuse et la lune étant dans un signe clair (2), en employant comme parfums l'encens mâle, et qu'on attache cette amulette à un drapeau, il met en fuite les ennemis. Autre exemple : écrivez le verset suivant : « Il a appris à l'homme ce que l'homme ne savait pas (3) », tous les jours avant le lever du soleil, un nombre de fois égal à la somme des valeurs numériques de ses lettres, avec des encres de rose et de safran, puis avec de l'eau d'un puits ou d'une source qui ne voit pas le soleil, et vous acquerrez de la mémoire et de l'intelligence (4).

On multiplierait indéfiniment ces exemples et, d'ailleurs, sans profit : mentionnons seulement les vertus spéciales attribuées aux trois dernières sourates du Coran. L'antépénultième, appelée *el Ikhlâç*, c'est-à-dire « la Pureté », doit ses vertus à la teneur générale de son texte : « Dis : Dieu est un. — C'est le Dieu à qui tous les êtres s'adressent dans leurs besoins. — Il n'a point enfanté et n'a point été enfanté (5). — Il n'a point d'égal en qui que ce soit. » Il y a des h'adîth qui disent que

(1) *Coran*, sour. LVIII, v. 21.
(2) Voy. *suprà*, p. 208, n. 2.
(3) *Coran*, sour. XCVI, v. 5.
(4) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 19.
(5) Cf. *suprà*, p. 208.

cette sourate équivaut en mérite au tiers du Coran, et je laisse à penser si cette parole a exercé la sagacité des commentateurs (1). La sourate el Ikhlâç s'emploie contre toute espèce de sorcellerie ; mais ce sont surtout les deux dernières sourates du Coran qui jouissent, à cet égard, d'une haute réputation. Nous avons cité plus haut l'avant-dernière (2) ; voici maintenant la dernière, qui fut révélée en même temps : « Dis : Je me réfugie auprès du Seigneur des hommes — Roi des hommes — Dieu des hommes — contre les perfides suggestions de celui qui se dérobe (le diable) — de celui qui souffle (la perfidie) dans le cœur des gens — des génies ou des humains. » Ces deux sourates sont connues sous le nom d'*el mou'awwidatâni*, soit, en traduction libre, « les deux préservatrices ». On les emploie dans toutes les circonstances critiques et surtout pour se mettre à l'abri des pratiques de magie noire (3).

La croyance aux vertus du Coran (*khaouâçç el Qor'ân*) s'est souvent étendue à d'autres livres religieux et universellement révérés, comme, par exemple, El Boukhâri et le *Dalâïl el Khaïrât* d'El Djazoûli, qui sont, dans l'Afrique du Nord, l'objet d'un respect superstitieux ; mais l'exemple le plus frappant à cet égard est celui de la *Borda*, poème d'El Boûcîrî, consacré à la louange du

(1) Voy. aussi Qast'allâni, *op. laud.*, VII, p. 462-464. Cpr. Reinaud, *op. laud.*, II, p. 10.

(2) *Suprà*, p. 89.

(3) Voy., sur ces deux sourates, Qast'allâni, *op. laud.*, VII, p. 441-443, p. 465-466 ; VIII, p. 388, et les commentaires du *Coran*, *in loc.* Cpr. Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, III, p. 176-177 ; Reinaud, *op. laud.*, II, p. 325-327.

Prophète (1) et qui jouit d'une vogue inouïe chez les musulmans. On en compte 60 amplifications, autant de commentaires, sans compter des traductions en persan, en turc, en tatare et même en *chelh'a* du Soûs marocain (2) : on en fait des amulettes, on le chante aux enterrements (3), on l'écrit sur les murs des mosquées (4) ; il existe des traités consacrés à énumérer ses vertus, tout à fait semblables aux traités de vertus du Coran (5).

La littérature relative à la mystique des lettres et des nombres, aux vertus des noms de Dieu et des versets du Coran est, du reste, des plus copieuses : cette manière détournée de donner satisfaction aux vieilles croyances magiques, sous le couvert de l'orthodoxie, a sûrement beaucoup facilité la pénétration de l'Islâm, et des centaines de traités populaires, souvent rédigés par des théologiens fameux ou, tout au moins, mis sous leur nom, circulent dans tout le monde musulman (6).

---

(1) Voy. René Basset, la *Bordah* du cheikh el Boûcîri. Paris, 1894.

(2) R. Basset, *Bibl. d'Ouargla*, in *Bull. de corresp. afric.*, IV, 1885, fasc. III-IV, p. 263.

(3) Cf. Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 361-363.

(4) Devoulx, in *Rev. Afr.*, XI, 1867, p. 306.

(5) Basset, *op. laud.*, p. 244, 26°.

(6) Il ne saurait être question de donner ici une idée, même approximative, de cette littérature. On trouvera des indications étendues dans H'adjdji Khalfa et dans les catalogues des manuscrits arabes des principales bibliothèques ; outre celui d'Alger et les différents catalogues des bibliothèques privées de l'Afrique du Nord, publiés par M. R. Basset, je signalerai ici celui d'Ahlwardt, *Handschr.-Verzeichn d. koen. Bibl. Z. Berlin*, IX (III du *Verzeich. arab. Handschr.*), p. 509.

Les talismans que nous venons de décrire constituent le domaine de la *kitâba* ou « écriture magique », c'est-à-dire de la magie tolérée par l'Islâm, parce qu'elle prétend se fonder uniquement sur les vertus des noms de Dieu et des passages du Coran. Dans l'Afrique du Nord, la *kitâba* s'appelle la *yoqcha* et le faiseur d'amulettes est un *yoqqâch :* c'est la grande ressource des étudiants ou *t'âleb* (plur. *t'olba*), et il n'y a pas de marché sans un *yoqqâch* qui fait au *t'obîb* ou « médecin » la plus rude concurrence. Les *t'olba*, d'ailleurs, prétendent légitimer leurs pratiques en invoquant le Coran lui-même. Un passage du Livre qui dit : « Nous vous envoyons, dans le Coran, la guérison et la grâce (1) » devrait, à leur avis, s'entendre de la *kitâba*.

---

527. Toute la partie de ce catalogue consacrée à la magie (p. 495-588) donne, du reste, les indications les plus étendues et en suivant un classement rationnel. Voy. encore les *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoûn, dont nous avons cité les principaux passages ; les références données par Goldziher à propos des noms de Dieu, in *Noeldeke-Festschrift*, II, p. 316-320 ; de nombreux passages de Reinaud, *op. laud.*, et une note de Tuchmann sur les ouvrages relatifs aux vertus du Coran, dans *Mélusine*, IX, p. 225-226, n. 3.

(1) *Coran*, sour. XVII, v. 84.

CHAPITRE V

Les fins pratiques de la magie

Après avoir étudié le mécanisme des rites magiques, il nous reste à les considérer dans leurs fins pratiques. Pour cela il nous suffira d'énumérer les principales applications de la magie et de donner des exemples de rites adaptés à chacune de ces fins (1). Cette série d'exemples sera la meilleure illustration de l'analyse que nous avons tentée du rituel magique et nous pourrons ensuite essayer de construire une théorie de la magie et de préciser ses rapports avec la religion.

Si nous laissons de côté les cas, nombreux d'ailleurs, où les talismans sont employés à des fins très générales comme se préserver du mauvais œil et de toute espèce de mal (2), c'est certainement contre les maladies que les

(1) On ne s'étonnera pas que nous ayions puisé presque exclusivement nos exemples dans les textes. Ceux-ci sont toujours beaucoup plus précis que les informations. Cf. *suprà*, p. 58, 66 et 67, n. 1. On jugera de l'infériorité de l'information orale en ces matières en comparant les quelques recettes que nous avons données dans ce chapitre comme provenant de sources orales, à celles qui sont tirées des ouvrages de magie. — Nous ne pouvons que signaler ici l'article de Carra de Vaux, *Talismans et conjurations arabes*, in *Journ. Asiat.*, mai-juin 1907, p. 529 se. Ce travail donne un certain nombre de rites de magie noire qu'on pourra comparer à ceux que nous donnons plus loin p. 280 seq. *(Note ajoutée pendant l'impression)*.

(2) Cf. *infrà*, p. 317 seq.

procécés magiques sont le plus souvent utilisés. L'exemple d'Oumm eç Cibyân que nous avons spécialement étudié nous a montré par quel processus, la maladie arrive à être conçue par l'homme comme une volonté mauvaise et contraire à la sienne, c'est-à-dire à être personnifiée sous la forme d'un démon, dont la personnalité s'enrichit de représentations diverses fournies tant par l'observation directe que par des emprunts au folklore d'autres groupes sociaux (1).

Chez les musulmans, principalement chez nos indigènes de l'Afrique du Nord, comme au reste chez tous les primitifs, les maladies sont essentiellement des djinns (2), surtout les maladies épidémiques (3). Aussi

---

(1) La légende d'Oumm eç Cibyân, en effet, n'est pas particulière aux musulmans et elle a été constituée en partie sous l'influence de traditions étrangères. Oumm eç Cibyân est la Lamia de l'antiquité classique, la Ouerzelyia des apocryphes éthiopiens, la Lilith des Juifs, déjà mentionnée dans la Bible, comme dans la littérature syriaque ; on la retrouve dans les contes grecs et albanais modernes. Voy. René Basset, *Apocryphes éthiopiens ; IV : les légendes de St-Tërtag et de St-Sousnyos*, p. 18-23, où se trouvent les références aux sources. La légende malgache, venue de l'arabe, est donnée par G. Ferrand, in *Rev. Hist. Rel.*, 1907. La légende éthiopienne en particulier (*op. laud.*, p. 38, ad f.) ressemble à la légende arabe. Pour avoir influé largement les unes sur les autres ces différentes légendes ne sont pas du reste nécessairement apparentées directement et il est vraisemblable qu'en chaque pays des évolutions psychologiques analogues se sont poursuivies parallèlement.

(2) Voy., pour les Assyriens, Fossey, *Magie assyrienne*, p. 63 ; Lenormand, *La Mag. ch. l. Chald.*, p. 33, 85 ; pour les Juifs, Blau, *Altjüd. Zauberw.*, p. 56 ; pour les Arabes, Reinaud, *Monuments*, II, p. 351, n. 2 ; Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, 2e éd., p. 155-156, etc... ; Marçais, in *Rec. arch.*, 1900, p. 164 ; *Risâlat el forqân baïn el h'aqq oua l bat'il* in Ibn Taïmiyya, *Madjmou'ater rasâïl el koubra*, Caire, 1323, II, p. 63 ; pour le folklore européen, Mannhardt, *Baumkultus*, p. 12 seq.

(3) Dans la Franche-Comté les démons des airs et des eaux s'appel-

on emploie pour guérir les maladies des procédés qui sont de véritables exorcismes ; c'est principalement dans l'épilepsie et les maladies analogues, considérées comme de véritables possessions, que l'on procède ainsi (1).

Par exemple, on écrit sur trois mèches bleues : « Yâ Rabbi, Yâ Rah'mân, ١٥٥ ما ند ص هد ڤ ڤ ڤ (2) Ablîkh, Amlîkh, Sa'âl, Anoûkh, Yâh, Yâh, par ces noms, brûlez celui (des djinns) qui me désobéira, à quelque tribu des génies qu'il appartienne ». On somme les djinns de sortir et, s'ils refusent, on fait aspirer au sujet par le nez la fumée des trois mèches (3). C'est ce qu'on appelle *h'arq el djânn*, *ih'râq el djânn* (ou *el djinn*), « brûler les génies ».

Il y a encore le *d'arb el djânn*, ou *tasouît' al djânn*, « frapper, flageller les génies » pour les forcer à parler et à partir. « Tracez une figure de diable dans un plat, sur un *mezoued* (sac à provision, outre), ou même par terre et frappez cet objet avec une baguette de grenadier ou de cognassier sur laquelle vous avez écrit (ici une série de noms magiques et de passages du Coran) ; les djinns crieront grâce, alors arrêtez-vous et demandez-leur ce qu'il vous plaira (4). »

Les auteurs de traités de médecine populaire disent que l'épilepsie ou *çar'* (*çera'*) est causée par une humeur

lent *orval* = *Urfall*, « épizootie » (Hoefler, in *Arch. f. Religionwiss.*, 1900, p. 274 ; cpr le même, même recueil, 1903, p. 174-175).

(1) Voy. Soyoût'i, *Rah'ma*, p. 197-203, passim.

(2) Lettres et chiffres sans signification apparente.

(3) Soyoût'i, *Rah'ma*, p. 197.

(4) Soyoût'i, *eod. loc.*

qui se trouve dans les entrailles et qui, remontant par moments au cerveau, cause les attaques de la maladie. Cette humeur (*khilt'*) est pour eux mal différenciée des génies, « car, disent-ils, elle se nomme *djenoûn* ou *çar'* (1) ». Le remède peut donc consister à terrasser les génies qui veulent eux-mêmes terrasser le malade (*çara'a*, « terrasser ») : c'est le *çar' el djinn*, auquel notre auteur consacre un chapitre entier. « Écrivez dans la paume de la main et sur le front du patient : Ṣelemt'a', 2, T'et'ba', 2, Mihoûb, etc. (ici une série de mots magiques et de passages du Coran que nous omettons)....., soyez terrassés par la vertu de b t' d, z h dj, ou â h' (2). » Au moment de la crise récitez ces noms, jusqu'à ce que les djinns soient vaincus ; s'ils résistent, flagellez un *mezoued* ou un plat sur lequel vous aurez écrit les mots qui précèdent avec une baguette ou un fouet sur lequel vous aurez gravé [ici une série de mots magiques avec passage du Coran (3) que nous omettons (4)]. » On peut encore, pour empêcher les djinns, cause des attaques, de révolutionner le corps, les immobiliser : c'est le *thiqâf el djinn* (emprisonnement des djinns). « Écrivez sur le front du malade : « Restez avec ceux qui restent » (5) ; sur la main droite : « Les hommes de la droite » (6) ; sur la main gauche : « Les hommes de la

(1) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 193.

(2) *Supra*, p. 192, n. 1.

(3) Le passage le plus fréquemment invoqué est *Coran*, sour. LXXXIX, v. 13, où il est parlé du châtiment du fouet.

(4) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 196.

(5) *Coran*, sour. IX, v. 46.

(6) *Coran*, sour. LVI, v. 26.

gauche » (1); sur la jambe droite : « La cuisse enlacée dans la cuisse » (2); sur la jambe gauche : « Nous sommes ses gardiens » (3).

Même le traitement purement médical de l'épilepsie se ressent de la conception primitive ; Soyoûṭ'i lui consacre un chapitre : c'est toujours le *h'arq el djinn*, l'art de brûler les génies, mais il s'agit maintenant de les brûler par des drogues et dans les recettes qu'il donne on voit dominer les inhalations et les injections nasales (*sou'oût'*) et les encensements; la matière médicale relative au traitement de l'épilepsie garde en partie le caractère magique (emploi de l'encens, du *h'armel*, de *l'assa fœtida*, etc.) : c'est un bel exemple de transition entre la magie et la science (4).

Le cauchemar (*bou tellis* dans l'Afrique du Nord) a naturellement une origine démoniaque comme chez tous les peuples. La recette suivante montre bien qu'on le considère ainsi : « Écrivez sur le foie d'un bouc, à l'heure de Saturne et sous l'horoscope du Scorpion : « Ceux qui » craignent Dieu, lorsque quelque fantôme suscité par » Satan les touche, se souviennent de Dieu et deviennent » clairvoyants » (5); divisez ce foie en sept et mangez en une partie à chaque repas (6).

Les sentiments violents, comme l'amour et la jalousie

(1) *Coran*, sour. LVI, v. 40.

(2) *Coran*, sour. LXXVI, v. 29.

(3) *Coran*, sour. XII, v. 12, v. 63; sour. XV, v. 9. — Soyoûṭ'i, *op. laud.* p. 198.

(4) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 198-902.

(5) *Coran*, sour. VII, v. 200.

(6) Ibn el H'âdjj, *Choumoûs el Anouâr*, p. 29.

sont conçus comme causés par des djinns. Déjà à l'époque antéislamique, l'amoureux était considéré comme un possédé (1). Soyoûṭ'i consacre un chapitre au traitement de l'amour, immédiatement après ceux où il s'occupe de la fièvre : « Le meilleur traitement, dit-il en commençant, est d'arriver à posséder l'objet désiré ; si c'est impossible, il faut essayer de lui substituer une autre beauté dont on s'éprend et qui fait oublier la première ; si l'on n'arrive pas à oublier, il faut s'adonner au commerce ou à l'étude, spécialement à celle de la grammaire ou des sources du droit (*ouçoûl*) » (2). Mais pour le cas, où ces moyens ne réussiraient pas, l'auteur donne une série de recettes magiques : la plupart sont des rites sympathiques d'effacement et de refroidissement analogue à celui que nous avons donné plus haut (3) ; les autres sont des rites d'oubli dont voici un exemple typique.

[Pour faire oublier à un homme l'amour qu'il éprouve envers une femme et lui refroidir le cœur au point qu'il n'y pense plus et ne la regarde même plus]. — Écrivez la formule indiquée plus loin sur trois feuilles de papier : placez l'une de ces feuilles dans le cœur d'une brebis putréfiée ; prenez en main la deuxième, frottez-en le cœur de l'amoureux et faites la lui avaler ; enveloppez la troisième dans un morceau de burnous noir et placez-la dans une tombe oubliée (4), à la tête du mort, en disant :

---

(1) Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 163.
(2) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 120.
(3) P. ex. *supra*, p. 109.
(4) Cf. *infrà*, p. 303.

« Ceci est le cœur ✕ et ✕ ; que la paix de Dieu soit avec » toi, ô toi qui est couché dans cette tombe ; ceci est le » cœur d'Un Tel fils d'Une Telle, près de ta tête, jusqu'à » ce qu'un chameau puisse passer par le trou d'une » aiguille » (1). Voici maintenant la formule à écrire : « Charogne, 2, ainsi putréfie Une Telle fille d'Une Telle dans le cœur d'un Tel fils d'Un Tel comme s'est putréfié ce cadavre de brebis ; qu'elle s'en aille, par celui qui dit à toute chose : « Sois » et elle est; nous récompenserons magnifiquement ceux qui ont quitté leur pays..... » (2) ; « vos cœurs se sont endurcis depuis ; ils sont comme des rochers, ou plus durs encore, etc....» (3).

La jalousie, autre sentiment violent, est aussi l'objet de nombreuses médications magiques. En voici quelques-unes :

[Guérison de la jalousie de la femme]. — Il faut lui faire boire du fiel de chacal mélangé de miel, sans qu'elle le sache, — et c'est là un joli cas de rite sympathique.

[Guérison de la jalousie de l'homme]. — La recette suivante le guérit au point qu'il devient comme aveugle ; écrivez sur un roseau vert : « Répondez, ô serviteur de ces noms : ٧١١١٥١١١ بعط ٢٢٢ ٥٨١١١٥٩٩١١١ ؏٨١١١٢٢٥٩ ع١١١ ; que la femme lave ensuite le

(1) C'est-à-dire que le cœur reste dans cette tombe de l'oubli à tout jamais.

(2) *Coran*, sour. XVI, v. 42. — Je passe ensuite quelques mots incompréhensibles.

(3) *Coran*, sour. II, v. 69. — J'omets le reste de la formule qui est longue. Voy. Soyoûṭi, *op. laud.*, p. 121-122.

roseau avec de l'eau qu'elle fera boire en une fois au mari.

[Guérison de la jalousie entre les épouses d'un même mari]. — Prenez du sel pilé que vous étendez devant vous; écrivez dessus avec un petit bâton : « C'est Dieu qui t'a aidé par son assistance et celle des fidèles; il a uni leurs cœurs; si tu avais dépensé toutes les richesses de la terre, tu n'y serais pas parvenu ; mais Dieu les a unis, car il est puissant et sage » (1). Effacez et rassemblez le sel, puis salez avec lui un plat que vous ferez manger aux co-épouses ensemble, elles cesseront d'être jalouses (2).

L'exemple d'Oumm eç Cibyân (3) et de l'épilepsie nous a montré comment la médecine procède de la magie. En fait, on traite par la magie aussi bien que par la médecine toutes les maladies, parce qu'on les croit plus ou moins causées par des djinns. Le plus souvent les traités de médecine populaires mélangent les deux procédés ; parfois ils distinguent le traitement médical (*t'ibb*) et le traitement magique (*kitâba*, parce que le plus souvent c'est aux talismans écrits qu'on a recours). Nous donnons maintenant une série de ces recettes

[Contre toutes les infirmités et maladies]. — Récitez 26 fois : « Ensuite Dieu fit descendre la sécurité et le sommeil sur une partie d'entre vous, etc..... (4) » puis : « Moh'ammed l'envoyé de Dieu..... Ils sont comme

(1) *Coran*, sour. VIII, v. 64.
(2) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 186.
(3) Cf. *suprà*, p. 115.
(4) *Coran*, sour. III, v. 148.

cette semence qui a poussé, elle grandit, elle grossit, elle s'affermit sur sa tige, etc..... (1) », puis la *fâtih'a*, pendant que vous faites bouillir de bonne huile; ensuite que le malade s'oigne le corps avec cette huile. On peut encore écrire ces fragments du Coran (sur un plat par exemple), effacer l'écriture avec de l'eau, mélanger cette eau avec de l'huile et faire frotter le malade avec ce mélange; on peut aussi lui faire boire de l'eau qui a servi à effacer ladite inscription. On renouvelle ce traitement jusqu'à guérison. Les deux versets du Coran cités ont cela de particulier qu'ils contiennent chacun toutes les lettres de l'alphabet arabe sans exception, ce qui, aux yeux des musulmans, leur donne toutes sortes de vertus (2).

[Contre les maux de tête]. — Écrivez la *basmala* et ce verset: « As-tu remarqué comme ton Seigneur étend l'ombre? S'il voulait il la rendrait permanente, etc... (3), *sâkinan*, *sâkinan*, *sâkinan*, ô mal de tête, par la force et la puissance de Dieu, et par la vertu de Anoûch, Farioûch, Jerboûch, Anoûch, Ahiach, Terch, Terioûch; calme toi, ô douleur, et laisse le porteur de mon écrit; abstiens-toi et abandonne le porteur de mon écrit que voilà » (4).

[Contre les maux de dents]. — Écrivez sur un mur les lettres et les chiffres suivants: ا ا وكرا ٦ ٩ ا ا ن د ا ا ن

(1) *Coran*, sour. XLVIII, v. 29.

(2) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 90-91.

(3) *Coran*, sour. XXV, v. 47. Le mot qui est traduit par « permanente » est *sâkinan* qui veut dire aussi « calme » et qui à ce titre est répété trois fois après le verset.

(4) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 34.

ط ا ا ا. Ordonnez au malade de mettre un doigt sur la dent malade et en même temps, posant un clou sur le premier signe, enfoncez celui-ci d'un coup léger en récitant : « Il peut rendre l'ombre permanente (1) ». Demandez alors au patient si la douleur est calmée ; s'il répond affirmativement, arrachez le clou entièrement ; s'il dit que non, transportez le clou au signe suivant et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ne souffre plus, ce qui ne peut manquer d'arriver (2).

[Contre les douleurs de ventre].— Dessinez le *djedouel* ci-dessous sur la terre avec une épingle.

d	*t'*	*b*
dj	*h*	*s*
h'	*a*	*ou*

Posez la tête de l'épingle sur la première lettre du djedouel pendant que le malade pose son doigt sur l'endroit où il souffre, et récitez sept fois : « Si nous avions fait descendre ce Coran sur une montagne (3), etc... (jusqu'à la fin de la sourate) ». Si la douleur persiste, recommencez en changeant de lettre jusqu'à ce qu'elle se calme (4).

(1) Cf. *suprà*, p. 228, n. 8.
(2) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 65.
(3) *Coran*, sour. LIX, v. 21.
(4) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 96.

[Contre les maladies du cœur, du foie et de la rate]. — Tracez le *khâtem* (djedouel) de b t' d (1) dans une assiette avec du musc et du camphre ; effacez-le avec de l'eau et faites boire celle-ci au malade. Il faudra de plus écrire autour du *khâtem* : « Celui qui m'a créé, qui me dirige dans la voie droite; qui me nourrit et me donne à boire ; qui me guérit quand je suis malade (2) » et : « J'en jure par le ciel et par l'étoile nocturne,..... l'homme a été créé d'une goutte d'eau répandue, sortie des reins et des os de la poitrine. Certainement, Dieu peut le ressusciter (3) ».

[Contre les maladies de la rate]. — Écrivez sur la rate d'une victime sacrificatoire : « Au nom de Dieu, Iabsoûm, T'asoûm, H'asoûm, Heska, Ierka, Mal'h, Mechmît, Liarch, T'oûch, Melt'ioûch, Famoûmih, meurs, ô maladie de la rate, par le droit du droit de Dieu et par ce qu'a écrit la Plume (du destin) jusqu'à la meilleure des créatures, Moh'ammed ben 'Abdallâh, que Dieu le bénisse et le sauve ; il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, l'Élevé, le Sublime. » Pendant le sacrifice, vous réciterez : « N'avons-nous pas ouvert ton cœur et ôté le fardeau qui accablait tes épaules (4)? » Puis vous enfoncez dans la rate trois épines et vous l'enterrez dans une tombe oubliée (5).

---

(1) C'est celui qui est figuré ci-dessus, pour les douleurs de ventre. Cf. *suprà*, p. 229.

(2) *Coran*, sour. XXVI, v. 78-80. — Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 102.

(3) *Coran*, sour. LXXXVI, v. 1-8.

(4) *Coran*, sour. XCIV, v. 1-3.

(5) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 100. — Sur la tombe oubliée, cf. *suprà*, p. 225, *infrà*, p. 303.

[Contre les maladies de la rate]. — Gravez le djedouel ci-dessous sur une feuille de plomb et suspendez-le sept jours à votre côté gauche, puis sept jours à votre côté droit : remède certain, éprouvé (1).

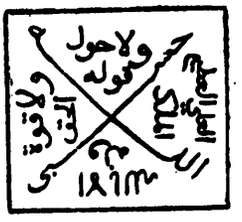
واح اح ع اما لا ما اماد
اى ورم واح ردهم
مالالع لكاوع

[Contre l'ingestion d'une sangsue]. — Écrivez ces paroles : « O mon Dieu, toi qui a créé les créatures, qui as fait parler la vérité par la bouche de Moïse, qui as animé Jésus de ton souffle véritable, qui as créé Adam en réalité, fais sortir cette sangsue du gosier, fais confesser aux pierres la vérité, fais sortir (cette sangsue); « par Celui qui a fait sortir les eaux et germer les pâturages de la terre » (2), « le jour où ils la verront (l'heure de la fin du monde), il leur semblera qu'ils ne sont restés (dans leurs tombeaux) que la soirée ou la matinée de ce jour-là » (3). Djebraïl, tire-la par la tête; Mikâïl, par le milieu; Moh'ammed (qu'il soit béni et sauvé par Dieu), par la queue. Qu'elle disparaisse, qu'elle se dissipe. Je te conjure, ô sangsue, par la sourate El Ikhlâç (réciter

(1) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 101.
(2) *Coran*, sour. LXXIX, v. 31.
(3) *Coran*, sour. LXXIX, v. 46.

cette sourate entièrement) ». De plus tracer les signes suivants : ق ل ه وا ل ل ه ا ح د ا ل ل ه ا ل ص م د ل م ي ل د و ل م ي و ل د و ل م ي ك ن ل ه ك ف و ا ح د (1)

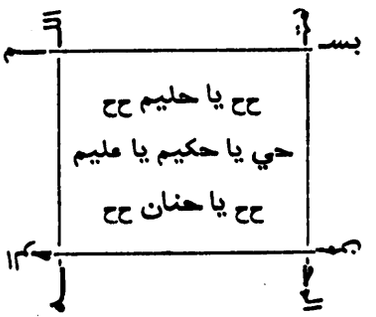
[Contre la fièvre]. — Écrire les noms suivants sur trois feuilles d'oliviers ; sur l'une : « l'Enfer a désobéi » ; sur la deuxième : « l'Enfer a été égorgé » ; sur la troisième : « l'Enfer est altéré ». Brûler les feuilles et encenser le malade avec leur fumée. Le malade portera au cou un *h'erz* sur lequel sont écrits les mots suivants : « Dis : c'est le Dieu Unique, c'est-à-dire, par Dieu, Dieu l'Éternel, c'est-à-dire, par Dieu, Celui qui n'engendre point, non, par Dieu, et n'est point engendré, non, par Dieu, et qui n'a point d'égal, non, par Dieu », et les djedouel ci-dessous (2) :



ه	ل	ل	ا
ا	ل	ل	ه
ل	ه	ا	ل
ل	ا	ه	ل

(1) Soyoûṭ'i, *Rah'ma*, p. 104-105.

(2) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 115-116. Ces djedouel ne contiennent que des lettres ou des formules religieuses. — Cf. p. 165, remède contre la fièvre tierce.



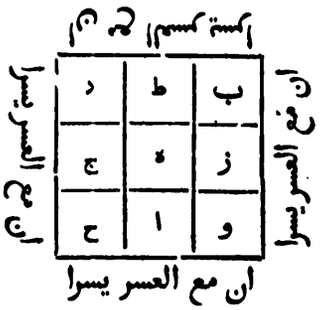
[Pour prévenir les fausses couches]. — Amulette que la femme porte sur le ventre et sur laquelle sont écrites les paroles suivantes : « Au nom de Dieu, clément et miséricordieux ; certes, Dieu soutient les cieux et la terre, afin qu'ils ne s'affaissent pas ; s'ils s'affaissaient quel autre que lui pourrait les soutenir ? Il est humain et indulgent » (1). O Dieu, conserve ce qui est dans le ventre de cette femme enceinte, ô Dieu qui embrasse la terre, qui embrasse les cieux, qui soutient les cieux, soutiens ce qui est dans le ventre de cette femme enceinte. « Nous avons attaché solidement leurs cœurs, lorsque, etc... » (2). « Ils demeurèrent dans leur caverne trois cents ans,... (3), etc... (4).

[Pour hâter les accouchements difficiles]. — Écrire les *djedouel* ci-dessous sur une pierre à fusil et sur le peigne de la femme et lui attacher chacun de ces objets sous un pied, le peigne sous le droit, la pierre sous le

(1) *Coran*, sour. XXXV, v. 39.
(2) *Coran*, sour. XVIII, v. 13 ; j'omets divers passages coraniques.
(3) *Coran*, sour. XVIII, v. 24.
(4) Soyoûṭ'I, *op. laud.*, p. 172-173.

gauche (1). Ce talisman se rapporte à la magie de b t' d, z h dj, ou â h', dont nous avons déjà parlé (2) :

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦



د	ط	ب
ج	ه	ز
ح	ا	و

[Contre la ménorrhagie]. — Le djedouel suivant, accompagné d'une conjuration composée de mots sans signification (3) :

ح	ا	و	د	ط	ب
ط	د	ح	ب	و	ا
و	ب	ا	ط	ح	د
ب	ط	د	و	ا	ه
د	ح	ط	ا	ب	و
ا	و	ب	ح	د	ط

(1) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 174-175.

(2) *Suprà*, p. 192, 229. — Les deux djedouel sont formés l'un de chiffres et l'autre de lettres. Autour du second est le verset 6 de la sourate CXIV du *Coran* : « A côté du bonheur est l'adversité ».

(3) Soyoûṭ'i, *op. laud.*, p. 177. — C'est toujours du *b t' d*, ou *â h'*.

On pourrait multiplier ces exemples, sans utilité, d'ailleurs pour le but que nous nous proposons (1). On y surprend plus ou moins le passage de la médecine à la magie : tantôt en effet, il s'agit de *kitâba* religieuse pure, tantôt c'est de la magie sympathique, mais le sens de celle-ci est souvent perdu et le plus souvent nous ne concevons pas pourquoi telle ou telle matière guérit telle ou telle maladie (2). La recette suivante appartient au formulaire magico-médical dont elle fixe assez bien la position ambigüe.

[Contre les éruptions générales de boutons]. — Écrivez la sourate *El Qiyâma* dans un vase que vous laverez avec de l'eau, dans laquelle vous ferez fondre ensuite de l'alun, du nitre, du sel ammoniac, une partie de chacun ; puis vous lotionnez le malade avec cette solution le mardi au lever du soleil et le samedi à son coucher, trois fois : les abcès se guériront. S'il se forme du pus, placez à cet endroit du *iaboûs* ou *djaxoûm* avec du *h'armel* et un peu de miel. Les ulcérations sècheront, avec la permission de Dieu (3).

On trouve là mélangées la *kitâba* religieuse, l'astrologie, la vertu des simples, l'emploi des antiseptiques. Si l'on imagine que dans une telle recette, l'expérience fasse

(1) On trouvera de nombreux exemples de médecine populaire dans Bertherand, *Médecine et hygiène des arabes*, Paris, 1855 et dans Robert, *L'Arabe tel qu'il est*, Alger, 1900.

(2) Par exemples les recettes citées *suprà*, p. 76-78. Des formulaires analogues existent dans toutes les littératures populaires, Cpr. ; par ex., Doeler *Die Thierwelt in der sympathetische Tiroler Volksmedizin*, in Z. d. V. f. V., 1898, p. 38-48, p. 168-180. Cf. *infrà*, p. 311.

(3) Ibn el H'âdjdj, *Choumoûs el 'Anouâr*, p. 87.

petit à petit éliminer les éléments magiques, on aura une formule médicale.

Mais la magie a bien d'autres fins pratiques que la guérison des maladies; ses applications embrassent tout le domaine de l'utile. Elle est une forme primitive de la technique; nous allons passer en revue quelques-unes de ses fonctions, en donnant des exemples, comme nous l'avons fait pour la médecine.

[Contre les accidents qui arrivent du fait de la nuit, des rivières, de l'eau, des arbres et des fontaines]. — Écrire la sourate El A'la (1) cent fois avec les « noms de la lune » : c'est un protecteur d'une grande efficacité (2).

[Pour ne pas se noyer]. — Écrire 400 fois la lettre ن (t) sur une feuille de cuivre jaune et la porter sur soi. Si l'on cloue dans un navire cette feuille de cuivre le navire ne pourra faire naufrage (3).

[Contre les fauves]. — Pour garantir un endroit de l'attaque des bêtes fauves et des serpents, il suffit d'écrire la sourate El Insân, avec les noms de la lune à rebours, d'enfermer le tout dans un tube en roseau et d'enterrer celui-ci à l'endroit dangereux (4).

[Contre les morsures de chiens]. — Écrire sur sept pierres les noms des sept dormants et de leur chien; porter ces pierres dans sa manche et les montrer au chien

---

(1) Sourate LXXXVII.

(2) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 99. Pour les noms de la lune, cf *suprà*, p. 198.

(3) El Boûni, *Chems el Ma'ârif*, III, p. 90.

(4) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 99. *El Insân* est la sourate LXXVI.

qui vous menace. — Prendre de la langue d'hyène et écrire dessus avec du fiel de la même bête au lever du soleil, les noms de la lune; aucun chien n'aboiera après vous tant que vous porterez cette langue. — Si l'on tient un morceau d'oreille de chien dans sa main, tous les chiens ont peur de vous (1).

[Contre la piqûre des serpents et des scorpions]. — Écrire les mots suivants et les essuyer avec du miel, ou de l'eau ou de l'huile que l'individu piqué lèchera ensuite : « Belqîm, Faliaqid'mâm; Dieu est bon, c'est le plus miséricordieux des miséricordieux; ô poison, ô douleurs, partez, retournez d'où vous êtes sortis ; soyez comme le feu fut à Abraham, fraîcheur et salut. Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu (2).

[Contre la piqûre des scorpions]. — Écrire trente fois la formule : Moh'ammed est le Prophète de Dieu, après la prière du vendredi, et effacer ces paroles avec de l'eau que l'on boira (3).

[Contre la vermine (4)]. — Si les puces vous tourmentent prenez un vase plein d'eau et récitez au-dessus sept fois ce qui suit : « Et pourquoi ne mettrions-nous pas votre confiance en lui, etc... (5) ô puces, si vous croyez en Dieu, cessez de nous tourmenter ! » Ensuite

---

(1) Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 188. Cpr. p. 179.

(2) Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 181.

(3) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 8. Contre les scorpions, voy. Reinaud, *Monuments musulmans*, II, p. 348.

(4) La conjuration de la vermine est pour les primitif, une opération de première importance. Voy. Lawrence, *Magic of Horse-Shoe*, p. 287 seq.

(5) *Coran*, sour. XIV, v. 15.

vous arrosez votre lit avec cette eau et vous êtes sûr de dormir tranquille cette nuit là (1).

[Contre les sauterelles]. — « Exauce-nous, ô T'oût'yâïl, mot qui signifie en arabe « je ressuscite les ossements ». Ce mot, écrit sur de l'argile et enterré dans un champ, le préserve des sauterelles » (2). — Prenez un lundi au lever du soleil une baguette de limonier et écrivez dessus la sourate *El Djinn* (3), puis avancez-vous à l'endroit où il y a le plus de sauterelles et frappez en disant : « Au nom de Dieu, par Dieu, de Dieu, pour Dieu, pas de vainqueur autre que Dieu, il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu ; partez, par l'ordre de Dieu qui m'a créé et qui vous a créées », et vous jetez la baguette au milieu des sauterelles, qui s'en vont, si Dieu le permet (4).

Il ne suffit pas de se garder des bêtes : l'homme pour l'homme est plus dangereux que les fauves.

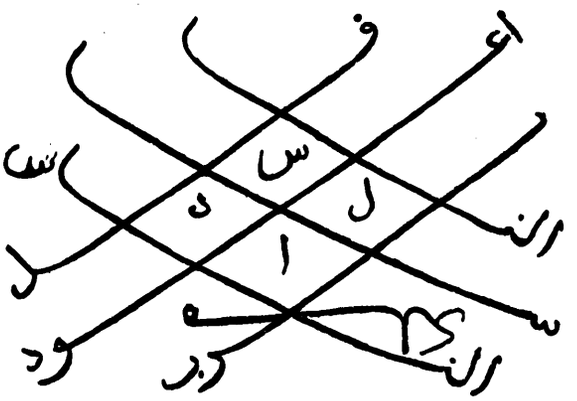
[Contre les voleurs]. — Écrivez la sourate *El Bouroûdj* (5) sept fois avec le *khâtem* de kh f dj (خ ف ج) et entourez-le avec le verset qui dit : « Nous avons fait descendre l'avertissement et nous sommes ses gardiens » (6). Confectionnez ce talisman au lever du soleil dans le signe de la Balance. C'est un protecteur puissant (7).

---

(1) Soyoût'i, *op. laud.* p. 184.
(2) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 59.
(3) Sour. LXXII.
(4) Soyoût'i, *op. laud.*, p. 222. Autres animaux nuisibles, p. 221-223.
(5) Sour. LXXV.
(6) *Coran* XV, v. 9.
(7) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 69.

[Se garder des voleurs en voyage]. — Inscrivez dans un carré 95 fois la lettre ص (ç), écrivez tout autour quatre autres ص, et portez cette amulette sur vous, vous serez préservé des voleurs pendant votre voyage (1).

[Pour la garde d'un coffre-fort]. — Il suffit d'écrire ce talisman sur une feuille de papier et de l'enfermer dans le coffre-fort : (2)



Nous placerons ici les talismans qui sont destinés à se procurer la victoire pendant la guerre. C'est le chapitre du *tahzim el djouioûch* dans les livres de magie,

(1) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 44.

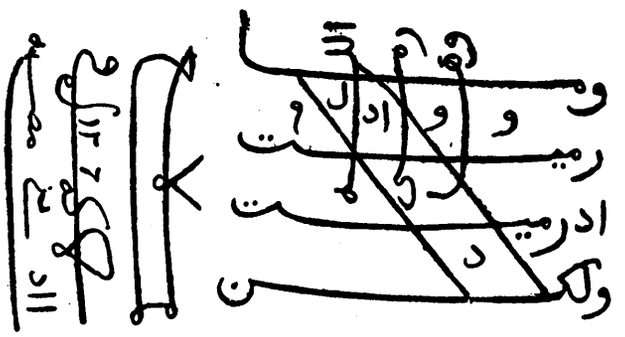
(2) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 85. Le djedouel est le commencement de la dernière sourate du Coran.

c'est-à-dire de la « mise en déroute des troupes ». Ce succès guerrier s'obtient au moyen d'amulettes que l'on suspend au drapeau ou que l'on place dans le turban du général. « Sachez, dit Ibn el H'âj'j' au chapitre du tahzîm, que les secrets contenus dans ce chapitre éminent sont surtout destinés aux chefs militaires et à tous ceux qui font la guerre sainte contre les mécréants. Gardez-les pour vous en servir contre la canaille, les oppresseurs et ceux qui enfreignent les lois de l'Islâm ; toute application de ces secrets ne réussit parfaitement qu'à celui qui l'emploie pour une juste cause. » On écrira le djedouel suivant avec de l'eau de rose, de musc et d'ambre, au lever de la Balance, à l'heure du soleil. Ce djedouel est composé par le verset suivant répété neuf fois : « L'heure du jugement dernier sera leur rendez-vous. Oh ! que l'heure sera douloureuse et amère ! » (1). Dès que le porteur de ce drapeau s'avance vers l'ennemi, la déroute se met dans ses rangs : le porteur de ce drapeau doit être un homme brave, en état de pureté (2).

(1) *Coran*, sour. LIV, v. 46.
(2) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 24-25.

سيهزم	الجمع	ويولون	الدبر	بل الساعة	موعدهم	والساعة	أدهى	وأمر
الجمع	ويولون	الدبر	بل الساعة	موعدهم	والساعة	أدهى	وأمر	سيهزم
ويولون	الدبر	بل الساعة	موعدهم	والساعة	أدهى	وأمر	سيهزم	الجمع
الدبر	بل الساعة	موعدهم	والساعة	أدهى	وأمر	سيهزم	الجمع	ويولون
بل الساعة	موعدهم	والساعة	أدهى	وأمر	سيهزم	الجمع	ويولون	الدبر
موعدهم	والساعة	أدهى	وأمر	سيهزم	الجمع	ويولون	الدبر	بل الساعة
والساعة	أدهى	وأمر	سيهزم	الجمع	ويولون	الدبر	بل الساعة	موعدهم
أدهى	وأمر	سيهزم	الجمع	ويولون	الدبر	بل الساعة	موعدهم	والساعة
وأمر	سيهزم	الجمع	ويولون	الدبر	بل الساعة	موعدهم	والساعة	أدهى

[Pour bien tirer]. — Il faut écrire l'amulette suivante sur une peau de gazelle avec de l'encre de safran et de fiel de huppe et une plume d'aigle ou de vautour, à une



heure réputée heureuse, à la fumée de l'oliban. Si on le porte avec soi on se révèlera excellent tireur (1). Ce talisman est formé en partie de signes incompréhensibles, en partie des lettres du verset suivant: « Quand tu lances un trait, ce n'est pas toi qui le lances, c'est Dieu » (2).

Un des talismans les plus recherchés est le *tebrîd* (en arabe « refroidissement ») qui a la propriété de rendre son propriétaire invulnérable aux balles (3). Beaucoup de chefs de révolte, pour inspirer confiance à leurs parti-

(1) El Boûnî, *op. laud.*, II, 97.
(2) *Coran*, sour. VIII, v. 17.
(3) Cf Michaux-Bellaire et Salmon, *El Qçar el Kebir* in *Arch. mar.*, II, 2, p. 200.

sans prétendent posséder le fameux *tebrîd* qui les rend invulnérables à toutes les balles, sauf les balles en or, ajoute-t-on souvent (1).

La délivrance des prisonniers, *khilâç el mesdjoûnîn*, est un des buts usuels de la magie ; on peut placer ce groupe de pratiques magiques près de celle qui servent à la guerre.

[Délivrance d'un prisonnier]. — Il faut que le prisonnier regarde une terre pure, à la première heure, puis qu'il la foule aux pieds en priant deux *rek'a* et qu'il porte le *ouifq* ci-contre, dont la somme perpétuelle est, comme on le voit, le nombre 45 (2).

18	11	16
13	15	17
14	19	12

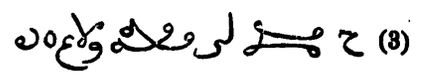
[Évasion d'un prisonnier]. — C'est un paragraphe de la *khanqat'iriya* (3). Dessinez ∧ # ♭ ♭ sur la terre de

(1) Voy. pour un exemple Deporter, *Extrême sud de l'Algérie*, Alger, 1890, p. 340. Les exemples sont innombrables : il y en a dans l'histoire de chaque révolte algérienne.

(2) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 87.

(3) Cf *suprà*, p. 98 seq.

la prison, placez-vous dedans et criez la troisième formule de la *khanqaʿiriya*, sept fois, ayez entre les mains un peu de la poudre *khanqaʿirique* précitée (1). Étendez votre main du côté du serviteur (qui apparaîtra), il vous enlèvera et s'envolera avec vous vers l'endroit que vous voudrez. Si vous ne pouvez pas opérer ainsi, ayez un large bassin plein d'eau, criez la *khanqaʿiriya* une fois, jetez un peu de poudre et descendez dans le bassin, vous deviendrez invisible. Partez ensuite où vous voudrez et vous serez sauvé. La formule qu'il faut réciter est la suivante: Aïdah, Yah, Yaroûh, Louah, Ah, Ahouah, Lahah, Yahlouh; répondez, ô vous qui obéissez, faites telle et telle chose ». Et il faut écrire : (2) :

 (3)

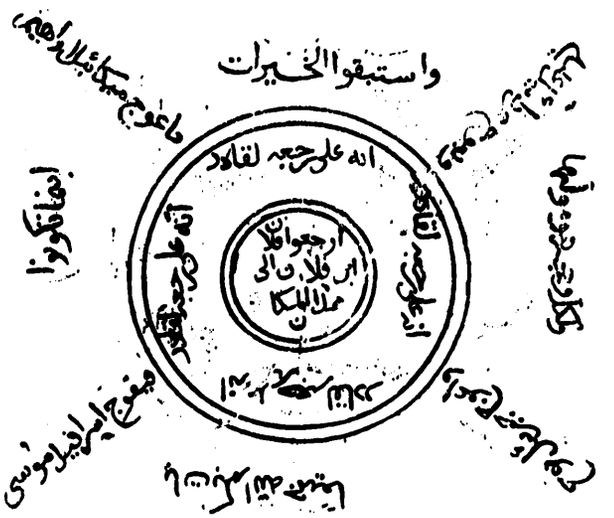
De même que l'on peut délivrer les prisonniers, on peut faire revenir le prisonnier qui s'est enfui. C'est en particulier des prisonniers esclaves et des esclaves fugitifs en général que la magie s'occupe. « Pour faire revenir un esclave fugitif, dit El Boûni, même s'il est enchaîné, on trace sur la terre un cercle magique :

---

(1) Cf. *suprà*, loc. cit.

(2) Probablement sur la terre ou sur le bassin.

(3) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 122.



et on enfonce au milieu de ce cercle un clou auquel on attache par un fil assez long un scarabée : ce doit être un mâle s'il s'agit d'un esclave mâle et une femelle s'il s'agit d'une esclave femelle. Le scarabée tourne autour du clou et, le fil s'enroulant peu à peu autour de celui-ci, l'insecte se rapproche petit à petit : en même temps l'esclave fugitif revient (1).

Un auteur du XVII[e] siècle rapporte que les marocains avaient recours à des sortilèges pour retrouver les esclaves qui s'enfuyaient : « Quand quelque chrétien

(1) El Bouni, *op. laud.*, I, p. 98.

s'enfuit, son maître envoye chercher un Talbe (*t'âleb*) qui est un de leurs prêtres. Ce talbe se fait conduire au lieu où il couchait avant de s'enfuir, ou bien se fait donner quelques hardes, qu'il portait assez souvent. Il marmotte ensuite sur la place ou sur les hardes, et puis il prend une brasse de fisselle à laquelle il fait un certain nombre de nœuds, toujours en marmottant, et la cloue sur la place, ou l'attache aux hardes du chrétien qui par ce moyen demeure ensorcelé et ne peut jamais gagner la liberté. Il est arrivé à plusieurs Captifs, sur lesquels on avait jetté de pareils sorts, de cheminer toute la nuit et se rencontrer au point du jour aux mêmes lieux, d'où ils étaient partis les soirs précédents » (1).

La magie est aussi utilisée pour la guerre maritime et en général pour prendre ou sauver un navire.

[Pour arrêter un navire]. — Écrivez les « sept signes » (2) dans une coupe de bois remplie de *chârîb el h'amâm* (3) et d'eau de la mer où se trouve le navire, puis, aspirant dans la bouche un peu de cette eau, vous en aspergez le navire, qui ne pourra partir et qui, s'il part, fera naufrage (4).

[Pour sauver un navire en perdition]. — Écrivez sur une planche ce verset : « Il leur dit : « Montez dans le » vaisseau ; au nom de Dieu qu'il vogue et qu'il jette » l'ancre ; Dieu est indulgent et miséricordieux » (5).

(1) *Relation de la captivité du S^r Mouette*, Paris, 1683, p. 257-258.

(2) Cf. *suprà*, p. 155.

(3) « Moustache de pigeon », nom d'une plante ou d'une drogue qui m'est inconnue.

(4) El Bouni, *op. laud.*, I, p. 81.

(5) *Coran*, sour. XI, v. 43.

Puis clouez cette planche à l'avant du navire et mettez-en une semblable à l'arrière. Il sera préservé du naufrage (1).

On n'a pas à se défendre uniquement contre les ennemis à la guerre ; il est plus courant d'être obligé de lutter contre l'intrigue, contre la médisance et la calomnie : l'art de « lier la langue », *ʿaqd el lisân*, est un des plus cultivés de la magie.

[Lier les langues]. — Si vous craignez qu'on ne dise du mal de vous ou si quelque calomnie à votre sujet s'est déjà répandue et que vous veuliez l'arrêter, écrivez le carré ci-contre un samedi, à l'heure de Saturne et de la

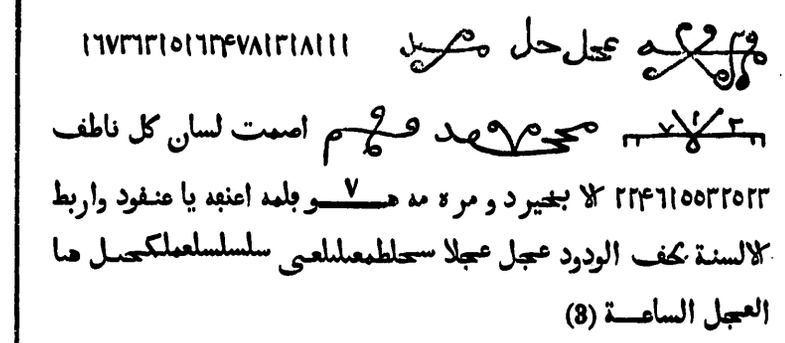
ل	ع	ا	ع
٣	ع	٩٢	٨١
٥	٣	٦٨	٣٨
٦٩	٣٣	١	٣

lune, celle-ci étant dans un signe « mutatif » (2). Ajoutez y les versets suivants : « C'est Dieu qui a créé les cieux et la terre, il fait descendre l'eau du ciel, etc., jusqu'à « comptez les bienfaits de Dieu » (3), et : « Celui qui était

(1) El Boûnî, *op. laud.*, II, p. 70.
(2) *Supra*, p. 208, n. 2.
(3) *Coran*, sour. XIV, v. 37.

mort et à qui nous avons donné la vie etc., jusqu'à « puissant » (1). Puis ajoutez les paroles suivantes : « Je viens parmi vous, ô assemblée des hommes, comme vient la mort rapide et j'immobilise vos langues, comme Dieu empêche le ciel de tomber sur la terre, à moins qu'il ne le veuille ; je vous frappe avec les flèches de la puissance, comme frappe l'Ange dans le royaume supérieur ; j'arrive vers vous comme Azraïl arrive vers l'homme ; Dieu est celui qui place (toute chose) (2).

[Lier les langues]. — Écrivez ces signes et faites en une amulette que vous porterez dans votre turban :



S'il est important de pouvoir « lier les langues », il ne l'est pas moins de savoir ce qui se dit, d'avoir des nou-

(1) *Coran*, sour. VI, v. 122.

(2) Ibn el Hâdjdj, *op. laud*, p. 67. Le *ouifq* est construit sur le mot *djâ'il* (celui qui place, qui fixe, qui arrête).

(3) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 95. Les seuls mots qui aient un sens clair, signifient : « Fais taire toute langue qui parle en mal » et « Lie les langues, par Celui qui aime, promptement ».

velles de tout et de tous. Nous touchons ici à la divination dont nous parlerons plus amplement aux chapitres VII et VIII.

[Avoir des nouvelles]. — « Le Savant », « l'Évident », « Celui qui connaît les mystères », Cherâhia, Berhoûta ; répétez ces noms un nombre de fois égal à la somme des valeurs numériques de leurs lettres, chaque nuit pendant sept nuits de suite. La septième nuit, il vous apparaîtra quelqu'un qui vous renseignera sur ce qui vous préoccupe (1).

[Savoir ce qui se passera dans l'année]. — « Celui qui sait les mystères », Sighoûb et Cighoûb ; répétez ces noms un nombre de fois égal à la somme des valeurs numériques de leurs lettres, chaque nuit, autant de nuits qu'il y a de mansions luni-solaires ; les génies (*rouh'ânia*) vous apparaîtront pendant que vous serez éveillé, après que chaque nuit vous aurez brûlé de l'encens mâle et ils vous renseigneront sur ce qui se passera dans l'année (2).

Le mieux pour avoir des nouvelles de quelqu'un c'est de le faire venir à l'endroit où l'on veut par la force de la magie : c'est là ce que les livres de magie appellent la « *tedjlib* ». En voici deux exemples tirés d'un livre de magie qui consacre un chapitre important à ce sujet.

[*Tedjlib* de la sourate *Ya sin*]. — Prenez un morceau d'un vêtement ayant appartenu à la personne que vous voulez faire venir, lavez le bien et faites-en sept mèches que vous inclurez dans sept bougies après avoir écrit

(1) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 98.
(2) Ibn el H'âdjdj, *eod. loc.*

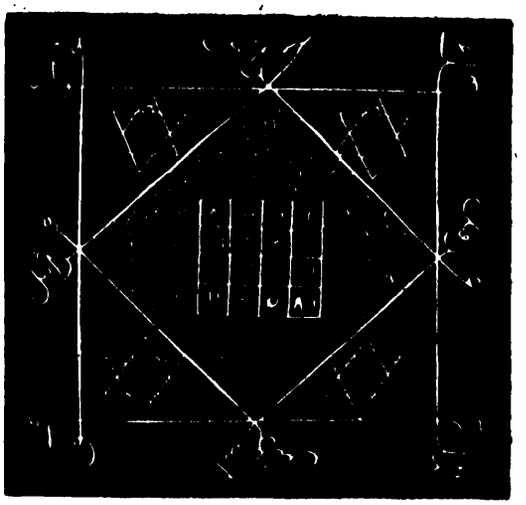
sur chacune d'elles les noms suivants. Sur la première : Ah'mar, Dahioûch, Far'oûch, Daqioûch ; sur la deuxième : Ei Abiod', Qarahmân, Darahmân, 'Amroûch, Ment'oûch ; sur la troisième : Borqân, Ma'roûch, Felchoûr, Drâfa, Bloûma, Drâch, Doûda, 'Anqoûda, H'îrâna, Hiâna ; sur la quatrième : Mîmoûn, H'oûch, Qat'oûch, Hioûch, 'Aroûch ; sur la cinquième : Moudhhib, 'It'oûch, Mît'oûch, Ment'oûch, 'Amroûch ; sur la sixième : Morra, Haïmoûch, Menkoûch, 'Adroûch, Fîroûch ; sur la septième : Chemhoûrech, Kît'oûch, Mît'oûch, Melouia, Meqroûsa, H'îrâna, Hîmâna. Récitez (pour la faire venir) : « Si elle est arrêtée (1), que les oiseaux et les vents l'amènent dans cet endroit éloigné (où je suis) ; si elle marche, que les démons la pressent et l'amènent ici ; si elle court, etc., que les vents ou les oiseaux l'apportent ; si elle dort, que la terre ou la mer l'apportent ici ». Il faut avoir brûlé chaque nuit une bougie, en commençant par la nuit du lundi, dans une retraite où l'on ne soit vu de personne, si ce n'est Dieu. On récite comme conjuration la sourate *Yâ sîn* (2) : les parfums à brûler pendant l'opération son la mandragore, l'encens, la myrrhe, l'oliban.

La personne ainsi appelée viendra à vous, fût-elle séparée de vous par sept mers. Quand elle viendra récitez-lui dans les oreilles : « Rappelez-vous ce meurtre qui a été commis sur un homme d'entre vous ; ce meurtre était l'objet de vos disputes. Dieu fit voir au grand jour ce que vous cachiez (3) » et : « Nous avons remporté pour toi une victoire éclatante..... (jusqu'à « puissant

(1) L'auteur suppose ici qu'il s'agit d'une femme.
(2) Sourate XXXIX.
(3) *Coran*, sour. II. v. 67.

secours » (1). Alors la personne que vous avez fait venir sera devant vous, consciente d'elle-même, demandez-lui ce qu'il vous plaira et faites avec elle ce qu'il vous plaira ; toutefois gardez-vous des rapports sexuels, car en ce cas elle ne pourrait plus retourner à l'endroit où elle était. Quand vous voudrez la faire retourner à cet endroit, il faudra éteindre toutes les bougies et réciter pour chacune d'elles la sourate *El Malik* (2) sept fois, puis réciter une fois la sourate *Ya sîn* et la personne que l'on avait fait venir reviendra où elle était.

[*Tadjlîb* de la sourate *El Malik*]. — Il faut prendre encore un peu du vêtement de la personne que l'on veut faire venir et dessiner dessus le khâtem ci-dessous :



(1) *Coran*, sour. XLVIII, v. 1-3.
(2) Sour. LXVII.

On place ensuite le fragment de vêtement avec ce dessin sous l'aile d'une chauve-souris que l'on encense avec du benjoin, de la myrrhe et de l'oliban. On enferme la chauve-souris un lundi jusqu'au lundi suivant et on la lâche, en se dépêchant de lire comme conjuration, la sourate *El Malik* (1) jusqu'à ce que la personne en question vienne vous trouver (2).

[Faire venir l'absent]. — Écrivez les « sept signes » sur une feuille de papier et tout autour la sourate : « J'en jure par le ciel et l'étoile nocturne » (3). Suspendez le tout auprès du soleil à l'heure correspondante (?), la lune étant dans un signe aérien *(haouâï)* et récitez la *djel-djeloûtiya* (4) 21 fois. La personne que vous désirez voir se présentera (5).

Nous avons vu que le magicien peut lier les langues ; mais son art est plus puissant encore : il peut disposer les esprits à la bienveillance, forcer les gens à vous faire bon accueil, vous faire aimer de tous ; c'est l'important chapitre du *qouboûl* ou « bon accueil ».

[Pour être aimé de tous]. — Celui qui porte sur lui le djedouel ci-dessous dont l'élément principal est le mot

---

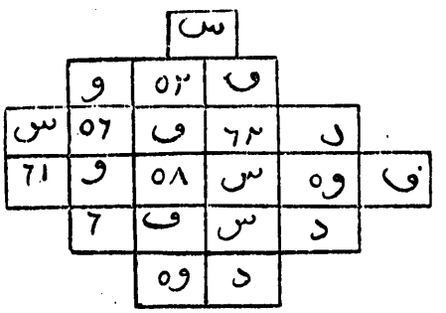
(1) Sour. LXVII.

(2) Ces deux recettes sont extraites de Moh'ammed Ibn el H'âdjdj el Kobîr, *Tâdj el Mouloûk oua Dorrat el 'Anoûâr*, Caire, 1316, p. 141-146.

(3) Sour. LXXXVI.

(4) Cf. *suprà*, p. 139..

(5) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 85.



qaddoûs, « saint », est sûre que toute créature vivante l'aimera et l'honorera (1).

Ceci nous amène au chapitre le plus important du formulaire magique chez tous les peuples : celui de l'amour (2). Nous en avons déjà dans les pages précédentes cités de nombreux exemples. Voici un rite de ce genre usité à Sfax (3).

La femme qui veut se faire aimer d'un homme se procure les matières suivantes auprès de voisines chez qui elle n'ait jamais mangé : de la coriandre, du carvi, du mastic de térébinthe, de la chaux, du cumin, du vert-de-gris, de la myrrhe, du sang d'une bête égorgée et un fragment d'un balai provenant d'un cimetière. Par

(1) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 21.

(2) Voir, pour l'antiquité, Hirschfeld, *De incantationibus et devinctionibus amatoriis apud Græcos Romanosque*, Regiomonti, 1863 ; pour les Juifs, Blau, *Altjüd. Zauberw.*, p. 18, p. 52.

(3) Dr Karl Narbeshuber, *Aus d. Leb. d. arab. Bevolk. in Sfax*, in *Veröffentl. d. stadt. Museums f. Volkerk. z. Leipzig*, H.2 , 1907, p. 21-23 ; traduction d'après cet auteur.

une nuit sombre, elle se rend dans les champs avec un fourneau allumé et jette successivement ces différentes matières dans le feu en disant : « O coriandre, amène-le affolé ; — ô carvi, amène-le errant sans issue ; — ô mastic, fais surgir dans son cœur l'angoisse et les pleurs ; — ô chaux blanche, fais veiller son cœur dans l'inquiétude ; — ô cumin, amène-le possédé ; — ô vert-de-gris, allume le feu de son cœur ; — ô myrrhe, fais lui passer une nuit affreuse ; — ô sang de la victime, amène-le aboyant ; — ô balai du cimetière, amène-le à mon côté ». Puis elle reprend sur un autre ton : « S'il est tranquille, brûlez-le ; — s'il oublie, faites-le se souvenir ; — s'il est assis sur une natte, amenez-le volant ; — s'il est sur un paillasson, amenez-le roulé ; — s'il a devant lui une jeune fille, qu'elle soit pour lui une négresse étrangère ; — s'il a devant lui un homme, transformez celui-ci en plat de terre ; — si une femme est devant lui, transformez-la en ordure ; — si une petite fille est devant lui, transformez-la en araignée. »

La *mah'abba*, « amour », le *'achq* (*'ichq*), « amour passionné », le *tahayyoudj*, « folie, frénésie d'amour », sont les sentiments que l'on vient demander couramment au sorcier de faire éclore.

[Pour faire naître l'amour]. — Prenez un peu de terre qui ait été sous les pieds de la personne dont vous voulez forcer les sentiments et un peu de ses cheveux, ainsi qu'un petit morceau de son vêtement ; placez la terre dans ce morceau d'étoffe que vous nouerez avec les cheveux en récitant les noms de la lune sept cent sept fois. L'opération sera faite à l'heure de Vénus, sous la constellation du Taureau, un mercredi ; après chaque

centaine de noms récités, vous direz : « ô Une Telle, accorde ton amour à Un Tel, comme Zouleïkha a aimé Joseph, sur lui soit le salut ! Je jette sur toi l'amour et le feu dévorant de la passion ». Dès que vous aurez fini les incantations, encensez avec de l'oliban; ensuite enterrez le nouet dans la tombe d'un mort qui est inconnu. L'amour ne fera que croître entre la femme et l'homme qui auront été l'objet de cette opération magique (1).

[Pour rendre deux époux follement épris l'un de l'autre]. — Prenez une feuille de papier rouge et écrivez dessus : « Liâkhîm, Un Tel et Une Telle... » et ainsi de suite jusqu'au dernier des sept noms de la lune (2). Ajoutez-y les noms du Très-Haut : *El Ouadoûd*, « Celui qui aime » ; *El 'Aṭ'oûf*, « Celui qui concilie » ; *Er Ra'oûf*, « le Bienveillant », soixante-dix-sept fois. Ensuite pliez le papier dans lequel vous aurez placé de la terre prise dans les traces de chaque époux. L'opération doit se faire à l'heure de Vénus, sous la constellation du Cancer ou de la Balance. L'amulette ainsi confectionnée est suspendue au cou d'une chauve-souris (3) que l'on lâche ensuite (4).

[Pour inspirer de l'amour à une femme]. — Prenez des ongles de huppe et de vos propres ongles et faites-les boire à la femme dont vous voulez être aimé. Elle ne pourra se retenir de vous aimer sur l'heure. — Prenez

---

(1) Ibn el H'âdjj, *op. laud.*, p. 89.
(2) Cf. *suprà*, p. 138.
(3) Le mot *ouaṭ'ouâṭ'* veut dire aussi « hirondelle ».
(4) Id., *eod. loc.*

la tête d'un corbeau noir, retirez-en la cervelle et mettez à la place de la terre sur laquelle se soit assise la femme dont vous voulez être aimé, mélangée avec de la fiente de pigeon. Mettez là-dedans sept grains d'orge et enterrez le tout. Lorsque l'orge aura poussé et aura atteint quatre doigts, prenez-le, écrasez-le et frottez-vous en la figure et les bras, puis présentez-vous sans rien dire devant la femme : elle soupirera après vous et ne pourra se tenir de vous aimer sur l'heure. — Prenez quelque chose qui se mange, comme une datte, ou qui se sente, comme le musc ; récitez dessus quatre fois : *Badoûh'*, puis crachez dessus et faites-le sentir ou manger à celle dont vous voulez vous faire aimer. — Si l'on prend du fiel de chacal et qu'on en frotte la peau entre les seins de sa femme, celle-ci devient amoureuse de vous (1).

Les livres de magie s'occupent non seulement d'amener l'amour mais enseignent aussi le moyen de le satisfaire le mieux possible ; il y a le chapitre de la *taqouiyat el djimâ'*, « renforcement de la puissance sexuelle. »

[Pour renforcer la puissance sexuelle]. — Écrivez sur une feuille papier avec une plume de cuivre les signes suivants : ١١٢٦٩٨١٩٥١١١١٩١١١٩١٦١ et placez ce talisman sous la langue (2). — Je renvoie au texte pour la recette indiquant le moyen de prolonger

(1) Soyoûṭ'ī, *op. laud.*, p. 184-185.

(2) Soyoûṭ'ī, *op. laud.*, p. 144. Voy. aussi p. 147-148 les recettes pour augmenter le plaisir sexuel.

indéfiniment le plaisir vénérien au moyen d'un *h'erz* coranique (1).

S'assurer l'amour de la femme est bien : le garder est mieux. La magie abonde en procédés destinés à assurer la fidélité d'un des époux.

[Pour rendre la femme fidèle]. — Écrivez la sourate *Er Ra'd* (2), avec les noms des quatre chefs des génies, quarante fois, et suspendez ce *h'erz* au cou de la femme. Personne, ni homme, ni génie, ne pourra l'approcher (3).

[Pour rendre l'époux fidèle]. — Écrivez sur quatre feuilles de laurier rose : « Je lie tes oreilles et tes yeux et ta virilité, que tu ne retrouveras que pour les plaisirs permis, par ces noms: ٦٦٨٤٧٤٧٦ ٧٦ ٧٦ ٧٦ ٥٥٤١١١١٦; répondez, ô serviteurs de ces noms et nouez son aiguillette ٦٦ pour tout ce qui est illégitime (4). »

Ceci se rattache au nouement de l'aiguillette ou ligature, dont nous parlons plus loin : c'est une ligature conditionnelle.

S'il est utile de s'assurer l'amour, l'affection, la bienveillance, il l'est surtout de s'assurer la faveur des puissants. Le *doukhoûl 'ala l akâbir*, « l'entrée chez les grands personnages » est une des préoccupations courantes de la magie musulmane.

[Pour se présenter chez les grands]. — Au nombre des propriétés des noms de Dieu Er Rah'mân et Er

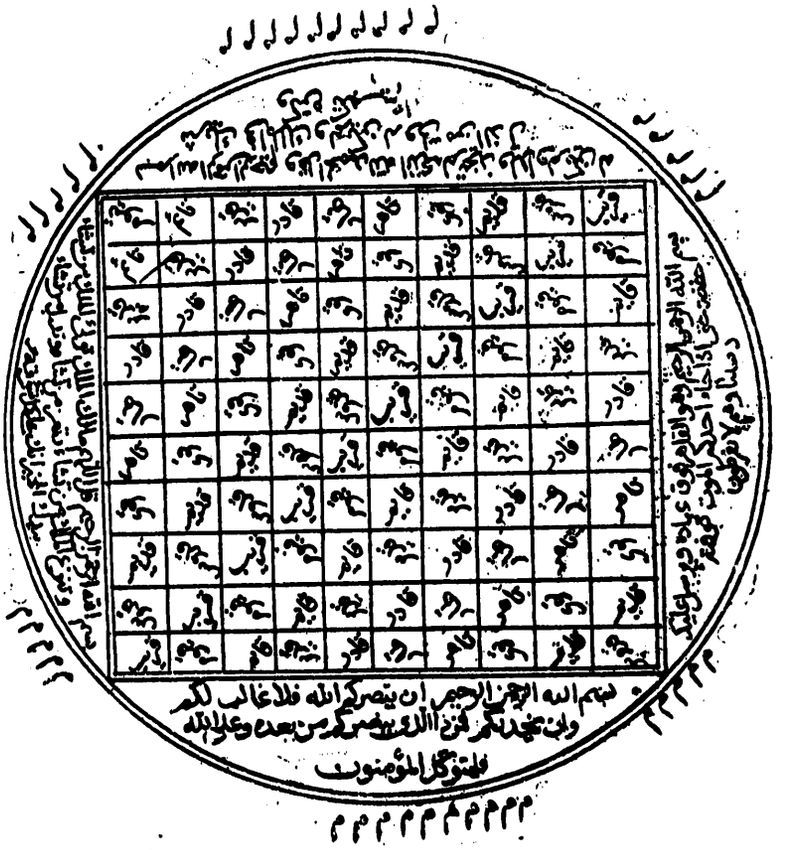
(1) Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 145.
(2) Sourate XIII.
(3) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 99.
(4) Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 146.

Rah'îm est la suivante qui permet d'entrer impunément et même avec faveur chez les grands personnages politiques. Jeûnez le jeudi et rompez le jeûne avec de l'huile et des dattes; à la prière du Maghrib, récitez les deux noms 121 fois. Ensuite vous les réciterez indéfiniment jusqu'à ce que le sommeil vous gagne. Puis le vendredi, à la prière du matin, récitez-les encore 121 fois. Écrivez en outre sur une feuille de papier, avec du musc, du safran et de l'eau de rose, les lettres suivantes : ب س م ا ل ل ا ه ا ل ر ح م ا ن ا ل ر ح ي م (c'est-à-dire *bismi Llâhi r Rahmâni r Rahîm*, « au nom du Dieu clément et miséricordieux », en lettres séparées). En écrivant, encensez avec le bois d'aloès et l'ambre gris. Puis vous portez cette amulette pour vous présenter (1).

[Pour entrer chez les rois]. — Celui qui écrit le *ouifq* du *mîm* et le récite et le porte sur lui peut entrer chez les rois, les généraux, les gouverneurs, les cadis : il est toujours accueilli par eux avec faveur, est écouté, reçoit des cadeaux; il serait devant un lion que celui-ci se ferait humble devant lui (2). Voici ce *ouifq* (qui est composé de noms de Dieu, de formules religieuses et de la lettre *mîm* م écrite autour, en six rangées) :

(1) El Boûnî, *op. laud.*, I, p. 34.

(2) El Boûnî, *op. laud.*, I, p. 42. Cpr. dans Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, le talisman pour avoir de l'influence sur l'esprit du prince.



Toutes les recettes que nous avons citées jusqu'ici ont pour but soit de combattre les maladies et en général les ennemis de l'homme, soit de se concilier la sympathie de ses semblables. Mais on pense bien que

la recherche directe des biens naturels a du être une des principales préoccupation de la magie et probablement la plus ancienne. La pluspart des pratiques magiques de cette catégorie ont sans doute petit à petit disparu pour faire place aux techniques modernes, mais il en est resté des survivances nombreuses dans la sorcellerie. Les productions agricoles les plus directement utiles à l'homme sont celles que l'on a dû chercher de bonne heure à obtenir par la magie. C'est dans les livres de magie musulmane, le chapitre dit de la *baraka*, « bénédiction » (dans le sens d'« abondance »).

[*Baraka* du blé]. — Prenez cent grains de blé, récitez : « Voici la subsistance qui ne nous manquera jamais (1) » sur chaque grain de blé ; placez les dans un morceau de soie blanche après avoir écrit dessus : « Leurs flancs se dressent de leurs couches pour invoquer leur Seigneur (et la fin du verset) (2) », avec de l'eau de rose et de safran. Nouez ce morceau d'étoffe avec un fil de soie blanche et placez-le au milieu des quarante mesures de blé. Que le tout soit dans une chambre obscure que vous encenserez avec l'oliban et mélangé pendant sept jours. Ensuite mesurez le blé de nouveau le septième jour : vous trouverez sept mesures de plus ; et chaque jour en les mesurant au lever du soleil, vous trouverez encore sept mesures de plus (3).

[*Baraka* des figues, dattes et raisins secs]. — Prenez dix espèces de chacune de ces catégories, récitez des-

(1) *Coran*, sour. XXXVIII, v. 54.
(2) *Coran*, sour. XXXII, v. 16.
(3) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 90.

sus : Nous ferons éclater nos signes sur les différentes contrées de la terre... (jusqu'à)... Dieu n'embrasse-t-il pas toutes choses ? » (1) Ajoutez : « Celui qui suffit, celui qui donne, celui qui dure longtemps, le fort, le Solide ». Le tout cent fois. Jetez les fruits dans le tas de fruits secs, à l'heure de la lune, au lever des gémeaux, la lune étant dans le capricorne. Laissez le tout pendant trois jours sans en rien enlever. Mesurez-les, puis faites l'aumône avec : ils ne diminueront pas, jusqu'à l'année prochaine, époque à laquelle il faudra recommencer l'opération (2).

[*Baraka* du beurre dans l'outre]. — Écrivez : « Il a fait descendre l'eau du ciel... (jusqu'à) ce qui est utile aux hommes » (3) et faites-le séjourner dans l'outre à vingt reprises avec du safran et de l'eau de pluie, puis placez cette amulette, dans un morceau de roseau que vous enduirez de goudron et que vous mettrez dans l'outre. Vous vous apercevrez que la quantité de beurre augmente. L'opération doit se faire sous la constellation des Poissons, la lune étant dans un signe *clair* (4).

[Conservation du blé]. — Écrivez *Er Rah'mân*, *Er Rah'îm* 101 fois sur un papier et placez celui-ci au milieu du grain, ce grain se conservera et restera indéfiniment fertile (5).

---

(1) *Coran*, sour. XLI, v. 53.
(2) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 91.
(3) *Coran*, sour. XIII, v. 18.
(4) Ibn el H'adjdj, *op. laud.*, p. 91-92. Signe clair, voy. *suprà*, p. 208, n. 2.
(5) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 34.

[Contre la maladie (1) des troupeaux de moutons]. — Écrivez l'amulette suivante : A'azzou, A'azzou, A'azzou (2), Hâdha, Hâdha, Hâdha, Hâdha (3), Bet'a Besîsa, Besîsa, Hemt'âr, Hemt'âr, Taqoûch, 2, « un seul cri se fit entendre et ils furent anéantis » (4) ; disparais ô maladie du troupeau d'un Tel, fils d'une Telle ; ڪڪڪڪڪڪڪڪڪڪ ; « nous envoyons dans le Coran la guérison et la grâce aux fidèles » (5). Suspendez ensuite cette amulette au cou du mâle du troupeau (6).

Ce dernier exemple peut illustrer ce que nous avons dit plus haut des amulettes portées au cou des animaux (7).

Les procédés pour favoriser la chasse et la pêche sont à rapprocher des précédents.

[Pour faire bonne chasse]. — Pour être heureux à la chasse, le chasseur doit écrire les deux noms de Dieu, *Er Rah'mân*, *Er Rah'îm*, sur une tablette de plomb et la mettre dans le filet dont il se sert (8).

[Pour la chasse ou la pêche]. — Écrivez sur une feuille de plomb : « C'est Dieu qui vous a soumis la mer... (jusqu'à)... pour les hommes qui réfléchissent » (9). Attachez cette feuille de plomb au filet de pêche ou au

---

(1) Appelée ici *djadari* (variole) ; plus loin *t'ih'âl* (maladie de la rate).
(2) Le plus Puissant.
(3) Celui-ci.
(4) *Coran*, sour. XXXVI, v. 28.
(5) *Coran*, sour. XVII, v. 84.
(6) Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 121.
(7) Cf. *suprà*, p. 147, n. 5 ; Blau, *Altjûd. Zaub.*, p. 89.
(8) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 31.
(9) Sour. XLV, v. 12-13.

filet pour prendre les oiseaux : poissons ou oiseaux viendront également se faire prendre (1).

[Pour faire une pêche très abondante]. — Écrivez le djedouel ci-dessous dans une gargoulette (2) et faites-la ﴿ لدكا اس ﴾ avec la poudre *khanqat'irique* ; prononcez dessus les paroles suivantes : « Djamian, Lelhioû, Hahia, Lelioûha, réponds et dépêche-toi de faire telle et telle chose, que Dieu te bénisse. Amen ».

١ ١ ٧ ط ص ع ١ ١ ط	
٩ ط ١ ع ط ١ ١ ٧ ه	
١ ٧ ٧ ١ ١ ١ ٩ ٩ ٩	
٢ ط ١ ١ ١ ٤ ١ ٩ ١ ١	

Ensuite jetez un peu de cette poudre dans l'eau : aussitôt tout le poisson se rassemblera et vous n'aurez qu'à le prendre. Dans le djedouel, faites attention que les deux ع (*'aïn*) soient bien en face l'un de l'autre (3).

[Pour la pêche en mer]. — Fabriquez en étain une image de la bête que vous voulez chasser et écrivez : sur sa queue, *t'* (ط) ; sur son côté droit, *dj* (ج) ; sur son

(1) Soyoûṭ'ī, *op. laud.*, p. 225.

(2) Vase en terre pour refroidir l'eau.

(3) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 123. Cette recette est la 8e formule de la *khanqat'iriya*.

côté gauche, *h* (ح) ; sur son ventre, *z* (ز). Ensuite attachez cette image au filet avec lequel vous chassez les oiseaux : il n'y a rien de tel pour attirer les poissons (1).

Non seulement la magie permet de favoriser la production des biens agricoles, mais les commerçants l'emploient aussi pour aider au développement de leurs affaires : c'est le *tadjlîb ez zâboûn*, « l'art d'attirer les clients ».

[Pour faire prospérer le commerce]. — Le verset suivant : « Implorez le pardon du Seigneur; il est très miséricordieux. Il fera pleuvoir du ciel des pluies abondantes. Il accroîtra ces richesses, il vous donnera des jardins et des cours d'eau » (2) est propre à faire prospérer le commerce et à augmenter le gain. Il suffit de le faire graver sur une bague et de porter celle-ci au doigt pour voir augmenter les affaires commerciales (3).

[Pour attirer les clients]. — Écrivez les deux noms de Dieu, *Er Rah'mân*, *Er Rah'îm*, sur une feuille de papier trente-cinq fois et suspendez-les dans la boutique : vous verrez affluer les clients et les marchandises et vous détournerez les regards des envieux (4).

[Pour faire prospérer les métiers d'artisans]. — Celui qui répète souvent le nom de Dieu *El Mouçaouwir*, « Celui qui façonne », Dieu lui facilitera l'exercice des métiers à caractère artistique, comme ceux qui dessinent des dessins permis par la religion, qui fabriquent

(1) Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 225.
(2) Sour. LXXI, p. 9-11.
(3) El Boûnî, *op. laud.*, II, p. 93.
(4) El Boûnî, *op. laud.*, I, p. 34.

des objets en terre ou en verre ou qui exercent des professions analogues. Ils feront également usage des deux djedouel qui se rapportent à ce nom et dont l'un et représenté ci-contre (1).

٤١	١٠٦	٩٩
١٠٠	١٠٢	١٠٤
١٠٥	٩٨	١٢

Mais puisque les pouvoirs de la magie sont illimités, elle doit offrir des moyens de s'enrichir plus rapides que l'exercice des métiers, la pratique du commerce ou les travaux de l'agriculture: la possibilité d'obtenir d'un coup la fortune par la découverte d'un trésor a toujours fasciné les imaginations et c'est à la magie qu'elles se sont adressées pour se satifaire. La découverte (mot-à-mot « l'ouverture ») des trésors, le *fath' el kounoûz* est par excellence le domaine du magicien et aujourd'hui encore les marocains parcourent tout le Maghrib et même l'Orient en vendant à leurs naïfs coreligionnaires des conseils pour la découverte des trésors. La croyance aux trésors enfouis dans des cavernes, universellement répandue, est des plus vivaces chez nos indigènes. Ces trésors sont tantôt monnayés et recélés dans des caver-

(1) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 25. L'autre de ces djedouel est représenté ci-dessus, p. 194.

nes inaccessibles, tantôt à l'état de minerai. L'art de découvrir les trésors se confond alors avec la recherche des mines, *istikhrâdj el ma'âden*, qui n'est pas moins chimérique dans bien des cas : je n'écris pas cela pour nos modernes prospecteurs, quoiqu'il y aurait beaucoup de choses à dire à ce sujet. La croyance au trésor n'a pas disparu du monde civilisé, mais les découvreurs opèrent maintenant à la quatrième page de nos journaux et sous des formes modernisées.

Les cérémonies magiques pour la découverte des trésors sont celles où la fantaisie s'est donné le plus librement carrière. Nous avons cité plus haut une grande incantation pour la recherche des trésors (1), citons ici le rite correspondant à cette incantation :

[Découverte des trésors]. — « Le travail magique de cette incantation (qui consiste à la réciter continuellement) doit se faire dans un endroit désert pendant de nombreux jours. Lorsque vous serez arrivé au 21e jour, vous verrez apparaître un esclave nègre, de haute taille, à grosse tête, monté sur un énorme lion ; il vous parlera, ne lui répondez pas et il s'éloignera. Puis, le 42e jour, vous verrez paraître soixante-dix hommes vêtus de vert qui vous salueront ; rendez-leur le salut. Il vous diront : « Que veux-tu de nous ? » Répondez-leur : « Je demande à Dieu, et ensuite à vous de me faire rencontrer avec l'émir, votre sultan Demriât' Eç-Çendid, nommé Le Paon *(Et'-T'âoûs)* ». Ils vous répondront : « Oui ». Ensuite ils s'éloigneront et au 47e jour, vous

(1) *Suprà*, p. 120-127. Sur recherche des trésors, voy. Reinaud, *Monuments*, II, p. 332 seq.

verrez apparaître une ville blanche dans laquelle se trouveront des troupes nombreuses de cavaliers et d'archers, etc... ». Nous omettons ici le détail fastidieux de visions merveilleuses au cours desquelles le magicien est finalement mis en présence de l'imâm Et'-T'âoûs, revêtu d'un vêtement d'une blancheur éblouissante et coiffé d'un turban vert, assis sur un trône d'or, incrusté de pierres précieuses. Cet imâm lui déclare que, puisqu'il connaît le secret de l'incantation, il met ses serviteurs à sa disposition pour lui ouvrir les trésors cachés sur la terre. « Ordonne-nous ce qu'il te plaira », dit-il enfin. Alors vous devez, avant de parler, brûler devant lui les parfums que vous aviez déjà brûlés au cours de votre retraite et qui sont : l'encens mâle, le santal rouge et le *sent'* ou *zîâta*, espèce de parfum, que notre auteur définit soigneusement et qu'il recommande de ne pas confondre avec un autre appelé aussi *zîâta*. Alors seulement vous demandez à *Et'T'âoûs* de vous ouvrir les portes des trésors. Aussitôt il appellera les gardes de son entourage qui accoureront et flaireront avec délices l'odeur des parfums dont ils sont friands et qui sont le plus grand cadeau qu'on leur puisse faire. Enfin leur roi leur donnera l'ordre de vous ouvrir les trésors mystérieux et tous promettront de le faire. Ensuite l'assemblée se séparera en un clin d'œil. Vous pouvez après cela quitter votre retraite : à partir de ce moment chaque fois que vous serez devant un trésor mystérieux, vous n'aurez qu'à réciter une fois l'incantation et à brûler les parfums ; vous verrez s'ouvrir la terre ou les rochers avec un fracas de tonnerre et vous n'aurez qu'à puiser dans le trésor vous et ceux que

vous aurez amenés avec vous, fussent-ils soixante-dix ou mille. Pour sortir vous n'aurez qu'à réciter l'incantation une fois, vous verrez apparaître un fantôme ; alors cessez les parfums et n'en jetez plus dans le feu qu'après avoir passé la porte, qui se refermera » (1).

Les trésors cachés passent pour être défendus par des nappes d'eau et des fleuves souterrains : il y a un art magique pour écarter ces obstacles : c'est le *taghouîr el miâh* ou « assèchement des eaux », chapitre complémentaire du *fath'el kounoûz*, pour lequel nous nous contentons de renvoyer aux auteurs (2).

L'ouverture des serrures, le bris des chaînes de toutes sortes est du reste un thème courant de la magie.

[Pour briser les chaînes et les serrures]. — Le nom de la mère de Moïse est souverain pour cela et en particulier la prière (*dou'â*) suivante : « Au nom du Dieu clément et miséricordieux, le Seigneur de Helbâ bent Reghbâ, la croyante, la sincère, mère de Moïse, sur lui soit le salut, par Dieu, le Puissant, le Sage, le Grand, Celui qui surpasse tout, le Protecteur, l'Immense, le Clément, le Miséricordieux, Celui par qui s'ouvrent les cieux et s'illuminent les sphères, Celui qui brise les choses les plus dures, ouvre cette serrure ou cette chaîne » (3).

Ces pratiques nous serviront de transition pour passer à celles au moyen desquelles on retrouve les objets per-

---

(1) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 26-27.

(2) P. ex. Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 29-30.

(3) El Boûni, *op. laud.*, II, p. 68. La formule qui suit celle que nous traduisons donne les noms de la mère de Moïse d'une façon plus cabalistique, c'est-à-dire incompréhensible.

dus. C'est là, dans la magie musulmane, la science du *terbî'*, mot que l'on peut traduire par « quadrature » (1).

[Quadrature du coq pour trouver une cachette]. — Elle permet de trouver toute cachette, pourvu qu'on ne s'en serve pas dans le seul but de l'expérimenter; dans ce cas, elle ne réussit pas, car les pratiques magiques ne réussissent qu'avec la foi. Écrivez la sourate *Ech Chou'arâ'* (2) avec de l'eau de safran et de l'eau de rose, un lundi, à l'heure du soleil, et placez le papier sur lequel vous avez écrit dans une peau de hyène, avec de la terre prise dans le trou de cette hyène. Ensuite suspendez le tout au cou d'un coq blanc et lâchez-le à l'endroit où vous soupçonnez qu'il y a une cachette pendant que vous encensez avec de la coriandre : le coq ne s'arrêtera que quand il sera sur la cachette; là il se mettra à gratter avec ses pattes, il chantera et se débattra. A ces signes vous reconnaîtrez qu'il est sur la cachette (3).

Le *terbî'*, comme on le voit, permet aussi de découvrir les trésors : mais alors que par les rites précédents, le magicien parvient de plain-pied aux trésors et y puise en toute liberté, par le *terbî'* il ne fait qu'apprendre l'endroit précis de la surface terrestre sous laquelle se trouvent cachées des richesses. Or, dès qu'il cherche à s'en emparer, apparaissent de suite de terribles obstacles; les trésors en effet sont gardés par des génies et ceux-ci, sous les formes les plus variées cherchent à

---

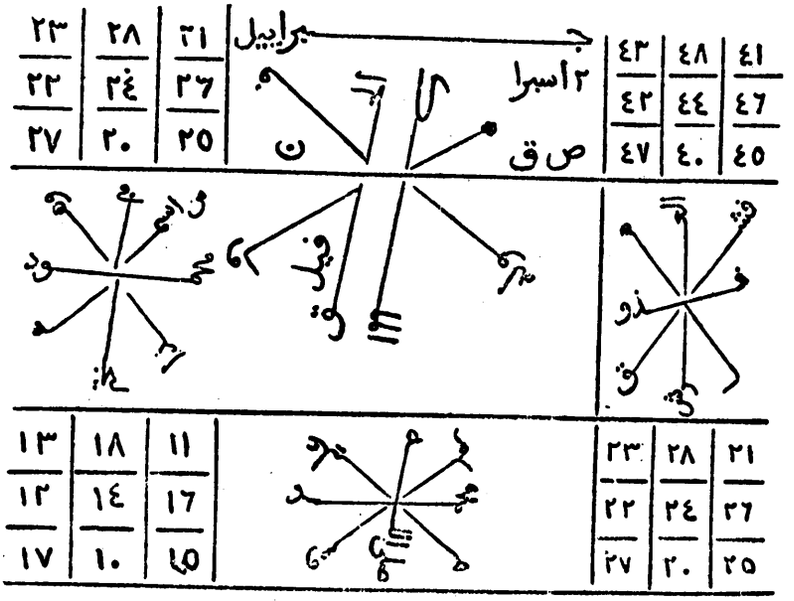
(1) Exemple de terbî' chez les juifs, voy. Schwab, *Le Mss. 1380 du fonds hébreu à la Bibl. Nat.*, in *Not. et Extr.*, XXXVI, p. 26 (290).

(2) Sourate XXVI.

(3) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 58.

empêcher le chercheur de parvenir au but de ses désirs. C'est toujours la magie qui permet de surmonter ces obstacles et l'art de combattre les gardiens des trésors, le *tebt'il el maoudni'*, est le complément indispensable du *terbi'*. En voici un exemple :

[*Terbi'* de la houppe]. — Dessinez sur une feuille de papier le djedouel suivant et adjoignez-lui une houppe

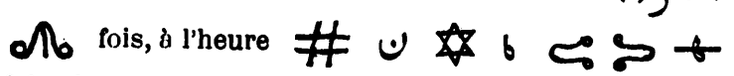


(de soie, de laine, de plume ou autre) : encensez ensuite avec le bdellium bleu *(moql azreq)* et le santal et récitez

la sourate *ElKahf* (1) jusqu'à ce que la houppe s'envole vers l'endroit où vous soupçonnez qu'est caché le trésor ; si elle ne s'envole pas, c'est qu'il n'y a rien. S'il apparaît des abeilles, vous vous emparerez malgré elles sans peine du trésor en encensant avec du benjoin et de bons parfums. Si vous voyez sortir une sorte de scarabée, qui est un esclave de la tribu de Da'ioûch (tribu de génies commandée par Da'ioûch), récitez sur lui les noms étrangers suivants : « Akh, Akh, Aï, A', Aï, Meria », et encensez avec la fève des trésors (?) [*foûl el kounoûz*], alors il s'en ira. Si vous voyez sortir des grenouilles, qui sont des femelles de génies, récitez sur elles : « Seigneur, j'avais agi iniquement envers moi-même en adorant les idoles, maintenant je me résigne, comme Salomon, à la volonté de Dieu, Maître de l'Univers » (2). S'il sort une sorte de serpent, qui est de la tribu de Moudhhib (3), récitez sur lui : « Dieu a été bienveillant envers nous, il nous a préservés du châtiment pestilentiel » (4), et encensez avec la coriandre, le serpent s'en ira. S'il sort un bouc ou tout autre quadrupède, qui sera un juif, récitez sur lui : « Nous sommes, disent les Juifs et les Chrétiens, les fils de Dieu et ses amis, etc. » (jusqu'à la fin du verset) (5), et encensez avec de la fiente de bestiaux, la bête s'en ira. S'il survient une sorte de chameau, et c'est là le plus fort des obstacles qui puissent survenir, récitez

(1) Sourate XVIII (La caverne).
(2) *Coran*, sour. XXVII, v. 65.
(3) *Suprà*, p. 160.
(4) *Coran*, sour. LII, v. 27.
(5) *Coran*, sour. V, v. 21.

sur lui : « O hommes, craignez votre Seigneur, et redoutez le jour où, pour si peu que ce soit, le père ne satisfera pas pour son fils, ni le fils pour son père (jusqu'à la fin de la sourate) (1), et encensez avec l'ambre, le musc et autres bons parfums... (2). On peut encore lever à l'avance tous les obstacles en écrivant dans un plat : « Lorsque le courroux de Moïse se calma, il ramassa les tables de la loi. Les caractères qui y étaient tracés renfermaient la direction et la grâce pour ceux qui redoutent leur Seigneur » (3). Effacez ensuite ces caractères avec de l'eau et aspergez-en l'endroit où est le trésor : les génies ne pourront plus rester en cet endroit. Si, d'autre part, vous voulez éviter que le trésor soit altéré ou changé en une autre matière, écrivez dans un plat la sourate *El Malik* (4) lavez-le avec de l'eau et aspergez avec cette eau (5).

[Autre *terbî'*]. — Écrivez la sourate du Soleil (6) آ د ر  fois, dans un vase en verre, lavez avec de l'eau de rose, jetez dans cette eau du blé ; ensuite semez celui-ci à l'endroit où vous supposez qu'est la cachette la nuit du mercredi en récitant la même sourate que vous avez écrite ; encensez avec l'encens mâle et laissez le tout

(1) *Coran*, sour. XXXI, v. 32.
(2) J'abrège ici la série des « obstacles ».
(3) *Coran*, sour. VII, v. 153.
(4) Sourate LXVII.
(5) Moh'ammed ibn el H'âdjdj el Kebir, *Tâdj el Mouloûk*, p. 139-141.
(6) Sour. XCI.

jusqu'au matin du deuxième jour : vous trouverez les grains de blé réunis à l'endroit où est la cachette.

[Autre *terbi'*]. — Écrivez les noms de la lune avec de l'eau de rose et de safran sur une baguette de grenadier verte à l'heure ♆ ∧, qui est la meilleure heure pour faire mouvoir les corps inanimés ; ensuite récitez dessus la sourate *El Djinn* (1) ⵙ ⵎ fois, encensez avec l'ambre et le *nadd* noir (2) et l'oliban : vous verrez la baguette se diriger vers l'endroit où est la cachette et s'arrêter à cet endroit (3).

La recherche des trésors n'est pas le seul moyen d'acquérir rapidement la fortune qu'indique la magie ; le magicien a le pouvoir de fabriquer de l'argent. Nous ne parlons pas ici de l'alchimie, qui est déjà une science, mais du *teqçiç*, qui est l'art de fabriquer de l'argent monnayé avec du papier découpé en ronds, d'où le nom de *teqçiç* qui signifie découpage (4).

[*Teqçiç* avec exercices ascétiques]. — Il faut jeûner quatorze jours, en ne mangeant que du pain d'orge et

---

(1) Sour. LXXII.

(2) *Suprà*, p. 96.

(3) Ce *terbi'* et le précédent sont tirés d'Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 96. — Voir d'autres exemples de *terbi'* dans Delphin, *Textes d'arabe parlé*, p. 125-126 ; dans Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 58-63, grand *terbi'* avec obstacles divers (grenouilles, cafards, tortues, petits insectes, bruits de ferraille, nègre terrible), puis moyen d'empêcher le trésor de se changer en sable, en charbon, etc. ; dans le livre de géomancie du cheikh Zenati cité *infrà*, p. 378, aux pages 20-21.

(4) Sur le *teqçiç* voy. encore Delphin, *Textes d'arabe parlé*, p. 311, p. 333 ; Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e période, p. 176-177.

de l'huile et réciter cent fois après chaque prière les noms suivants : « J'en jure par les noms divins, par Rabousṭ', et 'Oudjoûr, et Cherṭ'âh'îl, et 'Azroûd, avec qui parla Josué fils de Noûn ; ne me répondras-tu pas, ô serviteur (de ces mots) ? que ce papier soit changé en argent pur, par le pouvoir de l'émir (des génies), par les mots que je viens de réciter sur toi. » Quant arrivera le quinzième jour, qui devra être un lundi, vous vous rendrez dans un endroit désert avec des parfums, et vous réciterez la formule précédente mille fois : alors le génie serviteur de cette formule descendra sur votre tête sous la forme d'un oiseau blanc ; à ce moment vous aurez le pouvoir magique. Lorsque vous voudrez vous en servir, découpez cent onces de papier chaque jour ; placez-les sur votre tapis de prière et récitez la formule dessus cent fois en brûlant des parfums : le papier se transformera en pièces de monnaie (1).

[Autre *teqcîç*]. — Découpez deux dirhems en papier et placez-les dans votre main droite dans laquelle vous aurez écrit la sourate *El Kaouthar* (2) et récitez mille fois cette sourate en encensant avec le *nadd* noir et l'oliban. Au commencement de chaque centaine dites : « Ah, Ah, Cherhîl, et Berhoûd, et Noudadj, et 'Achqîra, changez, ô serviteurs, ce papier en or, par Cherhîl, Zedjer ». Ouvrez la main, le papier est changé en or (3).

[*Teqcîç* simplifié « pour voyageurs »]. — Découpez quatre dirhems dans du papier, mettez-les dans votre

(1) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 94.
(2) Sour. CVIII.
(3) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 94.

main droite avec un dirhem monnayé véritable; encensez-les avec du *khaoulân* (1) et récitez dessus ces noms, à l'aube ﻡ fois : « Bâïr, Chîq, approche, par Semt'âl et 'Oûdj et Ta'ouil, Chemhâr, Nemoûchlekh, faites ce que je vous ordonne » (2).

Avec le *teqcîç*, nous entrons dans le domaine du merveilleux pur. Ce caractère s'accentue dans les pratiques que nous allons mentionner. C'est d'abord le *h'idjâb el 'abçâr* ou « voilement des yeux » qui n'est rien autre que l'art de se rendre invisible.

[Pour se rendre invisible]. — Prenez un nombre de grenouilles égal à la valeur numérique de la lettre *t'â* (ﻁ), dans un des mois équinoxiaux, à l'heure de midi, ensuite égorgez-les avec un couteau qui n'ait jamais servi à aucun homme nommé Mah'djoûb et récitez la sourate *El Qadr* (3) entièrement. Ensuite vous teindrez leur peau avec du noir d'Ispahan et du sel et vous en ferez un bonnet que vous mettrez sur votre tête et que vous lierez avec un fil de soie noire. Sur chaque peau vous écrirez le *djedouel mouthelleth* (4) de Ghazâli entièrement et tout autour un de ces neufs versets du Coran ; sur la première peau : « Il en est qui viennent écouter... [jusqu'à la fin du verset] » (5); sur la deuxième : « Ce sont ceux sur les cœurs, les yeux et les oreilles de qui

(1) Cf. *suprà*, p. 75.
(2) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 95.
(3) Sour. XCVII.
(4) C'est le carré à somme 15 (*ô t'â*) représenté *suprà*, p. 192, 229, 234. Voir encore Tâdj el Mouloûk, p. 148.
(5) *Coran*, sour. VI, v. 25.

Dieu a apposé un sceau... [jusqu'à la fin du verset] » (1); sur la troisième : « Quel être plus coupable que celui qui se détourne quand on lui récite nos enseignements ?.. [jusqu'à la fin du verset] » (2); sur la quatrième : « Quand tu lis le Coran, nous élevons un voile entre toi et ceux qui ne croient point à la vie future » (3); sur la cinquième : « Pensiez-vous que nous vous avions créés en vain et que vous ne paraîtriez plus devant nous?... [jusqu'à « sans apporter quelque preuve »] (4); sur la sixième : « Nous leur avons attaché une barre par devant et une barre par derrière. Nous avons couvert leurs yeux d'un voile et ils ne voient rien » (5); sur la septième : « Assemblée d'hommes et de génies si vous pouvez pénétrer plus au-delà des limites des cieux et de la terre... [jusqu'à la fin du verset] » (6); sur la huitième : « Ne craignez rien, je suis avec vous, j'entends et je vois » (7); et sur la neuvième : « Dieu est derrière eux, il les entoure » (8). Ensuite il faut réciter la *da'oua dehrouchiyya* (9) étant debout au soleil et la continuer jusqu'à ce que votre ombre disparaisse : à ce moment vous êtes invisible à tous (10).

---

(1) *Coran*, sour. XVI, v. 110.
(2) *Coran*, sour. XVIII, v. 55.
(3) *Coran*, sour. XVII, v. 47.
(4) *Coran*, sour. XXIII, v. 117.
(5) *Coran*, sour. XXXVI, v. 8.
(6) *Coran*, sour. LV, v. 33.
(7) *Coran*, sour. XX, v. 48.
(8) *Coran*, sour. LXXXV, v. 20.
(9) Nous donnons plus loin cette *da'oua*, p. 277.
(10) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 32.

Le *t'ayy el 'ard*, auquel nous avons déjà fait allusion (1) est l'art de se transporter à de grandes distances en un clin d'œil. *T'ayy el 'ard'* est une expression métaphorique qui signifie « ployer, rouler la terre » (sous soi), pour franchir d'immenses espaces en un clin d'œil.

[Ployer la terre]. — Prenez une baguette d'amandier à amandes amères et écrivez dessus : « Il se dirigera du côté de Madian... (jusqu'à) il se retirera à l'ombre » (2). Ensuite récitez dessus la *dehroûchiyya*, dont voici le texte (3) : « Au nom de Dieu, Cherâhia, Dehmoûtâ, 'Ali, Mouta 'âli (4), dans son élévation ; où sont les vaillantes troupes ? où sont les Mechmehâzia ? où sont Kerdoûm et Derden ? où est Açab ? où est le génie de la montagne de fumée ? où est celui qui, la tête ceinte d'un dragon comme turban, monte un éléphant ? Répondez-moi, par les noms hébreux, et par Berahmoûtâ, et Chimoûtâ, répondez et obéissez et faites ce qu'il vous ordonnera. » Vous réciterez cette conjuration pendant une retraite dans un endroit désert ; après chacune de vos prières vous encenserez avec le *sant'* (5) et vous réciterez continuellement la *dehroûchyya* ayant la baguette devant vous, jusqu'à ce que vous voyiez la baguette marcher dans l'endroit désert où vous serez ; à ce moment l'opération magique aura réussi. Si alors vous voulez vous

(1) Cf. *suprà*, p. 51.

(2) *Coran*, sour. XXVIII, v. 21-24.

(3) Ce texte se trouve dans Ibn el H'âdjdj, p. 75. On remarquera les analogies qu'il présente avec la grande incantation que nous avons donnée plus haut, p. 120-127.

(4) Deux noms de Dieu, Cf. *suprà*, p. 22.

(5) J'ignore ce qu'est le *sant'*.

transporter à un endroit quelconque, prenez cette baguette dans la main droite, récitez les versets ci-dessus, fermez les yeux et marchez un peu. Rouvrez ensuite les yeux, vous vous trouverez dans l'endroit désiré, en un clin d'œil. Vous parcourerez la distance d'une année en un jour. Conservez précieusement ce secret, car il fait partie des puissances merveilleuses que possèdent les « pôles » (1) et les ascètes voyageurs. Retenez-le donc et rendez à Dieu les pieux devoirs qui lui sont dûs (2).

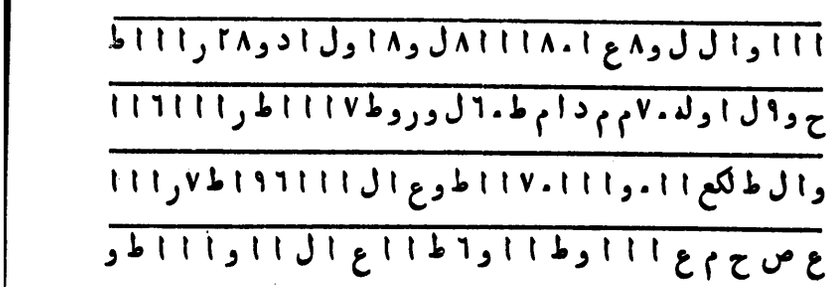
[Autre moyen de ployer la terre]. — Celui qui a révélé ce moyen à l'auteur l'a assuré qu'en un seul jour il avait pu faire la prière du matin à La Mecque (que Dieu l'ennoblisse !); la prière du z'ohr (à peu près midi) au tombeau du cheikh Abou Midian el Ghoûth (3) (que Dieu nous fasse profiter de ses grâces !); la prière du 'açr (vers 3 ou 4 heures après-midi) dans la mosquée du pôle souverain Abou l 'Abbâs Ah'med ben Dja'far es Sebti, à Merrâkech (que Dieu la garde !); et la prière du soir de ce même jour au tombeau du cheikh, de l'accompli Abou Moh'ammed Çâlih', à la porte de Saffi (que Dieu la conserve aux musulmans !). Voici comment il faut procéder : fabriquez une paire de chaussures avec la peau d'une panthère tuée le premier jour du mois de mars de l'année julienne, après avoir tanné cette peau et écrit dessus ces sept signes (pendant que vous écri-

(1) Le second degré de la hiérarchie mystique des saints.

(2) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 38.

(3) C'est-à-dire à Tlemcen. Le *ghoûth* est le premier degré de la hiérarchie mystique des saints.

vez il faudra encenser) avant de marcher avec. Vous les placerez dans un endroit élevé, car elles perdraient leur vertu si vous les posiez par terre à un autre moment que la nuit. Quand vous voudrez vous transporter à un endroit, chaussez-les en disant trois fois : « Ils ne savent point apprécier Dieu comme il doit l'être. Au jour de la résurrection toute la terre ne sera qu'une poignée de poussière entre ses mains ; les cieux seront ployés comme un rouleau dans sa main droite » (1). Le plus certain, du reste, c'est de réciter perpétuellement ce verset pendant tout le jour sans discontinuer ; si, arrivé à un endroit vous voulez vaquer à quelque occupation, enlevez les chaussures de vos pieds et cessez de réciter le verset. Quant aux signes précités (2), ce sont les suivants (3) :



La *khanqat'iriyya* permet des prodiges aussi extraordinaires : par exemple transformer la terre en mer.

(1) *Coran*, sour. XXXIX, v. 67.
(2) J'ignore pourquoi plus haut l'auteur les a appelés les sept signes.
(3) Ibn el Hadjdj, *op. laud.*, 39-40.

Comme ses recettes sont toujours du même genre et que nous en avons déjà donné plusieurs, disons seulement qu'elle permet non seulement de transformer la terre en mer, mais encore de faire pousser des jardins et des maisons sur le sol en un clin d'œil, de faire apparaître des bêtes de toute sorte et de les prendre sans danger, de fabriquer un coq vivant, etc... (1). Ici les buts que poursuit la magie n'ont plus d'utilité réelle et cela tourne à la physique amusante ; c'est le domaine de la magie blanche (2).

Parmi les recettes que nous venons de donner, les dernières sont inoffensives, mais toutes les autres ont un caractère utilitaire, toutes sont destinées à procurer à ceux qui s'en servent certains biens. Celles dont nous allons parler maintenant ont spécialement pour but de nuire à autrui ; déjà les recettes pour la guerre rentrent en partie dans cette catégorie, mais toutefois elles servent un intérêt général. Le *tedmîr ez'z'âlim* au contraire, l'anéantissement de l'oppresseur, a un caractère individuel.

[Anéantissement de l'oppresseur]. — Écrivez le djedouel de la *basmala* (3) sur une feuille de plomb avec le nom de celui contre lequel vous opérez : encensez avec de la corde brûlée et de l'ail rouge et enterrez la feuille près d'un feu constamment entretenu. Gardez-vous de mettre cette feuille dans le feu, car le sujet que vous poursuivez mourrait et vous en seriez responsable

(1) El Boûnî, *op. laud.*, p. 122-123, *passim*.
(2) Cf. *suprà*, p. 101-102.
(3) Analogue à celui qui est donné *suprà*, p. 211-212.

devant Dieu. Voici ce que vous réciterez sur la feuille de plomb : « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux; au nom de Dieu, le Vivant, l'Immuable, devant qui tous les visages s'abaissent, toutes les voix se taisent, tous les cœurs s'humilient par crainte; je te prie d'accorder le salut et la bénédiction à notre seigneur Moh'ammed, à sa famille et à ses compagnons, je te prie de me donner satisfaction contre Un Tel. O mon Dieu, si tu sais qu'il doive renoncer à ses desseins, guide-le et protège-le; mais si tu sais qu'il ne doive pas y renoncer, accable-le de malheur, de ton courroux et de ta colère et anéantis-le, ô Vengeur, ô Puissant, ô Toi qui peut tout, ô Dieu (sept fois) ». Répétez cette *da'oua* cent fois : l'oppresseur reviendra sur son injustice ou périra (1).

Cet exemple montre bien toutes les précautions que prennent les auteurs de livres de magie pour livrer à leurs lecteurs des secrets qui permettent de déchaîner les calamités sur un ennemi (2). Cette magie malfaisante est en effet sévèrement proscrite par l'orthodoxie : c'est à elle que s'applique spécialement la qualification de *sih'r* ou « sorcellerie » (3).

[Pour accabler l'oppresseur]. — Le nom de Dieu *Qahhâr*, « celui qui contraint » a pour serviteur Kesfiâïl (4),

(1) El Boûnî, *op. laud.*, I, p. 35. Nombreux exemples d'imprécations très longues dans El Boûnî. P. ex. I, p. 102, p. 124.

(2) Cf. *suprà*, p. 55, n. 2.

(3) Cf. *infrà*, p. 336 seq. La magie maléficiente disent parfois les auteurs ne doit pas être exercée contre les musulmans mais seulement contre les mécréants (Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*; p. 97-98).

(4) Cf. *suprà*, p. 160.

esprit de la force et de la victoire. Il y a une conjuration spéciale à ce nom, avec un *ouifq* et des pratiques magiques. Il faut la réciter chaque jour cinq mille fois, étant en état de pureté complète, jeûner et veiller pendant plusieurs mois ; chaque nuit du vendredi on encensera avec des parfums agréables et du myrobolan. Le serviteur de ce nom, se présentera à vous sous la forme d'un lion terrible : n'ayez pas peur de lui. Il vous adressera la parole avec éloquence... Stipulez lui que vous voulez la mort des oppresseurs et de vos ennemis et la destruction de leurs maisons et la dispersion de leurs réunions. Alors il vous donnera une baguette. Lorsque vous serez à quelque endroit, si vous voulez faire périr quelqu'un, prenez cette baguette dans votre main droite et frappez-en la terre en disant tout haut ou en vous même : « La mort d'Un Tel ». Vous devrez en même temps porter sur vous le *djedouel* ci-dessous. Quant à la conjuration la voici : « O mon Dieu,

٢٠٠	١	ط	١٠٠
١	ط	١٠٠	٢٠٠
ط	١٠٠	٢٠٠	١
١٠٠	٢٠٠	١	ط

aide-moi par les vertus subtiles de ton nom *Qahhâr* et par les secrets du *qâf* (ق) de la Force (*qahr*) [divine] et

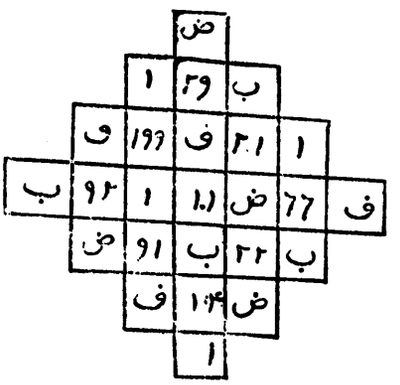
par l'*afrit* (génie) de la Force (divine) ; favorise le serviteur du prophète Salomon fils de David (que Dieu les agrée tous les deux !) ; par l'obéissance à Salomon et par les serviteurs de son tapis et par les signes magiques de tes noms figurés sur la broderie de son tapis ; par la vertu du nom de Dieu *El qahhâr* (le Contraignant) ; par le *qâf* de la puissance divine (*qoudra*) ; par le *hâ* de l'infinité divine (*intihâ*) ; par l'*Alif* de l'unité divine (*ah'ad*, « unique ») ; par le *râ* de la souveraineté divine (*rouboûbiyya*) ; je te demande, ô Toi qui contrains, ô Lui (*houa*), ô Premier, ô Providence, que tu m'aides du glaive de la personne des saints tes adorateurs » (1).

[Pour prendre l'âme de quelqu'un]. — Il faut répéter constamment le nom de Dieu *El Qâbid'* « celui qui prend (les âmes) ». Il faut aussi écrire ce nom sur une feuille de plomb au moment de la culmination de Saturne et porter en cutre sur soi le djedouel ci-contre. Ce nom de *Qâbid'* est éminemment maléficiant. L'ange de la mort *'Azraïl* le récite spécialement. Celui qui s'en sert doit ne le faire qu'à bon escient, sinon il encourt une lourde responsabilité (2).

---

(1) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 9. Le texte est défectueux et ma traduction s'en ressent, particulièrement dans la conjuration.

(2) El Boûni, *op. laud.* II, p. 68.



[Pour mettre le feu à la maison de son ennemi]. — Écrivez les « sept signes » sur une bougie à une heure néfaste avec le nom de votre ennemi et celui de l'endroit où vous voulez mettre le feu et chargez le serviteur (de ces signes) de mettre le feu. Ensuite allumez la bougie et le feu prendra à la maison au moment où la flamme arrivera à l'endroit où sont figurés les signes (1).

Une des formules de la *khanq at'iriyya* a un caractère violemment malificient ; elle permet de faire, avec un seul regard : avorter une femme enceinte, terrasser un homme, couler un navire, faire revenir la flèche sur l'archer qui l'a tirée... (2)

A côté du *tedmir* « destruction », il y a le *temrid'*, art de faire tomber malade par la magie. Mais il est très

(1) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 81.
(2) El Boûni, *op. laud.*, III, p. 128.

difficile de trouver de ces rites dans les livres de magie bien qu'ils soient courants dans les pratiques de la magie populaire.

[Pour faire tomber quelqu'un malade]. — Si vous voulez faire tomber malade un homme ou une femme, prenez une feuille de papier rouge et écrivez dessus : « Ils mirent en œuvre leurs artifices et nous mîmes en œuvre les nôtres, alors qu'ils ne s'en doutaient pas. Considére quelle a été la fin de leurs stratagèmes ; nous les avons exterminés ainsi que toute leur nation. Leurs demeures se sont affaissées dans le sol parce qu'ils étaient impies ». (1). — Faites, ô serviteur de ces versets tomber par leur vertu la maladie sur Un Tel, fils d'Une Telle ». Encensez avec du *sdnoûj*, du soufre et de l'*assa fœtida*, la feuille de papier que vous placez ensuite dans la bouche d'une grenouille verte ; et vous lui liez la bouche avec un fil de soie rouge ; vous attachez également son pied gauche avec un fil et vous la suspendez dans de l'eau courante. Puis vous lisez au-dessus d'elle les versets précités 21 fois ; celui contre lequel vous avez opéré tombera malade jusqu'à être sur le point de mourir. Si vous voulez suspendre l'effet du sortilège, ouvrez la bouche de la grenouille et retirez-en le talisman : la personne que vous avez fait tomber malade guérira, si Dieu le permet. Recette certaine, éprouvée, communiquée par un *yoqqâch* de Blida (2).

Une autre branche du *sih'r*, très connue et qui donne lieu dans la pratique à d'innombrables applications,

(1) *Coran*, som. XXVII, v. 51-53.
(2) Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e période, p. 173.

c'est le *tafrîq*, ou moyen de désunir les époux ou les amis. C'est la contre-partie des rites de la *mah'abba* dont nous avons parlé plus haut.

[Pour semer la désunion entre des personnes amies]. — Il faut écrire sur un plat de terre : « Il a froncé son visage et a tourné le dos, parce qu'un aveugle s'est présenté chez lui. Et qui t'a appris qu'il ne deviendrait pas plus vertueux, qu'il ne réfléchirait pas sur les avertissements au point d'en profiter? Mais quant à l'homme riche, qui se passe des autres, tu t'en occupes » (1). — Qu'ainsi Un Tel, fils d'Une Telle se sépare d'Un Tel, fils d'Une Telle ». Et encore : « Malheur à ceux qui faussent la mesure ou le poids, qui en achetant exigent une mesure pleine et qui, quand ils mesurent ou pèsent pour les autres, les trompent » (2). — « Que Dieu altère l'amitié d'Un Tel, fils d'Une Telle avec Un Tel, fils d'une Telle ». Et encore : « Lorsque la terre tremblera de ce tremblement qui lui est réservé ; lorsqu'elle secouera sa charge, l'homme demandera : « Qu'a-t-elle? Alors elle contera son histoire, d'après ce que ton Seigneur lui révèlera. Dans ce jour les hommes s'avanceront par troupes » (3) (répétez trois fois *achtâtan* [par troupes] et ajoutez) : Que Dieu sépare *(chattata* de la même racine que *'achtâtan)* Un Tel d'Un Tel ». Et encore : « J'en jure par l'heure de l'après-midi, l'homme travaille à sa perte » (4) — Que Dieu perde Un Tel et Un Tel dans l'esprit l'un de

(1) *Coran*, sour. LXXX, v. 1-6.
(2) *Coran*, sour. LXXXIII, v. 1-3.
(3) *Coran*, sour. XCIX, v. 1-6.
(4) *Coran*, sour. CIII, v. 1-2.

l'autre ». Après cela, mettez dans le plat un peu de blé et encensez avec du soufre, de l'*assa fœtida*, de l'ail rouge et du goudron ; et récitez les versets ci-dessus sept fois. Puis allez porter ce plat dans l'endroit où se réunissent les gens amis que vous voulez séparer et brisez-le là ; la désunion se mettra aussitôt parmi eux (1).

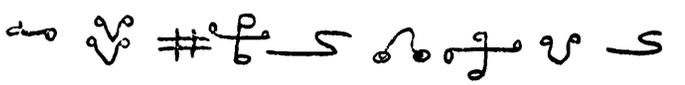
A la vérité les livres de magie recommandent toujours de ne se servir de ces recettes que contre des gens qui commettent des fautes, contre de mauvais croyants ; ainsi une femme peut s'en servir contre un mari cruel ou débauché (2),

[Pour semer la discorde entre de mauvaises gens]. — Prenez un os carié et écrivez dessus la sourate *Ez Zelzela* (3) jusqu'à « par troupes », sur l'horoscope du scorpion, à l'heure de Saturne. Récitez dessus les noms de la lune, à l'envers, 99 fois. Pulvérisez l'os et semez-en la poudre dans l'endroit où sont les gens que vous voulez séparer.

[Pour séparer la femme de son mari]. — L'auteur spécifie bien que cette recette ne doit être appliquée qu'en cas de torts graves du mari. Prenez de la terre de dessous son pied droit et récitez dessus les noms des quatre chefs des génies (4) sept cents fois avec le verset : « Ils démolissaient leurs maisons de leurs propres mains, et avec les mains des croyants. Profitez de cet exemple, hommes doués d'intelligence (5) ». Encensez

(1) Desparmet, *op. laud.*, p. 175-176.
(2) Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 53.
(3) Sour. XCIX : c'est celle dont le commencement est cité plus haut.
(4) *Suprà*, p. 166.
(5) *Coran*, sour. LIX, v. 2.

avec l'*assa fœtida* et écrivez ces signes sur un papier noir avec du goudron :



Placez la terre dans ce papier et que la femme porte ce talisman, son mari se séparera d'elle (1).

Le *tafrìq* peut être, non seulement licite, mais encore recommandable, dans le cas où on l'applique aux amants adultères.

[Pour séparer les amants adultères]. — Allez à un arbre vert et écrivez sur une de ses branches sept fois le mot *Badoûh'* puis coupez cette branche en disant : « Je coupe du cœur d'Un Tel l'amour d'Une Telle. » Ensuite enterrez la branche dans la tombe d'un mort oublié et en l'enterrant récitez : « Nous vous oublierons comme vous avez oublié le jour de la comparution devant votre Seigneur (2). Qu'ainsi Un Tel, fils d'Une Telle oublie aujourd'hui l'amour d'Une Telle, fille d'Une Telle ; que son cœur meurt comme est mort celui qui est couché dans cette tombe (3) ».

Nous avons mentionné plus haut les procédés employés pour empêcher un époux d'être infidèle : cela nous conduit au « nouement de l'aiguillette » ou « ligature », opération déterminant l'impuissance et universellement redoutée dans l'Afrique du Nord : c'est le

(1) Cette recette et la précédente sont tirées d'Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 92.

(2) *Coran*, sour. XLV, v. 33.

(3) Soyoûṭ'ī, *op. laud.*, p. 146-147.

rbâṭ ou *ʿaqd*, appelé encore, au Maroc surtout, *thifâq* ; souvent ce dernier mot s'applique spécialement aux manœuvres qui ont pour but de rendre la femme inapte au commerce sexuel.

Voici d'abord à titre de transition un rite de ligature, par la femme, de son mari à l'égard de toute autre femme. La femme se rend au bain un vendredi, se taille les ongles, s'épile, se met en état de pureté complète. Elle a fait acheter, dans une boutique regardant l'Orient, un de ces petits miroirs ronds avec fermeture dont se servent les femmes musulmanes. Il faut que ce miroir ait été acheté avec de l'argent donné par un ou plusieurs *mezouar* (premier-né). La femme, après avoir eu commerce avec son mari, passe le miroir ouvert entre ses jambes et le ferme en disant : « Mâ rbeṭ'ṭ'ek chaï, yâ lmrâya, rbeṭ'ṭ' flân ould flâna ʿala j'âmiʿ en nsâ ghir anâïa », c'est-à-dire : « Ce n'est pas toi que je ferme, ô miroir, c'est l'aiguillette d'Un Tel, fils d'Une Telle, pour toute femme, excepté pour moi. » De plus, elle a la précaution de se servir, pour la toilette intime, d'un autre linge que celui de son mari. Elle garde ce dernier et roule le miroir dedans : le charme est consommé, le mari est impuissant vis-à-vis de toute autre femme que la sienne. Si on veut que le *rbâṭ* dure éternellement, on enterre le miroir dans une tombe oubliée. Si on veut dénouer l'aiguillette, il suffit de retirer le miroir et de l'ouvrir (1).

Il est plus difficile de recueillir des informations sur le *rbâṭ* pratiqué contre les époux, parce que les sorciers

(1) Recueilli à Merrâkech.

se livrent difficilement à raison du caractère coupable de leurs opérations. C'est surtout à l'encontre des jeunes époux que ces rites sont pratiqués par des jaloux ou des amants délaissés. Voici comme exemple quelques pratiques qui sont usitées à Tlemcen.

« Lorsqu'on fait monter le nouveau marié sur le cheval, selon la coutume tlemcénienne, le jour de son mariage, pour le promener à travers les principales rues de la ville, le *t'âleb* malfaisant ouvre un couteau, acheté à cet effet, se place derrière le jeune marié et l'appelle. Si celui-ci répond, le *t'âleb* ferme instantanément son instrument et le jeune marié, dit-on, devient impuissant. On emploie quelquefois des ciseaux ou un cadenas à la place du couteau et on procède de même. D'autres se servent d'une aiguille, et lorsque le jeune marié répond à l'appel du *t'âleb*, celui-ci enfonce l'aiguille dans un morceau d'étoffe. On croit que tant que le couteau, le cadenas ou les ciseaux demeurent fermés et que l'aiguille demeure dans le morceau d'étoffe, le mari est impuissant.

» On prend le soulier du pied gauche du jeune marié on le place sur le plateau d'une balance et on met ensuite dans l'autre plateau une quantité de sel en grains de même poids que ce soulier; après cela on enterre cette quantité de sel dans un tombeau très ancien. On croit que la personne contre laquelle on a dirigé cette opération reste impuissante tant que le sel n'est pas déterré.

» Le noueur d'aiguillette doit prendre un foulard et le faire poser discrètement sur une partie quelconque du jeune marié, qui est déjà monté à cheval. Cette première opération terminée, il fait un nœud à ce foulard

et le jeune marié reste impuissant jusqu'à ce que le nœud soit défait.

» Le *t'aleb* écrit sur une feuille de papier, avec un liquide spécial, les noms des djenoûn qui sont considérés comme pouvant empêcher le jeune marié d'accomplir le devoir conjugal : puis il enterre cette espèce d'amulette sur le seuil de la porte de la maison où doit être célébré le mariage. On croit que le jeune marié devient impuissant par le seul fait d'être passé sur l'amulette enterrée devant la porte de la maison nuptiale ; il reste dans cet état tant que l'amulette n'aura pas été déterrée.

« Voici maintenant comment s'y prennent les indigènes tlemcéniens pour éviter le désagrément qu'ils craignent.

« Par mesure de précaution, quelques jours avant la célébration du mariage, le jeune marié ne doit jamais accepter à manger ou à boire chez une femme suspecte. D'autre part il doit, avant de monter à cheval pour se rendre à la maison nuptiale, réciter un certain nombre de versets du Coran qui sont considérés comme pouvant le préserver. Les parents de leur côté doivent lui faire préparer quelques amulettes pour le protéger contre les génies malfaisants. Ils doivent aussi, de même que leurs amis, lui conseiller de ne pas se retourner pendant la promenade à cheval qu'on lui fait subir le soir de son mariage, si quelqu'un l'appelle derrière lui... »

« La mère du jeune marié doit, la veille de la cérémonie, acheter un canif dans un magasin ouvrant du côté du Nord, le fermer, le jour même, au visage de son fils et le cacher ensuite. Le lendemain, au moment où le jeune

marié se prépare à entrer dans la chambre nuptiale, sa mère l'appelle à l'improviste, et sur sa réponse, elle ouvre discrètement le canif en question et ordonne à son fils d'entrer dans sa chambre. Si la mère néglige d'ouvrir le canif soit par omission, soit à dessein, on pense que le jeune marié sera frappé d'impuissance. »

« Une des parentes du jeune marié, de préférence sa mère, doit, peu de jours avant la célébration du mariage, mettre des grains d'orge dans un tamis, après avoir agité le tamis pendant quelques instants; elle prend ensuite dans une de ses mains quelques-uns des grains qu'elle y a placés. Puis elle appelle le jeune marié, et lorsque celui-ci répond, elle met les grains qu'elle a eu soin de prendre au milieu du tamis dans un morceau de chiffon et place le tout en lieu sûr. Lorsque le mari entre dans sa chambre, le jour de la célébration du mariage, la femme qui a procédé à cette opération, jette entre les pieds de celui-ci ces mêmes grains et on considère ainsi le nouveau marié comme protégé contre toutes les manœuvres des noueurs d'aiguillettes.

« Il est des jeunes gens tellement préoccupés par la crainte qu'ils ont des noueurs d'aiguillette, qu'ils en deviennent impuissants. »

« Aussi le soir du mariage, si le jeune marié est impuissant, ses parents qui attendent impatiemment la nouvelle de la consommation du mariage, attribuent cet état de choses au mauvais sort que des *t'dleb* ont pu lui jeter et s'adressent immédiatement à d'autres *t'dleb* réputés par leur art de dénouer l'aiguillette. Ces der-

niers généralement leur donne un talisman que le mari impuissant doit porter sur lui et auquel on attribue le pouvoir mystérieux de lui rendre l'usage de tous ses moyens. Quelques *t'âleb* procèdent d'une autre façon : ils dessinent certaines figures géométriques avec un liquide composé de plusieurs matières sur une assiette blanche toute neuve, y versent ensuite quelques gouttes d'eau de fleur d'orange ou d'eau ordinaire puisée à une source orientée vers le Nord et font boire cette mixture au jeune marié. »

« Ces croyances permettent aux *t'âleb* avisés de réaliser, pendant la période des mariages, de beaux bénéfices ».

« Les jeunes filles peuvent être atteintes par les mêmes sortilèges.... Dans certaines familles, on use de pratiques magiques analogues pour conserver aux jeunes filles leur virginité jusqu'au jour du mariage ; voici une de ces pratiques : on présente la jeune fille à une femme qui fabrique des tapis, des couvertures ou des haïk, le jour où elle doit achever l'objet qu'elle a sur le métier. Celle-ci prend la fille par la main gauche et la fait passer sept fois au-dessous du métier en lui donnant chaque fois un coup de balai sur les fesses : au septième coup, la maîtresse du métier s'adressant à la fille doit prononcer ces mots : « Je t'ai nouée par le métier, tu ne sera dénouée que par le métier. » — « Pour dénouer la jeune fiancée, un de ses parents doit, deux ou trois jours avant son mariage, prendre un pain, un balai, une aiguille et une pièce de cinquante centimes et conduire la jeune fille chez une femme qui possède un métier. Celle-ci place une partie de son métier par terre, fait

asseoir là-dessus la jeune fille toute nue, enfonce l'aiguille dans le balai qui doit être placé entre les cuisses de cette fille ; puis, avec un seau en bois, elle verse sur le corps de la patiente, sept fois de l'eau tiède qu'on a fait chauffer exprès. Elle l'habille à nouveau en ayant soin de lui laisser les cheveux épars ; la partie de ses vêtements qui couvre la poitrine doit être déboutonnée et la jeune fille ne doit pas avoir de ceinture. Le pain et la pièce de cinquante centimes sont donnés en rétribution à l'opératrice. » (1).

A Miliana, pour dénouer l'aiguillette, on écrit certaines formules sur une pioche et on la met au feu jusqu'à ce qu'elle soit rouge. L'impuissant la plonge alors dans un récipient d'eau froide qu'il place entre ses jambes : la vapeur qui s'en dégage à la propriété de dénouer l'aiguilette (2).

Bien que les livres de magie s'abstiennent de donner des recettes pour la ligature, cependant la pratique universelle de celle-ci est attestée par l'abondance des formules destinées à dénouer l'aiguillette.

[Pour dénouer l'aiguillette]. — Écrivez dans un plat blanc le djedouel ci-contre. Ensuite écrivez : « Terich,

---

(1) Toutes ces pratiques sont rapportées par Abou Bekr 'Abdessalâm ben Choaïb, *Croyances populaires chez les indigènes algériens*, in *Bull. Soc. Géog. Oran*, avril-juin 1906 p. 170-174. Cf. Moulières, *Maroc inconnu*, II, p. 52 seq., p. 499 seq.

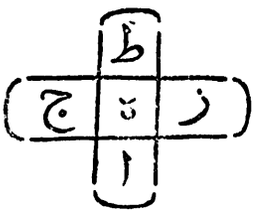
(2) Recueilli à Miliana.

ا	ز	ج	ط	ء
ز	ه	ط	ء	ا
ج	ط	ء	ا	ز
ط	ء	ا	ز	ه
ء	ا	ز	ج	ط

Abrîch, Hîch, chargez-vous ô serviteurs de ces noms, de dénouer l'aiguillette, vis-à-vis de la robe, « il a séparé les deux mers qui se touchent » (1), qu'ainsi se joignent l'aiguillette XX et la robe XX sans obstacle pour lui, Amîch, Fâch, « par le ciel et l'étoile nocturne; qui te fera connaître ce que c'est que l'étoile nocturne ? (2) » Je délie l'aiguillette d'un Tel de la ligature de tout noueur d'aiguillettes, de la sorcellerie de tout sorcier, de la perfidie de tout perfide, par la vertu de ces noms sur vous : ل ء ل ک فرطک ا ا و ا ا ا ا ک اصد ک لصع ». Ensuite écrivez sur un os de poule, après l'avoir lavé à l'eau : « Djaldjemoûch, charge-toi, chargez-vous, ô serviteur de ces noms, de dénouer l'aiguillette, de la robe ». Ensuite écrivez sur le vêtement de l'impuissant : b t' d, z h dj, ou â h', en

(1) *Coran*, sour. LV, v. 19.
(2) *Coran*, sour. LXXXVI, v. 2.

un djedouel à neuf cases et le khâtem de a dj h z t', représenté ci-dessous. Lavez ensuite le plat avec de



l'eau dont l'impuissant boira un peu : il sera aspergé avec le reste. Puis allumez un fourneau et encensez avec l'oliban et le benjoin, pendant que vous réciterez: « Dis : il m'a été révélé, etc... (1) » 3 fois. Puis placez un os sur un feu doux et écrivez *Badoûh'* dans la main droite de l'impuissant, 3 fois, et *Qayyoûm* 4 fois (et récitez) : « Ils montèrent dans un bateau, et l'inconnu l'éventra (2), — qu'ainsi l'aiguillette fende la robe, et que la femme la reçoive lorsqu'elle le désirera (3) ».

La magie maléficiente a bien d'autres procédés à sa disposition ; j'en citerai simplement encore deux, qui sont bien connus, mais qu'on ne retrouve pas d'ailleurs non plus dans les livres de magie.

La *tedjria* est destinée à prolonger indéfiniment les menstrues d'une femme. Un amant délaissé ou un amoureux qui ne voit que ce moyen criminel d'amener

(1) *Coran*, sour. LXXII, v. 1.

(2) *Coran*, sour. XVIII, v. 70.

(3) Soyoûţ'ī, *op. laud.*, p. 133-134. J'ai traduit par « aiguillette » et « robe » les mots *dhakar* et *fardj*.

celle qu'il aime à lui donner ses faveurs, sont ceux qui se livrent ordinairement à cette pratique. L'opération consiste à enfermer un lézard dans un tube de bambou qu'on cache ensuite sous terre après avoir prononcé dessus certaines formules magiques. Les Arabes croient que le lézard peut vivre très longtemps, quoique privé d'air et de mouvement : tant que souffre le malheureux reptile, le sang menstruel ne cesse de couler ; il ne s'arrête que lorsque le lézard est remis au jour ou meurt. D'autres font la même opération avec un crapaud dans la bouche duquel ils introduisent un *h'erz* spécial (1).

La *h'ezzâqa* pourrait paraître à quelques Européens n'être qu'une plaisanterie de mauvais goût : mais chez les musulmans de l'Afrique du Nord c'est une action presque criminelle. On sait que certaines incongruités dont nos pères riaient sont considérées comme déshonorantes par nos indigènes pour celui qui les commet, volontairement ou non. Celui qui veut ridiculiser son adversaire accomplit sur un morceau de bois des rites et prononce des incantations, dont le détail nous est inconnu. Il prend ensuite ce morceau de bois dans sa main et se rend dans quelque assemblée publique où est présent celui contre lequel il a opéré : il tient le morceau de bois dans le creux de sa main et chaque fois qu'il appuie dessus, son ennemi commet bruyamment, malgré lui, l'inconvenance en question : au bout de peu de temps, il est obligé de fuir sous les huées et ne peut plus se présenter en public (2).

(1) Recueilli à Miliana.
(2) Recueilli aux environs d'Alger.

Mais les rites les plus redoutables de la magie sont ceux qui s'accomplissent par l'envoûtement, considéré par les musulmans comme un effroyable crime, puisqu'il réunit deux fautes de la dernière gravité : la fabrication des images et la pratique de la sorcellerie (1).

Voici comment Ibn Khaldoûn rapporte avoir vu pratiquer l'envoûtement en Égypte : « Nous avons vu, de nos propres yeux, un de ces individus fabriquer l'image d'une personne qu'il voulait ensorceler. Ces images se composent de choses dont les qualités ont un certain rapport avec les intentions et les projets de l'opérateur, et qui représentent symboliquement, et dans le but d'unir et de désunir, les noms et les qualités de celui qui doit être sa victime. Le magicien prononce ensuite quelques paroles sur l'image qu'il vient de poser devant lui, et qui offre la représentation réelle ou symbolique de la personne qu'il veut ensorceler ; puis il souffle et lance hors de sa bouche une portion de salive qui s'y était ramassée et fait vibrer en même temps les organes qui servent à énoncer les lettres de cette formule malfaisante ; alors il tend au-dessus de cette image symbolique une corde qu'il a apportée pour cet objet, et y met un nœud, pour signifier qu'il agit avec résolution et persistance, qu'il fait un pacte avec le démon qui était son associé dans l'opération, au moment où il crachait, et pour montrer qu'il agit avec l'intention bien arrêtée

(1) Sur l'envoûtement en général, voy. Sidney Hartland, *Legend of Perseus*, II, p. 64 seq. ; Frazer, *Rameau d'or*, trad. fr., I, p. 5-15 ; Hubert, *Magia*, p. 22. Les commentaires du Coran et du *h'adîth* mentionnent l'envoûtement à propos de l'empoisonnement du Prophète.

de consolider le charme. A ces procédés et à ces paroles malfaisantes est attaché un mauvais esprit qui, enveloppé de salive, sort de la bouche de l'opérateur. Plusieurs mauvais esprits en descendent alors, et le résultat en est que le magicien fait tomber sur sa victime le mal qu'il lui souhaite » (1).

Les rites d'envoûtement sont très rares dans les livres de magie : nous en avons déjà cité un (2) ; en voici un autre tiré du même texte :

[Pour rendre malades les yeux d'un ennemi]. — Prenez une bougie et façonnez-la à l'image de celui que vous voulez atteindre, écrivez dessus les sept signes avec le nom de votre ennemi et le nom de sa mère et crevez les deux yeux de cette statuette avec deux pointes. Ensuite placez-la dans une marmite avec de la chaux vive, sur laquelle vous aurez jeté un peu de *châtib el h'amâm* et enterrez la tout près du feu. Le feu fera hurler celui contre lequel vous opérez et fera souffrir ses yeux au point qu'il ne verra plus rien et que la douleur lui fera pousser des cris de détresse. Mais ne prolongez pas l'opération plus de sept jours, car celui-ci mourrait et vous en seriez responsable au jour du Jugement dernier. Si vous voulez le guérir, retirez la statuette et jetez-la dans l'eau : il guérira, avec la permission de Dieu.

[Pour empêcher quelqu'un de dormir]. — Fabriquez

(1) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, III, p. 177-178. Ce morceau est remarquable : toute la théorie scientifique de la magie y est contenue. Nous avons cité textuellement la traduction de Slane. Voir cependant *infrà*, p. 315, où nous avons traduit un peu différemment l'avant-dernière phrase.

(2) Cf. *suprà*, p. 61-62.

comme ci-dessus une statuette à l'image de celui contre lequel vous opérez, dessinez-y les mêmes signes ; puis liez la statuette au lacet qui passe dans la coulisse de votre pantalon et suspendez ce pantalon une jambe après l'autre. La personne contre qui vous opérez ne dormira pas tant que le pantalon sera suspendu (1).

L'envoûtement est certainement toujours pratiqué de nos jours dans l'Afrique du Nord, mais nous n'avons pas d'information populaire à son sujet. La magie noire, le *sih'r*, inspirent une telle frayeur qu'on a peur même d'en parler (2).

Toute la sorcellerie, le *sih'r*, est en effet une sorte de contre-religion, et comme tel, peu développé chez des populations aussi fanatiques que les nôtres, ou tout au moins peu apparent. Rien d'analogue aux célèbres messes noires de notre sorcellerie européenne (3) n'a été observé directement jusqu'ici : mais il y a des indices que des pratiques du même genre doivent exister (4).

Ce caractère du renversement dans la sorcellerie des pratiques habituelles se retrouve dans le fait que, pour plusieurs pratiques de magie noire, les formules magi-

(1) Ces deux textes sont d'El Boûni, *op. laud.*, I, p. 82.

(2) Sur le *sih'r* et ses différentes sortes, voy. Ibn el H'adjj, *op. laud.*, p. 53-55 (plus long qu'intéressant).

(3) Sur les messes noires, voy. Frazer, *Rameau d'Or*, trad. française, p. 71-73 et les références.

(4) Michaux-Bellaire et Salmon, *El Qçar el Kebir*, in *Arch. maroc.*, II, 2, p. 199, font allusion à des pratiques consistant à prononcer certaines incantations au cours de la prière à la mosquée « pratiques qui, disent-ils, rappelle beaucoup les messes noires des pays chrétiens. »

ques s'écrivent à rebours (1). Chez les Mahométans du Nord de l'Inde, pour obtenir la mort d'un ennemi on l'envoûte au moyen d'une figurine fabriquée avec de la terre prise près d'une tombe ou d'un bûcher funéraire. On récite sur cette image des sourates du Coran *à rebours*, on la perce avec des chevilles et on l'enveloppe d'un linceul (2). Des rites analogues existent peut-être chez nous mais n'ont pu être observés jusqu'ici.

Nous avons déjà vu que la magie noire fait un grand usage des mauvais parfums (3). Elle recherche tout ce qui est repoussant, immonde, obscène, anormal. On y utilise toutes les déjections humaines, l'urine, etc... (4). Le *tendjis*, chez les anciens Arabes, était une amulette dans la composition de laquelle entraient des matières fécales et des os de mort (5).

Le cadavre joue en effet un rôle capital dans la magie noire. Le mort ne pouvant plus ni parler ni voir ni entendre, doit transmettre son impuissance : une femme infidèle emploiera, par exemple, des parcelles de cadavre ou des matières ayant touché un mort pour fermer les yeux à son mari sur sa conduite. La mort étant d'ailleurs une chose contagieuse doit pouvoir se transmettre aux vivants et les faire mourir (6). Par exemple les aliments préparés avec la main d'un cadavre doivent

(1) Cf. *suprà*, p. 286, 287 ; voy. Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 100, *passim*.

(2) W, Crooke, *Popular Religion and folklore of Northern India*, II, p. 278-279.

(3) *Suprà*, p. 75-76, 285.

(4) Cf. Desparmet, *op. laud.*, p. 178.

(5) Cf. Wellhausen, *op. laud.*, p. 164 ; Blau, *op. laud.*, p. 161-162.

(6) Cf. Frazer, *Early Hist. of Kinship*, p. 67-68.

avoir de terribles propriétés : la magie de la main du mort est très répandue chez beaucoup de peuples (1). Elle est pratiquée par nos indigènes de l'Afrique du Nord. Voici, à ce sujet un récit pris sur le vif :

« Deux femmes de Blida sortirent de nuit et se rendirent au cimetière avec une marmite et un peu de farine ; elles retirèrent de sa tombe un cadavre qui avait été enseveli le jour même. Elles le posèrent à terre : l'une lui souleva le dos pour l'asseoir, pendant que l'autre lui prenait les mains pour préparer avec elles du *berkoûks* (2) pour son mari afin que celui-ci lui devînt soumis, comme l'est le cadavre entre les mains du laveur de morts ; elle pourrait ainsi le conduire à son gré, lui enlever tout caractère et lui faire faire tout ce qu'elle voudrait, avec autant de facilité qu'elle faisait faire du *berkoûks* au mort avec ses mains. Elle pourrait se livrer à toutes ses fantaisies coupables devant lui sans qu'il dît quoi que ce fût. Cela se passa, dit-on, il y a peu de temps au cimetière de Sidi Mah'ammed, le saint du chemin de Blida (3). »

La terre du tombeau participe aux vertus du cadavre lui-même et est souvent employée dans la sorcellerie. Elle a surtout la propriété de faire oublier les peines et, par suite, de consoler ; c'est la *saloua* ou *soulouân* des

(1) Sur la magie du cadavre, voy. encore Strack, *Das Blut im Glauber und Abergl. d. Menschenheit*, München, 1900, p. 50-51 (boire dans un crâne), p. 51-53 (la main du mort), avec différentes citations de sources diverses ; cpr. Vassel, *Superstit. tunis.*, in *Rev. Indig.*, 30 sept. 1907, p. 329.

(2) Espèce de couscouss.

(3) Desparmet, *op. laud.*, p. 179. Cpr. Michaux-Bellaire et Salmon *El Qçar el Kebir*, in *Arch. mar.*, II, 2, p. 199.

anciens Arabes (1). Cette propriété, de provoquer l'oubli appartient surtout au tombeau dans lequel est un mort dont on ne connaît plus le nom. Le *qbor mensî* (*qabr mansî*) ou « tombe oubliée » est fameux dans la magie musulmane. Nous en avons déjà vu plusieurs fois l'emploi au cours de ce chapitre (2) : il est surtout classique dans les recettes destinées à faire oublier un grand amour (3).

Dans les rites de la magie noire de l'antiquité et de l'Europe moderne, la lune joue un rôle de première importance. Il semble bien qu'il en soit de même dans l'Afrique du Nord, mais sur ce point, comme sur la magie noire en général, nous manquons totalement d'informations précises. La lune avait dans l'antiquité une influence magique bien connue : Hécate, divinité lunaire, était une divinité magique. Faire descendre la lune était une des opérations de la magie (4) : nous avons vaguement entendu parler de la descente de la lune chez les sorciers de l'Afrique du Nord. Des gens, qui en parlent avec terreur, assurent que cela se fait encore dans le Maghrib, mais que la cérémonie nécessite le meurtre d'un enfant. Il paraît aussi qu'un rite employé consiste à faire bouillir la lune se réfléchissant dans une marmite (5). On signale, sans plus de précision, des incantations à la lune (6).

(1) Wellhausen, *op. laud.*, p. 163.
(2) *Supra*, p. 225.
(3) Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 121.
(4) Hubert, *Magia*, p. 1597, avec références.
(5) Trumelet, *Français dans le désert*, 2e éd., p. 89.
(6) Michaux-Bellaire et Salmon, *op. laud*, p. 200.

La magie noire aussi bien que la magie bienfaisante, telles que nous en avons exposé le formulaire, ne nous sont apparues jusqu'ici que comme poursuivant des fins étroitement utilitaires. Si nous devions être complet et si ce chapitre n'était pas déjà trop long, il nous faudrait encore citer quelques recettes dont le but a un caractère moral : telles sont les recettes données pour devenir courageux (1), pour acquérir de l'intelligence (2), pour réconcilier les gens qui se haïssent et en particulier les époux qui ne s'accordent pas (3), pour faire transiger les plaideurs (4), pour écarter les suggestions du démon (5), pour cesser de boire du vin (6), pour éloigner l'esprit des plaisirs (7), pour se repentir d'une mauvaise vie (8)... Il y a même des rites pour faciliter au mort l'interrogatoire que lui font subir dans la tombe les deux anges Mounkar et Nakîr (9).

Il faut observer que les recettes de cette catégorie sont peu nombreuses dans les livres de magie ; enfin on remarquera en se reportant aux textes, qu'elles ont un caractère religieux beaucoup plus accentué que les autres. De plus, il est à noter que la plupart de ces pratiques ont pour but l'acquisition d'un bien, d'ordre

(1) P. ex., El Boûnî, *op. laud.*, III, p. 42.
(2) P. ex., El Boûnî, *op. laud.*, I, p. 40 ; III, p. 25.
(3) P. ex., El Boûnî, *op. laud.*, I, p. 82 ; II, p. 67 ; III, p. 63.
(4) P. ex., El Boûnî, *op. laud.*, II, p. 42.
(5) P. ex., El Boûnî, *op. laud.*, II, p. 95. — Soyoûṭ'î, *op. laud.*, p. 163.
(6) P. ex., El Boûnî, *op. laud.*, II, p. 48.
(7) P. ex., El Boûnî, *op. laud.*, II, p. 25.
(8) P. ex., El Boûnî, *op. laud.*, II, p. 74.
(9) El Boûnî, *op. laud.*, II, p. 75.

moral, il est vrai, mais surtout individuel. La poursuite des biens collectifs appartient avant tout à la religion.

On en trouve une preuve dans l'absence presque complète de rites magiques pour trouver les sources (1) : c'est que la découverte des points d'eau, capitale pour la communauté dans les tribus de l'Afrique du Nord, est attribuée généralement aux saints et non aux magiciens (2). De même les rites magiques d'*istisqâ*, destinés à amener la pluie, sont excessivement rares ; quand par hasard on les rencontre dans les livres de magie, ils n'ont presque aucun caractère magique (3). Ils ne se sont conservés que sous forme de cérémonies à caractère de fêtes populaires et surtout sous forme de cérémonies religieuses, consacrées par l'orthodoxie : il y a une prière officielle de l'*istisqâ* (4).

Au contraire les rites destinés à empêcher la pluie de tomber sont assez courants : mais ils n'ont pas trouvé place dans les livres, parce qu'ils sont tout à fait contraires au bien public; l'immense majorité des musulmans du Maghrib sont agriculteurs et n'ont jamais trop de pluie : il n'y a que de rares catégories de travailleurs, comme par exemple les muletiers, qui recherchent la sécheresse. Aux environs de Merrâkech, pour empêcher la pluie de tomber, on vole un miroir chez un cultiva-

(1) Delphin, *Textes*, p. 305, n. 1. — Cpr. Bekri, *Descript. Afr. septent.*, trad. de Slane, p. 233.

(2) Les exemples sont innombrables. Au hasard : Depont et Coppolani, *Confréries religieuses*, p. 143 ; Deporter, *Extrême-Sud*, p. 396.

(3) P. ex., El Boûni, *op. laud.*, I, p. 33.

(4) Cf. *infrà*, chap. XIII-XIV.

teur et on le tourne vers le soleil : aussitôt le temps se met au beau (1).

Ainsi la magie, telle qu'elle nous est apparue au cours de cette revue, nous a paru avoir surtout un caractère individuel : cela tient à ce que les livres dans lesquels nous avons puisé sont modernes. Il y a eu une magie collective, mais elle a disparu, absorbée par la religion, et il n'en subsiste que des débris du genre de l'*istisqâ* populaire, à laquelle nous avons fait allusion plus haut : la magie moderne est exclusivement individuelle, c'est une sorcellerie. Dans la suite de ce livre nous rechercherons et les éléments magiques inclus dans la religion et les débris de la magie collective ancienne qui gisent dans le folklore, à côté de l'orthodoxie. Mais auparavant il nous faut définir d'une façon plus précise la religion et ses rapports avec la magie, la sorcellerie et la science.

---

(1) Recueilli à Merrâkech. Autres rites dans Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 390-391.

CHAPITRE VI

Magie, Science et Religion

Nous avons essayé de montrer qu'il n'y a pas de différence irréductible entre la magie démoniaque et la magie sympathique ; un cas spécial que nous avons étudié nous a montré comment le rite engendrait le démon (1) : le démon malfaisant est la chose que le rite va détruire, le démon bienfaisant est le rite curatif lui-même (2); si cette évolution n'est pas apparente dans l'Islâm de l'Afrique du Nord c'est que les êtres religieux ont monopolisé les influences bienfaisantes, mais il reste çà et là des personnalités démoniaques qui sont à peine islami-

(1) Cf. *suprà*, p. 115-117.

(2) Cf. M. Mauss, in *Ann. sociol.*, III, 288; cpr. *suprà*, p. 119, n. 1. — La salsepareille, en laquelle on a grande confiance dans nos pays pour le traitement de nombre de maladies et particulièrement de la syphilis, est, en Tunisie, appelée *Mabroûka* et qualifiée de « princesse, fille de prince ». C'est dire qu'elle est considérée comme un génie. Lorsqu'on l'introduit dans une maison, on pousse les cris de joie habituels dans les fêtes. Celui qui se traite avec elle, doit, pendant la durée du traitement se faire servir par une jeune fille avenante, entretenir des musiciens, se vêtir de rouge, n'employer à sa table que de la vaisselle neuve, ne pas montrer de mauvaise humeur..... La moindre marque d'égard exciterait la colère de *Mabroûka* qui se vengerait cruellement. (Vassel, *Superstitions tunisiennes*, in *Rev. Indigène*, 30 sept. 1907, p. 330-331).

sées (1) ; enfin, d'autres démons ont été reçus tout faits de religions étrangères ou sont nés sous l'influence des croyances relatives aux morts (2).

La magie sympathique se suffit donc à elle-même (3) et la magie démoniaque lui est postérieure : l'opinion contraire qui fait de la croyance aux démons la base de toute magie (4) et considère les faits de magie sympathique comme de simples survivances d'anciens rites démoniaques (5) semble avoir perdu toute solidité.

C'est donc la loi de sympathie qui paraît dominer la magie, telle est la conclusion de l'école anthropologique anglaise (6) et elle réduit ainsi la magie à l'application d'une loi fondamentale de la psychologie, la loi de l'association des idées, soit par ressemblance, soit par contiguité. Cependant, à première vue, cette loi semble loin d'expliquer toute la magie : pourquoi la plante décrite par Ibn el H'âdjdj transforme-t-elle le plomb en or plutôt qu'une autre ? (7) Pourquoi le cœur de chacal préserve-t-il des

(1) P. ex. Lâlla Taqandoût, *infrà*, p. 412; l'étude de ces personnifications est hors du cadre de ce volume, comme nous l'avons dit plus haut.

(2) Hubert et Mauss, *Magie*, in *Ann. sociol.*, VIII, p. 81-84.

(3) Cf. Lehmann, *Abergl. und Zauberei*, p. 8-9.

(4) C'est l'ancienne théorie, par exemple celle de Maury, *Magie et astrol. dans l'ant. et au moyen-âge*, chap. I.

(5) Witton Davies, *Magic, div. and demonol. am. the Hebrews*, p. 4, 17 et *passim*.

(6) Frazer, *Golden Bough*, 2e éd., III, 39, continue toutefois à séparer la croyance aux démons de la magie sympathique, dont il a été le théoricien le plus éminent; il a de nouveau exposé sa théorie de la magie dans ses *Lect. on the earl. hist. of the Kinship*, Londres, 1905, p. 37-52.

(7) Cf. *suprà*, p. 79-80.

djinns ? (1) Sans doute il y a là des associations d'idées bizarres qui nous échappent; il se peut aussi que l'association se fasse non pas entre des perceptions mais entre celles-ci et les états affectifs qui les accompagnent ou qui les ont accompagnées une fois, et, dans ce cas, le rapport n'a plus aucun sens pour nous : un individu a eu du bonheur un jour qu'il portait tel objet, et il en conclut qu'en le portant il aura le même bonheur; c'est le cas des superstitions des joueurs. Il peut encore s'agir d'associations communes à tous les hommes : le fiel sépare deux amants, parce que la douleur de la séparation nous paraît amère; le miel les réconcilie parce que nous disons que la joie d'aimer est douce (2).

Il importe donc de tenir suffisamment compte du rôle prépondérant des états affectifs dans la mentalité du primitif : l'homme et l'homme primitif moins que tout autre ne pense pas qu'avec des images (3). C'est un défaut de l'école anglaise de ne pas avoir suffisemment pris en considération l'énorme distance qu'il y a entre notre vie mentale avec sa floraison de représentations abstraites et celle du sauvage qui est plutôt sentie que pensée. Qu'y a-t-il de plus invraisemblable, par exemple, que cette thèse de Frazer d'après laquelle l'homme n'aurait édifié la religion qu'après

(1) Cf. *suprà*, p. 77.

(2) Fouillée, *Psych. des idées-forces*, I, p. 222; Ribot, *Logique des sentiments*, p. 8.

(3) Voy. Binet, *La pensée sans images*, in *Rev. phil.*, LV, 28e ann., 1903, p. 138-152.

avoir reconnu l'impuissance de la magie ? (1) Et ne sent-on pas ce qu'il y a d'artificiel dans cette explication d'après laquelle le croyant n'aurait inventé Dieu que par dépit ? *A priori*, on peut dire qu'il n'est pas possible que les choses se soient passées ainsi : le primitif ne portait point de tels jugements, et quand il jetait les fondements premiers de ces grands monuments religieux qui nous étonnent aujourd'hui par leur ampleur, il était parfaitement inconscient de son œuvre.

On peut poser ce principe que les procédés dominants de l'activité mentale du primitif sont ceux de la psychologie affective. Ainsi s'explique, par exemple, une partie au moins des contradictions que l'on y rencontre ; la vie affective, en effet, est pleine de contrastes ; les sentiments se succédent par alternatives, la haine et l'amour dans la jalousie, par exemple ; le désir et le dégoût sont la fin et le commencement de toute volupté ; les caractères passionnés abondent en contradictions (2). On ne peut pas ne point tenir compte de ces données de la psychologie dans une théorie de la magie ; elles expliquent l'abondance des contrastes dans les pratiques magiques : pour guérir la piqûre d'un scorpion, il faut écraser dessus la bête ; pour guérir la jaunisse, il faut manger du safran et de la carotte (3). Sans doute la loi

(1) Frazer, *Golden Bough*, trad. franç., I, p. 80-82. Cf. les arguments présentés contre la théorie de Frazer par Lang, *Magic and religion*, p. 46 seq., toutes réserves faites d'ailleurs sur la position qu'adopte ce dernier.

(2) Ribot, *Logique des sentiments*, p. 15, p. 57.

(3) Croyances plus ou moins générales dans l'Afrique du Nord, comme dans maints autres pays; cela n'est pas nécessairement contradictoire avec la théorie de Crawley (inoculation); cf. *suprà*, p. 145.

de contraste peut se ramener rationnellement à la loi de similitude : car le semblable qui fait partir le semblable évoque le contraire (1) ; mais ce raisonnement relativement compliqué est-il vraiment à la portée d'un sauvage? Nous préférons croire que la logique du sauvage est avant tout ce que Ribot a appelé la *logique des sentiments*. Dans cette logique les contradictions rationnelles abondent, car elles ne sont pas des contradictions au point de vue affectif : le plaisir et la douleur ne sont contraires qu'en tant que l'intellect les pose ainsi (2). Or chez l'homme primitif l'intellect est encore dans l'enfance.

L'incapacité du primitif à déduire un raisonnement est bien connue; au lieu de procéder par raisons logiques, il procède par impulsions. C'est un sensitif. Mais il a des besoins et il a des désirs ; il lui faut lutter contre le froid, la faim, les fauves, et alors il *imagine* des moyens et des outils ; seulement chez lui la conclusion, le résultat désiré est posé d'abord, il invente ensuite des moyens termes, et il réussit plus ou moins bien ; lorsqu'il poursuit un but tel que le succès soit facile à vérifier, il invente une technique, la pêche, la chasse; mais dans les moyens qu'il a inventés, il ne distingue pas toujours l'élément qui est efficace et l'action utile de celui-ci est mélangée à des pratiques dont nous voyons l'inutilité et que nous qualifions de magiques ; en particulier pour certains cas, où le lien de causalité est difficile à saisir, par exemple l'amélioration de la santé, il

(1) Hubert et Mauss, *Magie*, *loc. cit.* p. 81.
(2) Ribot, *La psychologie des sentiments*, p. 49 seq.

continue à user de pratiques qui nous semblent irrationnelles, mais qui sont de véritables essais, des inférences spontanées : pourquoi use-t-il de telle pratique plutôt que de telle autre ? Le lieu, le moment, son tempérament, ses émotions lui suggèrent des associations de sentiments, inconcevables pour nous, qui dictent son choix ; ainsi se fixent dans la conscience collective des représentations, absurdes au point de vue rationnel et dominées avant tout par le désir d'aboutir : c'est la magie (1).

Précisons un peu. Avec Hubert et Mauss, nous dirons : « La magie est le domaine du désir.... La magie est un système d'induction *a priori* opérées sous la pression du besoin par des groupes d'individus (2) ». Caractère affectif de la tendance, caractère pratique du but, voilà deux points acquis. La magie est donc avant tout une technique ; dans beaucoup de langues le mot qui la désigne vient de la racine signifiant « faire, agir » ; pour le groupe sémitique, il en est ainsi du mot *epichou*, terme général pour désigner la magie en assyrien (3) ; mais les mots arabes se rattachent à d'autres racines (4).

La magie étant une technique, il semble qu'elle implique la présence de l'idée de cause et d'effet, et que la pratique doive être considérée comme nécessitant le résultat. Nous avons vu que ce caractère de nécessité

(1) Cpr. Ribot, *op. laud.*, p. 49-50, 53, 105. — Voy. les recettes magico-médicales données plus haut, p. 224-225.

(2) Hubert et Mauss, *loc. cit.*, p. 177, 128.

(3) Fossey, *Magie assyrienne*, p. 43.

(4) Arg. cependant du sens de *'asama* (voy. *suprà*, p. 130-131).

est général ; est-il absolu ? On peut en douter (1). La multiplicité des rites que l'on peut également employer pour un même objet pourrait faire croire que non ; d'autre part on voit à chaque instant les magiciens déclarer que tel rite est meilleur qu'un autre, que tel rite est le plus efficace de tous, que si un rite ne réussit pas il faut employer tel autre.

En réalité, le sauvage n'a pas encore la notion de la relation invariable entre la cause et l'effet ; s'il avait cette notion, la science serait fondée. Ses représentations sont beaucoup plus confuses et sa pratique se meut encore dans le domaine obscur de l'affectivité. Nous pensons donc qu'on ne peut pas dire avec Frazer et Jevons que la magie est une science fausse (2), au moins dans ses origines : elle n'est qu'une pratique, mal adaptée à son but et plutôt sentie que perçue (3).

Bien plus, non seulement la magie sympathique n'est pas une science, mais, bien que, dans une certaine mesure, on puisse lui rattacher la magie démoniaque, elle n'est pas la magie toute entière. Autrement dit, il y a dans la magie autre chose que le rite de sympathie : Hubert et Mauss dans leur *Théorie générale de la magie* que nous avons citée déjà beaucoup de fois, ont à notre avis définitivement établi ce point. Si la magie imitative était toute la magie, pourquoi la complication habituelle du

---

(1) Cf. *suprà*, p. 64, n. 2 ; p. 130, n. 2.

(2) Frazer, *Golden Bough*, trad. franç., I, p. 61 seq ; Jevons, *An introd. to the hist. of rel.*, p. 163. Il est étonnant que Ribot, *op. laud.* p. 109, suive Frazer sur ce point.

(3) Cpr. ce que dit Sal. Reinach de l'apriorisme du tabou in *Mythes, cultes et rel.*, II, p. 19-20.

rite que nous avons constatée ? on nous dit qu'elle n'est pas primitive(1) : nous avons exposé que, comme Hubert et Mauss, nous croyons, au contraire, qu'elle l'est (2) : elle est une floraison de pratiques imaginées pour satisfaire au désir et se multipliant tumultueusement. Telle est l'impression que nous donnent et nos propres recherches dans l'Afrique du Nord et la lecture des textes arabes de magie.

Or, si la sympathie expliquait tout, le rite au lieu de se surcharger de détails inutiles devrait se simplifier ; il devrait se réduire à l'imitation de plus en plus stricte : il n'en est rien, les exemples que nous avons cités le montrent surabondamment. Pourquoi ces paroles magiques, ces conditions d'isolement, cette recherche des objets rares et difficiles à se procurer, ces précautions innombrables, cette frayeur constante, s'il n'y a là qu'un procédé d'allure scientifique ?

Si on entoure le rite principal de tant de rites accessoires, si on prend tant de précautions, si on éprouve une crainte mystérieuse, c'est que dans la magie on manie des forces spéciales, qui sont proprement magiques. « Les âmes douées de pouvoir magique, dit Ibn Khaldoûn, peuvent se ranger en trois classes : la première comprend celles qui exercent une influence par la seule application de la pensée, sans avoir recours

(1) Fossey, *Magie assyr.* p. 91, par exemple trouve que « les recettes de la magie assyrienne n'affectaient point l'extraordinaire et le surnaturel : ses recettes étaient le résultat de déductions *a priori* dont la logique paraissait indiscutable ou dont l'expérience avait démontré la valeur et l'infaillible puissance ». Cf. p. 101 et toute la conclusion.

(2) Cf. *suprà*, p. 66-67.

à aucun instrument et sans aucune aide. C'est là ce que les philosophes désignent par le terme de magie (*sih'r*) (1) ». Puis, décrivant l'envoûtement, après avoir dit que le sorcier fait un nœud et crache, pour manifester son intention, il ajoute: « Par suite de cette intention et de ces noms (magiques) malfaisants, un esprit (*roûh'*) mauvais s'échappe avec sa salive, etc... » (2) Plus loin encore Ibn Khaldoûn, après avoir parlé de l'action du moral sur le physique, explique que « puisque l'âme peut agir... sur le corps auquel elle est jointe..., il est permis de croire qu'elle exerce une influence semblable sur d'autres corps que le sien » (3). En un mot Ibn Khaldoûn pense que l'intention du sorcier est une force active qui peut rayonner autour de lui.

« Parmi les âmes, dit Mas'oûdi, il y en a dont la force l'emporte dans l'homme sur la force du corps; il y en a d'autres, au contraire, dont la force est inférieure à la force du corps... Voilà pourquoi les devins ont été affligés de défectuosités corporelles et de difformités extérieures, comme nous l'avons appris de Chiqq, Sat'îh', Semlaga, Zaouba', etc... » (4). On sait en effet que tous les primitifs admettent une relation entre la puissance magique d'une part et la maigreur, la débilité du corps de l'autre;

(1) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, III, éd. Quatremère, p. 128; trad. de Slane, p. 174-175: j'ai modifié légèrement la traduction pour serrer le texte d'un peu plus près.

(2) Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, III, p. 129 du texte, 177-178 de la trad.; j'ai cru pouvoir modifier cette dernière et adopter la leçon *an-niyya* suggérée par de Slane dans la n. 3 de la p. 177.

(3) Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, III, p. 133 du texte, 182-183 de la trad.

(4) Maçoudi, *Prairies d'Or*, trad. Barlier de Meynard, III, p. 361-362

c'est là le fondement de l'ascétisme dans les grandes religions comme le boudhisme et le christianisme (1).

Le sorcier donc projette hors de lui sa volonté : c'est ainsi que le sauvage, obsédé par le désir, objective ce désir (2) et cherche à en faire une réalité matérielle et agissante. C'est cette force qui peut s'extérioriser, s'attacher aux objets, préexister même en eux, qui est le *magique* par excellence (3). Hubert et Mauss ont montré que c'est là le *mana* des Malais, l'*orenda* des Hurons, le *manitou* des Algonquins (4), etc... : c'est aussi le *nefs* et le *roûh'* (deux mots qui veulent dire *esprit, souffle*) dont parle Ibn Khaldoûn (5). C'est en effet au souffle, c'est-à-dire à ce qu'il connaît de plus léger, de plus subtil que le primitif identifie ses impulsions et ses tendances : souffle, parole, chant, tout cela est l'expression du désir et le désir lui-même (6). Nous avons déjà fait plus haut (7) allusion à la vertu magique du souffle; on trouverait la trace de cette croyance jusque dans l'orthodoxie musulmane : Mahomet soufflait dans ses mains et s'essuyait avec elles, en particulier quand il allait se coucher ; il ordonnait même à

---

(1) Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, p. LXXXV; p. 136, n. 2.

(2) Cf. Marett, *From spell to prayer*, in *Folklore*, XV, 1904, p. 142 seq.

(3) Cf. Marillier, art. *Religion* dans *Grande Encyclopédie*, p. 350-351 ; Blau, *Alt jüd Zauberw*, p. 17.

(4) Hubert et Mauss, *loc. cit.*, p. 108 seq.

(5) Cpr. Guérinot, *Culte d. morts ch. l. Hébreux*, in *Journ. Asiat.*, nov.-déc. 1904, p. 442.

(6) Cf Van Gennep, *op. laud* , p. 24, n. 2.

(7) *Supra*, p. 103.

'Aïcha de faire ainsi, ; il faut souffler en se réveillant lorsqu'on a eu un mauvais songe (1).

Cette *force magique* que l'on canalise avec soin, dont on redoute l'influence est l'agent actif de tout acte magique. Bien plus il y a toute une magie qui est comme dépourvue de rite et où cette force se trouve pour ainsi dire nue et plus facile à observer qu'ailleurs. Je fais allusion aux faits, universellement répandus et considérés comme essentiellement magiques, que l'on groupe sous l'expression de « *mauvais œil* ». Étudions un instant ces faits chez les musulmans et spécialement chez ceux de l'Afrique du Nord (2).

Le mauvais œil s'appelle en arabe *'aïn*, c'est-à-dire *œil*, ou encore *naẓ'ra*, c'est-à-dire *regard*, ou encore *nafs*, qui est *souffle*, *esprit* (3); l'individu qui a le mau-

(1) Qast'allâni sur *Çah'th'* de Boukhâri, VIII, p. 387-394.

(2) Sur le mauvais œil en général voir Hartland, *Legend of Perseus-passim* (s. v. « evil eye » à l'index et les références données dans le t. III, p. 146); la monstrueuse compilation de Tuchman, *La fascination*, se poursuit à travers tous les volumes de la collection de *Mélusine*; une série de références utiles se trouve dans Chauvin, *Bibl. ouvr. ar.*, V, p. 161; pour le mauvais œil chez les Juifs anciens, voy. Blau, *Altjüd. Zauberw.*, p. 152-156; chez les anciens arabes, Goldziher, *Einige arab. Ausrufe und Form.*, in *W. Z. K. M.*, XVI, p. 140 seq.; dans l'Orient classique, Kremer, *Kulturgesch. Or.*, II, p. 253; dans l'Égypte contemporaine, Lane, *Modern Egypt.*, 1895, p. 71, 160; dans la Palestine, Lydia Einozler, *Das boese Auge*, *Z. D. P. V.*, XII, 1889, p. 200-222; pour l'Afrique du Nord, on peut consulter: Vassel, *Litt. pop. israël. tun.*, in *Rev. tun.*, XII, 1905, p. 549-551; id., *Superst. tunis.*, in *Rev. Ind.*, 30 sept., 1907, p. 323-325; Karl Narbeshuber, *Aus d. Leb. d. arab. Beduinen in Sfax*, in *Veroeffentl. d. staedt. mus. f. Voelkerk. zu Leipzig*, H. 2, p. 24-26; Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e pér., p. 158-161; Westermark, *The mag. orig. of moorish designs* in *Journ. of anthrop. Inst.*, XXXIV, 1904, p. 211-213; et surtout Bel, *La Djasya*, in *Journ. Asiat*, 1903, p. 359-365.

(3) Goldziher, *op. laud.*, p. 140.

vais œil est appelé *ma'iân* : « Le *ma'iân*, dit Qast'allâni' lorsqu'il regarde avec envie quelque chose (objet ou homme) qui lui plaît, occasionne à ce qu'il regarde un dommage... La question de savoir si son œil décharge sur ce qu'il regarde quelque substance invisible, comme le poison qui se dégage de l'œil de la vipère, n'est pas résolue, c'est seulement une chose probable » (1). La croyance populaire est actuellement dans l'Afrique du Nord, conforme à cette définition ; l'individu qui a le mais œil s'appelle toujours *ma'iân*, tandis que celui qui est frappé du mauvais œil est le *mout'aïen* (en arabe classique *mesfoû'*). Il suit de là que pour que le mauvais œil opère la présence du *ma'iân* est nécessaire (2).

Le passage rapporté plus haut montre que l'œil de certains animaux est redouté, en particulier celui de la vipère (3) ; le gecko, *vulgò* tarente, petit lézard inoffensif, est redouté pour la même raison en maints pays de l'Afrique du Nord. Il en est question dans les textes orthodoxes et des *h'adîth* rapportent que Mahomet l'a appelé « fouwaïsaq » (petit malfaisant) (4). Mais c'est surtout le mauvais œil de l'homme que l'on craint ; naturellement celui des djinns est encore plus dangereux : « Il est plus perçant que le fer d'une flèche » (5),

(1) Qast'allâni, sur Boukhâri, *Çah'th'*, Caire, 1305, VIII, p. 390,

(2) Cf. El Khâzin, *Comm. du Coran.* Caire, 1313, IV, p. 333 (sub LXVIII, 51).

(3) Sur les singulières propriétés de l'œil de la vipère, cf. Ed Damiri, *H'ayât el h'aiaouan*, I, p. 24 ; El Qâzouini, *'Adjâïb el makhloûqât*, à la marge du précédent, II, p. 275.

(4) Boukhâri, trad. fr. II, p. 455 ; Qast'allâni, *op. laud.*, V, p. 311.

(5) Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 390.

disent les auteurs. Mais on y a moins souvent affaire qu'à celui de l'homme.

Que l'on ait cru à l'influence du regard, cela ne peut nous étonner puisque la littérature est encore pleine des survivances d'une pareille croyance. D'ailleurs cette influence est en partie réelle, comme nous le montrent les faits classiques de l'hypnotisme ; les yeux sont enjoleurs, ensorceleurs, caressants, insinuants, cruels, funestes, etc... Des expressions comme « dévorer des yeux » sont encore courantes et on n'en finirait jamais s'il fallait citer tout ce que les poètes ont écrit sur la magie du regard de deux beaux yeux. Il est justement remarquable que les beaux yeux (1), les yeux clairs ou les yeux très sombres sont surtout redoutés, et d'une manière générale les yeux qui offrent quelques particularités, ceux qui ont des paupières longues ou au-dessus desquels les sourcils se joignent (2), ceux qui sont bleus, particulièrement dans les tribus où il n'y a pas de blonds (3). On craint aussi l'œil qui regarde dans le vague, le regard de l'homme distrait; nos indigènes disent du distrait dont le regard est fixe et comme lointain : *ikhzer fi iblis*, « il regarde le diable ».

Mais le regard à lui seul ne constitue pas le mauvais œil, il n'est que la manifestation d'un désir le plus souvent mauvais. Le regard n'agit pas par lui-même, il n'est qu'un intermédiaire : derrière un œil qui pétille, il y a toujours quelque malice; derrière l'œil du *ma'iân*,

(1) Narbeshuber, *op. laud.*, p. 24.
(2) Cf Blau, *Altjüd. Zauberw*, p. 34, p. 153.
(3) Cf Westermarck, *op. laud.*, p. 211.

il y a l'envie. C'est elle qui est avant tout l'élément actif du mauvais œil; le *ma'iân* qui trouve une chose belle, la gâte, la fait dépérir si c'est un être vivant et finalement la tue. Il n'est pas nécessaire qu'il exprime son admiration; s'il voit une vache et qu'il pense que c'est une belle bête et qu'il voudrait bien la posséder, elle tombe malade; s'il voit un enfant bien portant et qu'il souhaite en avoir un semblable, l'enfant tombe malade et en meurt; s'il voit un bel habit et qu'il l'envie, l'habit se déchire, etc.... (1). A Mogador, un homme qui avait le mauvais œil se promenait; rencontrant une grosse pierre, il s'écria: « quelle grosse pierre »! La pierre éclata et se fendit en trois morceaux (2). L'origine de ces maléfices est évidemment l'envie méchante, passion si violente chez les primitifs. Lorsque dans l'avant-dernière sourate du Coran, Mahomet dit: « Je me réfugie près de Dieu contre le mal que fait l'envieux quand l'envie le possède » (3), c'est au mauvais œil qu'il fait allusion : *envie et mauvais œil, c'est tout un*. Le regard ou le désir pour le primitif sont une seule et même chose, une force, qu'il ne pose d'ailleurs pas comme

(1) Desparmet, *op. laud.*, p. 159 ; sur le mauvais œil faisant périr les bestiaux, voir les commentaires du Coran, sub LXVIII, 51 ; p. ex. El Khâzin, IV, p. 333 ; le caractère envieux du mauvais œil est bien marqué dans ce texte. Voy. également dans Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, III, p. 181, les *Ba'âdjîn*, qui décimaient les troupeaux par le mauvais œil. Cpr. la curieuse coutume du droit de *bâb Allâh* dans les ventes des bestiaux au Maroc et l'explication qu'en donnent Michaux-Bellaire et Salmon, in *Arch. mar.*, VI, 1906, p. 258-259.

(2) Recueilli à Mogador ; mon informateur n'avait pas vu le fait, mais il a vu la pierre éclatée, dans l'île de Mogador !

(3) Sour. CXIII, v. v.

matérielle ou immatérielle, car il ignore cette distinction, due à la subtilité des métaphysiciens.

C'est bien pis quand l'envie s'exprime par des louanges : aussi nos indigènes craignent-ils les compliments, surtout quand ils viennent d'un inconnu, car il se peut qu'il ait le mauvais œil (1). C'est là sans doute qu'il faut voir l'origine d'un usage général dans l'Afrique du Nord : celui de donner à l'hôte l'objet qu'il a loué à haute voix ou dont il a montré qu'il avait envie. On met aujourd'hui cette coutume au compte de la générosité, mais il semble bien qu'elle ait l'origine que nous indiquons ; tout au moins la croyance au mauvais œil a-t-elle influencé et renforcé cet usage. Si on reçoit de quelqu'un des compliments et qu'on craint que celui qui les fait ait le mauvais œil, il faut prononcer mentalement quelque formule à vertu déprécatoire, par exemple la prière sur le Prophète, *çaldi 'ala nnabi :* « Mon Dieu accorde bénédiction et salut à Notre Seigneur Mahomet » (2).

Naturellement toute chose, toute personne est d'autant plus exposée au mauvais œil qu'elle est bonne et belle. Dans l'antiquité arabe, les beaux jeunes gens ne s'en allaient en public, au marché par exemple, que le visage couvert d'un voile (3). Peut-être est-ce là l'origine du voile ; la femme serait plus souvent voilée que l'homme parce qu'elle est spécialement exposée aux convoitises de celui-ci, ou peut-être aussi parce que, réputée dépositaire de forces magiques et dangereuses, on l'oblige

(1) Cf. Narbeshuber, *op. laud.*, p. 24.

(2) Bel, *op. laud.*, p. 361, n. 2.

(3) Nombreuses références aux textes dans Wellhausen, *Reste ar. Heid.* p. 196, n. 1.

à se voiler pour annihiler ses effluves redoutables (1). Les deux interprétations d'ailleurs ne sont pas contradictoires.

Telle est la croyance officielle au mauvais œil : elle est de dogme dans l'Islâm, car le Prophète a dit : « Le *'aïn* est une réalité » (2). On a rapporté au mauvais œil le verset du Coran où il est dit : « Peu s'en faut que les infidèles ne t'ébranlent par leurs regards quand ils entendent réciter le Coran, et qu'ils ne disent : « c'est un possédé ». Les commentateurs du Coran réfutent à ce propos les arguments des rationnalistes musulmans qui ne croyaient pas au *'aïn* ; ils ajoutent que les Banou Asad étaient connus pour leur mauvais œil et que les infidèles prièrent l'un d'eux d'exercer sur Mahomet son funeste pouvoir ; mais Dieu protégea son envoyé (3).

Comme l'envie est un sentiment dont on n'est pas maître, il faut s'attendre à ce que le *ma'iân* ne soit pas jugé nécessairement responsable de ses méfaits Tel est l'opinion d'Ibn Khaldoûn (4) et la question de la punition du *ma'iân* est controversée par l'orthodoxie : d'après les uns, il est responsable du dommage qu'il cause ; s'il cause la mort il encourt la peine du talion, sauf composition pécuniaire ; si ses méfaits se répètent au point de devenir une habitude, il est considéré comme un apostat et puni comme tel ; d'après Ech-Châfi'î, au contraire, il

(1) Cf. Westermarck, *op. laud.*, p. 211-212 ; Tuchmann, *Fascination* in *Mélusine*, IX, p. 82 et n. 8.

(2) Qast'allâni sur Boukhârî, *Çah'ih'*, VIII, 391.

(3) Voy. les commentateurs sub sour. LVIII, 51 ; p. ex. El Khâzin, IV, 333.

(4) Ibn Khaldoûn, *Prolègomènes*, III, p. 187.

n'encourt ni le talion, ni la peine réservée à l'apostat, car il n'y a, à proprement parler, aucun acte émanant de lui dans son méfait (1).

Je passerai rapidement sur les remèdes magiques employés contre le mauvais œil ; nous avons déjà suffisamment étudié les rites magiques pour n'avoir pas à revenir sur ce sujet (2). Le premier moyen de défense qui se présente à l'idée, c'est de se protéger par un voile ; mais en dehors de ce moyen tout défensif il y en a d'autres qui ont un caractère plus actif : on peut, par exemple, opposer au mauvais œil un autre œil dont le regard neutralisera l'influence malfaisante du premier. Il est vraisemblable que nombre de dessins indigènes d'aspect géométrique ont figuré primitivement un œil et étaient destinés à écarter la *jettature* ; un grand nombre de représentations antiques de ce genre nous sont parvenues (3) ; non seulement on représentait l'œil, mais on dessinait une figure entière aussi grimaçante que possible : c'est le Gorgonéion ou tête de Méduse (4). Un auteur contemporain a même voulu expliquer par l'œil un grand nombre de motifs ornementaux des Berbères : peut-être y a-t-il là quelque exagération (5).

A défaut de l'œil, tout ce qui est brillant, gemme,

(1) Qast'allâni sur Boukhâri, *Çah'th'*, p. 391.

(2) Voir dans Soyout'i *Rah'ma*, p. 56-58, un chapitre de recettes magiques pour se protéger du *'aïn*.

(3) Voy. Tuchman, *La fascination in Mélusine*, VIII, 1897, p. 55, seq. — Le *fascinum* curatif contre le *fascinum*, voy. Huvelin, in *Ann. Univ. Lyon, Nouv. sér.*, II, Droit-Lettres, *Mélanges Appleton*, 1903, p. 423, n. 4.

(4) Énorme bibliographie du Gorgoneion, cf. Tuchman, *op. laud.*, in *Mélusine*, IX, 1898-1899, p. 155-165.

(5) Westermarck, *op. laud.*, p. 220 seq.

verre, métal peut jouer le même rôle (1) et il n'est pas douteux que la parure primitive n'ait été en partie une manifestation de cette croyance.

Les fumigations odorantes passent aussi pour dissiper les effluves du mauvais œil (2). Le feu appliqué sur la peau avec un fer rouge est également recommandé contre le *'aïn* et, dans certaines tribus il y a des contre-sorcières, nommées *kouwwâya*, qui appliquent cette médication aux enfants ensorcelés (3). La vertu magique des brûlures au fer rouge était déjà connue des anciens Arabes, car Mahomet, tout en la reconnaissant comme un remède efficace en a, sinon défendu absolument, du moins déconseillé l'emploi (4). Enfin le sel et l'alun sont aussi généralement employés dans l'Afrique du Nord au cours de cérémonies destinées à désensorceler les individus frappés du mauvais œil et dans lesquelles le rite le plus remarquable est celui qui consiste à faire tourner le sel ou l'alun autour de la tête (5).

La corne qui est un organe de défense est par magie imitative un préservatif du mauvais œil ; dans le Sahara, on place des cornes et des crânes entiers au-dessus de l'entrée des maisons (6), au Maroc comme en Algérie et

---

(1) Cf. Vassel, *op. laud.*, in *Rev. tun.*, mai 1906, p. 219-220 ; Cf. *suprà* magie des gemmes, p. 222.

(2) Cf. Snouck Hurgronje, *Mekka*. p. 122 ; *suprà*, p. 72 ; *infrà*, chap. XVI.

(3) Cf. *suprà*, p. 22.

(4) Qast'allâni sur Boukhâri, *Çah'th'*, VIII, p. 361-2, p. 371.

(5) Cf. Desparmet, *op. laud.*, p. 160, et surtout Bel, *op. laud.*, p. 362.

(6) Certeux et Carnoy, *Algérie tradit.*, p. 159 ; Vassel, *op. laud.* in *Rev. Tun.*, juillet 1906, p. 343-350 ; cpr Lefébure, *Le Bucrâne*, in *Sphinx*, X, p. 67-129.

en Tunisie on porte sur soi dans le même but des défenses de sanglier (1). Le croissant, employé parfois concurremment avec la *main de Fatma* (2), dont nous allons parler, est sans doute en rapport avec la paire de cornes, d'une part, et, de l'autre, avec le fer à cheval, talisman également fréquent contre le mauvais œil et qui semble réunir, à raison de sa matière, de sa forme et de sa fonction, les vertus magiques de plusieurs symboles : corne, croissant, main, et celles du fer à cheval, animal domestique et primitivement sacré (3).

Mais le symbole protecteur entre tous, c'est la main et surtout la main largement projetée en avant, comme lorsque l'on fait le geste d'écarter quelque chose. D'abord la main, l'organe de l'action par excellence, est naturellement un symbole de puissance : en hébreu comme en arabe *iad* veut dire à la fois *main* et *puissance :* la *main blanche* de Moïse avec laquelle ce Prophète opérait ses prodiges est célèbre dans les légendes musulmanes (4).

(1) Drummond Hay, *Maroc et ses tribus nomades*, p. 106 ; Vassel, *op. laud.*, in *Rev. Tun.*, novembre 1905, p. 551 ; mai 1906, p. 229-232.

(2) Cf. Vassel, *op. laud.*, in *Rev. Tun.*, novembre 1905, p. 531 ; mai 1906, p. 228-229.

(3) Cf. *suprà*, p. 4 ; Lawrence, *Magic of the Horse-shoe*, p. 16-18, 18-26, 58-65, 68-88.

(4) Voy. les références données dans Reinaud, *Monuments*, I, p. 156 ; cf. une note intéressante de Maury, *Essai s. l. lég. pieuses*, p. 114 ; sur la représentation de la main de Dieu au moyen-âge, voy. Gaidoz, *Ét. de myth gaul.*, 1886, I, p. 79-80. Goblet d'Alviella, *Migr. d. symb.*, Paris, 1891, p. 32-35. C'est sans doute aussi comme symbole de puissance que le phallus est si universellement employé comme talisman contre le mauvais œil et par suite aussi, connu d'une façon générale, comme porte-chance. Cpr. en latin le mot *fascinum* est le sens primitivement magique du mot *obscenus*, Huvelin, *op. laud.*, p. 418, n° 6 ; p. 419, n° 1.

Dans toute l'Afrique du Nord, chez les juifs comme chez les musulmans, il est courant de voir sur les portes une main peinte les cinq doigts écartés (1). Lorsque l'on rencontre un individu de qui l'on craint le mauvais œil on lui présente la main ouverte ; d'autres présentent deux doigts, ce qui semble évoquer l'idée de crever les deux yeux (2) : tout ce qui est pointu du reste peut être utilisé non seulement pour se défendre du mauvais œil, mais pour blesser autrui de loin ; de là vient la crainte qu'inspire l'index étendu dirigé contre une personne ; le nom de l'index (*sabbâba*) en arabe est d'ailleurs en rapport avec la racine d'un verbe qui signifie « percer » et « insulter » (*sabba*) et nous avons déjà indiqué le caractère primitivement magique de l'injure (3).

La main est une amulette extrêmement répandue chez nos indigènes : on porte sur soi des mains en argent, en or, dites *mains de Fatma* par les Européens et connues des musulmans sous le nom de *khams*, *khoms*, du mot *khamsa* qui veut dire cinq, par allusion au nombre des doigts : cette représentation, déformée de différentes façons, a fourni de nombreux types de bijoux (4) ; de

(1) Cela est rapporté dans tous les livres qui parlent des coutumes algériennes ou tunisiennes. Voy. dans Tuchman, *op. laud.*, in *Mélusine*, VIII, 1897, p. 64, n. 5, une liste de ces références suffisamment longue et qu'on pourrait tripler, d'ailleurs sans aucune utilité. J'ajouterai seulement Pallary, in A. F. A.S., XX, 1891, t. I, p. 270 et II, p. 660-657.

(2) Cf. Delphin, *Textes d'arabe parlé*, p. 162, n. 28 ; cf. Vassel, *op. laud.*, in *Rec. Tun.*, mai 1906, p. 221.

(3) Goldziher, *Abhandl.*, II, p. 56-57 ; *suprà*, p. 105-106 ; sur l'injure prophylactique du mauvais œil, voir références dans Huvelin, in Mél. Ch. Appleton, *Ann. Univ. Lyon*, nouv. sér., II, 1903, p. 397, n. 4.

(4) Vassel, in *Rec. Tun.*, mai 1905, p. 550 ; mai 1906, p. 220 ; Robert, *Arabe tel qu'il est*, p. 33 ; Gouv. Gén. Alger, *Cat. descript. ill. ouvr. or et arg.*, fig. 47, 48, 79, 156 ; Eudel, *Orfèvr. alg. et tun.*, p. 253-254.

même l'intersection ou le parallélisme de cinq lignes est un thème d'ornementation courant (1).

Mais il y a mieux : puisque les cinq doigts sont le préservatif du mauvais œil, il suffira de les nommer ; effectivement en tendant la main pour repousser la *jettature*, ont dit : *khamsa fi ʿaïnek*, c'est-à-dire : « cinq (doigts) dans ton œil ». Puis le mot *khamsa* seul a absorbé tout le pouvoir magique : et comme il est destiné à repousser les maléfices, il est devenu inconvenant et de mauvais augure de le prononcer dans la conversation. On dit : *ʿaddat ieddek*, le nombre de ta main, ou bien *arbaʿa ou ouḥ'ad*, quatre et un. Enfin le jeudi, qui est le *cinquième* jour de la semaine, est particulièrement favorable aux opérations magiques qui ont pour objet de combattre le mauvais œil : c'est ce jour-là que l'on va en *ziâra* (pèlerinage) au sanctuaire des saints réputés pour guérir en pareil cas (2). Les croyances relatives à la prophylaxie du mauvais œil sont venues ainsi renforcer le caractère primitivement magique du nombre 5 (3).

Cet ensemble de faits superstitieux relatifs au mauvais œil est particulièrement propre à nous éclairer sur la nature de la magie ; ce n'est pas une catégorie spéciale de faits magiques : les maux causés par le mauvais œil sont vagues et indéterminés ; nous sommes en présence

(1) Voyez-en une série dans Westermarck, *op. laud.*, p. 213 ; de là, l'emploi du tatouage contre le mauvais œil, *id.*, p. 214. — Sur la main comme amulette voy. Lefébure, *La main de Fatma*, in *Bull. Soc. Géog. Alg.*, 1907, 4e trim., p. 411-417, avec nombreuses références.

(2) Desparmet, *op. laud.*, p. 150.

(3) Voy. *suprà*, p. 183-184 ; cpr. Tuchman, *Fascination*, in *Mélusine*, VIII, p. 58 ; Vassel, *Superst. tunis.*, in *Rev. Ind.*, 30 sept. 1907, p. 325-326

d'une magie rudimentaire, aussi simple que possible (1). Nous constatons qu'à la racine de l'opération magique il y a un désir violent, que le primitif ne sait pas maîtriser, accompagné de représentations plus ou moins intenses, et qu'il projette le tout au dehors de lui (2); ce désir ainsi objectivé, il le conçoit comme une force occulte, transmissible à distance, *'aïn*, *roûh'*, *nefs*, *mana ;* cette volonté qu'il projette ainsi au dehors de lui, il l'accompagne d'un geste, car l'intensité de la représentation détermine ce geste : c'est la loi classique de psychologie, à savoir que l'idée du mouvement n'est que le mouvement qui déjà commence et ce mouvement, c'est tout simplement le geste mimique, c'est-à-dire le rite de magie imitative ou le signe phonétique de la représentation, c'est-à-dire le nom. D'où la vertu hautement magique du mot (3).

Ainsi la magie, c'est « l'action sur le dehors par le dedans » (4). Le primitif n'a pas fait encore une distinction suffisante entre le sujet et l'objet ; il ne se différencie pas de l'univers. Sa métaphysique est une sorte de monisme « qui n'est ni matérialiste ni idéaliste, mais indifférencié » (5). Ce *roûh'*, ce *mana*, cet influx magique, identique au désir et à la crainte, à la volonté, c'est à la fois la tendance, la représentation et le phénomène réel ; « dès qu'il est réalisé il se réalise intégrale-

(1) Cf. H. Hubert, in *Ann. sociol.*, VII, p. 277.

(2) Cf. Hubert et Mauss, *Théorie mag.*, in *Ann. sociol.*, p. 126, 13 et *passim ;* cpr. l'article de Marett, cité plus haut. Vassel a aperçu cela, *op. laud.*, p. 550.

(3) Cf. Marett, *op. laud.*, p. 150.

(4) Marillier, in *Rev. Hist. Rel.*, XXXVI, p. 343.

(5) Crawley, *Mystic Rose*, p. 3-4.

ment » (1) ; voilà pourquoi il agit à distance (2). Et cette volonté d'acquérir un bien ou de fuir un mal qui est primitivement identique à son objet, ce sera plus tard dans la religion orthodoxe l'*intention*, cette intention qui est l'élément essentiel de toutes les actions, la *niyya* de la théologie musulmane et qui lorsque la religion aura achevé de revêtir le caractère moral qui lui est propre (3) sera ce que nous appelons la « bonne foi ». Il est au moins très singulier et, bien que nous n'osions en tirer la conclusion ainsi apparente, nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer que le mot *niyya* signifie à la fois : intention, distance, action de se transporter à distance et « chose qui doit nécessairement être faite », c'est-à-dire tout ce qui caractérise la magie (4).

Mais la force magique, le *'aïn*, le *mana*, est-ce une force normale ? non, ce n'est pas une force habituelle, le sauvage la redoute ou la vénère, ne la met en jeu que dans des conditions singulières ou ne la prête qu'à des personnages exceptionnels comme nous l'avons vu. Le *naturel* et le *surnaturel*, le profane et le magique ne se confondent pas comme l'a dit Frazer (5) ; le primitif ne considère pas le rite magique comme un acte quelconque (6) ; la magie n'est pas une science, comme le veut

(1) Hubert, *Et somm. d. l. représent. du temps d. l. relig. et l. magie.* (Ec. prat. des Hautes Études, Paris, 1905), p. 1.

(2) Cf. Crawley, *Mystic Rose*, p. 81-85.

(3) Cf. *infrà*, p. 334-335.

(4) Cpr. Crawley, *Mystic Rose*, p. 304-105, 112-123.

(5) Frazer, *Rameau d'or*, éd. franç., t. I, p. 64 seq.

(6) Cf. Marett, *op. laud.*, p. 153 ; Westermarck, *Social relations*, in *Sociol Pap.*, II, p. 144 ; Lagrange, *Relig. sém.*, p. 12-13.

Frazer, ou du moins c'est déjà une science occulte(1), où le désir domine la raison et où la conclusion pratique conditionne les prémisses.

Résumant tout ce qui précède nous dirons que la magie, inventée sous la pression du besoin, n'est que l'objectivation du désir sous forme d'une force étendue, singulière, liée à des gestes représentatifs du phénomène désiré et qui produit mécaniquement ce phénomène : c'est donc une technique avant d'être une science.

Supposons maintenant que le primitif extériorise si bien cette force magique qu'il finisse par la personnifier, nous aurons la genèse d'un dieu ; le dieu peut être un *mana* personnifié et avoir les allures d'un grand magicien (2). Comme d'ailleurs le magicien projette toute la force de sa volonté dans l'acte imitatif, dans l'objet dont il se sert, dans le nom qu'il prononce, l'objet devient un fétiche, le nom devient un démon, un dieu (3) : nous en avons donné des exemples. En un mot la force magique, le *mana* est suivant l'heureuse expression de Hartland un *théoplasme*, un *god-stuff*, une matrice de dieux (4). D'après cela le dieu est et ne peut être qu'anthropomorphique, il est l'objectivation psycho-physique de l'homme dans les phénomènes (5).

Voilà ce que nous appellerons le théisme : c'est là ce

---

(1) Cf. Marett, *op. laud.*, p. 146.
(2) Skeat, *Malay Magic*, p. 3.
(3) Cf. Marett, *op. laud.*, p. 157-158,
(4) Hartland, in *Folklore*, XII, p. 27.
(5) Ribot, *op. laud.*, p. 97.

que M. Frazer entend par religion (1); mais pour nous, nous donnons à ce mot une acception différente. Le théisme garde beaucoup des traits de la magie ; le *mana*, la force magique étendue et mouvante, rayonne toujours autour du dieu, c'est la *baraka* des musulmans, elle se transmet comme la force magique (2) ; le théisme comme la magie est une construction *a priori ;* le caractère affectif y domine comme dans la magie, les contradictions y abondent comme dans celle-ci et les théologiens se consumeront à les concilier (3).

Comme la magie, le théisme a un but pratique : il s'agit d'abord des besoins physiques immédiats puis des besoins moraux, Comme le dieu est inventé pour la société, elle exige de lui des services et nous verrons qu'elle le punit lorsqu'il ne les lui rend pas (4). Ce n'est qu'à un stade très avancé qu'avec les excès du mysticisme, l'adoration du dieu pour lui-même se constitue, parfois à l'exclusion de toute règle de conduite. Quel est donc le caractère qui distingue le théisme de la magie ? un seul : la personnification du magique en tant que volonté distincte ; par suite, le caractère de contrainte du rite disparaît. Le dieu ayant un libre arbitre ne peut plus être mécaniquement obligé ; il faut se le concilier et la prière remplace le charme : le magicien commandait à la nature ; le fidèle

---

(1) Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 60 ; *contrà*, Lang, *Magic and Religion*, chap. III tout entier.

(2) Cf. Tylor, *loc. prim.*, 221-222 ; Frazer, *Ram. d'Or*, I, p. 113.

(3) Ribot, *op. laud.*, p. 56-57.

(4) Cf. Edmond Doutté, *Marabouts*, p. 26 et réf. à de Foucauld.

garde au contraire vis-à-vis du dieu qu'il sollicite, une attitude expectante et réceptive qui est caractéristique du théisme (1).

La magie a evolué encore dans un autre sens que celui du théisme; l'expérience réitérée a fini par montrer à l'homme que certaines pratiques réussissaient toujours, même si on simplifiait le rituel; elles se trouvaient être adaptées à la nature même des choses. Ce fut là le premier essai de logique rationnelle. Encore attribua-t-on longtemps les phénomènes à des *propriétés* des choses, conception très analogue à celle de la force magique et qui en découle directement : il fallut des siècles avant qu'un Molière se moquât de la *virtus dormitiva* de l'opium. Aujourd'hui encore la science ne s'est pas débarrassée de ces conceptions : le médecin qui invoque une *diathèse* n'est pas si loin qu'on le croit du Mélanésien qui parle de *mana* ou de l'Indien qui invoque le *manitou*. Ainsi dans la science le concept de force immatérielle n'a pu disparaître; il n'y a pas longtemps que les fluides, le calorique, les deux électricités, le magnétisme régnaient en physique; aujourd'hui en dernière analyse on nous présente l'énergie : c'est le dernier avatar du *manitou*. Les psychologues modernes n'ont pas de peine à retrouver sous ce terme une vague représentation de la force musculaire, de l'effort, de la volonté tendue, de l'impulsion affective, aveugle et irrésistible qui ne sont autres que le *roûh'* et le *nefs* du

(1) C'est ce théisme que Westermarck, *op. laud.*, *Sociol. pap.*, II, p. 144-145, caractérise sous le nom de « religion ».

sorcier dont nous parlait Ibn Khaldoûn (1). En ce sens on a pu dire que la conception des primitifs ressemblait aux conceptions dynamistes modernes de l'univers (2).

Le caractère de nécessité, déjà remarquable dans la magie, s'est renforcé dans la science et est devenu un principe fondamental. Le but est resté longtemps la satisfaction des besoins, la libération des entraves du monde physique et toutes les sciences ont commencé par être des techniques. Peut-être reviendraient-elles à n'être pas autre chose, si l'humanité se lassait enfin de sa recherche éternelle et toujours déçue des causes premières : mais il ne semble pas qu'elle y renoncera jamais. En tout cas il reste un caractère par lequel la science diffère de la magie et du théisme : c'est que chez elle le raisonnement *a posteriori* a remplacé l'inférence *a priori* et cette conquête est assurément l'événement capital dans l'histoire humaine.

Ainsi science et théisme sont deux routes divergentes sorties de la magie (3); il est possible qu'elles ne divergent pas indéfiniment : l'idée du dieu dépouillé successivement de tous ses attributs anthopomorphiques, aboutira peut-être à des systèmes conciliables avec les données ultimes de la science. En tout cas l'homme, assoiffé de solutions que celle-ci ne peut lui donner, aura toujours besoin de l'induction *a priori* : l'existence de l'énergie postulée par les savants en est une. Le sauvage qui dans son désir

---

(1) Binet, L'*Ame et le corps*, Paris, 1905, p. 30.

(2) Van Gennep, *Myth. et lég. austral.*, Paris, s. d. (1906), p. LXXXI et XC.

(3) Cpr. Fossey, *Magie assyrienne*, p. 140-141.

de voir la pluie tomber, jetait de l'eau en regardant le ciel était l'ancêtre des métaphysiciens; le *mana* est une hypothèse métaphysique.

Nous allons maintenant examiner sous un autre aspect les faits que nous venons de passer en revue. La magie est avant tout à l'origine une création collective : c'est le clan tout entier dont l'imagination travaille, car les besoins qui déterminent la naissance de la magie sont avant tout des besoins collectifs : besoin de gibier, de pluie, de chaleur solaire, etc.... Hubert et Mauss ont remarquablement développé ce point de la théorie (1) ; les faits observés chez les sauvages montrent bien qu'il en est ainsi : le magicien n'existe individuellement que parce que ses contribules sollicitent et attendent ses actes magiques dans un état d'excitabilité prédisposé à l'illusion et qu'ils lui communiquent leur foi, quand bien même il ne l'aurait pas. Aussi les représentations magiques sont-elles des représentations collectives et comme telles elles s'imposent à l'individu.

Parmi les pratiques correspondant à ces croyances collectives, il en est quelques-unes qui se détachent des autres : il arrive en effet que certains individus, dont l'intérêt se trouve en conflit avec l'intérêt général, les appliquent à des fins nuisibles à l'ensemble de la société, par exemple envoûter son ennemi personnel alors que celui-ci est utile à tous ; ou simplement qu'ils font servir les rites magiques à des fins strictement personnelles ; ainsi naît, à côté de la magie licite et même

(1) Hubert et Mauss, *Théorie gén. de la magie*, in *Ann. sociol.*, VII, p. ex. p. 132-133.

obligatoire qui soutient la vie de la société, une magie nuisible ou tout au moins inutile à celle-ci et comme telle réprouvée et interdite ou à peine tolérée. Nous appelons la première *religion* et la seconde *sorcellerie*.

La sorcellerie comprend des pratiques défendues correspondant à des représentations collectives et plus ou moins obligatoires. Ces pratiques sont le plus souvent individuelles; elles sont surtout maléficientes ou tout au moins ont un but exclusivement individuel. Comme la société les réprouve, elles sont plus ou moins clandestines; pour la même raison, elles sont souvent l'œuvre d'ennemis de la société et spécialement d'étrangers; tout étranger est un ennemi et pour cela réputé sorcier, nous l'avons abondamment exposé (1). De même la sorcellerie fait appel aux dieux étrangers, ou aux dieux déracinés, abandonnés, qui ne protègent plus la société à l'exclusion de l'individu. Même quelquefois une action bienfaisante est punie rien que parce qu'elle a un caractère étranger : en droit musulman, celui qui dénoue l'aiguillette avec des rites musulmans n'encourt aucune punition ; celui qui emploie des rites étrangers à l'islâm est puni (2). Ce qu'on ne s'explique pas est placé sur le même pied : la science est taxée de sorcellerie par une société ignorante; des muftis musulmans ont interdit l'usage du phonographe, qu'ils considèrent comme diabolique (3). Au contraire, le fait religieux est celui qui

(1) Cf. *supra*, p. 49-50.

(2) Supercommentaire d'El 'Adaoui, sur le comm. de Khelil, par Kherchi, v, p. 305.

(3) Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, Batavia, 1900, 35 p.

est connu de tous, admis par tous, qu'il se rapporte à la magie ou au théisme, est considéré comme bienfaisant pour la société. En un mot, la religion est essentiellement morale : la cérémonie magique collective, la prière au dieu ont pour but le bien de la communauté.

Les religions qui ont constitué leur dogme ont sévèrement interdit la sorcellerie, mais le plus souvent elles ont fait de la croyance à sa réalité un article de foi ; il en est ainsi du catholicisme (1) et de l'islamisme, et cela est logique si, comme nous l'exposons, la religion et la sorcellerie sont filles de la magie.

Nous avons vu plus haut que l'Islâm a consacré la croyance au mauvais œil : il en est de même de toute la sorcellerie ; la réalité du *sih'r* ou sorcellerie est un dogme (2). On s'appuie pour cela sur un passage du Coran : « Mais les démons furent infidèles, ils enseignèrent aux hommes la sorcellerie... On apprend d'eux les moyens de mettre la désunion entre les époux (3). » Cette dernière partie du verset en particulier est donnée comme réponse aux rationnalistes qui soutenaient qu'il n'y a dans la sorcellerie que des illusions (4).

Ainsi la sorcellerie existe aux yeux de l'orthodoxie officielle, mais comme dans la doctrine catholique, elle

---

(1) Cf. le livre de Hansen, Zauberwahn, *Inquisit. n. Hexenprozess im Mittelalter*, Munich, 1900.

(2) Voy. Qast'allâni sur Çah'ih' de Boukhâri, VIII, p. 401 ; cf. Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, III, p. 176-177, p. 196.

(3) *Coran*, sour. II, v. 96.

(4) Voy. les commentaires du Coran sur le verset précité et sur la sour. CXIII ; p. ex. El Khâzin, IV, p. 473. On y trouvera, avec sa réfutation, l'objection tirée de l'impossibilité de concilier la prédestination avec le caractère préservateur des deux dernières sourates.

n'existe qu'avec la permission de Dieu, *cum permissu Dei*, *bi 'idni Lâhi* (1); le crime du sorcier consiste à s'attribuer des pouvoirs qui n'appartiennent qu'à Dieu et qu'il n'exerce que parce que Dieu le permet (2). Il n'est puni que parce qu'il s'est cru l'égal de Dieu : aussi son crime est-il assimilable au polythéisme (3); c'est un apostat et il mérite la mort comme coupable de *chirk* (polythéisme). Ce qui montre bien qu'il en est ainsi, c'est que celui qui a payé un sorcier pour faire périr quelqu'un ne subit pas la peine de mort (4). Le *sih'r* est une des infractions les plus graves à la loi divine (*kebâïr*) et la peine capitale est la règle (5), comme dans toutes les religions anciennes (6), en particulier dans le judaïsme (7).

La confusion du sorcier avec l'hérétique ou l'apostat montre bien l'opposition de la religion et de la sorcellerie; on sait que cette confusion caractérise également la doctrine catholique. Le développement logique de cette théorie dans le droit musulman est que l'infidèle tributaire (*dhimmî*) ne pouvant être réputé apostat, le crime de sorcellerie commis par lui, s'il n'a pas causé de mal, n'est puni que correctionnellement;

---

(1) P. ex. El Khâzin sur sour. II, v. 96; t. I, p. 76.

(2) Définition du *sih'r* par Ibn 'Arafa dans Kherchi sur *Mokhtacer* de Khelil, V, p. 305.

(3) Qast'allâni sur *Çahîh'* de Boukhari, VIII, p. 404; El Khâzin, *loc. cit.*

(4) Ez Zorqâni sur *Mouat't'a* de l'Imâm Mâlik, Caire, 1310, t. IV, p. 49..

(5) C. Wellhausen, *Reste ar. Heid.*, p. 160; Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, III, p. 176.

(6) Pour l'ancien droit romain, voy. Huvelin, *op. laud.*, p. 437 seq.

(7) Voy. Blau, *Altjüd. Zauberw.*, p. 19, p. 146-152.

s'il a causé la mort, il ne peut l'éviter lui-même qu'en se faisant musulman (1).

Du moment qu'il n'y a sorcellerie que quand l'opérateur s'attribue un pouvoir personnel à l'exclusion de celui de Dieu, il est clair qu'il peut devenir embarrassant de distinguer une pratique religieuse d'une pratique de sorcellerie, un miracle du prodige opéré par un sorcier ; nous voyons dans le Coran que les incrédules traitaient les prophètes de sorciers et Mahomet est très occupé d'échapper au danger d'être pris pour tel.

Les jurisconsultes ont bien essayé de distinguer le prodige du sorcier de celui du saint *(karâma)* en disant que ce dernier n'a pas besoin, comme le premier, de se mettre dans certains états et de prononcer certaines paroles (2), mais cette distinction n'est pas applicable dans les cas de magie religieuse *(yoqcha)*, et Ibn Khaldoûn convient que la seule distinction solide entre l'acte miraculeux du saint et le prodige du sorcier est celle de la moralité du but poursuivi (3) ; la religion est essen-

(1) Khelil, *Mokhtaçer*, trad. Perron, v, p. 511 ; Derdîr sur Khelil, I v p. 273 ; Kherchi sur Khelil, v, p. 310. — On remarquera que nous suivons ici avant tout les auteurs mâlikites faisant autorité dans l'Afrique du Nord, car il a régné une assez grande diversité dans les avis des docteurs musulmans sur ce sujet. Abou H'anifa a nié la réalité de la sorcellerie (voy. Cha'râni, *Balance de la loi*, trad. Perron, p. 479). Des savants égyptiens modernes, comme Chikh 'Abdou rejettent également cette croyance (voy. la référence donnée par Mohammed ben Cheneb, in *Rev. Afr.*, 1906, II-III, p. 262). L'ouvrage précité de Cha'râni contient un chapitre assez confus sur la sorcellerie au point de vue juridique, *loc. cit.*, p. 476-481 ; (texte, Caire, 1311, II p. 119).

(2) Qast'allâni sur *Çah'th* de Boukhâri, VIII, p. 401.

(3) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, I, p. 193 ; III, p. 183-184, 187.

tiellement morale : or, la morale c'est ce qui est permis par la loi divine, car, ainsi que nous l'avons fait remarquer en débutant, toutes les actions sont prévues et qualifiées par la loi (1). Autrement dit, le miracle est une sorcellerie légitime et la sorcellerie est un miracle défendu (2).

D'après ce qui précède, on doit s'attendre à ce que la sorcellerie soit d'autant plus sévèrement interdite et réprimée que la religion a constitué plus solidement son dogme ; il en est bien ainsi en ce qui concerne l'Afrique du Nord : car tandis que nous venons de voir que, dans l'orthodoxie, le sorcier mérite la peine de mort, dans l'ancienne coutume kabyle au contraire, le sorcier n'est puni de mort que s'il tente de faire périr son ennemi ou de l'affliger d'une maladie grave : les sortilèges moins nuisibles ne sont punis que d'une amende (3).

On conçoit encore mieux maintenant le caractère anormal de la sorcellerie ; non seulement tout ce qui est secret paraît être de la sorcellerie, mais encore toute sorcellerie, étant prohibée, se cache. Des auteurs arabes considèrent la racine du mot *sih'r* comme ayant primitivement le sens d'*être caché* (4). Et d'ailleurs le caractère de secret est considéré comme aggravant le crime

---

(1) Cf. *suprà*, p. 8-9.

(2) Le mot est de Soldan, *Gesch. d. Hexenprocesse*, p. 8, cité par Blau, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 29. Cpr. la définition de « Aberglaube », par Lehmann, *Aberg. u. Zaub.*, p. 6, et la relation entre « Wunder » et « Zauberei », p. 9.

(3) Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, III, p. 179-180.

(4) Les commentaires du Coran sur sour. II, 96 ; par ex. El Khâzin, I, p. 76.

de sorcellerie : si le sorcier exerce publiquement, il est condamné à mort ; toutefois, il a la vie sauve s'il se rétracte ; mais s'il exerce en secret, il est mis à mort sans délai (1). Il est d'ailleurs interdit non seulement de pratiquer la sorcellerie, mais même de l'apprendre ou de l'enseigner : ce sont là deux crimes au même titre que la pratique (2).

En un mot, la sorcellerie se présente comme une *anti-religion ;* elle finit d'ailleurs par se modeler sur la religion et par lui emprunter ses procédés théistes. Elle peut même devenir un véritable théisme, un culte de dieu mauvais : rien de semblable ne se rencontre chez les musulmans, mais ce terme ultime du développement s'est manifesté chez nous avec les messes noires et le culte du diable (3). Sorcellerie et religion sont parallèles et il n'y a entre elles que des différences d'ordre juridique. La science est en dehors d'elles à ce point de vue, tant que les représentations scientifiques ne sont pas considérées comme obligatoires par le groupe et que la spéculation scientifique reste le champ d'activité propre des individus. Mais on peut concevoir une société où la croyance à la science serait obligatoire et où la religion serait interdite et reléguée ainsi avec la sorcellerie ; la science deviendrait elle-même une religion. On reviendrait à un vague théisme caché sous les grands

(1) Khalil, *Moukhtaçar*, trad. Perron, v, p. 499 ; Derdir, sur Khalil, IV, p. 279.

(2) Derdir, *loc. cit.*

(3) Cf. *suprà*, p. 300; on peut voir que R. Smith, *Die Relig. d. Sem.*, p. 38-39, p. 64, appelle « magie » ce que nous appelons « sorcellerie ».

mots de progrès, loi naturelle, etc. (1); on a signalé le caractère dogmatique que prennent souvent les grandes théories scientifiques (2) ou sociales (3); l'histoire des sciences est remplie de l'écho des luttes passionnées, des excommunications, des persécutions même qu'elles ont provoquées.

Il semble donc qu'il n'y ait pas de commune mesure entre la classification des faits qui nous occupe en magie, théisme et science d'une part; et en religion et sorcellerie de l'autre. Ces deux classifications chevauchent l'une sur l'autre; tandis que la première a un caractère objectif, indépendant du temps et du lieu, la seconde a varié avec l'état social. Avec Frazer, Hubert et Mauss, Fossey, etc..... nous plaçons la magie à la base de la religion, en ce sens que pour nous la religion a commencé par être essentiellement magique; mais il y avait aussi probablement dès cette époque une magie interdite, c'est-à-dire une sorcellerie (4); à Jevons, Lang, et aux théologiens nous concédons que plus tard la sorcellerie, issue de la magie, emprunta ses éléments à la religion et en arriva à se présenter comme une dégénérescence (ou plutôt une contrepartie) de celle-ci; à Davies, que la sorcellerie est nécessairement distincte de la religion, mais nous estimons que la magie enveloppait les deux à l'origine (5): car au commencement la religion, comme la sorcellerie, était une magie.

(1) Cf. Ribot, *Psychol. des sentiments*, p. 379, n. 1.
(2) Cf. p. ex. G. Le Bon, *Evolution d. l. mat.*, Paris, 1906, p. 308.
(3) Voy. Hébert, *Le Divin*, Paris, 1907, p. 287-288.
(4) Cpr. Lehmann, *Abergl. u. Zauberei*, p. 15 et 21.
(5) Cpr. Frazer, *Rameau d'Or*, trad. franç., I, p. 68, 70; Maury, *Mag.*

Lorsque la magie évolua en théisme suivant le processus que nous avons essayé d'esquisser plus haut, la religion fut avant tout théiste. Pourquoi? C'est que le théisme est contemporain de l'époque où l'esprit humain commença à distinguer le sujet de l'objet. Or la séparation du moi et du non-moi, dans l'ordre de la connaissance, correspond à la scission, dans l'ordre affectif, entre l'égoïsme conscient et l'altruisme (1). Ainsi se concilient partiellement les deux classifications des faits magico-religieux, telles que nous les avons exposées. Seulement, bien que la religion ait été principalement théiste, les éléments magiques continuèrent à y abonder; ce livre est précisément consacré à leur étude: le sacrifice, les ablutions, les interdictions, le *dhikr* sont des pratiques à caractère primitivement magique.

A côté de cela la religion a admis des pratiques purement magique, en les colorant simplement d'une étiquette théiste: toute la *yoqcha*, la *kitâba* musulmanes dont nous avons parlé, appartiennent à cette catégorie et sont bel et bien une *magie religieuse* (2). Cette magie a même tendu à combattre la sorcellerie et à la faire disparaître, en lui empruntant ses procédés: c'est une des formes de la lutte de Dieu avec le Diable. En effet,

---

et Astrol., p. 7; cela est surtout évident pour les assyriologues; Lenormant, *La magie ch. l. Chald.*, p. 63-65; Fossey, *Mag. assyr.*, p. 160. Hubert et Mauss, sont du même avis, p. ex. in *Ann. sociol.*, IV, p. 172, VII, 290; dans leur mémoire sur la *Théorie générale de la magie*, ils ont réservé la question des rapports de celle-ci avec la religion.

(1) Ribot, *Psychol. des sentiments*, p. 244.

(2) Cf. *suprà*, fin du chap. IV.

pour les théologiens et les jurisconsultes musulmans, la sorcellerie consiste à transformer les qualités et même la réalité des choses, mais si ces transformations sont opérées à l'aide des versets du Coran ou par la vertu des noms de Dieu, il n'y a pas de *koufr* (infidélité, c'est-à-dire dans l'espèce *apostasie*), ce n'est pas une infraction, et cela ne peut être puni que s'il en résulte un dommage ou s'il y a eu intention de nuire à autrui (1).

Bien plus le Prophète lui-même a recommandé l'emploi des *rouqia*, c'est-à-dire des incantations magiques : il n'y a d'interdit dans la *rouqia* que ce qui a un caractère polythéiste (2). Plusieurs h'adîth rapportent que Mahomet pour guérir les malades mouillait son doigt, le frottait par terre et le passait sur l'endroit malade en disant : « Au nom de Dieu, la poussière de notre terre, avec la salive de l'un de nous, guérit notre malade » (3). Il y avait une autre *rouqiat en nabi* ou *incantation du Prophète* en usage, dont les *h'adîth* nous rapportent plusieurs variantes (4). Au cours de la maladie qui l'emporta, Mahomet soufflait sur sa main et se la passait sur le visage en récitant les *mou'awwidât*, c'est-à-dire les sourates préservatrices (5).

L'incantation est donc formellement reconnue par l'Islâm et l'on ne pourrait arguer que le nom *rouqia* est donné métaphoriquement en ce cas à la prière, car

(1) Derdîr sur *Moukhtaçar* de Khelîl, IV, p. 279.
(2) Qast'allâni sur *Çah'th'* de Boukhâri, VIII, p. 396.
(3) Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 393.
(4) Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 392-393, 395.
(5) Qast'allâni, *op. laud.*, p. 388, 389.

il y a des textes qui montrent qu'elle est bien prise dans le sens de charme qu'elle avait dans l'ancien arabe. Les conditions que l'on y met indiquent bien que c'est de l'ancienne incantation qu'il s'agit : en effet, elle n'est permise, disent les auteurs, qu'à condition qu'elle ne contienne que des passages du livre saint, des noms de Dieu, des attributs de Dieu, en langue arabe seulement, ou au moins compréhensibles et que celui qui s'en sert croie qu'elle opère par le pouvoir de Dieu (1). En fait ces conditions sont loin d'avoir été toujours observées dans la magie religieuse : pour tourner la loi, on a prétendu que les signes mystérieux qu'on emploie renferment le nom caché de Dieu ; on a travaillé en un mot à islamiser la sorcellerie pour la rendre licite : ce travail est visible dans les ouvrages comme ceux que nous avons étudiés spécialement plus haut (El Boûnî, Ibn el H'âdjdj), mais ils n'ont pas toujours réussi à donner le change à l'orthodoxie. « Évitant avec un soin extrême de donner le nom de *sih'r* à l'art qu'ils cultivent, ces gens l'appellent *simia* ; mais bien qu'ils le pratiquent en suivant la voie légale, ils ne peuvent s'empêcher de tomber dans la sorcellerie (2) ». Quoiqu'il en soit de cette protestation, une bonne partie de la magie est passée dans la religion telle quelle : la légitimité de la *rouqia* a été proclamée par

(1) Qast'allâni, *loc. cit.* La *fâtih'a* (première sourate du Coran) est qualifiée elle-même de *rouqia*, p. 389.

(2) Ibn Khaldoûn *Prolégomènes*, III, p. 198. Le mot *simiâ*, en effet, est rattaché par les arabes à une racine qui veut dire « nom », ce qui laisse ainsi à supposer que le sorcier n'emploie que les noms de Dieu. En réalité *simiâ* est le grec σῆμα, σημεῖον, venu à l'arabe par l'araméen. Cf. *Z. D. M. G.*, 1897, p. 278.

le Prophète ; et la *rouqia* est si bien considérée comme différente de la prière pure qu'il est permis de prendre un salaire pour la prononcer, alors que la prière ne doit pas être dite pour un salaire (1). Le mot *rouqia* d'ailleurs qui sentait trop le paganisme a été remplacé de bonne heure par celui de *da'oua*, invocation qui a une allure beaucoup plus religieuse : mais dans le Coran, ce dernier ne se trouve jamais avec le sens de *rouqia* (2).

Ainsi la magie pure a été accueillie officiellement par l'Islâm et la sorcellerie ici ne se distingue uniquement de la religion que parce qu'elle est interdite et n'est pas exercée au nom de Dieu. Le judaïsme, du reste, a de même admis la magie dans les mêmes conditions (3) et on connaît l'abus que le catholicisme a souvent fait des talismans. Je ne parle ici que de l'orthodoxie musulmane ou des pays, comme le nôtre, où l'Islâm est relativement pur et non des pays comme l'Inde ou la Malaisie, où l'on trouve les pratiques magiques les plus primitives mises sous le couvert d'Allâh et de Mahomet (4).

A mi-chemin entre la magie religieuse et la sorcellerie, est la magie blanche des arabes, mal vue, défendue même en principe, mais plus ou moins tolérée ; on lui donne les noms de *sîmiâ*, *chou'oûdha*, *chou'boudha*, *nîrandj* ; la *khanqat'îriya* en est proche parente. C'est une magie décevante, disent les orthodoxes, qui ne se propose habituellement que des buts honnêtes, la plupar

(1) Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 389-390.

(2) Voy. la racine *raqâ*, sourate LXXVI, v. 27, avec le sens de *remède*.

(3) Voy. Blau, *Altjûd. Zaub.*, p. 28. De même dans la magie assyrienne, voy. Davies, *op. laud.*, p. 68.

(4) Voy. par ex. les ouvrages déjà cités de Crooke et de Skeat.

du temps d'opérer des métamorphoses, par exemple faire apparaître des fleurs ou faire surgir une table servie (1). Le musulman qui s'adonne à cette magie, disent les théologiens, croit que le pouvoir dont il dispose vient de Dieu, il n'est donc pas *kâfir*, il ne peut pas être traité comme l'apostat, mais c'est néanmoins une infraction grave et il est puni de mort s'il a causé la mort (2).

En face de la magie religieuse est la sorcellerie, le *sih'r* proprement dit, la magie noire. Celle-là est formellement condamnée par les textes (3); elle nous est d'ailleurs peu connue dans le détail, car les livres n'en parlent pas ou peu, les informations sont difficiles ; il est à croire que si l'Islâm ne l'a pas radicalement extirpée, il l'a rendue relativement rare (4). Elle est caractérisée par l'immonde, l'impie, le blasphématoire et fait un grand usage des cadavres et invoque les âmes des morts : mais nous sommes mal renseignés là-dessus(5).

A côté de la sorcellerie et de la religion, il y a tout un autre groupe de faits qui appartiennent à la magie et qui n'ont été ni permis ni défendus, quoique en général l'orthodoxie ne les voie pas d'un bon œil. Ce sont les pratiques que l'on classe dans le folklore, et que nous

(1) Ibn Khaldoûn, *Prolégom.*, III, p, 175 ; Lane, *Arab night's entert.* 1859, t. I, p. 61 ; *Mod-Egypt.* p. 272-273.

(2) Voy. p. ex. El Khâzin, comm. du Coran, sour. II, 96, t. I, p. 76.

(3) Aux textes cités ci-dessus on peut ajouter *Coran*, sour. XX, v. 72.

(4) Cf. ce que dit Lenormant, *Mag. chald.*, p. 53, de la magie noire des assyriens. Cf. *suprà*, p. 280-304.

(5) On sait que le mot *nécromancie*, altéré en *nigromancie* par le moyen âge est l'origine de l'expression de *magie noire* à laquelle on a ensuite opposé la *magie blanche*. Cf. *suprà*, p. 280.

étudierons plus tard, par exemple le carnaval ou *farâdja*, la *'ancera* ou feux de Saint-Jean, etc... Les musulmans les tolèrent, en laissant leur pratique au peuple, aux femmes, aux enfants, mais les puritains les ont souvent proscrites. Elles sont extrêmement précieuses pour nous : ce sont les fossiles de la sociologie. Elles représentent en effet d'anciennes pratiques magiques, ayant eu force religieuse et qui se sont désintégrées, en quelque sorte, de la religion. Du reste les représentations liées à ces pratiques, les mythes qu'elles mettaient en action, les croyances qu'elles manifestaient ont généralement disparu et nous devons les reconstituer avec les débris de rites qui survivent : c'est là ce que Tylor a appelé des survivances (*survivals*).

Tels sont à l'heure actuelle les cadres de la religion et de la sorcellerie dans l'Islâm : l'étude de cette religion ne nous permet pas de suivre plus loin l'évolution de la magie non religieuse. Il nous faudrait pour cela nous transporter dans les sociétés occidentales et voir comment des petits groupes de sorciers végétant en dehors du monde savant et religieux se sont perpétués jusqu'à nos jours ; comment à notre époque, ils ont eu une renaissance étonnante : le magisme de Papus et surtout le spiritisme, que l'on appelle maintenant spiritualisme, renouveau de la nécromancie ; et enfin la théosophie, forme plus élevée et plus philosophique. L'amour du mystère, est, comme dans la magie, un élément dominant de ces petites religions : à notre époque où tant de vieilles croyances font naufrage, bien des esprits altérés d'inconnaissable, le cherchent partout où ils croient le trouver.

Nous avons nommé le spiritisme; à ce propos on sera peut-être surpris que dans notre essai d'explication de la magie nous n'ayions pas fait la part des phénomènes dits psychiques. Il y a en effet une école qui prétend expliquer la magie tout entière par des erreurs de perceptions, par des hallucinations et enfin par les phénomènes psychiques sur lesquels les savants discutent depuis quelques années. Lehmann, en Allemagne, a consacré à cette démonstration un bel ouvrage, que nous avons plusieurs fois cité (1); M. Lefébure en France a écrit plusieurs mémoires où il va plus loin que Lehmann : « le chaman, dit-il, n'est qu'un médium qui se suggestionne lui même.... Le culte des fétiches a pour cause le magnétisme... Le culte des mânes a pour cause la télépathie » (2). Et la théorie que nous avons exposée plus haut, de l'objectivation du désir du magicien, qu'est-ce autre chose que l'*extériorisation de la motricité* du colonel de Rochas ? En Angleterre, Lang a fait de cette théorie le sujet de son *Making of religion :* il y étudie particulièrement la vision à distance, la vision dans le cristal, les apparitions d'après les dernières recherches des sociétés de recherches psychiques... (3).

La position que nous avons prise ne nous permet pas de considérer les phénomènes dits psychiques comme constituant la magie à eux seuls ; si les pratiques magiques sont des inductions *a priori*, nous ne pouvons

(1) Lehmann, *Aberglaube and Zauberei*, Stuttgart, 1898.

(2) Lefébure, in *Mélusine*, VIII, p. 148, 152. Cf. l'article du même, *Mirages visuels et auditifs*, in *Mél.*, t. X, p. 26-39, 50-55.

(3) Lang, *The making of religion*, 2e éd., p. 65 seq., p. 83, seq. p. 105 seq. et passim.

admettre qu'elles soient essentiellement le résultat de l'observation d'une certaine catégorie de phénomènes. Mais que lesdits phénomènes aient contribué à fortifier les notions et les illusions de la magie, c'est ce que nous n'avons pas de peine à croire et l'étude attentive de chaque catégorie de phénomènes peut éclaircir celle des différents pratiques de la magie. La question de la réalité de ces phénomènes est du reste hors de notre compétence; si elle était prouvée et que l'on entrât dans la voie des explications proposées par les auteurs que nous avons nommés, il en résulterait cette conséquence singulière que la magie était déjà une science et une science plus avancée que la nôtre, puisque celle-ci ne s'est pas encore définitivement prononcée sur ces phénomènes. Il y a tout au moins un certain nombre de croyances magiques que l'on n'expliquera jamais, semble-t-il, par des faits dont la réalité aurait été jusqu'ici méconnue: il semble difficile que les sciences psychiques nous montrent jamais des sorciers volant en l'air ou un mauvais œil faisant éclater des rochers.

Nous ne croyons pas davantage à l'explication, vraiment trop simpliste, de la magie par la supercherie: nous avons indiqué plus haut (1) que le magicien était généralement sincère et nous nous dispenserons de discuter ici cette idée un peu trop voltairienne suivant laquelle les magiciens et les prêtres auraient inventé la magie et la religion pour exploiter le peuple. Il est remarquable d'ailleurs que ce soit le plus souvent la religion qui en proscrivant la magie et en proclamant

(1) Cf. *suprà*, p. 56.

en même temps sa réalité a le plus contribué à la constituer en un corps de doctrine, en une manière de science. Un exemple est à cet égard célèbre : on sait comment les procès de sorcellerie ont renforcé celle-ci et comment l'inquisition aboutissait en définitive à propager les pratiques qu'elle poursuivait ; l'édification de croyances comme celle du sabbat est proprement l'œuvre des jurisconsultes religieux du Moyen-âge (1). C'est par un processus analogue que l'Église a contribué à former le mythe de la franc-maçonnerie culte du diable : l'étonnante mystification de Léo Taxil est à ce point de vue, un document sociologique de haute valeur (2).

C'est un des bons résultats de l'Islâm d'avoir, en accueillant partiellement et en canalisant sagement une grande partie de la magie, évité au monde musulman, l'horreur de cette « folie des sorciers » (Hexenwahn) qui a désolé notre pays. La *yoqcha* à ce point de vue fut un dérivatif salutaire. Aussi bien la *kitâba*, l'emploi généralisé des noms de Dieu, des versets du Coran, des carrés magiques de toute espèce, reste caractéristique de la magie telle qu'elle s'est développée dans la civilisation musulmane (3).

---

(1) Lea, *Hist. inquisit. au Moyen-âge*, trad. Sal. Reinach, t. III, p. 646-652.

(2) Cf. Hœnsbroech, *Das Papstthum in s. sozial-kult. Wirksamk.*, ap. Hubert, in *Ann. sociol.*, V, p. 307-308.

(3) Je regrette vivement de n'avoir pu à Alger prendre connaissance, pour écrire ce chapitre, de Preuss, *Der Ursprung d. Religion u. d. Kunst*, in *Globus*, 1904, LXXXVI, p. 321 seq. et 1905, p. LXXXVII, p. 333 seq. que je ne connais que par le compte-rendu de l'*Ann. sociol.*, IX, p. 239, et de *Folklore*, XVII, p. 126, et de Pratt, *Psychol. of relig. belief*, New-York, 1907, que je ne connais que par le compte rendu de R. E. E. S., I, p. 53.

CHAPITRE VII

La divination inductive

La croyance à la divination a bercé pendant des siècles l'humanité ; elle a enfanté des sortes de sciences ; l'esprit de l'homme a travaillé avec acharnement à échafauder les conceptions chimériques de l'aruspicine, de l'iatro-mathématique..... On a l'habitude de séparer l'étude de la divination de celle de la magie ; il y a des auteurs qui établissent entre les deux une ligne de démarcation absolue (1). Cependant, en fait, elles sont pratiquées en même temps et intimement liées : en hébreu, une même racine a parfois signifié *divination* et *magie* (2). Si l'une était antérieure à l'autre, c'est la magie qui serait selon nous la plus primitive : Circé et Médée sont des magiciennes et non des devineresses ; *vates* en latin a signifié « magicien » avant de signifier

(1) Blau, *Altjüd. Zauberw*, p. 3, par ex. : l'auteur a exclu la divination du cadre de son travail. Il en est de même de Frazer, dans son *Golden Bough* et dans son *Earl. hist. of kingsh.* et de Hubert et Mauss dans leur *Théorie générale de la magie*. Fossey, *Mag. assyr.* n'a fait qu'effleurer le sujet, à cause de l'absence des textes assyriens relatifs à la divination. Je n'ai pu avoir connaissance à Alger de l'article de R. Smith, in *Journ. of Philol.*, XIII, p. 273, et XIV, p. 113.

(2) Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 200, n. 2.

« devin » (1) ; d'ailleurs, la divination contient généralement des traces d'opérations magiques (2) ; il semble donc que nous devons chercher à expliquer la divination par la magie.

Si nous avions, à l'exemple des anciens auteurs et de Witton Davies (3), ramené toute magie à la magie démoniaque, le problème serait très simple : demander à un démon d'agir ou lui demander de révéler l'avenir c'est tout un. Mais nous avons au contraire considéré la magie démoniaque comme dérivée et nous avons caractérisé la magie en général par l'objectivation du désir et son action supposée à distance. Examinons donc les faits à ce point de vue.

Un musulman qui, sortant de chez lui le matin rencontre une personne portant du lait, en tire un heureux présage ; il est de bon goût de lui en offrir : souvent il trempe son doigt dedans (4). Le lait par sa blancheur, sa saveur douce et s crée, est considéré en magie comme ayant une influence heureuse ; il semble donc qu'en ce cas on lui prête une influence magique : il influe sympathiquement sur celui qui le rencontre, et c'est pour favoriser cette influence qu'on le boit ou qu'on y trempe le doigt (5) Si le voyageur rencontre un

(1) Bouché-Leclerc, in Daremberg et Saglio, *Dict. des antiqu.*, III, p. 9221, s. v. *Carmen*.

(2) Bouché-Leclerq, *Hist. de la divinat. d. l'antiqu.*, I, p. 10-13. Toutefois l'auteur se borne à cette constatation et exclut la magie de son étude.

(3) W. Davies, *Mag., divin. and demonol*, p. 6 p. 27-28, p. 72.

(4) Répandu dans toute l'Afrique du Nord.

(5) Cf. Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 135. L'interprétation que j'ai donnée en cet endroit n'est pas contradictoire avec celle que je donne

corbeau croassant, il en tire un présage fâcheux : cet animal dont le cri est désagréable et lugubre, qui est de couleur noire, couleur de la nuit, qui se repaît de nourritures immondes, impressionne désagréablement celui qui le rencontre et exerce sur lui une influence funeste. Les idées riantes qu'évoque la vue du lait et le cortège de sentiments agréables qu'il éveille, les idées sombres que fait surgir le corbeau avec les impressions et les dégoûts qu'il évoque, le primitif les objective, les projette au dehors de lui, les localise dans le lait ou dans le corbeau, auxquels il attribue une influence magique, et comme ces sentiments se prolongent, il pense que cette influence se continue et qu'elle s'étendra à toutes ses actions : il en tire en un mot un mauvais augure, et c'est ainsi que la mantique sort de la magie.

Dans l'Afrique du Nord, si on entend autour de la maison le cri du chat-huant c'est un mauvais présage ; mais la preuve que le chat-huant n'est pas seulement un annonciateur et que son cri est considéré comme ayant une influence réelle, c'est qu'on cherche à neutraliser cette influence en frappant sur une casserole : or on sait que le bruit est un agent réputé pour écarter les esprits et les forces magiques. Le cri de l'âne est certainement un des chants les plus désagréables que l'on puisse entendre : on en tire un mauvais présage. Aussi dès qu'il entend braire un *bourriquot*, comme on dit ici, l'indigène de notre pays récite le verset : « Je me

présentement, non plus qu'avec l'hypothèse de l'origine totémique de la divination augurale : voy. l'exposé de cette hypothèse, avec les références, dans Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 24-25, p. 50, p. 75 ; II, p. VIII.

réfugie près de Dieu, etc... » pour conjurer l'influence du braiement.

La prévision de l'avenir dans ce cas, n'est donc pas le résultat d'un raisonnement logique, c'est le prolongement et l'extension d'une impression désagréable, projetée en dehors et localisée dans l'objet qui a été l'occasion de son apparition : ce n'est pas un pronostic, c'est une appréhension. Il y a eu, du moins on croit qu'il y a action directe du lait, du corbeau, du chathuant, de l'âne sur le sujet et non pas correspondance préétablie, synchronisme mystérieux et inexpliqué entre le phénomène présageant et le phénomène présagé. Voici encore des exemples de cette action.

Dans l'Oranie, les étudiants disent parfois le soir : « Allons, consultons le sort (*nedjerrebou lfâl*) ». Il s'agit de savoir si ce soir là ils recevront d'un pieux habitant du douar un bon régal. L'un d'eux dit : « Ton nom commence par un *b* ». Un autre doit répondre de suite en disant un nom qui commence par *b* ; puis on l'interroge en disant : « Et ta *merabt'a* » ? Il doit répondre par un nom de femme commençant par *b*. Puis on lui demande de quel bois est son arc, ce qu'il a tué, quelle partie de la bête il a mangée, quel est son pays, etc... etc... Et à cette longue série de questions, il doit toujours répondre des mots commençant par *b*. Après le *b*, on passe au *t*, puis au *th*, puis au *dj*, et ainsi de suite jusqu'à la fin de l'alphabet. « S'ils arrivent, dans la soirée à la fin de l'alphabet, le présage est heureux : Dieu leur enverra une *zer'da* (c'est-à-dire un cadeau). Voilà comment nous consultons le sort. On se réjouit d'avoir un *t'âleb* qui sait bien trouver les mots, parce que grâce à lui la *zer'da* viendra ».

Ainsi, non seulement cet exercice présage la *zerda*, mais il la *fait venir* (1).

Si, dans un douâr, le *kherb* du voisin (petit morceau de bois en queue d'hirondelle qui sert à attacher la tente aux piquets) est dirigé de votre côté, c'est un mauvais présage, parce que cela rappelle une arme, un doigt, un instrument dirigé contre vous : c'est aussi bien de la magie sympathique que de la divination (2).

Il n'y a pas d'accident qui contrarie plus un musulman qu'un accroc à son vêtement (3) : c'est qu'il pense que cela peut avoir une influence sur ses affaires dans lesquelles se produira sympathiquement une difficulté, nous dirions métaphoriquement un *accroc*.

A Oujda, les habitants ont remarqué que lorsque la guerre était proche, les enfants s'amusaient à allumer le soir de grands feux dans les rues et à se jeter des tisons enflammés. Ils se divisent en deux camps opposés et en les voyant se battre, leurs parents se disent qu'on est à la veille de prendre les armes (4). Quoi de plus analogue que ces jeux d'enfants ou une cérémonie magique de sauvages pour obtenir de la pluie ou pour activer la flamme du soleil ?

Parfois, l'influence magique, au lieu d'aller de l'objet au sujet, va du sujet à l'objet. Par exemple, pour savoir si un malade mourra, on écrit sur un œuf de poule certains mots et signes magiques, et on place l'œuf près de

(1) Delphin, *Textes d'arabe parlé*, p. 220.
(2) Delphin, *op. laud.*, p. 146. Cf *suprà*, p. 326.
(3) Delphin, *op. laud.*, p. 354.
(4) Delphin, *op. laud.*, p. 351.

la tête du malade pendant une nuit entière : si le lendemain l'œuf a noirci, le malade mourra ; si, au contraire, il n'est pas altéré, il guérira (1). Il est clair que, dans ce cas, c'est l'influence maligne à laquelle est en proie le malade qui atteint l'œuf à son tour et en fait en quelque sorte un révélateur. L'opération mentale est plus compliquée que dans les autres cas.

Souvent, comme dans la magie sympathique, le présage est contraire à celui que semblerait devoir suggérer la nature de l'objet prévoyant : par exemple le miel, qui agit souvent en magie par sa douceur, est d'un mauvais présage, en général, dans l'Afrique du Nord. On n'offre pas de miel à l'hôte à son arrivée le soir ; on n'en offre pas à la mariée pendant la noce ; on en fait figurer dans les repas, mais c'est tout. Chez les Chleuh', et probablement aussi ailleurs dans l'Afrique Mineure, si, pendant une noce, on offre un *timkilt* (*plat* en berbère) de beurre, la mariée se voile au moment où il passe devant elle (2) ; dans l'interprétation des songes, le miel est également un mauvais présage.

La divination ne concerne pas uniquement l'avenir, on peut chercher aussi à deviner un événement présent ou passé, mais caché. Prenons en exemple les recettes magiques destinées à faire connaître le voleur d'un objet disparu ; on sait combien ces pratiques, origines de l'ordalie, sont répandues chez les sauvages ; les livres de magie arabe en contiennent également une

(1) Soyoûṭ'ī, *Rah'ma*, p. 91.
(2) Recueilli aux environs de Mogador.

série. Exemples (1) : prenez un clou, écrivez sur chacune de ses quatre faces quelques-unes de ces lettres mystérieuses qui se trouvent au début de certaines sourates du Coran ; fichez ce clou en terre (2) au milieu des individus soupçonnés en frappant huit coups et en récitant la sourate El Malik ; puis ordonnez-leur de se lever ; les innocents pourront se lever, mais le coupable ne le pourra tant que le clou restera enfoncé dans la terre. Ou encore on écrit certaines lettres magiques sur un papier et on le fait manger aux prévenus : il est impossible au voleur de l'avaler. On peut aussi cacher une langue de grenouille dans du pain et la faire manger aux personnes soupçonnées : le coupable avoue aussitôt. Un autre procédé consiste à écrire le nom des voleurs sur des bouts de papier que l'on inclut ensuite dans des boules de pâte de poids égal ; à la suite du nom de chaque personne on écrit des mots magiques ; on jette toutes ces boules dans l'eau et celle du coupable seule surnage. On peut enfin s'écrire dans la main une formule magique et dormir en mettant cette main sous la joue droite ; on voit alors le voleur en songe : c'est une sorte *d'incubatio* (3).

Tout cela est presque encore du domaine de la magie, voyons maintenant comment le raisonnement s'introduit dans ces procédés et comment la science divinatrice

---

(1) Les exemples qui suivent sont tirés de Soyoûṭ'i, *Rha'ma*, p. 188-151.

(2) Le clou a en magie la même signification que le nœud (*suprà*, p. 87-91). Cf. l'emploi des clous dans la magie antique (*clavum figere*, *tabulas defigere*) ; cf. la référence donnée *infrà*, chap. IX.

(3) Cf. *infrà*, p. 410 seq.

se constitue. Reprenons, par exemple, le cas du corbeau. Aussi bien les anciens arabes étaient réputés pour tirer des présages des corbeaux (1) et les musulmans de l'Afrique du Nord y font grande attention. Nous avons vu plus haut que l'influence du corbeau et par conséquent son présage sont néfastes. Un poète arabe a dit : « Tes cris (ô corbeau) pronostiquent la séparation ; tes pas sont mal assurés, tu te pavanes sous ton costume noir, symbole de tristesse. — Entend-on tes lugubres croassements, on est sûr que la séparation va avoir lieu ; toute espérance s'évanouit ; on dirait qu'entre toi et la séparation, il y a des engagements réciproques » (2). On ne peut pas exprimer plus clairement la nature du présage.

Le fait que le corbeau est carnivore et s'assimile ainsi les vertus magiques du sang et la science des êtres dont il mange les cadavres, doit avoir contribué en outre à faire naître la croyance qu'il avait conscience du présage qu'il manifestait et était en un mot un oiseau divin (3). Ainsi l'observateur humain ne se contente pas de localiser dans le corbeau les sentiments d'inquiétude éveillés en lui, mais il raisonne sur sa propre création et lui construit une personnalité chimérique.

C'est alors qu'intervient la logique : comme la crainte

---

(1) Textes anciens indiqués dans Bouché-Leclercq, *Hist. de la div.*, I, p. 132, n. 3 ; textes hébreux dans Blau, *Altjüd. Zauberw.*, p. 65 ; textes arabes dans Welhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 208.

(2) Ibchihi, *Mostat'raf*, Caire, 1319, II, p. 75, trad. Rat, II, p. 182 ; Ed-Damiri, *H'aiât el h'ayaouan*, Caire, 1314, II, p. 144.

(3) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 129-133. Cf. *suprà*, p. 352, n 5.

éprouvée se mélange de quelque espoir, on cherche si certains signes n'atténueraient pas le caractère funeste du présage. Si le corbeau est à droite, cela sera moins dangereux qu'à gauche ; car la gauche est le côté faible, plus facilement attaquable par conséquent et plus accessible aux influences dangereuses (1). On pourra même arriver en exagérant la différence entre la gauche et la droite à conclure que le corbeau à gauche est funeste et à droite heureux (2). Cest la distinction du *bârih'* et du *sânih'* : mais les opinions varient sur la façon dont il faut interpréter la gauche et la droite. Est-ce la gauche du corbeau ou celle de l'observateur qu'il faut considérer ? Les avis diffèrent et les mots que nous venons de citer ont les deux sens; mais l'explication que nous venons de donner montre que c'est à l'observateur qu'il faut surtout avoir égard et il en est ainsi dans l'Afrique du Nord ; c'est aussi le sens le plus répandu dans les textes (3).

Puis, les corbeaux étant généralement en bande, on cherchera si leur nombre est pair ou impair, le nombre impair étant considéré en ce cas comme plutôt mauvais. On cherchera ensuite s'il y a des mâles et des femelles dans la bande, s'ils s'envolent tous ensemble, de quel côté ils volent, etc..., etc..., et ici la fantaisie se donne carrière ou plutôt le raisonnement imaginatif, dominé par le désir d'aboutir à une certitude

(1) Dans l'orthodoxie musulmane, le côté droit apparaît toujours comme plus respectable que le gauche. Voy. p. ex. Boukhâri, trad. Houdas et Marçais, I, p. 71, p. 75-76, p. 153, p. 319.

(2) Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 133.

(3) Cf. Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 202.

se développe en toute liberté : c'est la science augurale, la *t'ira* des arabes. Mais ce raisonnement pseudo-scientifique n'est pas primitif suivant nous et la racine de la divination reste la croyance à l'influence magique.

Plus tard encore il arrive que la magie et la divination se réunissent de nouveau : l'une prévoit, l'autre opère. Citons un exemple : si quelqu'un se plaint que ses cheveux tombent et demande un remède, additionnez les nombres formés par la valeur numérique des lettres du nom et de celui de sa mère et le nombre correspondant au jour de la semaine où il s'est adressé à vous, divisez le tout par quatre : s'il reste un ou trois, la calvitie est le résultat d'un sortilège, il faut alors appliquer les recettes habituelles pour annuler l'effet des sortilèges. Si au contraire, il reste deux, c'est le résultat d'une maladie : en ce cas écrivez certains noms magiques dans un plat, lavez-les avec de l'eau et de l'huile en récitant la sourate *El Asmâ* et soignez-vous la tête avec ce mélange sept jours de suite ; non seulement les cheveux ne tomberont plus mais ils repousseront noirs et pleins de vie (1). C'est le diagnostic et la thérapeutique : mais c'est là le terme, et non l'origine de la divination (2).

Voyons maintenant quels sont les divers genres de divination en usage chez les arabes.

La divination par la foudre et autres météores, si

---

(1) Ibn el H'âdjdj, *Choumoûs el Anoûâr*, p. 65-66.

(2) *Contrà*, Fossey, *Magie assyr.*, p. 66-67 ; Marett, *From charm to prayer*, in *Folklore*, xv, p. 138, 134, pour lequel la divination est un produit de la réflexion spéculant sur les causes.

développée dans l'antiquité, ne paraît pas avoir été très pratiquée chez les arabes : cependant de nombreux passages de la poésie antéislamique où le poète se représente veillant et observant les éclairs s'expliqueraient peut-être par la recherche des présages s'ils ne sont pas simplement consacrés à l'attente de la pluie fertilisante, dont la chute est également un lieu commun de l'ancienne poésie arabe (1).

Nous sommes mieux renseignés sur la *t'ira* dont nous venons de parler ; les textes et la défense qu'en a fait Mahomet indiquent évidemment que l'ornithomancie était très répandue (2). L'orthodoxie l'a déclarée sans fondement et l'a interdite (3). Le corbeau était comme nous l'avons vu l'oiseau fatidique par excellence ; la chouette était aussi très redoutée comme oiseau de mauvais augure et plusieurs *h'adith* condamnent spécialement l'augure tiré de la chouette (4) : on sait que les anciens arabes pensaient que l'âme des morts prenait la forme d'une chouette. D'autres oiseaux étaient également considérés comme auguraux : le mot *t'ira* qui signifie *oiseau* en était arrivé comme le mot grec ὄρνις, à signifier également présage (5) : mais il

(1) La divination par le tonnerre est, paraît-il, encore en usage dans l'Afrique du Nord, sous le nom de *ra'adia* et il existerait des traités manuscrits de cette science, mère de la météorologie.

(2) Wellhausen, *op. laud.*, p. 204-205.

(3) Qast'allâni, sur *Çah'ih* d'El Boukhâri, VIII, p 396-397, p. 410.

(4) Qast'allâni, *op. laud.*, p. 398-399, p. 410.

(5) L'ornithomancie s'appelle aussi *zadjr* ; cf. Ibn Khaldoûn, *Prolégom.*, I, 222 ; et encore *'iyâf'a* ; cf. Maçoudi, *Prairies d'Or*, trad. Barbier de Meynard, III, p. 344. — Il est question de la *t'ira* dans le *Coran*, sour. XXXVI, v. 17.

se spécialisa dans le sens de *mauvais augure* et cette évolution fut sinon déterminée, au moins renforcée par la prohibition que fit l'Islâm de la *t'ira* (1).

Cette prohibition d'ailleurs n'a nullement empêché les musulmans de pratiquer l'ornithomancie et le présage tiré des oiseaux est d'un usage courant dans l'Afrique du Nord (2). Le corbeau, le coucou, le hibou, sont des oiseaux fatidiques dont on tire des présages en sens variés. « Ils s'addonnent fort aux augures, dit un ancien auteur en parlant des Marocains, spéciallement quand ils vont à la guerre, s'ils rencontrent quelque lion ou sanglier, ils le tiennent pour bon presage, si deux cerfs qui trauersent ensemble, de mesme ; mais s'il n'y en a qu'vn seul, ils tiennent pour mauvais présage, et si c'est vn conil, ou vn lieure, ils le tiennent pour plus mauuais : et ils sont arrestés à cela que s'ils rencontrent vn de ces mauuais presages, ores qu'ils soient en chemin ce iour là, ils s'arrestent tout court, et posent leur camps, croyant bien faire en faillant » (3). La *t'ira* ne se limite donc pas aux oiseaux : le chien, le chat, les animaux domestiques et sauvages servent également de signes : le chien qui se vautre à l'endroit où on a fait le feu présage la pluie ; le chat qui regarde son maître en se lissant le poil présage du gain (4). Enfin on tire également des présages de la rencontre de l'homme : un

(1) Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 204-205.

(2) Sur la *t'ira*, voy. Ibn 'Abdi Rabbihi, *El 'Iqd el farid*, Caire, 1305, I, p. 171-172 ; Maçoudi, *Prairies d'Or*, trad. Barbier de Meynard, III, p. 334 ; Ibchihi, *Mostat'raf*, trad. Rat, II, p. 181-183.

(3) Diego de Torrès, *Hist. d. cherifs*, trad. franç. de 1637, p. 319-320.

(4) Desparmet, *Arabe dialectal*, p. 168-169. Cf. Villot, *Mœurs, cout. instit. ind. Alg.*, p. 225.

chérif est une rencontre heureuse, un juif ou un forgeron sont une rencontre funeste. Il en est de même tout individu difforme (1); mais cela ne s'appelle plus *t'ira*, c'est déjà du *fâl*.

« Le fâl, a dit le Prophète, est (le bon augure que l'on tire d') une parole heureuse que l'on entend », comme par exemple, entendre quelqu'un en appeler un autre : « *Iâ Sâlim* » (*Sâlim* est un nom propre et veut dire aussi *sain, bien portant*), lorsque l'on est malade. Mahomet faisait grande attention au *fâl* et en a recommandé l'emploi (2). Originellement le mot signifie présage, soit heureux, soit malheureux (*el fâl el mech'oûm*), mais il s'est spécialisé dans le premier sens, comme *t'ira* dans le deuxième. Le *fâl* nous représente une des formes de la croyance à la puissance du nom, que nous avons constatée comme un des fondements de la magie. Par extension le *fâl* s'entend non seulement des paroles, mais des écrits, d'une lettre qui arrive, par exemple; et même des personnes, dont le *fâl* est bon ou mauvais, comme nous le disions plus haut (3). Mais le *fâl* se tire avant tout de la parole, et l'Islâm s'est tellement imprégné de cette croyance à l'influence de la parole que des *h'adith* ont fini par s'élever contre l'abus de la recherche du bon augure (4).

(1) Desparmet, *op. laud.*, p. 166; Delphin, *op. laud.*, p. 146.

(2) Qast'allâni sur *Çah'ih* de Boukhâri, p. 397-3898; textes anciens cités dans Wellhausen, *op. laud.*, p. 205, n. 2.

(3) Anecdotes sur le *fâl* dans Ibchihi, *Mostat'raf*, p. 77 seq. ; trad. Rat, II, p. 183; Ibn 'Abdi Rabbihi, *op. laud.* I, p. 170; Desparmet, *op. laud.*, p. 166-167, 169-170.

(4) Marçais, *L'euphémisme et l'antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie*, in *Noeldeke Festschrift*, I, p. 432.

Comme noms propres de personnes, on recherche naturellement les noms de bon augure : le Prophète changea un grand nombre de noms pour d'autres qui lui semblaient plus favorables. Les esclaves familiers reçoivent exclusivement des noms de bon augure, comme les convertis à l'Islâm : Sâlem, Mabroûk, Mes-sa'oûd, etc..... Mais c'est surtout dans la conversation que se manifeste l'observance du *fâl :* c'est le matin qu'on est le plus rigide à cet égard, car la moindre faute en ce sens peut influencer toute la journée de la personne à laquelle on s'adresse. Le salut est essentiellement une parole de bon augure : *es-selâmou 'aleïkoum* est le salut musulman par excellence, généralement refusé, dans l'Afrique du Nord, et spécialement au Maroc, à tous les infidèles (1) : *lâ bâs*, « pas de mal », est encore une expression que l'on prononce en se rencontrant et chaque fois qu'il se produit quelque chose de désagréable. Au surplus la politesse toute entière est sortie du *fâl* (2).

Une des manifestations particulières de la politesse est l'euphémisme, c'est-à-dire l'emploi d'un mot de signification heureuse pour remplacer conventionnellement un mot de signification funeste et que l'on veut éviter de prononcer. L'euphémisme est universel :

est bien développé dans le domaine sémitique (3), et

(1) Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 35. — Sur le salut, voir le chapitre de l'isti'dhan dans les livres de *h'adîth* et de *'adab*, p. ex. Qast'allani, *op. laud.*, IX, p. 130.

(2) Sur les formules de politesse musulmane en Tunisie, Abribat, in *Rev. Tun.*, XII, juillet 1906 seq.

(3) Blau, *Altjüd. Zauberw;* p. 61-63; les références données par Marçais, *loc. cit.*

bien connu chez les juifs et les arabes. Dans l'Afrique du Nord, il est d'un usage très général. On évitera par exemple les mots *khâli*, *khâoui* qui signifient vides, déserts : ils sont spécialement redoutés (1). Le mot *nâr*, feu, évoquant l'idée des peines éternelles sera remplacé par *'âfia* qui veut dire paix. Le mot fer, *h'edîd*, à cause du caractère magique du fer (2) est volontiers remplacé par *ma'aden*, minerai. On évite et on transforme de même les noms des instruments dangereux : la balle au lieu de *reçâç*, plomb, est appelée *teffâh'*, pomme. Le balai, s'appelle *kennâs*, mais à cause des immondices dont il est constamment souillé, on remplace poliment ce mot par *mçâl'ha*, qui approprie. *Éteindre* est un mot de mauvais augure : au lieu de *t'fa*, on dira *ferrah'*, réjouir. Le noir étant fatal, on évite le mot *kh'al* et on dit à la place *biod'*, qui veut dire blancheur ; de même le charbon s'appelle du blanc, *btâd'*, ou bien *fâkher*, honneur. Le fiel, *mirâra*, est souvent appelé *h'eloua*, douceur, sucrerie. On n'appelle guère un aveugle *a'ma :* c'est grossier ; on dira plutôt *bcîr*, qui signifie clairvoyant. Descendre est considéré comme fâcheux ; il arrive souvent qu'on le remplace par *t'la'*, monter : pour la même raison en emploiera *ftah'*, ouvrir dans le sens de fermer. La simple négation elle-même, le *lâ* arabe est évitée autant que possible : *kheïr*, bien, le remplace souvent (3). Parler des puissances mauvaises

(1) Cf. la légende racontée dans notre *Merrâkech*, p. 227-228 : elle appartient à un type très répandu dans l'Afrique du Nord.

(2) Cf. *supra*, p. 4.

(3) Tous ces exemples sont donnés par Marçais, *loc. cit.*, p. 424-441 ; où se trouvent les références ; aj. Monchicourt, in *Rec. Tun.*, 1908,

enfin est dangereux : on ne parle pas du diable sans dire mentalement : « Je me réfugie, etc.... » (1). Quant aux *djinn* on évite aussi de prononcer ce nom : on dit *hâdoûk en nâs*, ces gens-là ou *el moumenîn*, les croyants (2). Nous arrivons ainsi aux tabous verbaux dont nous dirons un mot plus tard (3).

Non seulement la parole, mais les mouvements involontaires, convulsions et surtout palpitations des membres, principalement de la paupière et du sourcil, ont servi de présages : c'était la divination palmique des anciens (4). Elle n'est pas inconnue des musulmans ; c'est le *'ilm el ikhtilâdjât*, la science des palpitations, attribuée à Daniel, à Alexandre, à Dja'afar eç Çâdiq : il en reste des traités manuscrits, et on use encore dans l'Afrique du Nord, des présages tirés de ces mouvements spasmodiques. Le spasme de la paupière gauche signifie le retour de l'absent ; celui de la droite annonce des pleurs. La démangeaison du sourcil indique : à droite, que l'on fait votre éloge ; à gauche, que l'on médit de vous ; celle de la main gauche annonce qu'on donnera de l'argent, celle de la droite qu'on en touchera ; la démangeaison de la

---

p. 5 seq. On peut y joindre la note récente de A. Fischer sur l'arabe *bactr*, in Z. D. M. G., LXI, p. 425-434, 751-754. — L'abondance, bien connue dans le vocabulaire arabe, de mots ayant les deux sens contraires s'explique peut-être en partie par l'euphémisme (?)

(1) Sur les mots à prononcer pour écarter le mauvais œil, voy. Tuchmann, *Fascination*, in *Mélusine*, IX, p. 105.

(2) Marçais, *Dialecte de Tlemcen*, p. 280, n. 1. — Cpr. Mouliéras, *Tribu antimusulmane*, p. 36 ; ce genre d'euphémisme pour le diable est bien connu des folkloristes ; p. ex. : *goodman* in *Mélusine*, X, p. 282.

(3) Cf. chap. XV. — Le *fâl* est la clédonomancie ancienne, voy. Bouché Leclercq, *op. laud.*, I, p. 154.

(4) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 160.

plante des pieds indique un départ pour un voyage ; les battements de cœur présagent une bonne nouvelle (1).

Il est un autre spasme, dont les musulmans, comme du reste tous les peuples de la terre, se sont beaucoup occupés : je veux parler de l'éternuement, le *'at'es* (*'out'ás* classique) des Arabes. Un très grand nombre de peuples louent Dieu après avoir éternué ; la plupart considèrent l'éternuement comme un bon présage ; le malade qui éternue n'est pas, dit-on, en danger de mort ; d'autres fois, quoique plus rarement, l'éternuement est de mauvais augure. Nous ne sommes pas exactement fixés sur la signification que lui attribuaient les anciens Arabes : nous savons qu'ils en tiraient présage (2) ; mais l'ethnographie comparée nous éclaire suffisamment sur la nature des croyances religieuses relatives à l'éternuement, pour que nous puissions comprendre les prescriptions de la loi musulmane qui s'y rapportent.

Il y a longtemps, en effet, que Tylor a démontré que l'éternuement est considéré comme indiquant la présence d'esprits dans le corps, esprits mauvais et que ce spasme a pour effet d'expulser (3) : d'où on conclut que le malade qui éternue va mieux. Quand les *Guenaoua*, sociétés secrètes de nègres très répandues dans l'Afrique du Nord, sont en état de possession, au cours de leurs exercices religieux, cet état se termine, paraît-il, par un éternuement : on dit alors que « le djinn (qui les

(1) Recueilli à Merrâkech. Cpr. Destaing, *Beni Snoûs*, p. 309

(2) Wellhausen, *op. laud.*, p. 204, et la référence à Ibn Hichâm.

(3) Tylor, *Civilisaton primitive*, I, p. 114 seq. Voy. Lubbock, *Origines de la civilis.*, 2e éd., p. 486. Il y a un chapitre sur l'éternuement dans Lawrence, *Magic of Horse-Shoe*, p. 206-238.

animait) est sorti » (1). Mais comme, par ailleurs, la présence de ces esprits est toujours redoutable, cela peut paraître un signe fâcheux ; cela peut surtout être fâcheux pour les assistants qui pourraient être envahis par le mal ainsi expulsé ; aussi met-on sa main devant sa bouche. Il est possible encore que certains peuples primitifs pour lesquels l'âme est susceptible de s'échapper par les ouvertures naturelles (2), craignent qu'elle soit chassée ainsi du corps. Mais, en général, la croyance que l'éternuement est salutaire et l'habitude de féliciter l'éternuement domine (3).

L'islâm orthodoxe a consacré ces croyances. Des *h'adîth* rapportent que l'éternuement vient de Dieu ; il est salutaire, il purifie le cerveau, disent les commentateurs. L'éternuant doit remercier Dieu en disant *lh'amdoullah*, « louange à Dieu ! » Celui qui l'accompagne doit lui répondre : *irah'mek Allâh*, « que Dieu te bénisse ! » Le Prophète ajoutait même que l'éternuant devait répliquer : « Que Dieu vous guide et fortifie votre esprit ! » Si l'éternuant ne loue pas Dieu, on ne doit lui faire aucun souhait (4). Dans l'Afrique du Nord, on lui dit en ce cas : *Iâ 'Abdallah, irah'mek Allah, ilâ qoult lh'amdou Lâh*, c'est-à-dire : « O serviteur de Dieu, que Dieu te bénisse

(1) Recueilli à Merrâkech.

(2) Pour éternuement comme signe fâcheux chez les Arabes, voy. Ibchihi, *Mostat'raf*, trad. Rat, II, p. 182.

(3) C'est le *techmit* de l'arabe classique : voy. Wellhausen, *Reste ar. Heid.*, p. 163.

(4) Qast'allâni sur *Çah'th'* de Boukhâri, IX, p. 125-129. — Pour l'éternuement chez les Juifs, voy. Blau, *Altjüd. Zauberw.*, p. 63, p. 163 ; Schwab, *Angélologie*, p. 7.

pourvu que tu dises : louange à Dieu. » On dit souvent quand quelqu'un éternue : *T'ar el bas min el 'at'as*, « le mal est parti avec l'éternuement ». Toutefois si l'Islâm a consacré l'éternuement comme étant de bon augure, il ne s'est point développé de science des éternuements, comme la ptarmoscopie des Grecs (1).

Au rebours de l'éternuement, le bâillement est redouté des musulmans. « Dieu aime l'éternuement et déteste le bâillement, » disent des *h'adîth* du Prophète. Les commentateurs ajoutent que c'est parce que le bâillement provient de la réplétion du ventre et porte à la paresse, au détriment du culte de Dieu. Mais des *h'adîth* disent expressément que le bâillement vient du diable. Le diable se réjouit quand le bâilleur fait : *ha*, parce qu'on est très laid à ce moment-là ; un *h'adîth* déclare qu'il faut retenir le bâillement le plus possible et mettre sa main devant sa bouche. A ce propos, les commentateurs examinent la question de savoir si le diable ne pénètre pas dans le corps du bâilleur, au moment où il ouvre la bouche en aspirant l'air (2). Tout cela nous montre que nous avons encore là la survivance d'une croyance de primitifs qui est exactement la contre-partie de la précédente (3) : maints peuples primitifs croient, en effet, que, de même qu'on expulse les esprits en éternuant, de même on risque de les introduire dans son corps en bâillant ; de là la nécessité de mettre sa main devant sa bouche pour les arrêter, et de se retenir le

(1) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 162.
(2) Qast'allâni, *op. laud.*, p. 127-129.
(3) Tylor, *op. laud.*, I, p. 120.

plus possible. Ici encore, le législateur musulman n'a fait que consacrer une antique croyance.

A côté des mouvements du corps, les traits du visage ont aussi servi à la divination : la physiognomonie est, en arabe, la *firâsa* ou *qiâfa ;* c'est, du reste, aux yeux des juristes musulmans, une science réelle et permise; dans les cas de confusion de paternité, le droit musulman remet la décision aux physiognomonistes (*qâïf*) (1); la chiromancie ou *'ilm el asârîr* en est une branche (2). Ces sciences divinatoires ne paraissent plus cultivées de nos jours dans l'Afrique du Nord, ou du moins on ne les a pas observées jusqu'ici; sans doute, les femmes des Beni 'Adès en connaissent quelques éléments; on sait combien elles ont été, sous l'influence de l'astrologie, pratiquées par les kabbalistes (3). Il en est de même de la *qiâfat-el-'ithr* (4), science divinatoire des empreintes de pas, qui était en honneur chez les anciens Arabes (5).

---

(1) Khelîl, *Moukhtaçar*, commentaire de Kerchi, IV, p. 321 ; trad. Perron, IV, p. 306-307. Cf. *suprà*, p. 28, n. 7. Voy. encore Boukhâri, à la fin du *Kitâb el Farâïd' ;* cf. Goldziher, *Muh. Stud.*, I, p. 184.

(2) El Ibchihi, *Mostat'raf*, trad. Rat, II, p. 175; texte, éd. 1319, II, p. 76; Freytag, *Einleit. ind. Stud. d. Arab. Sprache*, p. 158 ; Maçoûdi, *op. laud.*, III, chap. LI, passim, p. 333 (contre la *qiâfa*). La physiognomonie moderne des Européens a de nouveau pénétré ces temps-ci chez les musulmans. Cf. Mohammed ben Cheneb in *Revue Africaine*, 1906, II-III, p. 282.

(3) Voy. Karppe, *Zohar*, p. 91, 273-274, 506.

(4) Qazouîni, *'Adjâïb el makhloûqât*, Caire, 1314, II, p. 101, dit cependant que cette science est particulièrement développée chez les gens du Maghrib. — Sur la magie des traces en général, voy. Frazer, *Early Hist. of Kinship*, p. 79-80.

(5) Wellhausen, *op. laud.*, p. 206 ; El Ibchihi, *op. laud.*, p. 77 ; trad. Rat, II, p. 175 ; A noter que la divination par les empreintes de pas se

L'aruspicine, la divination d'après l'examen des entrailles des bêtes, dont on connaît la prodigieuse fortune dans l'Italie antique, est bien loin d'avoir eu une vogue semblable chez les musulmans. C'est une pratique dont l'origine est évidemment liée à celle du sacrifice : aussi, la consécration par l'Islâm de la grande fête du Sacrifice a contribué à conserver quelques usages divinatoires de ce genre ; en particulier, une singulière pratique, répandue chez les peuples les plus variés, s'est perpétuée à cette occasion chez les musulmans de l'Afrique du Nord : je veux parler de l'omoplatoscopie ou scapulomancie (1).

El Idrîsî signalait déjà chez les Zenètes qui habitent entre Tlemcen et Tiaret l'habitude de prévoir l'avenir par l'inspection des omoplates des victimes sacrificatoires : en réalité cette coutume est répandue dans toute l'Afrique du Nord, où ce genre de divination est connu sous le nom de *'ilm el 'aktâf*, « science des épaules ». On désosse l'épaule de la victime et l'examen des lignes et des bosselures de l'omoplate révèle au consultant si l'année sera bonne ou mauvaise. Dans certaines tribus berbères du Maroc, ce sont les excréments contenus dans le rectum de la victime que l'on examine et qui d'après leur consistance, leur couleur, leur fragmenta-

---

laisse facilement ramener à la magie sympathique par contact. Voy. à ce sujet Frazer, *Early Kinship*, p. 79-81.

(1) Voy. Lubbock, *Orig. de la civil.*, trad. fr., 2e éd., p. 236-237 ; Teylor, *Civil. primit.*, trad. fr., I, p. 146 ; Frazer, *Rameau d'or*, trad. fr. I, p. 366 ; Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 369-370. Je n'ai pas eu le temps de connaître le récent travail d'Andree, *Scapulimantia*, in *Boas Mem. Vol.*, New-York, 1907.

tion, fournissent des prévisions (1). L'usage de tirer des présages du sang des victimes est plus répandu : on attend qu'il soit coagulé et on examine la surface sur laquelle on fait des observations analogues à celles de l'omoplatoscopie et dont on tire des pronostics pour l'année courante (2).

Nous soupçonnons fort qu'une étude approfondie de la divination sacrificielle confirmerait ce que nous avons dit plus haut, à savoir que ce qui est primordial dans la divination, c'est l'influence magique exercée par le phénomène présageant : ce phénomène révèle une force qui agit, avant d'être ou au moins en étant un signe qui instruit. L'état d'attente anxieuse où est plongé le consultant, état dans lequel le désir se mélange à la crainte, fait qu'il objective ces sentiments tumultueux et que, de ces forces intérieures, il fait des forces extérieures plus ou moins localisées ou personnifiées dans un certain phénomène. Plus ce phénomène lui-même paraîtra au consultant soustrait à sa propre volonté, plus sera grand le pouvoir qu'il lui prête ; plus la cause en paraîtra mystérieuse, plus il semblera déterminant : nous retrouvons ici le caractère de mystère propre à la magie. Or, d'un phénomène qu'on ne peut produire à volonté, dont on ignore complètement la cause, nous disons qu'il surgit *par hasard* ; c'est même là la définition du hasard : donc le présage fortuit sera par excellence le présage véritable.

---

(1) Observé dans les Hâha (Maroc).

(2) Cf. Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 369. Pour usages du sang sacrificiel, cf. *infrà*, chap. X.

Pourtant, on continue à chercher à le déterminer quand on peut, et le Prophète est censé avoir dit : « Prenez le *fâl* en considération, même s'il est intentionnel (1). » Il y a là le germe d'une contradiction, et cette contradiction éclatera le jour où la science divinatoire sera conçue comme la révélation d'un plan immuable ; car si on ne peut prévoir que l'inévitable, à quoi bon essayer d'influencer le présage ? C'est là une question qui ne se pose, du reste, qu'à un stade avancé de la science divinatoire et qui ne semble pas avoir préoccupé nos musulmans ; c'est, au fond, la question du libre arbitre (2) : mais, dans la divination primitive, cette question n'est pas posée. C'est ce que nous voyons bien dans l'*istiqsâm* des anciens Arabes.

Nous avons déjà dit que l'on appelait ainsi la consultation du sort par les flèches ; cette consultation se faisait devant une idole, et la force déterminante du présage était évidemment personnifiée dans l'idole : il y a là un cas de transition de la divination par le sort à la divination par révélation. On tirait au sort avec des flèches sans pointes ; tantôt il y en avait deux, l'une signifiant *oui* et l'autre *non ;* d'autres fois trois : l'*ordre*, la *défense* et l'*attente* (3). On ne demandait donc à la divinité, suivant la juste remarque de Wellhausen,

(1) Delphin, *Textes d'arabe parlé*, p. 145 ; Marçais, *Euph.*, in *Noeldelke-Festschr.*, I, p. 432 ; Desparmet, *Arabe dialectal*, 2me pèr., p .167.

(2) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 14 seq.

(3) Freytag, *Einleit. in d. Stud. ar. Spr.*, p. 170 ; Perron, trad. de Khelil, V, p. 536 ; Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 132 ; Otto Procksch, *Ueber die Blutrache b. d. vorisl. Ar.*, Leipzig, 1899, p. 50, où l'on trouvera les références aux textes. Voy. *suprà*, p. 128, n. 1 (p. 127, au lieu de Kholaça, lire « Khalaça »).

qu'une direction pour la conduite ; on ne lui demandait pas de révéler l'avenir ; et ceci cadre admirablement avec notre hypothèse sur la nature du présage. Le mot d'*istiqsâm* nous autorise en outre à supposer, avec W. Davies, que la consultation était accompagnée d'une conjuration (*qasam*, serment) par laquelle chaque partie cherchait à influencer la divinité en sa faveur (1). Les flèches (*zalam*, *sehm*) étaient sans doute, au début, de simples morceaux de bois ; c'est la bélomancie ou rhabdomancie des Grecs, bien connue également des Juifs (2).

Les jeux de hasard, en tous pays, sont sortis de la divination par le sort (3). Cette attitude du consultant, que nous signalions plus haut, caractérisée par l'espoir et la crainte, est une attitude éminemment « artiste » ; elle permet en effet, aux images de s'accumuler et de se grouper en un monde irréel et harmonieux. Le consultant est dans la situation du possesseur d'un billet de loterie qui caresse son rêve. Si la croyance au présage disparaît, le rite, le procédé n'en restera pas moins susceptible de provoquer à nouveau cette attitude de l'esprit qui se complaît dans sa propre création ; mais alors celle-ci apparaîtra comme tout à fait irréalisable ce qui est le caractère de l'activité estéthique et du jeu (4). C'est suivant un processus analogue que tous les

(1) Cf. *suprà*, p. 127-128.

(2) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 187-197. W. Davies, *Magic, div. and demonol.*, p. 74 ; chez les Assyriens, Lenormand, *Divination* ; cpr le tirage au sort dans les marabouts de l'Afrique du Nord, Michaux-Bellaire, in *Rev. monde musulm.*, 1907, p. 347-348.

(3) Tylor, *Civil. prim.*, I, p. 90.

(4) Voy. Paulhan, *Le mensonge de l'art*, p. 167 et *passim*.

vieux rites magico-religieux, vidés de leurs croyances, tendent à devenir des jeux (1).

Ainsi, le *maïsir*, auquel jouèrent les anciens Arabes, a certainement la même origine que l'*istiqsâm :* c'était un jeu de hasard, joué avec des flèches, et dont l'enjeu était le plus souvent de la viande (2). Le Coran a défendu à la fois, comme des abominations, le tirage au sort, le *maïsir* (3) et, par suite, tous les jeux de hasard. Mais le tirage au sort (*qor'a*) reste légal, d'abord dans un certain nombre de cas juridiques, mais aussi dans les circonstances de la vie où on éprouve une difficulté à prendre une décision. Plusieurs *h'adith* le tolèrent, aucun cependant n'en fait une prescription (4). Dans les jeux des enfants derniers refuges des vieux rites, le tirage au sort a persisté, sous le nom significatif de *'oûd* (morceau de bois).

La défense des jeux de hasard est une des mieux observées de l'islâm : le seul jeu admis dans la bonne société est le jeu d'échecs, où le hasard n'a aucune part ; le jeu de dames est peu estimé et n'est guère joué par les personnages de bonne éducation. Quelques jeux de hasard cependant ont persisté, le *sig*, par exemple, que nous avons observé dans le Sud du Maroc et qui est

---

(1) Voy. *infrà*, chap. XI.

(2) Wellhausen, *op. laud.*, p. 207 ; Freytag, *Einleit. in d. St. d. ar. Spr.*, p. 170. Sur le *maïsir*, voy. spécial. Huber, *Ueber d. maïsir genannte Spiel d. heidn. Ar.*, Leipzig, 1883.

(3) *Coran*, sour. II, v. 216 ; sour. V, v. 92. Voy. les commentaires sur ces mots.

(4) Qast'allani, sur *Çah'th'* de Boukhâri, X, p. 413-416 ; spécialement p. 416, énumération de cas où la *qor'a* est permise.

répandu ailleurs dans l'Afrique du Nord : il a quelque analogie lointaine avec notre trictrac; on le joue avec des cailloux et des morceaux de bois qui portent chacun un chiffre, et que l'on lance en l'air pour amener un point : nos dames de trictrac sont représentées par des pierres (1),

La défense des procédés de divination où intervient le hasard est encore enfreinte dans l'Islâm populaire par l'emploi d'une espèce de livres de « bonne aventure » bien connus sous le nom de « qor'a ». La *qor'at el' t'ouioûr*, par exemple, dont le nom rappelle la *t'ìra*, est un petit livre au début duquel se trouvent deux cercles divisés en secteurs, contenant chacun des lettres, des nombres et le nom d'une planète ou d'une constellation zodiacale. On fait tirer le consultant au sort, pour cela on ferme la main et on la lui fait fermer. Puis, en même temps que lui, on ouvre au hasard de 1 à 5 doigts : la somme des doigts ouverts de chaque côté est le nombre qui sert de point de départ. Il conduit par une procédure dont nous omettons le détail, à trouver le nom d'une constellation ou planète. Puis celui-ci sert à trouver dans un tableau spécial un nom d'oiseau. Un autre tableau permet de passer du nom d'oiseau à un nom de pays. Puis 36 tableaux offrent, chacun pour un pays un certain nombre de cases : mariage, commerce, pèlerinage, naissance, etc., dans chacune desquelles se trouve une formule plus ou moins vague dont le consultant doit se contenter.

On voit qu'il s'est conservé dans ce procédé des sou-

(1) Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 326-327.

venirs de l'ornithomancie et de l'astrologie. La *qor'at el 'anbià'* est plus islamisée : dans celle-ci après avoir lu la *fâtih'a* trois fois, on pose au hasard le doigt sur un tableau en damier, dans chaque case duquel est le *sehm* (sort) d'un prophète : *sehm* d'Adam, *sehm* d'Idrîs, *sehm* de Noë, jusqu'au *sehm* de Moh'ammed en passant par celui de Jésus. Suivant la case sur laquelle on est tombé, on se reporte au *sehm* de tel ou tel prophète. Il y a 32 de ces formules de *sehm* : chacune d'elles, avec des versets du Coran, contient des caractéristiques générales analogues aux thèmes astrologiques des planètes, et des conseils généraux au consultant. Dans la *qor'a mimoûna* attribuée à Mouh'yi d Dîn el 'Arabi, le consultant, après avoir récité plusieurs fois la *fâtih'a* et la sourate *El Ikhlâç*, tire au sort de la même façon avec son doigt une lettre sur un damier dont chaque case contient un caractère de l'alphabet. Il y a une vingtaine de ces tableaux, dont chacun est destiné à répondre à une question : l'année agricole sera-t-elle bonne ou non ? vous marierez-vous ou non ? Tel prisonnier sera-t-il libéré ou non ? etc... Par un calcul fort simple la lettre tirée au sort conduit à un texte coranique qui constitue la réponse à interpréter. Nous avons ici une adaptation du Coran lui-même à la divination (1).

Le *khet't' er remel* ou *d'erb er remel*, qui n'est autre que la géomancie, fait appel au hasard par un procédé autre et probablement plus ancien. Nous savons que chez

(1) Je décris ces trois *qor'a* sur des lithographies du Caire qui se vendent couramment à Alger. On trouvera d'autres procédés à la fin du livre de géomancie indiqué à la page suivante, n. 3.

les anciens Arabes, il y avait un *d'erb bel h'aça* ou *terdjim* (1), dans lequel on devinait l'avenir en jetant des pierres. A Merrâkech, nous avons vu des sorcières prédire l'avenir en traçant des figures sur de la terre étendue par terre ; les femmes des Beni 'Adès emploient des fèves, du marc de café, etc... Le *khet't' er remel* est une modernisation du procédé ancien : il est extrêmement populaire dans le Maghrib (2), répandu aussi en Orient, et les règles en ont été formulées par un certain chîkh Moh'ammed ez Zenâti (3). Il est ainsi nommé (*d'erb er remel*, frappement du sable ; *khet't' er remel*, écriture sur le sable) parce qu'on se servait originairement, pour le pratiquer, d'une tablette sur laquelle on avait étendu une couche de sable ; on jetait ensuite le doigt au hasard sur le sable, et on examinait les figures ainsi formées.

Les modernes ont perfectionné le procédé (4) : le *t'âleb* algérien que l'on vient consulter prend un crayon et le met entre les lèvres du consultant, puis il jette au hasard, sans regarder, des points sur une feuille de papier. Il les reporte ensuite en colonnes verticales, suivant certaines règles compliquées, élimine certains points, suivant qu'ils ont un numéro d'ordre pair ou impair,

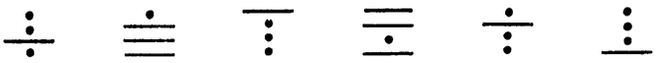
(1) Wellhausen, *op. laud.*, p. 207, n. 4.

(2) Cf Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, r, 341.

(3) Ibn Khaldoûn, *Prolégom.*, trad. de Slane, I, p. 234 ; ce Zenâti dont l'ouvrage intitulé *Kitâb el façl fi ouçoûl 'ilm er raml* est constamment réimprimé et se débite partout, est probablement un maghribin. L'édition dont je me suis servi est une lithographie du Caire, qui porte le millésime de 1390.

(4) Mohammed ibn Omar et Tounsi, *Voy. au Darfour*, trad. Perron, Paris, 1845, p. 359-369.

puis réunit quelques-uns d'entre eux deux à deux. Finalement, il doit rester un dessin dans le genre de ceux-ci :



Il y a ainsi seize dessins dont chacun a une signification. Par exemple, la première de celles qui sont ici figurées est appelée *el djaoudala*, et voici ce qu'en dit Ez Zenâti : « Cette formule est de bon augure ; elle présage l'amélioration de votre situation et l'accord dans votre ménage. N'ayez pas d'inquiétude sur la personne que vous aimez, car votre union avec elle est inévitable. L'absent sur le sort de qui vous êtes inquiet reviendra sain et sauf, etc., etc... (1) » La géomancie a souvent été combinée avec l'astrologie (2) ; Ibn Khaldoûn y croyait (3), et bien des musulmans instruits d'aujourd'hui partagent encore son erreur ; en Europe, on sait qu'elle a reçu sa forme définitive et presque identique à celle du *khet'i' er remel*, avec Cornelius Agrippa (4).

L'arithmomancie ou divination par les nombres est assez proche parente de la géomancie, mais il y a entre elles deux une différence notable : tandis que le procédé géomantique repose, en somme, sur le hasard, le procédé arithmétique fait en outre appel aux propriétés des nombres, ce qui lui imprime une allure d'apparence très

(1) Abou Bekr ben Choaïb, *La bonne aventure ch. les musulm.*, in *Rec. Af.*, 1906, p. 62-71.

(2) Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, I, p. 232.

(3) Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, I, p. 236.

(4) Résumé dans Lehmann, *Abergl. u. Zaub.*, p. 183.

scientifique. Il y a, au reste, des savants qui pensent que les mathématiques sont nées de ces spéculations chimériques sur les nombres (1). A la vérité les relations scientifiques que prétend établir l'arithmomancie sont tellement compliquées, il faut pour les découvrir des calculs si laborieux, il y a tellement de méthodes différentes et d'erreurs possibles qu'en réalité c'est encore sur le hasard que ce procédé divinatoire semble fondé et il se laisse ainsi facilement relier aux autres.

Un des cas les plus simples de l'arithmomancie est le procédé de la « table de vie et de mort », *loûh' el h'aïât oua l mamât.* Il s'agit de deux tableaux divisés en cases contenant des nombres. Lorsqu'on veut savoir si un malade vivra ou mourra, on prend le quantième du jour où il est tombé malade, la valeur numérique de son nom et de celui de sa mère et on se livre sur ces nombres, en y introduisant une constante (*ouss*, valant ici 20), à des calculs nombreux, au bout desquels on obtient un nombre : il ne reste plus qu'à voir si ce nombre est dans la table de vie ou la table de mort pour avoir la réponse à la question qu'on se posait. Le même procédé sert à savoir si un absent reviendra, si un mariage durera, etc... (2).

L'arithmomancie fait appel, comme la magie, à la valeur numérique des lettres (3). Par exemple, si deux

(1) Cf. *suprà*, p. 190-191.

(2) El Boûni, *op. laud.*, I, p. 86-88, et le livre de géomancie de Zenâti cité *suprà*, p. 378, n. 3, aux pages 22-24. La table de vie et de mort est connue dans la littérature divinatoire grecque. (Voy. *Mélusine*, VIII, 121) et juive (voy. Schwab, *Le mss 1380 hébr. Bibl. Nat.*, in *Not. et Extr.*, XXXVI, p. 286).

(3) Sur l'arithmomancie dans l'antiquité, voy. Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p 258-264.

rois se font la guerre et qu'on veuille savoir le vainqueur, on procédera comme suit : « On additionne les valeurs numériques des lettres dont se compose le nom de chaque roi. L'addition faite, on retranche neuf de chaque somme autant de fois qu'il faut afin d'avoir deux restes moindres que neuf. On compare ces restes ensemble ; si l'un est plus fort que l'autre et que tous les deux soient des nombres pairs ou des nombres impairs, le roi dont le nom a fourni le reste le plus faible obtiendra la victoire. Si l'un des restes est un nombre pair et l'autre un nombre impair, le roi dont le nom a fourni le reste le plus fort sera le vainqueur. Si les deux restes sont égaux, et qu'ils soient des nombres pairs, le roi qui est attaqué remportera la victoire ; si les restes sont égaux et impairs, le roi qui attaque triomphera » (1).

C'est là ce que l'on appelle le *h'isâb en nîm*, « le calcul du nîm ». On peut le compliquer aisément en faisant, par exemple, entrer en ligne de compte un verset du Coran se rapportant, plus ou moins, à la situation, et en décomptant de la même façon les lettres du verset (2).

Beaucoup plus compliqué encore est le calcul de la *zaïrdja*, invention merveilleuse, si l'on en croit Ibn Khaldoûn, et due à Sidi bel 'Abbès es Sebtî, le célèbre patron de la ville de Merrâkech. Nous n'essayerons pas ici d'exposer ce procédé : de Slane, le savant traducteur d'Ibn Khaldoûn, y a lui-même renoncé. Il nous suffira

(1) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, I, p. 241.

(2) Cf. El Oufrâni, *Nozhet el H'âdi*, traduct. Houdas, p. 169. Voir d'autres exemples de calculs arithmomantiques dans le livre de Zenâti cité *suprà*, p. 378, n. 3 aux pages 41 seq.

de dire que la *zaïrdja* est un tableau circulaire, divisé comme la sphère céleste, avec mention du zodiaque, des quatre éléments, etc.... ; des pages incompréhensibles qu'Ibn Khaldoûn a consacrées à ce sujet, on peut retenir qu'il faut d'abord écrire la question à laquelle on veut une réponse ; celle que choisit le savant historien est : « La zaïrdja est-elle une découverte moderne ou ancienne ? » Il décompose ensuite cette phrase en ses lettres, les combine, les remplace par leurs équivalents numériques, les répartit dans la zaïrdja en tenant compte du degré de l'écliptique qui se lève sur l'horizon au moment de l'opération, puis se livre à une série d'opérations mathématiques très compliquées, dont le résultat est une série de nombres qui, convertis en lettres, donnent une phrase arabe, et cette phrase se trouve signifier : « Va ! l'Esprit de la sainteté en a manifesté le mystère à Idrîs ; de sorte que par elle (la zaïrdja), il s'est élevé au faîte de la gloire. » L'auteur en conclut que la zaïrdja a eu pour inventeur Idrîs (1).

Ces rêveries et beaucoup d'autres remplissent de nombreux manuscrits de nos bibliothèques arabes ; elles représentent le terme de l'évolution de la divination dans la voie logique, et nous considérons aujourd'hui avec stupeur cette étonnante littérature, probablement empruntée à la Kabbale, et que nous n'avons pas le courage d'étudier : le profit d'ailleurs en serait maigre.

Tous les modes de divination qui précèdent forment

---

(1) Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, III, p. 199-203. Voir d'autres *zaïrdja* dans El Boûni, *op. laud.*, III, p. 76-79 (avec une *mens'ouma*), et dans le livre précité de Zenâti, p. 31-34.

ce que l'on a appelé la « divination inductive » (1) : le devin y considère des phénomènes objectifs et cherche à en inférer un pronostic, primitivement en s'appuyant sur des similitudes, puis en lâchant la bride à l'imagination. Mais il se peut que le phénomène qui sert de présage soit tellement personnifié qu'il prenne la forme d'un démon ou d'un dieu : c'est ce que nous avons vu dans la magie ; et alors, le dieu ayant toutes les allures d'une personne, le présage n'est que l'expression de sa science ou de sa volonté ; c'est la « divination intuitive ». Déjà, l'*istiqsâm* nous a offert quelque chose d'analogue ; on pourrait supposer une semblable personnification dans la zâïrdja de Sidi bel 'Abbès, si l'on croyait que c'est le saint qui dirige l'opération ; de même dans le calcul du *nim*, où l'on introduit un verset du Coran. Un pas de plus, et l'on interrogera directement la force personnifiée à laquelle on s'adresse, ou on se laissera dicter par elle une réponse, que ce soit un esprit, l'âme d'un mort parlant par un médium, ou un démon, ou un dieu. C'est la divination intuitive, celle que nous allons étudier maintenant : il y a entre elle et la divination inductive le même rapport qu'entre la magie démoniaque et la magie sympathique.

---

(1) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, p. 107-110.

CHAPITRE VIII

La divination intuitive

La divination intuitive s'adresse, avons-nous dit, à des forces magiques personnifiées : ce peuvent être tout simplement les démons ordinaires de l'Islâm, c'est-à-dire les djinns. En ce cas la divination se confond presque avec la magie : nous avons étudié en effet à ce titre l'évocation des démons, la *khedmat el djinn,* les pratiques et les incantations compliquées par lesquelles on les asservit : il ne reste plus qu'à les interroger sur l'avenir. Nous ne reviendrons pas sur ce sujet ; je citerai seulement une pratique assez répandue en Algérie et qui n'est pas inconnue au Maroc.

Quand une jeune fille tarde trop à se marier et qu'elle veut connaître ce que l'avenir lui réserve à ce point de vue et savoir ce qu'elle doit faire, on fait ce qu'on appelle *lemchet'*. Ce nom désigne le peigne à carder la laine qui en Algérie est très grand et a près d'un mètre de long. On prend donc un *mchet'*, on l'habille tant bien que mal avec les effets d'un homme pieux ; on lui fait des moustaches et une barbe avec de la laine et on le coiffe d'un turban ; ensuite on le met debout contre un mur et on lui dit en brûlant de l'encens devant lui et près de la jeune fille : « *Sidi lemchet' 'and rds el 'âzba — Ia rebbi*

bezzouâj 'atqha », c'est-à-dire : « Monseigneur le peigne, toi qui est près de la tête de la fille, ô mon Dieu, émancipe-là par un mariage. » Le jour où on fait cette cérémonie doit être un vendredi : à midi, pendant la prière, la fille doit uriner dans un conduit exposé vers l'Orient. Le soir elle doit monter au minaret et crier l'appel à la prière *(adhân)*. Le muezzin laisse parfois, même dans nos villes d'Algérie, pour une somme d'argent, une jeune fille monter au minaret : bien entendu elle ne fait pas la véritable prière, mais simplement un appel, et seulement la nuit. Les musulmans tolérants disent que cela n'est pas interdit par la religion et que d'ailleurs tout bon mahométan doit considérer comme un devoir de favoriser le mariage. Lorsque la fille revient de l'*adhân*, elle monte sur la terrasse et à trois reprises elle imite le chant du coq. Puis elle va se coucher : dans sa chambre on a disposé, dans un coin, un rideau formant comme un cabinet dans lequel on dépose le *mcheť*, avec un plat de couscous, des cuillers (si c'est en Algérie), des serviettes, de l'eau pour boire. Dans la journée on a eu soin d'aller aux sources, dans les bains, près des puits, inviter les djinns à venir. Dans la nuit, la fille voit le *mcheť* apparaître sous la figure d'un petit homme vieux qui lui dévoile son avenir matrimonial. D'autres femmes de la maison viennent dans la chambre et voient également le *mcheť* : on trouve souvent des femmes qui l'on vu. Puis il retourne dans le cabinet et le lendemain on trouve le couscous en partie disparu, en partie éparpillé : les djinns qui se sont incarnés, en quelque sorte, dans le *mcheť*, l'ont mangé pendant la nuit.

On remarquera bien certainement l'analogie qui existe

entre la manière dont on opère et le *cabinet* des spirites modernes : on sait en effet que les apparitions dont il a été fait si grand bruit depuis un quart de siècle ne se montrent guère que lorsqu'on dispose dans la pièce, généralement avec un drap, une sorte de cabinet (1). Nous devons dire à ce propos qu'à notre connaissance les procédés familiers aux adeptes des sciences dites psychiques, tels que les tables tournantes, l'écriture spirite, ne sont pas répandus parmi les musulmans d'Algérie : les seules pratiques ayant quelque analogie avec les opérations chères aux spirites sont le *mchet'*, le miroir d'encre et la hantise des maisons dont nous parlerons plus tard.

Sans doute des investigations ultérieures compléteront nos connaissances sous ce rapport : des pratiques de nécromancie sont probablement en usage çà et là, mais nous ne les avons pas constatées d'une façon précise et d'ailleurs ceux qui s'y livrent doivent soigneusement se cacher. Par nécromancie on sait qu'on entend l'évocation des âmes des morts que l'on interroge sur tout ce que l'on désire savoir, en tant qu'elles peuvent vous renseigner : le spiritisme n'est que le dernier avatar de la nécromancie. Celle-ci qui, si elle existe, est tout au moins fort peu courante chez les musulmans de l'Afrique du Nord, était on le sait pratiquée chez les Hébreux ; le *'ôb* ou revenant évoqué par l'art des pythonisses dévoilait l'avenir (2) : on connaît l'épisode dramatique de la pythonisse d'Endor qui fit

(1) Cf. Maxwell, *Phénom. psychiques*, p. 35-36.
(2) Cf. W. Davies, *Magic, divin. and demonol.*, p. 86 seq.

apparaître à Saül l'ombre de Samuel. La nécromancie est du reste sévèrement interdite et punie de mort par le Lévitique (1).

La nécromancie avait un caractère terrible qui effrayait souvent les consultants ; tout le monde ne se sentait pas le courage d'affronter une conversation avec des revenants (2). De plus l'évocation des morts était entourée de rites effrayants : au lieu de faire apparaître l'ombre elle-même, on imagina de s'adresser à son double naturel, l'image formée par une surface réfléchissante. J'ai déjà eu l'occasion d'indiquer en passant que chez les sauvages, l'image formée dans l'eau, dans un miroir, de même que l'ombre de l'homme, de même que le portrait, sont considérées comme étant l'âme elle-même, momentanément projetée en dehors du corps ou tout au moins un double extérieur de l'âme : cette croyance est répandue chez presque tous les primitifs. Beaucoup d'entre eux ne se regardent dans un miroir qu'avec terreur ; dans la Grèce ancienne on ne devait pas regarder le reflet d'un corps dans l'eau ; le courant de l'eau ou les esprits des eaux pouvaient en effet ravir l'image de l'imprudent ou de la coquette qui se mirait ainsi. Narcisse mourut ainsi de s'être regardé dans l'eau ; l'histoire de Narcisse, amoureux de son image est postérieure si l'on en croit Frazer et date d'une époque où l'on avait oublié le sens primitif de l'épisode (3).

---

(1) Voy. 1 *Sam.* XXVIII ; *Léo.*, XX, 27.

(2) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divin. d. l'antiqu.*, I, p. 377, n. 2, 3.

(3) Frazer, *Rameau d'or*, trad. fr., I, p. 224-225 et les références données dans la n. 5 de la p. 225.

Cette croyance persistante à la nature animique de l'image est la base de la divination par les surfaces réfléchissantes. On pensait en effet qu'il était possible de faire apparaître dans un miroir l'image de telle ou telle personne et que cette image était réellement son âme (1). On employait pour cela des coupes remplies d'eau *(hydromancie)*, des bassins placés sous un plafond monochrome et dans lesquelles on jetait des lames brillantes d'or et d'argent *(lécanomancie)*; ou encore des miroirs dits magiques *(catophomancie, specularii* du moyen-âge); ou la lame d'une épée, ou même tout simplement la surface polie et lubreflée de l'ongle *(onycomancie)*. Ces pratiques continuèrent au moyen-âge (2). Elles étaient bien connues déjà de l'orient antique (3) et elles se sont perpétuées dans l'Orient moderne (4). Il y a encore à Alger, paraît-il, des sorciers qui prédisent l'avenir par l'inspection de la surface du plomb fondu.

Les miroirs magiques sont fréquemment mentionnés chez les écrivains arabes : on en attribue aux chrétiens

---

(1) Ou l'image d'un esprit ou d'un ange. Cf. Reinaud, *Monuments*, II, p. 401-402. Cet ouvrage contient de nombreux détails sur les miroirs magiques. El Boûni, *op. laud.*, III, p. 60, expose que telle formule écrite sur un miroir et placée sous la tête pendant qu'on dort évoque les esprits et les fait voir en songe.

(2) Maury, *Magie et Astrol.*, p. 436 seq.; Bernoulli, *Die Heilig. d Merowinger*, Tübingen, 1900, p. 284-285.

(3) Je n'ai pas vu les travaux de Schwab sur les coupes magiques dans l'Orient; cpr Pognon, *Coupes de Khouabir*, 3 broch., Paris, 1898 et 1899.

(4) Voy. les références données dans Lefébure, *Le miroir d'encre dans la magie arabe*, in *Rev. Afric.*, 1905, p. 209; cf. aussi les nombreux passages de l'*Abrégé des Merveilles* dans la trad. Carra de Vaux (ils sont indiquées par Chauvin, dans son CR de cet ouvrage, in *Mélusine*, IX, 1898-1899, p. 69).

de merveilleux. El Bekri rapporte qu'il y en avait un dans une église chrétienne de Sicca Veneria (aujourd'hui le *Kef*) qui montrait à tout mari trompé l'image du séducteur de sa femme (1). Au XVIe siècle, Léon l'Africain nous décrit les pratiques de l'hydromancie à Fez; les devins voient ainsi dans leurs bassins d'eau magique « passer les diables à grands escadrons, venant les uns par mer et les autres par terre, ressemblant à un gros exercice d'hommes d'armes, lorsqu'ils se veulent camper et tendre les pavillons; et à l'heure qu'ils les voient arrêtés, les interrogent des choses de quoi ils veulent être pleinement informés, à quoi les esprits leur font réponse avec quelques mouvements d'yeux ou de mains qui donnent assez à connaître combien sont dépourvus de sens ceux qui s'y adonnent, etc... » (2).

Tel est en effet le thème essentiel de l'hydromancie arabe, appelée *istinzâl*: il est le même dans tout le monde musulman et il n'a pas varié jusqu'à nos jours. Le sujet aperçoit dans la surface réfléchissante des armées de djinns qui plantent des tentes, il voit le sultan des djinns, il lui parle et celui-ci répond. Quant à la forme moderne de l'opération c'est ce que l'on a appelé le « miroir d'encre » : on dessine dans la paume de la main du sujet un carré magique, analogue à ceux que nous connaissons, et au milieu duquel est une petite flaque d'encre, dont le sujet fixe la surface brillante (3). Voici la recette algérienne avec le carré magique.

(1) El Bekri, *Afr. sept.*, trad. de Slane, p. 82-83.

(2) Léon l'Africain, *Afrique*, trad. Temporal, 1830, I, p. 400; texte in Ramusio, 1554, I, f° 42 D. Cpr. Lagrange, *Relig. sém.*, p. 235.

(3) Voy. Lefébure, *op. laud.*, p. 213-224.

« Écris sur la main d'un enfant ou sur celle d'un individu portant comme signe favorable une ligne qui la partage par moitié (1), ou sur la main d'une esclave noire ou sur celle d'une femme blanche possédée, ce qui va être dit.

Écris également sur le front de l'un de ces sujets (trois fois) : « nous avons enlevé le voile qui te couvrait, ton regard est aujourd'hui solide. (Cette phrase est du Coran à l'exception du mot « solide » qui y est remplacé par « pénétrant »).

Écris sur l'une des joues du sujet : « son regard est aujourd'hui » et sur l'autre « solide » (trois fois).

Trace sur la main du sujet la figure ci-dessous et écris sur les cinq doigts ce qui suit : sur le pouce : « Akiloum el fekich » ; sur l'index : « akcher, akcher » ; sur le majeur : « chemail, chemail » ; sur l'annulaire : « seboua, seboua » et sur l'auriculaire : « belia, belia ».

Brûle alors de l'encens et de la coriandre et récite quinze fois le chapitre du Coran :

« J'en jure par le soleil et par sa clarté... »

Dis ensuite : « présentez-vous, que Dieu vous bénisse et ne bénisse point les autres que vous ».

Dix de la troupe se présenteront.

Commande-leur de balayer, d'étendre les tapis, de disposer les sièges, d'égorger un mouton et de préparer le repas pour le Sultan.

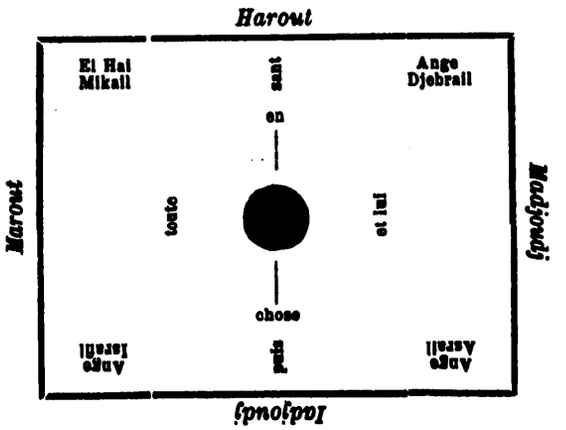
Ordonne-leur de manger et de boire, puis de remettre à leurs sultans de quoi se laver et la serviette rouge afin qu'ils lavent et essuient leurs mains.

(1) Cf. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, traduction de Slane, première partie, p. 240.

Commande-leur de produire le livre intitulé : *Delil el Khirat* (le guide des bonnes œuvres), et de l'ouvrir à la page où figure le dessin représentant le tombeau du Prophète. Que Dieu répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le salut !

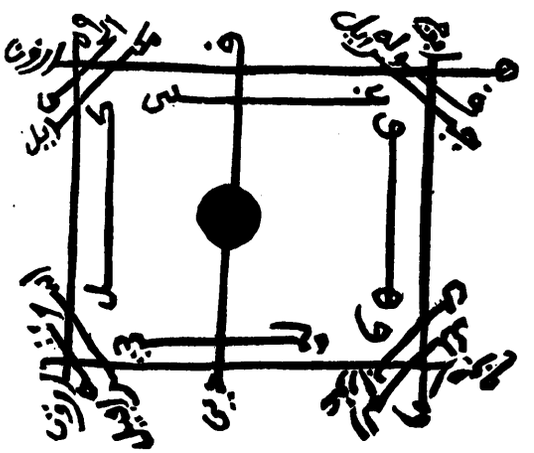
Fais-leur sur ce dessin prêter serment de te faire connaître ce que tu désires et demande-leur tout ce que tu voudras.

Voici l'anneau (le miroir d'encre) dont il s'agit :



Et si tu veux après cela les faire disparaître, dis-leur : « partez, légers et lourds, et si la prière est accomplie, dispersez-vous sur la terre, recherchez la faveur de Dieu et mentionnez beaucoup son nom, peut-être serez-vous heureux (Coran). Allez et que Dieu vous fasse miséricorde (trois fois) » (1).

(1) Reproduit textuellement de Lefébure, *op. laud.*, p. 222-221.



FAC-SIMILÉ DU MIROIR D'ENCRE ALGÉRIEN.

Ce cas spécial de la divination par les surfaces réfléchissantes est un de ceux qui reçoivent une grande clarté des plus récentes recherches effectuées sur les phénomènes psychiques (1). Les beaux jours de la cristallomancie sont en effet revenus, et la vision dans une boule de cristal est un des exercices favoris de ceux de nos contemporains qui cultivent ces phénomènes. Il est hors de doute aujourd'hui que certaines personnes (une sur cinq seulement, d'après les évaluations les plus favorables), en regardant fixement une surface brillante et spécialement une boule de cristal, voient des apparitions véritablement surprenantes : au bout de quelques instants d'attention, la boule semble

(1) Lefébure, *op. laud*, p. 222-224.

s'obscurcir, s'enveloppe d'un nuage, et le sujet croit voir dans cette boule des figures qui, la plupart du temps, se rapportent à des faits réels.

Ibn Khaldoûn, dans ses *Prolégomènes*, avait, dès le XIVe siècle, reconnu qu'il y a là de véritables hallucinations (1). Ce qui est, au premier abord, surprenant, c'est que les visions du sujet se rapportent souvent à des faits inconnus de lui, mais cependant exacts : par exemple, une demoiselle voit dans la boule un journal, le lit et y voit l'annonce de la mort d'un de ses amis ; elle l'ignorait, ainsi que les personnes présentes à l'expérience, à qui elle le raconte : tout le monde est stupéfait de cette clairvoyance. Cependant on trouva dans la maison un journal accroché devant une cheminée, en guise de paravent, et où figurait l'annonce en question. La jeune fille, toutefois, était sincère ; la sensation du journal, enregistrée inconsciemment dans la mémoire, était réapparue mécaniquement pendant l'expérience (2). La plupart des faits observés paraissent se rapporter à ce type et devoir s'expliquer d'une manière analogue ; d'aucuns cependant prétendent que certains de ces faits impliquent une véritable vision à distance, et même des prémonitions (3).

Quoi qu'il en soit de ce dernier point qui est celui sur lequel les amateurs de merveilleux livrent bataille aux positivistes endurcis, on voit que le miroir d'encre n'est pas une croyance sans fondement : Langp renant texte

(1) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, I, p. 236-237.
(2) Pierre Janet, *Névroses et idées fixes*, I, p. 415-417.
(3) Maxwell. *Phénomènes psychiques*, p. 181 seq.

de la généralité de ces pratiques dans le monde entier, croit y trouver l'origine des théories des sauvages sur l'âme, qui peut, d'après eux, sortir du corps (1). Sans doute, cette hypothèse mérite d'être prise en considération ; mais nous devons observer toutefois que, pour un primitif, la vue de l'image d'un absent n'est pas plus étonnante que la vue de la sienne propre, peut-être moins.

Une hallucination d'un autre genre, semblant aussi avoir été un moyen de connaître l'avenir, est l'audition dans les coquillages : on sait qu'en appliquant un coquillage (ou d'ailleurs tout objet creux) contre l'oreille, on perçoit un bruissement ; or, certains sujets, médiums particulièrement sensibles, entendent dans ces conditions des mots et des phrases (2). Ce procédé de divination existerait dans le Sud du Maroc, et peut-être en Algérie (3). Il n'a d'ailleurs rien de commun avec la divination par certain coquillage dans la même région marocaine, à laquelle j'ai déjà fait allusion : les devineresses des pays *chleuh'*, au sud de Mogador, enferment dans des boîtes certaines térébratules fossiles et prétendent les faire parler ; elles disent qu'elles se nourrissent, grandissent et se multiplient !

Si l'image formée dans un miroir passe pour une âme, pour un esprit, il peut bien en être de même des visions

(1) Lang, *Making of religion*, p. 103.

(2) Voy. dans Lehmann, *Abergl. u. Zauberei*, le chap. intitulé *Krystallvisionen und Konchylien Auditionen*, p. 447-452 ; cf. Maxwell, *Phénomènes psychiques*, p. 164-165.

(3) D'après des informations verbales de Merrâkech, que je n'ai pu toutefois contrôler.

qui accompagnent le sommeil : les formes que nous croyons voir dans nos rêves sont prises, par le primitif, pour une réalité ; les sauvages croient que l'âme sort effectivement du corps et va réellement accomplir les actions qu'elle croit accomplir en dormant (1). A un degré plus élevé de civilisation, on a appris à connaître que l'âme, au moins en pareille circonstance, ne quittait pas le corps, et on croit que les rêves sont des esprits, des fantômes : c'est la conception homérique des songes, qui habitent au Couchant et, la nuit, viennent visiter les mortels (2). Les rêves des peuples primitifs paraissent être particulièrement vifs et nombreux ; on a remarqué qu'il en est ainsi chez nos indigènes et qu'ils ont souvent des songes précis (3). Les recherches scientifiques modernes ont d'ailleurs mis en évidence que, plus le sommeil est léger, plus les songes sont fréquents ; que la femme rêve plus que l'homme, que ses rêves ainsi que ceux des enfants et des jeunes gens sont plus précis et se fixent mieux dans la mémoire que ceux des hommes âgés (4).

Il est bien connu que, dans le sommeil, notre personnalité est pour ainsi dire dédoublée, et que nous assistons nous-mêmes à nos rêves sans pouvoir les modifier en quoi que ce soit : ce qui nous donne l'illusion qu'ils nous sont imposés, puisque nous les subissons (5). Il

(1) Voy. Tylor, *Civil. prim.*, I, p. 511.

(2) Voy. Bouché-Leclercq, *Hist. de la div. dans l'Antiq.*, I, p. 281.

(3) Mouliéras, *Maroc inconnu*, I, p. 157.

(4) Cf. Lehmann, *Aberglaube und Zauberei*, p. 394-397.

(5) Maury, *Magie*, p. 233-234 ; *Le sommeil et les rêves*, 1862, p. 37 38 et *passim*.

en est ainsi, du reste, chaque fois qu'un souvenir remonte des régions inconscientes de notre esprit à la clarté de la conscience : il n'est donc pas surprenant que l'on ait cru pendant longtemps que les songes étaient envoyés à l'homme par un pouvoir supérieur. Aussi pense-t-on que le sommeil est un état particulièrement critique. Lorsqu'on croyait que l'âme quittait le corps pendant le sommeil pour aller errer au dehors de lui, on pensait nécessairement que c'était un état dangereux : le dormeur, réveillé à cet instant, pouvait perdre son âme et en mourir (1) ; on s'abstenait de le réveiller. Lorsqu'on pensa que les songes viennent d'une puissance supérieure, cet état dangereux se transforma en état sacré, ce qui est presque la même chose ; encore aujourd'hui, chez nos musulmans, on ne réveille pas un dormeur sans dire : « Gloire à Dieu » (2). On fut donc amené tout doucement à considérer les songes comme des révélations ; c'est ainsi que la Bible les présente (3). Il ne s'agissait que de les comprendre : telle est la naissance de l'*onéiromancie*.

En effet, il n'est pas douteux d'une part que beaucoup de songes sont causés par des sensations externes ou internes et correspondent à une réalité, mais il faut avouer que c'est là une infime minorité ou tout au moins qu'il nous est en général impossible de les ramener à une cause connue et de les mettre en concordance avec

(1) Voy. Frazer, *Rameau d'or*, trad. franç., I, p. 193, et les nombreux exemples qu'il donne.

(2) Cpr. l'idée que se faisaient du sommeil les anciens Arabes Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 163.

(3) Cf. Witton Davies, *Magic, divin. and demonol.*, p. 77-78.

les événements qui les suivent (1). Ceux qui se laissent ainsi expliquer sont relativement rares : aussi nous ne croyons pas qu'il y ait intérêt à chercher dans cette voie l'explication de l'onéiromancie (2).

Comme dans toute magie et dans toute divination, l'induction *a priori* a précédé ici toute expérience. Le postulat premier, celui d'où l'on part, est que les songes ont une valeur prophétique, qu'ils sont envoyés par la divinité. C'est là le point de vue musulman : Mahomet avait déclaré qu'il s'était vu en songe entrant à la Mecque avec ses compagnons. A cette époque il était à Médine et ne réussit que plus tard à revenir dans sa ville natale ; aussi mettait-on en doute la véracité du songe ; alors fut révélé ce verset du Coran : « Dieu a réalisé le songe de son apôtre, etc .. » (3). Des *h'adîth*, d'ailleurs, rapportent que ʿAïcha a dit que la révélation commença pour le Prophète sous la forme de songes (4). Une autre parole célèbre du Prophète est rapportée dans de nombreuses traditions : « Les songes sont la quarante-sixième partie de la prophétie » aurait dit Mahomet. Cette phrase

(1) Cf. Lehmann, *Aberglaube und Zaub*, p. 419.

(2) Comme ont essayé de le faire Vaschide et Piéron, *Le rêve prophétique dans la croyance et la philosophie des Arabes*, in *Bull. soc. Anthr.* Paris, 1902, p. 228-243. Le passage le plus intéressant de ce mémoire est celui où les auteurs donnent, d'après Leclerc d'ailleurs, quelques indications sur le rêve considéré comme élément de diagnostic dans la médecine arabe (p. 232). — Sur le rapport des images du rêve avec les images antérieures, voy. les recherches de Foucault, *Le Rêve*, p. 172 seq., p. 184, p. 206 seq.

(3) *Coran*, sour. XLVIII, v. 27 ; Qast'allâni sur *Çah'îh'* de Boukhâri, X, p. 123-124.

(4) Qast'allâni, *op. laud.*, X, p. 118-123.

obscure a beaucoup occupé les commentateurs (1) et les explications qu'on en donne ne sont pas bien satisfaisantes. Il nous suffit de constater que le Prophète considérait le songe comme une sorte de succédané de la prophétie. D'autres traditions rapportent encore qu'il a dit qu'après lui, il n'y aurait plus de prophéties, sauf les *moubachchirât ;* or les commentateurs s'accordent à dire que par ce mot qui signifie « les bonnes messagères », il faut entendre les songes véritables (2).

Car tout songe n'a pas ce caractère prophétique ; il y a songe et songe. Il y a des songes trompeurs et des songes vrais ; une tradition qui fait autorité en la matière divise les songes en trois classes : ceux qui sont une bonne nouvelle de Dieu *(bouchrâ min Allâh) ;* ceux par lesquels le diable cherche à nous effrayer *(takhouîf* ou *tah'dîr ech Cheït'ân)* et ceux qui sont seulement des manifestations de l'âme *(h'adîth en nefs)* (3). La première seule entre en ligne de compte pour la divination : ces songes qui sont envoyés par Dieu sont du reste manifestés à l'âme par l'intermédiaire d'un ange spécial, nommé, disent les écrivains spécialistes, *Çadiqoûn* (4) : c'est ainsi qu'Hermès était pour les Grecs le héraut des songes (5).

---

(1) Qast'allâni, *op. laud.*, x, p. 123-124, p. 137.

(2) Qast'allâni, *op. laud.*, x, p. 138.

(3) Qast'allâni, *op. laud.*, x, p. 146 ; En Naboulousi, *Ta'tîr el anâm fi ta'bîr el manâm*, Caire, 1320, I, p. 3. C'est la classification la plus répandue. Cpr Ibn Khaldoûn, *Prolégom.*, trad. de Slane, I, p. 216 ; III, p. 119-120.

(4) En Naboulousi, *op. laud.*, I, p. 4.

(5) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divin. dans l'antiquité*, I, p. 284.

Un esprit aussi cultivé qu'Ibn Khaldoûn ne s'en tient pas à cette théorie simpliste et il donne une explication plus subtile de la façon dont l'âme dans le sommeil arrive à la connaissance du monde spirituel : « L'esprit vital se détourne alors, dit-il, des sens extérieurs, rentre près des facultés internes..... L'âme revient aux images conservées dans la mémoire, les combine, les décompose, leur donne d'autres formes.... Quelquefois l'âme se tourne, pendant un seul instant vers son essence spirituelle, et cela malgré la résistance que lui opposent ses facultés internes. Elle parvient alors.... à saisir des perceptions (du monde invisible) par sa spiritualité..... Elle les transmet à l'imagination qui les reproduit telles quelles.... ou les façonne dans ses moules habituels » (1). Tel est le *songe vrai* qui vient de Dieu : si au contraire l'âme n'a pas eu cette communication avec le monde spirituel et a construit sur son propre fonds, on n'a qu'un songe *confus*.

L'antiquité grecque admet aussi la distinction des songes trompeurs et des songes vrais (2) : la difficulté était de savoir lesquels étaient vrais. Dans la technologie arabe, le nom de *rou'ia* est réservé aux seconds, celui de *h'oulm* aux premiers ; mais, dans l'usage, cette distinction n'est pas observée et les deux mots sont souvent employés indifféremment. En tout cas, dans le *h'adith*, le *h'oulm* est essentiellement distinct de la *rou'ia ;* la

(1) Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, I, p. 215-216. Cpr. les théories exposées par Mas'oûdi, *Prairies d'Or*, III, p. 355-362.

(2) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 294, 299-300.

deuxième vient de Dieu, le premier du diable (1). Mais, toutefois, ce n'est pas le diable qui le crée : il ne fait que se servir, pour nous effrayer, des formes créées par Allâh, car il n'y a qu'Allâh qui soit créateur (2). C'est aussi la doctrine catholique, suivant laquelle tout ce qui peut être fait par le démon s'opère par la vertu de quelque cause naturelle (3). Aussi y a-t-il des visions tellement saintes que le diable ne peut les donner en songe, celle de Dieu, celle du Prophète, par exemple : un *h'adîth* déclare expressément que le diable ne peut se manifester en rêve sous la forme de l'Envoyé de Dieu (4). Pas plus que le *h'oulm*, qui vient du diable, les songes qui sont de simples manifestations de l'âme ne sont pris en considération : si l'on rêve d'une chose parce que l'on en a été trop préoccupé, ou si l'on fait un rêve fâcheux sous l'influence d'une mauvaise digestion, cela n'a pas d'importance (5) : les onéirocritiques grecs pensaient exactement de la même façon (6).

Les onéirocritiques arabes sont d'accord pour reconnaître comme les plus véridiques les songes que l'on a au point du jour (7) ; l'observation scientifique montre,

(1) Qast'allâni, *op. laud.*, x, p. 118, 125, 135, 138.

(2) Ibn Sîrîn, *Mountakhab el kalâm fi tafsîr el ah'lâm*, à la marge du t. I d'En Nâbouloussi, *Ta'tîr el anam*, p. 3.

(3) Voy. Maury, *Magie*, p. 337.

(4) Qast'allâni, *op. laud.*, x, p. 134. Cpr Boukhâri, trad. Houdas et Marçais, I, p. 54-55.

(5) Qast'allâni, *op. laud.*, p. 135. — Voir une énumération des songes vains dans En Nâbouloussi, *op. laud.*, p. 3.

(6) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divinat. d. l'antiq.*, I, p. 236-237.

(7) Ibn Sîrîn, *op. laud.*, p. 8 ; Ibn Châhîn, *Kitâb el ichârât fi 'ilm el 'ibarât*, à la marge du t. II d'En Naboûloûsi, *Ta'tîr el anâm*, p. 4.

du reste, que ce sont les songes précédant le réveil qui sont les plus nets (1); Homère était déjà de cet avis et les onéirocritiques grecs l'ont suivi (2). Ceux que l'on fait pendant la méridienne sont également très véridiques (3). Au moment où le sommeil gagne certaines personnes, elles ont souvent des visions très vives que Maury a, le premier, bien décrites sous le nom d'*hallucinations hypnagogiques* (4). Les spécialistes de l'onéiromancie musulmane n'en parlent pas, sans doute, parce qu'ils les classent dans la catégorie des rêves diaboliques. Mais Ibn Khaldoûn en parle et semble attacher une grande importance aux paroles que l'on prononce au moment de s'endormir: il ajoute que des prédictions semblables s'échappent de la bouche des condamnés au moment où on exécute la sentence, et rapporte un procédé macabre employé pour faire mourir lentement un homme et obtenir de lui des paroles prophétiques au moment de sa mort (5).

Les songes ne sont pas également véridiques dans toutes les saisons : d'accord aussi en cela avec les Grecs (6), les écrivains musulmans spécialistes indiquent comme particulièrement favorables le printemps et l'époque du *nîsân* (7).

L'onéirocritique est donc une science officielle dans

(1) Lehmann, *Abergl. u. Zaub.*, p. 396.
(2) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 286.
(3) En Nâbouloussi, *op. laud.*, I, p. 5 ; Qast'allâni, *op. laud.*, p. 137.
(4) Maury, *Le sommeil et les rêves*, p. 41, ch. IV ; *Magie*, p. 255.
(5) Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, I, p. 225.
(6) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 287.
(7) Cf. *infrà*, chap. XIII-XIV.

l'Islâm : le plus célèbre des *mou'abbirîn* ou interprétateurs de songes est, sans contredit, Moh'ammed ibn Sîrîn, mort en 110 hég.-728 J.-C., qui est souvent nommé dans les traditions relatives au *ta'bîr* (interprétation des songes) (1). Mais les différents ouvrages que l'on met sous son nom semblent être apocryphes (2). Il était d'une sagacité prodigieuse : un individu vint lui dire un jour s'être vu en rêve, arrosant un olivier avec de l'huile, puis allant s'asseoir : « Qui as-tu pour épouse ? » lui dit l'imâm. — « Une femme non arabe que j'ai achetée, » dit-il. — « Je crains, dit Ibn Sîrîn, que ce ne soit ta mère. » On alla aux renseignements, et c'était exact. Un autre individu lui dit : « J'ai rêvé que je bouchais hermétiquement la rue. » — « Cet homme étrangle les jeunes garçons, dit Ibn Sîrîn, et il doit avoir dans son sac les instruments de ses crimes. » On le fouilla, on trouva sur lui des cordes et des anneaux, et on le livra à la justice. Une femme vint trouver Ibn Sîrîn et lui dit : « J'ai rêvé que la lune entrait dans les Pléiades et qu'un crieur public criait derrière moi : Va raconter cela à Ibn Sîrîn. » La figure d'Ibn Sîrîn jaunit : « Cette femme, dit-il, m'assure que je mourrai dans sept jours. » Il la quitta souffrant et mourut sept jours après (3).

(1) Qast'allâni, *op. laud.*, x, p. 137 ; Ibn Châhîn, *op. laud.*, p. 4. Sur Ibn Sîrîn et Ibn Châhîn, voy. René Basset, in Bull. Corresp. afr., 1883, II-III, p. 244, 24°. — Enumération de quelques ouvrages de *ta'bîr* dans Ibn Châhîn, p. 3.

(2) C'est l'opinion de de Slane, trad. d'Ibn Khaldoûn, *Prolégom.*, III, p. 121, n. 1 et la nôtre.

(3) El Ibchihi, *Mostat'raf*, trad. Rat., II, p. 193-194 ; *Ta'bîr er rou'ia*, sous le nom d'Ibn Sîrîn, Caire, 1323, p. 8.

L'interprétation des songes est chose grave ; c'est le matin surtout qu'on doit s'y livrer (1) ; le *mou'abbir* doit être instruit, versé dans le Coran, la tradition, bien connaître la langue arabe, avoir l'expérience des hommes, être chaste, pur, sincère. Il doit surtout s'appliquer à bien distinguer les songes vrais des songes trompeurs et c'est là à vrai dire que gît toute la difficulté de l'onéirocritique : aussi Ibn Sirîn se refusait à interpréter beaucoup de songes dès qu'ils ne lui paraissaient pas suffisamment clairs (2). Une des marques du rêve véridique, c'est la promptitude avec laquelle le rêveur se réveille aussitôt après ; c'est encore l'impression profonde qu'il fait dans la mémoire et la précision avec laquelle les détails en sont gravés (3).

Quant à l'interprétation elle-même, les *mou'abbirîn* distinguent plusieurs procédés : 1° par le Coran. L'œuf dans les songes signifie la femme, parce que Dieu a dit en parlant des houris du paradis : « Elles seront comme des œufs (d'autruche) cachés (dans le sable) » (4) ; un navire signifie le salut, parce qu'il est dit : « Nous avons sauvé Noë et ceux qui étaient avec lui dans le navire (l'arche) » (5) ; les vêtements signifient aussi la femme, parce que Dieu a dit : « Vos femmes sont votre vêtement et vous êtes le leur » (6) ; rêver qu'un roi entre là où il n'en a pas l'habitude, présage un malheur, parce

(1) Qast'allâni, *op. laud.*, x, p. 162.
(2) Ibn Sirîn, *op. laud.*, p. 9.
(3) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, III. p. 117-188.
(4) *Coran*, sour. XXXVII, v. 47.
(5) *Coran*, sour. XXIX, v. 14.
(6) *Coran*, sour. II, v. 183.

que le Coran prête à la célèbre reine de Saba les paroles suivantes (elle y fait allusion à Salomon) : « Lorsque les rois entrent dans une ville, ils la ravagent et réduisent les plus considérables de ses citoyens à une position misérable » (1) ; l'anneau signifie la fidélité à la religion, car à deux reprises le Coran dit que celui qui croit à Dieu a saisi un anneau (une anse, *'oroua*) solide (2) et le Prophète lui-même a donné cette interprétation (3). 2°) Ceci nous mène à l'interprétation par le *h'adîth* ou parole du Prophète ; le corbeau signifie un homme débauché, parce que Mahomet a qualifié cet oiseau de *fâsiq* (débauché) (4) : le corbeau est généralement un mauvais présage et nous devons remarquer à cette occasion que toutes les sortes de présages pouvant se présenter en songe, la divination par les songes inclut en quelque sorte, toutes les autres espèces de la mantique (5). Une côte (du thorax) signifie une femme parce que le Prophète a dit que la femme a été créée d'une côte de l'homme (6) ; Mahomet a déclaré que le carcan vu en rêve est un présage sinistre, à cause des passages du Livre où il est parlé du carcan qui sera au cou des damnés (7) ; mais les fers aux pieds sont un bon présage (8). Un autre jour, le Prophète rêva qu'on lui mettait des clés dans les mains : signe

(1) *Coran*, sour. XXVII, v. 34.
(2) *Coran*, sour. II, v. 257 ; sour. XXXI, vers. 21.
(3) Qast'allâni, *op. laud.*, X, p. 148.
(4) J'ignore où se trouve ce h'adîth.
(5) Cf. Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 310 seq.
(6) Même observation que pour la note (4).
(7) *Coran*, sour. XIII, v. 6 ; sour. XXXVI, v. 7 ; sour. XL, v. 73.
(8) Qast'allâni, *op. laud.*, X, p. 146.

de victoire et de puissance (1); de même il a interprété la tunique longue comme étant la religion (2); un de ses rêves les plus fameux est celui où il se vit buvant du lait à longs traits au point qu'il lui en coulait sur les doigts, ce qui, déclara-t-il, signifie la science (3); rêver qu'on fait les tournées de la *ka'ba* à la Mecque (4), qu'on voit voler quelque chose en l'air (5), qu'on brandit un sabre (6), qu'on voit une femme noire (7), etc..., etc..., sont autant de visions que le Prophète a lui-même interprétées et ses interprétations font loi dans l'onéirocritique musulmane; les recueils de *h'adîth* renferment un chapitre consacré au *ta'bîr*. 3°) A défaut du Coran ou du *h'adîth*, on peut interpréter les songes par les expressions et proverbes courants *(el mathal es sâïr)*: par exemple, rêver qu'on ramasse du bois signifie la calomnie, parce qu'on dit : « Celui qui va semant la médisance parmi les gens, récolte (ce qu'il a semé) », *ih'tat'aba*, même mot que pour dire ramasser du bois. La maladie en rêve signifie l'hypocrisie, parce qu'on dit d'un homme qui ne tient pas sa parole : « Un tel est malade pour tenir sa promesse ». 4°) L'interprétation par la signification apparente du nom *(thâhir el ism)* n'est autre que le *fâl* transporté dans l'onéiromancie : voir un homme qui s'appelle *Sâlim*, signifie la santé,

(1) Qast'allâni, *op. laud.*, p. 148.
(2) Id., p. 140-141.
(3) Id., p. 139, p. 154.
(4) Id., p. 151.
(5) Id., p. 154.
(6) Id., p. 157-158.
(7) Id., p. 157.

parce que ce mot veut dire en même temps *bien portant ;* voir un homme qui s'appelle *El Fad'l* signifie la bienveillance, parce que ce mot veut dire aussi bienveillant. 5°) L'interprétation par le sens (caché) du nom est plus subtile : c'est ainsi que la rose et le jasmin signifieront « chose éphémère », tandis que le myrte signifiera la durée. 6°) L'interprétation par contraires est extrêmement fréquente ; il faut s'y attendre après ce que nous avons signalé du rôle important des contrastes dans la vie affective et partant dans la magie et la divination (1) ; la science a d'ailleurs établi que souvent les impressions de la veille se reproduisent dans le sommeil mais sous une forme exactement contraire : ce sont les songes par *contraste émotif* (2). L'interprétation par le contraire a donc quelque fondement dans la réalité, mais d'ailleurs son emploi est laissé à la discrétion du *mou'abbir*. Les pleurs indique la joie, à condition toutefois qu'ils soient silencieux ; réciproquement le rire, la danse présagent les chagrins ; de deux hommes qui se combattent celui qui est vaincu en rêve sera le vainqueur en réalité (3).

Les songes du jour s'interprètent souvent d'une façon contraire à ceux de la nuit, parce que le jour est le contraire de la nuit (4). Les interprétations ont souvent une valeur réciproque : par exemple les sauterelles signifient

(1) Cf. *supra*, p. 310-311.

(2) Voy. Ribot, *Log. des sent.*, p. 15 et la référence à Sante de Santis *I sogni*, Turin, 1896.

(3) Toutes les indications donnés dans cet alinéa sont extraites, sauf note contraire, du petit *T'abtr er rou'iâ* mentionné plus haut ; opr. En Nâboulousi, *op. laud*, I, p. 6-7.

(4) Qast'allâni, *op. laud.*, X, p. 137.

une armée et une armée signifie des sauterelles ; la prison est la tombe, la tombe est la prison. Il faut encore descendre dans les détails : rêver qu'on a des ailes présage de l'argent, si on ne s'envole pas ; si on vole, c'est un voyage ; un malade rêve qu'il est guéri et qu'il sort de sa chambre : s'il parle, c'est la guérison, s'il ne parle pas, c'est la mort (1).

Il faut encore avoir égard au caractère de la personne qui a rêvé : les rêves d'un menteur ne sont pas véridiques ; en particulier les rêves du poète sont rarement vrais, parce qu'il est toujours plongé dans la fiction (2). Celui qui se voit enchaîné, s'il est vertueux, c'est signe de bonne conduite ; sinon c'est le présage des pires fautes et de la perte du salut (3).

Pour interpréter convenablement, il faut donc tenir compte du caractère et des habitudes du rêveur (4), ce qui ouvre la porte aux interprétations les plus arbitraires. Bien plus, le rêve de la femme, du fils, du serviteur sont valables pour l'époux, pour le père, pour le maître (5). En réalité, la pluralité des méthodes, l'arbitraire avec lequel on les emploie, l'abus du symbolisme font de l'onéiromancie une pure fantaisie et il n'est de songe qui ne puisse, au gré du devin, être interprété d'une façon favorable ou défavorable aux intérêts de son client (6).

---

(1) *Ta'btr er rou'iâ* déjà cité, p. 3.
(2) Qast'allâni, *op. laud.*, x, p. 135.
(3) *Ta'btr er rou'iâ*, p. 3.
(4) Ibn Sirîn, *op. laud.*, p. 9.
(5) Ibn Sirîn, *op laud.*, p. 8.
(6) Cf. Tylor, *Civil. prim.*, I, p. 143.

Lorsqu'on a eu un rêve véritable, il faut en remercier Dieu et le raconter (1). Toutefois, il n'y a pas unanimité à ce point de vue, car beaucoup de théologiens recommandent de ne raconter les songes qu'à des personnes d'une vertu éprouvée (2); en tout cas, on ne doit les raconter ni à une femme, ni à un ignorant, ni à un ennemi (3). En ce qui concerne le *h'oulm*, il y a, au contraire, unanimité dans les traditions : il faut, dès qu'on se réveille, cracher à sa droite et dire : « Je me réfugie près de Dieu... » et ne raconter ce mauvais rêve à personne (4). Les anciens, au contraire, racontaient de suite le songe malheureux (5) ; ils croyaient, sans doute, ainsi en atténuer l'effet, mais cela portait vraisemblablement malheur à celui à qui on le racontait : de là la prescription musulmane.

Les Grecs se purifiaient par des ablutions, à la suite d'un mauvais rêve (6) ; la pratique musulmane de cracher après le mauvais rêve s'explique peut-être par ce qu'on croit ainsi expulser le mauvais esprit ; c'est peut-être aussi pour des raisons analogues que le sommeil profond rend l'ablution obligatoire (7).

Les anciens estimaient que les bons rêves venaient

---

(1) Qast'allâni, *op. laud.*, t. x, p. 135-136.
(2) Ibn Sirîn, *op. laud.*, p. 8.
(3) Id., p. 166.
(4) Id., p. 139, 159. L'usage est de raconter ce rêve dans les cabinets d'aisance : on en détruit la portée.
(5) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 325.
(6) Id., *eod. loc.*
(7) Khelîl, *Mokhtaçar*, trad. Perron, I, p. 46, 519.

quand on dormait sur le côté gauche (1); pour les musulmans, au contraire, c'est le côté droit qui est le plus propice (2). Certaines sourates, certaines prières sont aussi à réciter, pour favoriser la venue des bons songes (3) ; de même, d'autres sourates ont la vertu d'écarter les mauvais rêves. Il y a même pour cela des recettes à caractère magique : par exemple, écrire sur sa cuisse droite « Adam » et sur la gauche « Ève », et dormir ainsi (4).

Ainsi le rêve, comme les autres présages, est une force magique dont on peut combattre et même prévenir l'attaque : une fois de plus, nous voyons clairement qu'il n'y a pas de limite tranchée entre la magie et la divination.

Si des prières pouvaient amener de bons rêves, des formules magiques pouvaient avoir la même vertu. Ibn Khaldoûn, d'après Maslama, rapporte un charme, nommé *h'alaûma*, destiné à procurer de bons rêves, et qu'il dit avoir éprouvé ; il suffit de prononcer, au moment où l'on s'endort, quelques paroles magiques dont il donne le texte et qui n'ont, du reste, aucun sens ; mais il a soin d'ajouter que ce charme dispose simplement l'esprit à avoir de bons rêves et ne nécessite pas ceux-ci (5). Les spécialistes de la magie sont moins prudents (6).

Les anciens avaient de même des recettes magiques

(1) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 287.
(2) Qast'allâni, *op. laud.*, p. 166 ; Ibn Châhîn, *op. laud.*, p. 4, etc.
(3) Qast'allâni, *eod. loc.*
(4) Soyout'i, *Rah'ma*, p. 164.
(5) Ibn Khaldoûn, *Prolég.*, I, p. 217.
(6) Cf. *infrà*, p. 414, n. 1.

pour amener de bons songes ; mais les Grecs réagirent contre ces pratiques venues d'Orient : la magie y faisait une trop rude concurrence à la divination. Si on pouvait à volonté se procurer de bons songes, l'art d'expliquer les songes obscurs devenait inutile. Aussi Artémidore, le célèbre onéirocritique, n'autorise-t-il de ces pratiques que la prière et le sacrifice (1).

Mais, parmi les pratiques permises les plus usitées, était celle qui consistait à aller dormir dans un sanctuaire pour que le dieu vous y envoyât une révélation par songe : c'est l'*incubatio*, célèbre dans toute l'antiquité (2) et pratiquée, du reste, par les peuples les plus divers (3). L'antiquité a eu ses oracles à incubation, sanctuaires où l'on allait dormir pour avoir une réponse à la question qui préoccupait, pour recevoir une indication sur la conduite à tenir dans des circonstances difficiles, mais surtout pour apprendre le moyen de se guérir d'une maladie ; l'incubation, à l'origine, a eu avant tout un caractère *iatromantique*. Tels étaient les célèbres oracles d'Asclépios et de Sérapis. Mais, de plus, elle se pratiquait surtout dans les grottes à caractère sacré : l'incubation antique a, les philologues l'ont bien mis en évidence, un caractère chtonien ; c'est une pratique souterraine.

On s'explique très facilement ce caractère si on réfléchit que la terre, pour le primitif, est essentiellement mystérieuse : là sont les morts et leurs ombres qui,

(1) Bouché-Leclercq, *Dic. d. l'ant.*, I, p. 289.
(2) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 331.
(3) Cf. Tylor, *Cic. prim.*, II, p. 158.

délivrées des entraves corporelles, peuvent avoir des connaissances que n'ont pas les vivants ; là puisent leur force les arbres, les plantes, qui sont la nourriture des animaux ; c'est le laboratoire secret où fermente la vie, où se distillent les poisons des plantes et leurs sucs bienfaisants, où s'enfantent les végétaux et leurs fruits. Rien d'étonnant donc qu'on y cherche la guérison des maladies puisque la terre est la mère de toute force ; plus tard, elle est le siège de divinités puissantes qu'il est indispensable d'invoquer, Pluton, etc. (1).

Or il y a un endroit où il est plus facile qu'ailleurs de correspondre avec ce monde mystérieux : ce sont les cavernes. C'est donc là qu'on ira communiquer avec les habitants de ce sombre domaine, et c'est le plus souvent en songe qu'ils se manifesteront ; si les songes sont, dans Hésiode, fils de la Nuit, ils sont, dans Euripide, fils de la Terre (2). Et la pratique de l'incubation fut tellement enracinée, que nous la voyons se continuer jusque sous le manteau du christianisme (3).

Dans notre Maghrib, l'incubation a dû être pratiquée dès une antiquité bien reculée, puisque Hérodote la signale déjà chez les Nasamons (4) ; mais il y a plus, nous la retrouvons aujourd'hui avec tous ses traits caractéristiques. J'ai eu en particulier l'occasion de l'observer au Maroc, en pays berbère. Les grottes hantées

(1) Bouché-Leclercq, *op. laud.*, II, p. 372 seq. ; III, p. 275, 319, 336.

(2) Id., *eod. op.*, I, p. 282 ; II, p. 255.

(3) Maury, *Magie*, p. 253 ; Deubner, *De incubat.*, Leipzig, 1900 ; p. 27, incubation chez les Juifs ; p. 62, chez les Grecs contemporains.

(4) Hérodote, IV, p. 172 ; et les références données par René Basset, dans son C. R. de l'article de Motylinski sur *Le nom berbère de Dieu* in *Bull. archéol. Sousse*, 1906, p. 2 du t. à p.

par les esprits et où l'on va dormir pour recevoir une révélation, paraissent nombreuses chez les Chleuh' : j'en ai visité une, dite de Lâlla Taqandoût, dans les H'âh'a, à un jour de Mogador ; j'ai eu connaissance d'une autre grotte, dans le Gount'afi, qui porte le nom de Sîdi Chemhâroûj : c'est comme nous le savons, le nom d'un des sept trois des *djinn* et il n'y a pas de doute pour moi que Taqandoût ne soit celui d'une *djinnia*. Chez les Touâreg, les femmes vont consulter les habitants des anciens tombeaux. Pour cela, elles s'habillent richement et ne doivent pas porter de fer sur elle : elles se couchent près du tombeau et le *zabbar* (ogre) leur apparaît sous la forme d'un géant, avec des yeux comme ceux d'un chameau ; il leur donne la réponse qu'elles ont sollicitée (1). C'est là un exemple d'incubation non islamisée ; comme elle est en pays purement berbère, nous sommes en droit de conclure qu'elle a existé, dès une haute antiquité, dans l'Afrique du Nord. Elle s'observe couramment, d'ailleurs, dans tout ce pays, sous sa forme islamisée : aller coucher dans le sanctuaire d'un marabout pour y avoir un songe est une pratique courante et que l'orthodoxie, du reste, ne saurait supprimer. Cependant, elle ne la consacre pas ; il n'est nulle part question, dans le Coran ou dans le *h'adîth*, de l'incubation. Nous allons voir comment on l'a rattachée à l'Islâm.

Il y a dans les recueils de traditions un chapitre, que l'on retrouve dans tous les livres de *'adab*, généralement à propos des prescriptions religieuses relatives au com-

(1) Ben Hazera, in *Bull. doc. Géog. Alger*, IV, p. 319. Cette information est concordante avec celle de Duveyrier. *Touareg du Nord*, p. 415.

merce (1), et qui est intitulé : « chapitre de l'*istikhâra* ». Le Prophète y recommande une prière spéciale chaque fois que l'on se trouve dans l'indécision et qu'il y a nécessité de prendre un parti ; cette prière est courte : on y demande à Allâh d'indiquer le parti à prendre dans telle affaire, que l'on nomme expressément (2) : on peut ensuite tirer au sort en écrivant, sur des morceaux de papier, les diverses solutions possibles de l'affaire, à moins qu'on ne sente une inspiration décisive venue d'en haut. Telle est l'*istikhâra* orthodoxe : c'est, en somme, un tirage au sort sous l'invocation de Dieu, à rapprocher de la *qor'a* dont nous avons parlé (3). Mais généralement, elle est interprétée autrement : lorsque l'on a fait la prière, on s'endort, et c'est en songe que l'on attend une indication de Dieu. Cette manière de procéder est interdite par les orthodoxes, comme dépassant la lettre de la loi religieuse (4) ; elle est cependant universellement répandue et, en particulier, dans l'Afrique du Nord, on n'entend pas autre chose par *istikhâra* (5).

(1) P. ex. Radhî d dîn Abou Naçr, *Makârim el Akhlâq*, Caire, 1311, p. 82.

(2) Qast'allâni, *op. laud.*, IX, p. 216-217.

(3) Cf. *suprà*, p. 375.

(4) Cf. Ibn el H'adjdj (Moh'ammed el 'Abdarî), *Madkhal*, Caire, 1320, III, p. 54.

(5) Cf. Desparmet, *Arabe dial.*, 2e pér., p. 167-168. Lorsque Khelîl, au début de son *Moukhtaçar*, dit qu'il a consulté Dieu par l'*istikhâra*, c'est l'*istikhâra* légale, et non l'*istikhâra* par les songes, qu'il a en vue : Perron, dans sa traduction, s'y est laissé tromper (t. I, p. 4, 509). Les commentaires d'ailleurs ne parlent nullement de songes (Kherchi, I, p. 36-37 ; Derdîr, I, p. 14). Cf. Berbrugger, *Voy. de Moulâ Ah'med*, p. 167-168. — Sur l'*istikhâra* à la Mecque, voy. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 16, n. 3 ; p. 139.

Bien plus, on applique ce mot aux songes que l'on va demander aux marabouts, à ceux que l'on va chercher dans les grottes comme celles de Sîdi Chamhârouj ou de Lâlla Taqandoût, et même aux recettes magiques pour avoir de bons songes, des songes révélateurs de l'avenir (1).

L'*istikhâra* magribine apparaît donc comme n'étant autre que l'antique incubation, non reconnue par l'Islâm et islamisée sous le couvert de l'*istikhâra* orthodoxe, qui n'avait primitivement rien à voir avec elle. La même évolution s'est produite en Orient : les anciens Arabes consultaient probablement les *'ahl el 'ard'*, « les gens de la terre », dans les cavernes, à en juger par certains vieux textes, et cette induction est confirmée par la croyance des anciens Juifs au *'ôb*, qui était essentiellement un esprit habitant une caverne (2) : *'ôb* et *'ahl el 'ard'* étaient, sans doute, les âmes des morts. Cela nous montre que l'onéïromancie pourrait bien être sortie de la nécromancie, à laquelle nous l'avons déjà rattachée logiquement : preuve nouvelle de notre thèse suivant laquelle la divination est sortie de la magie.

Si l'on pouvait avoir de bons rêves et les rêver tout haut, ce serait une manière d'oracle. Il y a dans les livres de magie des recettes pour faire parler ceux qui dorment (3), mais elles ne paraissent pas spécialement

(1) Recettes magiques d'*istikhâra* dans El Boûni, *op. laud.*, p. ex. II, p. 8 ; dans Ibn el H'âdjdj, *op. laud.*, p. 58 (combinaison du *terbi'* et de l'*istikhâra*).

(2) Voy. R. Smith, *Rel. der Sem.*, p. 151, et la référence à Ibn Hichâm. Cf. Davies, *Mag. dic. and demonol.*, p. 87.

(3) Soyoûti, *Rha'ma*, p. 177 ; p. 182 ; El Boûni, *op. laud.*, II, p. 90.

adaptées à la divination. El Bekri raconte que dans le Rif il y avait des individus appelés *er reqqâda* c'est-à-dire les *dormeurs* qui tombaient en léthargie, restaient plusieurs jours dans cet état, puis à leur réveil, faisaient les plus étonnantes prophéties (1).

Les fumigations de parfums, au dire d'Ibn Khaldoûn, mettaient certains individus dans un état d'enthousiasme tel qu'ils prévoyaient l'avenir (2). La fumée de l'encens, les boissons enivrantes sont employées par un grand nombre de peuples pour produire la fureur prophétique. On pense qu'en pareil cas l'âme communique avec la divinité ou bien que celle-ci ou un démon descend en elle et l'anime. Les fous, les idiots, les épileptiques, tous les névrosés sont censés aussi être possédés.

Spécialement, on cherche à incarner tel ou tel djinn et ces pratiques, qui tombent peu à peu en désuétude ont jadis été florissantes dans le Maghrib. Léon l'Africain nous parle des femmes qui « font entendre au populaire qu'elles ont grande familiarité avec les blancs démons ; et lorsqu'elles veulent deviner, à l'instance de qui que ce soit, se parfument avec quelques odeurs, puis (comme elles disent) l'esprit qui est par elle conjuré, entre dans leur corps, feignant par le changement de leur voix que ce soit l'esprit, lequel rend réponse par leur gorge ; ce que voyant l'homme ou la femme qui est venue pour savoir aucune chose de ce qu'elle demande, après avoir eu réponse du démon, laisse quelque don en grande révé-

(1) El Bekri, *Afrique sept.*, trad. de Slane, p. 232-233.

(2) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, I, p. 222 ; cf. Bouché-Leclercq, *op. laud.*, I, p. 344, seq., Frazer, *Rameau d'Or*, trad. franç., I, p. 140-141.

rence et humilité pour ledit démon » (1). Haedo rapporte qu'à Alger, à la fin du XVI^e^ siècle, les mêmes pratiques avaient cours : ces cérémonies n'ont plus rien d'étrange pour nous ; nos médecins spécialistes aujourd'hui les reproduisent à volonté et la possession démoniaque est une affection connue et classée par la névrologie moderne (2).

Enfin il peut y avoir des devins qui par leur nature prévoient l'avenir : telle est l'opinion d'Ibn Khaldoûn (3) ; mais son avis ne paraît pas être d'une orthodoxie bien pure. En effet, si l'existence des devins est admise sans restriction avant Mahomet, il n'en est pas de même après lui. Nous avons dit plus haut qu'avant l'islamisme, les *kâhin* ou devins avaient en Arabie une grande influence : les musulmans ne mettent pas en doute que Chiqq, Sat'îh', qui prédit la naissance du Prophète, n'aient eu véritablement le don de prévoir l'avenir (4). D'autres devins étaient les *'arrâf* : leur distinction d'avec les *kâhin* est subtile ; ils pronostiquaient en prenant exclusivement comme éléments les paroles et les actes de ceux qui venaient les consulter (5). Les réponses de ces devins antiques étaient généralement en *sedja'*, sorte de prose cadencée, dont les plus anciennes

(1) Léon l'Africain, trad. Temporal, I, p. 401 ; texte in Ramusio, I, p. 42, C.

(2) Nous n'insistons pas sur ce sujet que nous traiterons avec développement plus tard, en parlant des démons.

(3) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes*, I, p. 218. Cpr., les pages, d'ailleurs très confuses, que Mas'oûdi consacre à la *kihâna*, *Prairies d'Or*, id., trad. Barbier de Meynard, III, p. 347-354.

(4) Sur le *kâhin* dans l'ancienne Arabie, voy. Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 134 seq.

(5) Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 398.

sourates du Coran semblent nous offrir le modèle (1). Malgré cela, le Prophète s'est vivement défendu d'être un *kâhin* (2) et, au dire de la tradition, il aurait parlé en termes méprisant des devins et du *sedja'* (3) : ce qui est bien invraisemblable puisqu'il avait fait ses premiers essais dans ce genre, à moins qu'il ne l'ait plus tard systématiquement répudié. De là aussi sa haine pour les poètes (4), car la poésie est sortie du *sedja'* et le poète s'appelle d'un nom, *châ'ir*, qui est à peu près synonyme de *'arrâf*, sachant (5). Quoiqu'il en soit, le Prophète a reconnu que la science des devins est réelle, mais qu'après lui il n'y aura plus de révélation directe et les devins ne pourront plus rien savoir de l'avenir que par l'intermédiaire des djinns. Ceux-ci qui ont été chassés du ciel, s'en approchent le plus possible et arrivent à surprendre quelques-uns des secrets qui sont agités dans les conseils sublimes de la divinité : mais les anges les chassent avec des traits de feu, qui ne sont autres que des étoiles filantes, en sorte qu'ils n'arrivent à dérober que des bribes de prescience. Ils y mêlent ensuite cent mensonges et communiquent le tout aux devins (6) ; il ne peut plus y avoir, après le

(1) Wellhausen, *op. laud.*, p. 135, n. 4.

(2) Cf. *suprà*, p. 82, n. 2.

(3) Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 399 ; Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, I, p. 208.

(4) Cf. *suprà*, p. 10.

(5) Sur tout cela, voy. Goldziher, *Abhandlungen*, *loc. cit. suprà*, p. 59, 67 et *passim* ; et Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache in alt. Arab.*, Strasbourg, 1906, p. 175 seq.

(6) Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 400-401 ; Wellhausen, *op. laud.*, p. 137-138. Cf. Mas'oûdi, *op. laud.*, III, p. 149, où sont cités les versets coraniques sur lesquels s'appuie cette opinion

Prophète, d'autre *kihâna* que celle-là ; d'ailleurs la *kihâna* n'est pas formellement interdite : il est seulement défendu de recevoir et de donner un salaire à ce titre et le *mouh'tasib* est chargé de veiller à ce que cette défense soit observée (1). Ibn Khaldoûn se donne du mal pour concilier cette doctrine avec la sienne et n'y parvient pas (2) ; il échoue encore bien davantage quand il cherche à trouver une distinction entre les devins et les Prophètes : il finit par admettre que les devins participent à la nature prophétique (3). La vérité est qu'entre le devin et le prophète, entre le *kâhin* et le *nabî*, il n'y a pas d'autre différence que celle que nous avons trouvée entre la sorcellerie et la religion ; c'est une différence d'ordre juridique ; le Prophète est un devin inspiré par Dieu et le devin est un prophète inspiré par le diable, les génies, les esprits : l'un est mauvais, l'autre est bon, parce que la religion est essentiellement morale (4).

---

(1) Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 400.

(2) Ibn Khaldoûn, *op. laud.*, I, p. 209.

(3) Id., p. 211. *Cf. suprà*, p. 338.

(4) L'étude des prophètes et des prophéties (*djafr*, *malâhim*, etc...) est en dehors du cadre de ce volume. — Decourdemanche, *Sur quelques pratiques de divination chez les Arabes*, in *Rec. Trad. pop.*, XXI, p. 66-73, est une traduction d'une version turque des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoûn, dont nous avons cité les principaux passages relatifs à la divination.

CHAPITRE IX

Les forces sacrées et leur transmission

De notre étude sur la magie il résulte que les phénomènes magiques sont considérés comme causés par une force invisible, transmissible à distance, agissant en rapport avec les impulsions et les désirs de l'homme et qui n'est autre chose que ces impulsions et ces désirs conçus comme existant en dehors de l'esprit humain. Cette représentation est corrélative de gestes qui, en simulant les effets attendus, les traduisent symboliquement : c'est la magie sympathique. Si cette force occulte est conçue anthropomorphiquement, comme ayant une personnalité, c'est un esprit, un démon, un dieu : cette personne surnaturelle reste d'ailleurs imprégnée et rayonnante du fluide magique et n'agit que par lui. La force magique, tantôt bonne tantôt mauvaise, toujours redoutable, c'est le *mana* des sauvages, c'est aussi le *sacré*, car entre le sacré et le magique il n'y a pas de différence essentielle. Nous allons étudier maintenant comment on peut se débarraser de cette force quand elle est mauvaise et comment on peut l'acquérir quand elle est bonne (1).

(1) Toute cette leçon reproduit, sous une autre forme un paragraphe de mon livre, *Merrâkech*, p. 58-108 ; j'ai seulement supprimé les détails

L'orgelet s'appelle en arabe *cha'ira*, mot qui a le même sens que le terme français : du reste dans la plupart des langues cette petite maladie porte le même nom et le rite suivant est répandu dans une foule de pays. Quand ils ont un orgelet, beaucoup d'indigènes de l'Afrique du Nord le guérissent de cette façon : ils prennent sept grains d'orge et les enferment dans un petit tas de pierres qu'ils élèvent au milieu d'un chemin : le premier passant qui renverse le tas est atteint d'un orgelet et l'auteur du tas de pierres guérit (1). Le mal avait donc été transporté dans le tas de pierres : aussi tout indigène rencontrant un tas de pierres qui a l'air d'avoir été elevé intentionnellement se garde-t-il bien de le renverser : il risquerait de prendre quelque grave maladie ou de se voir accablé de quelque calamité. Car les tas de pierres, les *redjem* ou *kerkoûr*, comme on les appelle en arabe, sont usités en mainte autre circonstance ainsi que nous allons le voir.

On trouve souvent un kerkoûr dans les cols des montagnes, même élevés ; par exemple, franchissant en 1901 le col de Tîzi n Mîri dans les Haut-Atlas au Sud de Merrâkech, je trouvai au milieu de ce passage, à quelque 3.200^{m} au-dessus du niveau de la mer un gros tas de cailloux, dans lequel étaient plantés çà et là des

---

qui, à leur place dans un livre sur le Maroc, eussent été surperflus ici et j'en ai ajouté d'autres qui donnent une portée plus générale aux théories exposées.

(1) Voir une variante de ce rite dans Robert, *L'Arabe tel qu'il est*, p. 108. Pour la Tunisie, voy. Vassel, *Rev. Indig.*, 30 septembre 1907, p. 329. Cpr. les rites rapportés par Tylor, *Civ. primit.*, II, p. 194-195 ; pour l'antiquité, Hubert, art. *Magia*, in Daremberg et Saglio, *Dict. antiq.*, s. v., p. 1508.

bâtons supportant des haillons : renseignements pris, c'était le *kerkoûr* de Sîdi Ah'med ou Moûsa. Or, Sîdi Ah'med ou Moûsa, patron du Tazeroualt, est enterré à plusieurs centaines de kilomètres de là : la raison pour laquelle on lui a élevé ce tas de cailloux dans un endroit aussi insolite, c'est que les gens de ce pays, et d'une façon générale les gens du Soûs qui ont également une grande vénération pour ce marabout, sont ceux qui passent le plus souvent à Tîzi n Mîri. Lorsqu'après avoir gravi les pentes très dures de la montagne, ils arrivent au col, ils prennent une pierre et l'ajoutent au tas qui grandit ainsi peu à peu : les plus superstitieux y fichent un bâton au bout duquel flotte un haillon. On ne peut pas dire que c'est pour saluer de loin leur saint patron qu'ils pratiquent ce rite, car la vue est bornée complètement au Sud par de hautes montagnes.

Cependant, dans un grand nombre de cas un kerkoûr est édifié à l'endroit où, sur une route, on voit pour la première fois un marabout célèbre : et cela se produit du reste généralement à un col. C'est ce que l'on appelle la *regoûba* du marabout, d'un mot arabe qui veut dire *col*. Par exemple, sur la route de Casablanca à Azemmoûr, au Maroc, à l'endroit d'où l'on découvre pour la première fois les blancheurs de la ville d'Azemmoûr, et par conséquent la zaouïa de Moûlaye Bou Cha'îb, se trouve un kerkoûr. « Il est vraiment monumental, ayant un mètre cinquante au moins de hauteur. Il est massif, quadrangulaire, érigé en travers du chemin comme un autel barbare. Dessus se dressent de nombreux tas que les pieux passants ont formés de cinq ou six pierres posées les unes sur les autres en manière de pyramide. Au

milieu de la surface plane du kerkoûr, est un petit *h'aouch*, c'est-à-dire une enceinte de pierres en forme de fer à cheval. A partir de ce gros kerkoûr, c'est sur une longueur de cinquante mètres, le long de la route, une avalanche de pierres, posées des deux côtés sur les bords du chemin, formant des alignements et surtout de petites pyramides comme celles qui surmontent le gros tas de pierres. Ajouter un caillou à ce *kerkoûr*, construire une petite pyramide au-dessus ou à côté de lui, ou placer un caillou sur une de celles qui existent déjà, telles sont les pratiques suivies par les gens pieux dès qu'ils arrivent à l'endroit béni d'où l'on découvre la ville de Moûlaye Bou Cha'îb (1) ».

Quelquefois le chemin est tellement semé de ces petites pyramides de pierres, que l'on doit faire attention en marchant de n'en renverser aucune : elles sont souvent échelonnées sur plus de cent mètres le long de la route, comme par exemple à la *regoûba* de Sîdi Moh'ammed el 'Ayyâchi ; la grotte sacrée de Lâlla Taqandoût, située dans les H'âh'a, au sud de Mogador et dont nous avons déjà eu l'occasion de parler (2) est tapissée de petits *redjem* et l'on ne s'y avance qu'avec précaution : il serait funeste de renverser l'un d'eux.

Parfois c'est le kerkoûr lui-même qui est le marabout : nous voulons dire qu'il est réputé être la tombe d'un saint, dont au reste le nom est le plus souvent inconnu, à moins que ce ne soit un de ces noms que l'on donne aux marabouts anonymes (3). Les endroits consacrés

(1) Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 63-64.
(2) Cf. *suprà*, p. 412.
(3) Cf. *infrà*, p. 432.

à de grands saints, sont souvent, alors même que le saint est enterré fort loin de là, accompagnés d'un kerkoûr. Il y en a un énorme en face de la zaouia de Sidi H'amdoûch à Merrâkech, et cependant la dépouille mortelle de ce célèbre marabout repose bien loin de là dans le Gherb, non loin de Méquinez. Au lieu de réunir les pierres en tas, on se contente souvent de les poser sur les murs du sanctuaire, surtout si c'est une *h'aouît'a* : on entend par *h'aouît'a* une enceinte carrée à hauteur d'homme, ou moins haute et découverte. En dehors des murs de Merrâkech il y a un marabout que l'on appel Sidi s Seffâj : à côté de ce marabout est un puits entouré d'un mur en terre carré d'environ un mètre de hauteur. Lorsqu'on va en pèlerinage au marabout, on prie naturellement dans son sanctuaire, on embrasse la porte, on embrasse son tombeau, etc.., mais surtout on n'oublie pas de boire de l'eau du puits et de poser une pierre sur la h'aouît'a : quoique ces deux derniers rites paraissent aujourd'hui accessoires, on pourrait non sans vraisemblance croire qu'ils ont jadis été essentiels, et que la vertu de la source et l'efficacité du rite de la pierre étaient reconnus bien avant que le marabout n'existât (1).

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que tous les tas de pierres que l'on peut rencontrer en pays indigènes sont de nature sacrée : il y a par exemple dans le Sahara, de nombreux *redjem* qui n'ont d'autre fonction

(1) Pour tout cet alinéa et pour les deux suivants, je juge inutile de reproduire ici les références et justifications qui sont données dans *Merrâkech*, p. 52-72.

que d'indiquer la route (1) ; on les appelle aussi *djidâr*. D'autres sont simplement commémoratifs de quelque évènement important ; au Maroc on élève souvent un tas de pierres aux endroits où a passé le sultan : on l'appelle *'alâma*. En Kabylie autrefois, quand la *djemâ'a* avait pris une décision importante, on élevait un tas de pierres pour consacrer cette décision. Dans la province d'Oran, on désigne sous le nom de *h'dâda* un tas de pierres situé à la limite de plusieurs tribus sur lequel on vient prêter serment au nom du marabout de la région pour régler les litiges pendants. Mais ces tas diffèrent des précédents par ce fait qu'il n'est pas d'usage d'y laisser une pierre ; c'est au contraire le cas pour les autres : on y jette une pierre ou on la pose après s'être frotté avec elle, ce qui nous le verrons est caractéristique (2).

Il y a toute une autre catégorie de *kerkoûr* auxquels il est d'usage également d'ajouter une pierre : ce sont les *kerkoûr* ou *redjem* élevés à l'endroit où un homme est mort dans les champs, et spécialement mort de mort violente. Ce genre de *kerkoûr* est encore plus général que le premier dans l'Afrique du Nord : le *kerkoûr* à l'occasion des marabouts est en effet peu usité dans la plupart des régions du Maghrib ; c'est au Maroc, et surtout dans le Sud du Maroc qu'il est classique ; mais

(1) Il faut éviter de prendre des signaux de postes-vigies pour des tas de pierres sacrés. Cf Pallary, in *Rev. Afr.*, 1er-2e trim. 1907, p. 75.

(2) L'étude des rapports que les *redjem*, les marabouts-*cairns* soutiennent avec les pierrailles des *tumuli* et autres monuments préhistoriques ou seulement anciens, jusques et y compris le Tombeau de la Reine, est encore à faire.

l'usage d'élever un kerkoûr à l'endroit ou un homme est mort est très répandu. Tout passant ramasse une pierre et la jette sur le tas. Comme la sécurité est surtout précaire à la limite des tribus, c'est près de ces limites qu'on rencontre au Maroc ce genre de kerkoûr ; par exemple aux environs de Merrâkech, plusieurs défilés des Djebilêt, où passent de nombreux voyageurs, sont cependant relativement déserts, à cause de l'absence de tout douâr : la piste que l'on suit est jalonnée de *kerkoûr* sinistres qui invitent le voyageur isolé à se tenir sur ses gardes ; on les appelle généralement *kerkoûr el gherîb*, parce que ce sont généralement des voyageurs étrangers à la région qui sont victimes du guet-apens. Les *kerkoûr* élevés à l'emplacement où un homme est mort dans les champs sont appelés *menzeh* (1) ou *mechhed ;* on les appelle très souvent aussi en Algérie *nzâ*.

Dans le Sahara, au dire de Trumelet, le mot *nzâ* désigne spécialement l'endroit où un assassinat a été commis et cet auteur lui donne le sens de « plainte, gémissement » : il se rapporterait à la plainte du mort ; le sang qui crie vengeance est une métaphore qui a jadis correspondu à une réalité et il est particulièrement suggestif de citer à ce sujet le passage de cet auteur.

« Les plus proches parents de la victime se rendent sur le lieu du crime ; ils y recueillent le sang avec la

(1) Cpr. le sens donné à ce mot par Michaux-Bellaire et Salmon, in *Arch. Maroc*, II, 2, p. 5, n. 1. — Aux références données dans *Merrâkech*, p. 62, n. 2, ajoutez Drummond Hay, *Le Maroc et ses tribus nomades*, trad. Louise Belloc, Paris, 1844, p. 40.

terre qui en est imprégnée, et l'emportent au gourbi ou à la tente. Un t'âleb exorciste est aussitôt appelé, et on l'invite à *faire parler le sang*. Toute la famille est là, attentive aux opérations magiques du *t'âleb*. Le sang recueilli est mis dans un vase que l'on expose à l'action du feu ; l'exorciste parcourt ensuite l'assemblée en prononçant des mots appartenant à une langue inconnue, puis il s'arrête et trace des signes bizarres sur une feuille de papier avec une encre spéciale, dans la composition de laquelle il entre du musc et du safran..... Le sang ne tarde pas à entrer en ébullition dans le récipient. L'exorciste s'en approche alors gravement et lui crie par trois fois : « Dis moi le nom de ton meurtrier ! » A la troisième fois le sang n'hésite jamais à répondre : « C'est Un Tel fils d'Un Tel ». Comme cette réponse n'est jamais perceptible que pour l'exorciste, c'est lui qui se charge de la transmettre à l'assemblée. Le *t'âleb* se retire ensuite après avoir reçu quinze ou vingt douros, selon les moyens des parents du mort. Quand le meurtrier prévoit que la famille tient assez à son mort pour faire les frais d'un exorcisme, et qu'il n'a pas de quoi ou qu'il ne veut pas payer la *dia* (prix du sang), il se hâte de quitter le pays, où il ne reparaît que lorsqu'il croit sa victime oubliée et le danger passé. Chaque année, tant que la *dia* n'a pas été payée ou que le meurtre n'a pas été vengé, au jour et à l'heure même où le crime a été commis, une écume de couleur de sang bouillonne à la surface du sol sur le lieu où est tombée la victime et répète en gémissant ses dernières paroles au moment où elle a été frappée : « O mon père ! O ma mère ! etc.. ». Chacun des membres de la famille du mort est tenu

dans ce cas de jeter une pierre sur le lieu du crime quand il en passe à proximité » (1).

Pour curieuse et intéressante que soit cette coutume, qu'il serait du reste utile de réobserver avec détails, elle ne saurait cependant être donnée comme générale où surtout comme liée nécessairement à l'édification d'un tas de pierres : les *kerkoûr* sont nombreux où il n'est pas question de vengeance et même où la vengeance a été consommée et où l'on continue quand même à jeter une pierre ; enfin je me suis laissé dire par des informateurs marocains, sans avoir toutefois pu le vérifier directement, que les membres de la famille même du meurtrier jetaient une pierre aussi bien que les autres sur le kerkoûr et il est évident qu'ils ne s'intéressent aucunement à la vengeance.

Pour expliquer ces rites nous allons avoir recours, suivant notre méthode habituelle, à l'ethnographie et voir s'il n'existe pas chez les peuples primitifs des exemples du jet ou du dépôt de pierres dans lesquels le sens de cette pratique serait plus évident qu'il ne l'est aujourd'hui chez nos musulmans de l'Afrique du Nord. Or il en est précisément ainsi : en maints pays sauvages ou barbares les voyageurs ont observé que les indigènes quand ils arrivent à un col se frottent avec des feuilles, des branches, des morceaux de bois, des pierres et jettent ces objets sur un tas qui se trouve dans le col. Quand on

(1) Trumelet, *Français dans le désert*, 2e éd., 1885, p. 88. L'auteur dit que *nâd* signifie aussi *agonie* : nous ajoutons que, d'après les dictionnaires arabes, l'idée de « sang répandu » est aussi dans cette racine, ce qui rend un peu osée l'assertion que nous avons avancée dans *Marrâkech*, p. 61, n. 1.

leur demande pourquoi ils font cela, ils répondent qu'ils enlèvent ainsi leur fatigue et l'envoient dans le tas de pierres, ou bien que cela leur rend les jambes moins lourdes ou quelque explication toute semblable (1). Ainsi le primitif qui arrive au col après une ascension pénible, les jambes brisées, le cœur palpitant, la poitrine haletante, les tempes battantes, croit expulser toute cette fatigue et la faire passer dans la pierre. C'est qu'au moment où il arrive dans le col, tous ces symptômes fâcheux qu'il sent en lui s'amoindrissent à l'instant : il éprouve un grand soulagement ; il lui semble que sa fatigue s'exhale et il croit l'aider à s'en aller par un geste imitatif, purement inconscient et instinctif à l'origine, et qui plus tard devient raisonné : c'est alors qu'il imagine qu'il a enlevé cette fatigue avec la pierre qu'il jette sur le tas et qu'il finit par croire que ce tas, réceptacle dangereux d'ailleurs de forces mauvaises, est particulièrement propre à les absorber : dès lors le tas va grandissant et prend peu à peu un ceractère magique, c'est-à-dire sacré (2).

Mais il n'y a pas que la fatigue que le primitif pense pouvoir écarter ainsi de lui ; il y a d'autres émotions pénibles et fréquentes dans le voyage, il y a la peur, peur des malfaiteurs, peur de la nuit, peur de l'inconnu : aussi dans les passages dangereux, isolés, effrayants, dans les défilés peu fréquentés, on a recours au même rite dont la genèse sera la même : instinctivement,

(1) Voy. Frazer, *Golden Bough*, 2e éd., 1900, III, p. 3-6, avec de nombreuses références.

(2) Sur le transfert du mal en général, voy. Crawley, *Mystic Rose*, p. 229-230.

l'homme simple fera le geste d'écarter de lui ces sentiments angoissants qui l'agitent et qu'il conçoit comme distincts de sa pensée et susceptibles d'en être expulsés.

C'est bien pis encore s'il passe près d'un endroit où a eu lieu une mort, un meurtre, un crime quelconque : cet endroit est censé imprégné de sinistres influences ; nous verrons plus tard que le sauvage conçoit la mort comme une force occulte mauvaise et contagieuse. Se sentant envahi par ces nouvelles terreurs, il cherchera à les écarter de la même façon : ces influences dangereuses qui s'attachent à lui, il croira les transporter dans la pierre dont il se frotte et qu'il rejettera où ? à l'endroit déjà maudit, déjà souillé, à l'endroit du meurtre : et ainsi naîtra un *kerkoûr* (1).

Ces faits n'ont pas été signalés seulement chez les primitifs des pays les plus divers du monde entier ; mais ils ont été retrouvés chez des peuples civilisés où les mêmes usages continuent à être pratiqués, alors qu'on n'en connaît plus exactement le sens ou qu'on ne s'en rend plus compte qu'approximativement. « Cela rend le voyage heureux », dit tout simplement un dicton petit-russien (2). Chez les Grecs, de pareils tas se rencontraient aux carrefours où se trouvaient des images d'Hermès : on sait que dans la mythologie grecque, Hermès, meurtrier d'Argus, avait été lapidé par les dieux ; on prétendait en conséquence que les tas de

(1) Frazer, *loc. cit.*, 6-10.

(2) Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 269 ; Andree, *Ethnog. Parallelen*, p. 46. Voir dans Frazer, *loc. cit.*, et spécialement p. 8, n. 3, des références aux ouvrages de folklore concernant l'Amérique, l'Allemagne, l'Irlande, la Suède, la France, l'Espagne, etc...

pierres des carrefours qu'on appelait Hermakès ou Hermaia, et auxquels il était d'usage que chaque passant ajoutât une pierre, étaient commémoratifs de cette lapidation d'Hermès (1). Mais il est plus que probable que ce n'était là qu'une explication postérieure d'un usage ancien : les carrefours de routes sont souvent des endroits dangereux ; nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que chez les musulmans ils sont considérés comme fréquentés par les esprits. Mais surtout, lorsqu'on arrive en voyage à l'embranchement de deux routes, on hésite parfois et il faut avoir voyagé en pays peu connu pour savoir dans quelle perplexité poignante on se trouve alors en pareille situation : ce peut être ce sentiment pénible du doute que le primitif écarte par le rite du jet de pierres.

Les Hébreux semblent avoir connu aussi de semblables tas de pierres appelés *mergama* (même racine que *redjem*) si l'on en juge par un passage des Proverbes, du reste assez obscur (2). Le même rite a été observé dans l'Orient musulman et il existait déjà à l'époque de l'Arabie classique. Il en est resté une survivance dans une pratique curieuse du pèlerinage à la Mecque ou *h'adjdj* : on sait qu'au cours des rites compliqués de ce pèlerinage, il est prescrit de jeter à Minâ, à un certain endroit, sept pierres, le jour du sacrifice, en commémoration, dit-on, d'Abraham qui, en cet endroit chassa le diable à coup

(1) Frazer, *loc. cit.*, p. 11 ; Chauvin, *Jet de pierres au pèl. de la Mecque*, p. 281, n. 1 ; Liebrecht, *op. laud.*, p. 271. On trouve des références aux auteurs grecs dans ces ouvrages.

(2) *Proverbes*, XXVI, 8 ; cf. Wellhausen, *Reste arab. Heid*, p. 111 et Selden, *De Dis Syris*, Leyde, 1629, p. 350-354.

de cailloux ; ce jet de pierres se renouvelle encore trois fois pendant les trois jours qui suivent et les livres de droit canonique fixent minutieusement tous les détails de la lapidation (1). C'est là un des nombreux rites purement païens que comprend le pèlerinage et que l'Islâm a acceptés en bloc : il était usuel dans l'ancienne Arabie ; usuelle également l'habitude de jeter des pierres sur certaines tombes, mais ce qu'il y a de curieux c'est que ce dernier rite semble avoir été, tantôt un signe de vénération, tantôt un signe de mépris pour la mort qui en était l'objet : Wellhausen pense que primitivement c'était un hommage (2). Nous allons nous expliquer sur ce point à l'instant.

Maintenant que nous tenons, par l'ethnographie, la signification originelle du rite qui n'est autre que l'expulsion du mal, il nous est possible d'imaginer quelle a été dans le Maghrib l'évolution de la croyance qui lui correspond, en nous appuyant sur les faits que nous avons colligés. Nous avons exposé comment le tas de pierres dans lequel il est usuel de rejeter la fatigue, la peur, la contagion de la mort, le mal en un mot, est finalement considéré comme bienfaisant. En somme, il a une influence curative puisqu'il délivre du mal, il est d'autre part dangereux, puisque si on le touche de trop près, il peut redonner ce même mal : en lui gît une force redoutable qui épuise le mal, mais peut aussi le

(1) Voy. Khelîl, trad. Perron, II, p. 75 seq. ; Boukhâri, trad. Houdas et Marçais, I, p. 599 seq.

(2) Aux références données par nous dans *Merrâkech*, p. 72, n. 1 ; 75, n. 2 ; 78, n. 1 ; ajoutez Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 119 ; sur Abou Righâl, voy. W. Z. K. M., 1894, p. 63.

propager; d'où le respect et la crainte, la vénération et la peur du tas de pierre. Ce mélange de deux sentiments est précisément ce qui caractérise le sacré ; le sacré c'est du magique à la fois bienveillant et terrible. On comprend maintenant pourquoi, lorsque le sens du rite est perdu, il est interprété tantôt favorablement tantôt défavorablement : en réalité, il n'est ni l'un ni l'autre, il est sacré.

Cette force sacrée qui gît dans le tas de pierres y est en quelque sorte localisée : c'est un commencement de personnification : si peu que ce processus d'individualisation se poursuive, ce n'est plus du sacré que nous avons devant nous, mais bien un être sacré, un esprit, un démon, un marabout, un dieu. Dans la grotte de Lâlla Taqandoût, c'est un esprit, un génie ; mais dans la plupart des cas, c'est nettement sous la forme du marabout que s'est islamisé le tas de pierre païen, primitif libérateur du mal. Si on demande à un indigène pourquoi il jette une pierre sur un de ces tas, il répondra que c'est parce qu'un marabout de nom inconnu, est enterré là ; souvent même le marabout recevra un semblant de nom, il s'appellera Sidi l Mokhfî, Sidi Çâh' eb et' T'rîq, c'est-à-dire Monseigneur le caché, le mystérieux, Monseigneur « qui est au bord du chemin » ou quelque nom analogue.

A un degré plus avancé, on bâtit une enceinte en pierres sèches ou même une h'aouit'a maçonnée autour ou auprès du tas, et le marabout porte un nom un peu plus personnel. Enfin, on choisit volontiers d'autre part pour élever une koubba à un marabout connu, l'endroit où se trouve un tas de pierres sacré. De là vient que beaucoup

de marabouts sont bâtis dans des cols ou dans des endroits déserts. Si aucune construction ne s'élève près du tas de pierres, on dira qu'il est élevé en l'honneur d'un marabout en vue ou du marabout voisin, patron du pays de ceux qui passent habituellement dans le col : tel est le cas pour les exemples que nous avons cités en commençant.

Puis, de même que l'on a rapporté le jet de pierres dans un col au marabout de ce col, de même en vue de chaque marabout, à l'endroit de la route d'où on l'aperçoit pour la première fois, c'est-à-dire généralement dans un col, on édifiera un kerkoûr. Bien plus, près de n'importe quel marabout on en élèvera un, ou bien on apportera des pierres que l'on posera sur le mur du marabout et même par analogie on déposera des pierres dans tous les endroits qui, par leur ancienneté, ou tout autre raison, peuvent éveiller l'imagination : c'est ainsi que lorsque nous découvrîmes les ruines de Tîn Mêl, la capitale de l'imâm Ibn Toumert, le mahdi almohade, dans le Gount'afi, au sud de Merrâkech, nous vîmes placer des pierres dans les interstices de l'arc qui reste encore debout de la porte d'enceinte, bien qu'il n'ait rien de sacré et qu'Ibn Toûmert soit aujourd'hui traité d'imposteur par tous les indigènes du pays.

Le tas de pierres sacré s'est donc petit à petit islamisé sous la forme du marabout ; toutefois dans le cas où il est élevé à l'endroit où est mort un homme, qui notoirement n'est pas un saint, l'islamisation est impossible sous cette forme. Elle consiste dans ce cas à donner simplement un commencement de personnalité aux influences mauvaises que l'on croit se dégager de cet endroit, en

disant qu'il est fréquenté par les esprits, par les djinns, que ceux-ci cherchent à jouer de mauvais tours aux voyageurs et qu'on les éloigne en leur jetant des pierres en même temps qu'on murmure quelque formule pieuse. Mais même encore dans ce cas, si le souvenir de l'individu assassiné ou mort à cet endroit se perd, il peut arriver que le *kerkoûr el gherîb*, le « tas de pierres de l'étranger » devienne le kerkoûr de Sîdi Gherîb, considéré comme un saint personnage et telle est peut-être l'origine d'innombrables Sîdi Gherîb répandus dans toute l'Afrique du Nord et qui ont tous deux caractéristiques: la première, c'est la modestie de leur sanctuaire, simple *kerkoûr*, *h'aouch* ou *h'aouît'a*; la deuxième c'est qu'on ne sait jamais absolument rien de leur personne ou de l'époque à laquelle ils auraient vécu (1).

Mais une fois le tas de pierres transformé en marabout, une fois le jet de pierre transformé en rite annexe du pèlerinage au marabout, comment s'expliquera-t-on ce rite? il cessera d'être conçu comme un rite magique d'expulsion du mal et sera interprété, comme une sorte d'offrande qu'on accompagne d'une prière, c'est-à-dire le plus souvent d'une demande; le saint étant une personne, on ne peut que s'adresser à lui que sous la forme supplicatoire. C'est le passage du procédé magique à la

(1) On voit que malgré les critiques dirigées contre cette manière de voir par Dussaud, *Matérialisation de la prière*, in *Bull. et Mém. Soc. Anthr. Paris*, 3 mai 1906, p. 215-216, nous persistons à croire qu'il est possible de trouver une explication commune aux *kerkoûr-marabouts* et *kerkoûr-tumuli*. Nous n'avons pas dit que l'un de ces rites était l'islamisation de l'autre, mais qu'ayant tous deux des origines communes, ils avaient été islamisés tous deux, sans que cela implique qu'ils aient suivi exactement la même évolution.

prière : nous avons vu qu'il s'opère au moment ou la force magique est considérée comme concentrée en un être surnaturel. Aussi quand on interroge les indigènes sur le motif de l'apport d'une pierre à un marabout, ils répondent généralement que c'est une sorte d'offrande, d'ex-voto. Avant de pousser l'analyse plus loin, il nous faut examiner quelques autres rites primitifs de l'expulsion du mal.

Une pratique très répandue et qui a été constatée dans les pays les plus divers est celle qui consiste à se débarrasser de certaines maladies, telles que la fièvre, le mal de tête, etc..., en enfonçant des clous, des coins en bois, des pieux dans un mur, un poteau, une colonne (1). L'observation que nous avons relatée plus haut à propos des ruines de la porte de Tizi n Mîri, peut n'être pas dérivée des pratiques suivies auprès des marabouts et être au contraire primitive : elle rentre en ce cas dans la catégorie qui nous occupe. Au Caire, la porte Zowéïleh est constamment perforée ainsi au moyen de clous par des malades qui croient par ce moyen se débarrasser du mal de tête (2). Chez les Romains, une coutume persista longtemps qui voulait que chaque année le plus haut magistrat enfonçât un clou dans un mur du temple de Jupiter Capitolin pour écarter de la République les calamités (3). Pareils usages

(1) Voir de nombreuses références dans Tylor, *Civ. prim.*, II, p. 193 ; Frazer, *Golden Bough*, III, p. 33 seq.

(2) Lane, *Modern Egyptians*, p. 260.

(3) Références dans Frazer, *op. laud.*, III, p. 36-39. Toutefois voir une autre interprétation dans Huvelin, *Tablettes magiques*, p. 21, n. 4 du t. à p. — C'est ici le lieu de remarquer avec cet auteur que le clou a en magie le même sens que le nœud. Cf. *suprà*, p. 87-90.

existent çà et là dans l'Afrique du Nord : par exemple à Blida, les indigènes (surtout les femmes) qui vont en pèlerinage à Sîdi 'Ali Gâioûr, enfoncent dans le bois d'un vieil olivier sacré qui se trouve là des clous pour éloigner d'eux les maladies ou les soucis (1).

Ceci nous amène aux rites analogues qui se pratiquent sur les arbres. Au Maroc, au voisinage des marabouts, on noue les branches des arbres et ce rite qui se pratique concurremment avec celui de l'apport d'une pierre a la même signification : on fixe (2) le mal dans le nœud ainsi fait. Cet usage est surtout usité lorsqu'il se trouve, auprès des marabouts, des arbres faciles à nouer, comme par exemple des buissons de *retem*. En d'autres endroits, on charge des branches de pierres, comme nous avons observé dans les *Chiâd'ma* (3). A Tlemcen, un peu avant d'arriver au cimetière de Sîdi Bou Mdiène, on trouve à droite, le long de la route, un grand olivier au pied duquel beaucoup de pieux visiteurs indigènes jettent une pierre en passant; mieux encore, ils la placent dans une des anfractuosités du tronc. Enfin un usage universellement répandu dans toute l'Afrique du Nord est celui qui consiste à attacher des chiffons aux branches des arbres qui croissent près des sanctuaires des marabouts. Il n'est personne d'entre ceux qui ont visité l'Algérie qui n'ait vu de ces

(1) Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e pèr., p. 164.

(2) Dussaud, *Matérialisation de la prière*, in *Bull. et Mém. Soc. Anthrop.*, Paris, 3 mai 1906, p. 217, indique bien que le caractère de contrainte perce dans ce rite. Or nous avons signalé ce caractère comme propre à la magie. Cf. *suprà*, p. 94, 130 et 331.

(3) *Merrâkech*, p. 89-91.

buissons ou de ces arbres décorés d'une multitude de haillons (1). C'est là un usage général non seulement chez les peuples musulmans, mais dans le monde entier, et les ethnographes l'ont généralement interprété comme un rite d'expulsion du mal ; le primitif en accrochant un chiffon à l'arbre croit y déposer en même temps son mal (2).

Ces arbres ne sont pas du reste nécessairement en rapport avec un sanctuaire, ce sont le plus souvent chez les sauvages des arbres isolés, absolument comme les tas de pierres dont nous avons parlé plus haut. Même dans l'Afrique du Nord, le rite qui consiste à attacher des chiffons à un arbre n'est pas limité au voisinage des marabouts. Il y a des contrées nombreuses où il s'applique à des arbres isolés : dans ce cas l'arbre lui-même est dit marabout ; mais il est clair que ce n'est là qu'une manière d'islamiser une pratique d'allure païenne. La vérité est que pour les primitifs, les végétaux qui croissent lentement sous ses yeux renferment un esprit qui peut être redoutable ou salutaire : il cause des maladies et d'autre part, il peut les absorber (3). Ils ont, pour tout dire, un caractère sacré, et certains arbres,

(1) Voir une série de références dans *Merrâkech*, p. 91, n. 3 ; ajoutez pour l'Algérie, Desparmet, *op. laud.*, p. 162-163 ; pour l'Orient, Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 96-99 et Schwally, in *Noeldeke-Festschrift*, I, p. 421-422.

(2) Cf. Tylor, *Cio. prim.*, II, p. 165, n. 298 ; Mannhardt, *Baumkultus*, p. 15, p. 21 ; Mrs. J. H. Philpot, *The sacred tree*, London, 1897, p. 45.

(3) Sur les maladies conçues comme des esprits dans leurs rapports avec l'homme et avec les esprits des arbres, il faut lire Mannhardt, *op. laud.*, p. 11 seq. et *passim*. Cpr. notre *Merrâkech*, p. 104 ; *suprà*, p. 221-223.

plus remarquables par leur taille, leur isolement, leur situation ou pour des causes minimes qui nous échappent totalement aujourd'hui, deviennent spécialement le siège du rite de l'expulsion du mal.

Arbres bienfaisants en somme, ils sont sur le chemin de la divinisation et il est possible qu'ils soient arrivés jadis à cette dignité: en tout cas l'orthodoxie islamique ne pouvait la leur tolérer. Elle ne les supporte que comme marabouts; on feint de croire, sans en être trop persuadé, qu'un marabout repose là, au pied de l'arbre ou autour, on ne sait trop, ou encore, ce qui est plus facile à soutenir, qu'un marabout s'y est jadis reposé. Ce marabout a rarement un nom, souvent il s'appelle simplement du nom de l'arbre, Sîdi Bou Zîtoûna, Sîdi Boû Zemboûdja (l'olivier, l'olivier sauvage) ou simplement *El Mrâbet'*, le marabout, sans rien plus. Ici comme dans le cas des tas de pierres, nous saisissons sur le vif le processus de personnification des forces magico-sacrées et leur transformation en esprits, en démons, en dieux, dans l'espèce en saints, dieux déchus qui font à Allâh une terrible concurrence. Souvent, comme pour les *kerkoûr*, il arrive qu'un sanctuaire véritable est construit près de l'arbre qui en devient dès lors une simple annexe: d'autre part on attache, par analogie, des chiffons aux branches de tous les arbres qui croissent près d'un sanctuaire.

Nous venons de voir comment on écarte les influences mauvaises, voyons maintenant comment on peut acquérir les influences bienfaisantes: s'il existe des objets ou des personnes qui sont chargées de telles influences, il doit y avoir pour les attirer sur soi des moyens ana-

logues à ceux qu'on emploie pour écarter le mal. Et en effet il en est bien ainsi. Nous aurons l'occasion plus tard de parler de l'influence bienfaisante de la végétation ; prenons tout de suite un cas typique dans lequel l'homme se trouve en présence d'une source abondante de bien, en un mot d'un être sacré et bienfaisant. Cet être, dans l'Afrique du Nord, c'est le marabout et la force sacrée qui résida en lui, c'est la *baraka*.

En étudiant les *kerkoûr* et les arbres sacrés, nous avons indiqué comment pouvaient se former les marabouts, mais ce n'est là qu'une manière accidentelle ; les marabouts ainsi formés ne sont pour ainsi dire que des contrefaçons de marabouts ; le véritable marabout est un personnage humain, dont nous étudierons plus tard la nature. Prenons-le pour le moment comme accordé et considérons en lui cette force sacrée et bienfaisante qui l'imprègne, qui rayonne autour de lui, qui se transmet à tout ce qu'il touche et à tout ce qui l'environne : c'est la *baraka* (1), mot que l'on traduit ordinairement par bénédiction, mais qui a une signification beaucoup plus étendue, puisqu'il désigne l'influence heureuse du marabout sur ce qui l'entoure.

Le mot *baraka*, d'ailleurs, ne s'applique pas seulement aux marabouts, mais aussi d'une part à Dieu et de l'autre à tous les objets que la religion considère comme bienfaisants : on dira, par exemple, qu'il y a de la *baraka*

(1) Sur la *baraka*, voy. Wellhausen, *Reste arab. Heid*, p. 139-140 (*baraka* chez les anciens Arabes) ; Goldziher, *Muh. Stud.*, II, p. 308 ; Depont et Coppolani, *Confréries relig.*, p. 84, p. 114 ; Van Gennep, in *Rev. trad. prop.*, 1904, p. 108-109 ; Westermarck, *Midsummer customs in Morocco*, in *Folk-Lore*, mars 1905, p. 28.

dans le henné ou dans la victime destinée au sacrifice. Au Maroc, quand nous entrions dans certaines maisons où on s'effrayait de nous voir, principalement chez les Juifs, nos guides criaient devant nous : *el baraka*, pour dire qu'il n'y avait rien à craindre. La *baraka* c'est le contraire du mauvais œil.

On ne peut se figurer à quel point est poussée la croyance à la *baraka* maraboutique dans l'Afrique du Nord. Il faut, pour s'en faire une idée exacte, avoir vu un grand marabout au milieu de ses fidèles. « On se précipite sur le passage du saint homme pour baiser le pan de son burnous, pour baiser son étrier s'il est à cheval, pour baiser même la trace de ses pas s'il est à pied (1). Ceux qui sont trop loin de lui pour pouvoir espérer le toucher de la main, le touchent avec leur bâton, ou bien jettent sur lui une pierre à laquelle ils font une marque pour la retrouver ensuite et l'embrasser pieusement » (2). C'est le rite exactement inverse du rite expulseur du mal que nous avons étudié.

Car tout ce qui a touché le marabout transmet la *baraka :* les exemples seraient innombrables à fournir. Donnons-en seulement deux ou trois : le bonnet et les culottes d'un saint prince mérinide opèrent des miracles et facilitent les accouchements (3) ; l'eau des ablutions

(1) Cf. Edmond Doutté, *Marabouts*, p. 17.

(2) De Ségonzac, *Voy. au Maroc*, p. 82. Cpr. la possibilité de toucher la pierre noire avec un bâton, au cours des cérémonies du pèlerinage : Boukhâri, trad. Houdas et Marçais, I, p. 520 ; Khelil, trad. Perron, II, p. 59. — Sur les véhicules divers des forces sacrées, voy. Crawley, *Mystic Rose*, p. 104-109.

(3) *Qart'âs*, trad. Beaumier, p. 406, p. 410.

des marabouts, chargée de *baraka*, est une véritable dissolution de bénédiction : la boire est une pratique très fréquente (1) ; les premiers musulmans buvaient déjà l'eau qui avait servi aux ablutions du Prophète (2) ; on se frottait la peau avec ses crachats (3) ; on léchait ceux du faux Prophète Çâlah' ben Tarif (4). Pendant que le voyageur Von Maltzan attendait d'être reçu par le sultan en compagnie de Sîdi Sma'îl, les gardes se précipitèrent autour de celui-ci pour baiser ses haillons. Ils le supplièrent de prendre part à leur repas, mais celui-ci qui savait qu'un bien meilleur plat l'attendait à l'intérieur, refusa. Alors on le supplia de « bénir » les plats. Il daigna accorder cette faveur : on lui apporta un plat de couscouss et, au grand étonnement du voyageur allemand, le saint homme cracha dedans ; les gardes aussitôt se précipitèrent dessus et en un clin d'œil il ne resta plus rien de l'auguste crachat et du plat de couscouss (5). C'est là du reste un des modes les plus usuels de transmission de la *baraka :* quand le chérif d'Ouezzân est en tournée, on lui amène les enfants et il leur crache dans la bouche en disant : *Teqra, in châ Allâh*, « tu deviendras savant » (6).

---

(1) Boukhâri, *op. laud.*, I, p. 82-84 ; Goldziher, *Beitr. z. Kenntn. d. Aldmohadenbew.*, in Z. D. M. G., 1887, p. 46 ; cf. Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 186.

(2) Voy. les références aux textes in Wellhausen, *Reste ar. Heid.*, p. 139, n. 3.

(3) Boukhâri, trad. Houdas et Marçais, I, p. 96.

(4) *Qart'âs*, trad. Beaumier, p. 181.

(5) Von Maltzan, *Drei Jahre in Nordw. Afr.*, IV, p. 232-233.

(6) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 326 ; cf. p. 296.

Ce rite, qui nous semble assez répugnant, est cependant classique pour la transmission de la *baraka* du maître au disciple. L'initiation aux confréries mystiques se fait souvent de semblable façon : le cheikh crache dans la bouche de l'initié (1). Lors de l'insurrection de Margueritte, Yâ'qoûb suçait la langue à ceux qu'il admettait au nombre de ses disciples ; un cheikh transmet, par exemple encore, la baraka à son disciple en le coiffant de son bonnet (2). La calotte touchant la tête, qui est sacrée chez les primitifs, est surtout considérée comme transmettant la *baraka*. Le vieux chérif de Tameçloh't nous montrait avec attendrissement la calotte de son père, avec laquelle celui-ci lui avait transmis sa puissance spirituelle (3). Dans les confréries, le chef de l'ordre, outre sa généalogie qui constate qu'il remonte au Prophète, possède généralement la liste des membres de sa famille qui se sont transmis la *baraka* particulière au chef de l'ordre ; cette chaîne mystique est appelée *selselat el baraka* (4).

La *baraka* du marabout s'étend à tout le pays et à tous les habitants de son voisinage ; elle imprégne les objets qu'il a touchés (5) et après sa mort, elle reste

(1) Cf. p. ex. Cherbonneau, in *Rev. Afr.*, XIV, 1870, p. 78. Cpr. d'autre part, sur les diverses significations magiques du crachat, Tuchman, *Fascination*, in *Mélusine*, VIII, p. 132.

(2) *Nozhat el H'âdi*, trad. Houdas, p. 456.

(3) Edmond Doutté, *Au pays de Mouluye Hafid*, in *Revue de Paris*, 15 oct. 1907, p. 884.

(4) Cf. Depont et Coppolani, *Confrér. relig.*, p. 297.

(5) Sur la transmission des forces sacrées par contact, voy. Crawley, *Mystic Rose*, p. 76-80. Je signale en passant l'usage de boire dans des coupes magiques pour s'assimiler la vertu des inscriptions qui y sont gravées, voy. Reinaud, *Monuments*, II, p. 337-341.

attachée à ses restes et à son tombeau : d'où le culte rendu au tombeau du marabout et la vénération dont il est l'objet ; le toucher, l'embrasser suffisent à communiquer la *baraka* D'où aussi le culte des reliques : ce qui a appartenu au détenteur de la *baraka* doit en retenir une parcelle. Cette croyance est du reste favorisée par la facilité avec laquelle s'opère le transfert des sentiments par contiguité (1) : l'amant transfert son amour de la personne de sa maîtresse aux choses qui l'ont touchée ; la colère s'assouvit sur les objets qui ont servi à la personne contre laquelle on s'emporte ; la vénération pour le saint se fixe sur ses restes.

Sans doute, le culte des reliques ne semble pas avoir atteint dans l'Islâm le développement qu'il a pris dans le catholicisme (2) ; en tous cas l'orthodoxie musulmane ne l'a pas vu d'un œil aussi favorable que l'église catholique. Mais il ne laisse pas néanmoins que d'être assez marqué : dès le premier temps de l'islamisme Khâlid ben Oualid avait un cheveu du Prophète dans son bonnet ; Hasan et Hoséïn se servaient de coussins rembourrés avec le duvet de l'ange Gabriel (3) ! Une zaouia algérienne prétend posséder la peau de panthère sur laquelle couchait *Sîdi Mah'ammed ben ʿAïssa* (4). Goldziher a donné

(1) Ribot, *Phychologie des sentiments*, p. 176 ; cpr. Lefébure, *Les orig. du fétichisme*, in *Mélusine*, 1897, VIII, 145 ; et surtout Crawley, *op. laud.*, p. 124. seq.

(2) A titre d'exemple on peut voir Bernoulli, *Die heilig. d. Merovinger*, p. 237 seq, 261 seq, où les caractères des reliques et de la force qui y est attachée sont bien mis en lumière.

(3) Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, p. 166. Cf. Boukhâri, *Çah'ih'*, trad. Houdas et Marçais, I, p. 76-77.

(4) Depont et Coppolani, *op. laud.*, p. 351 ; Rinn, *Marabouts et Khouans*, p. 306.

à ce sujet d'intéressantes considérations (1). Un agitateur marocain avait exhumé la dépouille du célèbre Sidi Muh'ammed ben Slîman el Djazoûlî et, la faisant porter derrière lui, marchait de succès en succès : il finit cependant par être tué, mais le souverain de Merrâkech fit transporter dans cette ville les restes du cheikh afin qu'on ne pût plus s'en servir aux mêmes fins (2).

Du moment que la baraka du saint reste attachée à son tombeau, c'est là qu'il faut aller la puiser : d'où l'importance extrême de la visite aux tombes des marabouts ou *ziâra*. Il faut toucher le tombeau : on voit souvent des gens s'allonger sur le tombeau d'un marabout ou se rouler dessus (3). D'une façon générale, les murs de tout sanctuaire sont bienfaisants ; on frotte sur les colonnes d'une mosquée du Caire un citron dont on exprime ensuite le jus qui, mis sur la langue, guérit une foule de maladies (4); dans la Ka'aba, le « mur à s'appliquer » est situé entre la porte et la pierre noire, le fidèle s'applique contre lui et se colle la face, la poitrine, le ventre, les deux bras et les deux mains étalées ; il y a encore les deux piliers dits yéménites, entre lesquels il est recommandé de passer (5).

---

(1) Goldziher, *Almohadenbewegung* in Z. D. M. G., 1887, *loc. cit.*

(2) *Noshet el H'âdi*, trad. Houdas, p. 35.

(3) Desparmet, *op. laud.*, p. 163-164.

(4) Schwally, in *Noeldeke-Festschrift*, I, p. 422.

(5) Ce rite se rapproche du rite consistant à passer entre deux branches d'arbre, ou sous une arche ou à travers une ouverture à caractère magique ou sacré. Ces rites ont été bien étudiés par Gaidoz, *Un vieux rite médical*, Paris, 1892. Voy. aussi *Mélusine*, VIII, p. 174, 282. Ils peuvent souvent s'expliquer par un simulacre de renouvellement de

Bien mieux, il existe dans l'esprit de nos indigènes un moyen infaillible de rester perpétuellement en communication avec le sanctuaire : nous avons déjà exposé que les parties du corps que l'on en sépare, comme les cheveux ou les ongles, restent néanmoins en état de sympathie avec le corps ; c'est même pour cela qu'on les enterre si soigneusement, car des ennemis pourraient s'en emparer et se livrer sur eux à des rites maléficients (1). On poursuit encore un autre but en se débarrassant de ces parties considérées comme mortes : nos indigènes croient en effet que ce qu'il y a de mauvais dans le corps se porte dedans et qu'on élimine le mal avec elles. Aussi quand quelqu'un est malade, ne lui coupe-t-on ni les cheveux ni les ongles, car on craindrait d'enlever au mal son dérivatif (2). Dès la guérison, au contraire, on les coupe pour s'en débarrasser. Mais, si au lieu d'enterrer les cheveux et les ongles que l'on se coupe ainsi, on les plaçait dans la tombe d'un marabout, on atteindrait le même but, à savoir se débarrasser du mal et mettre les cheveux à l'abri de toute opération magique future, personne n'osant violer le tombeau d'un saint, mais de plus, les cheveux restant reliés au corps d'où ils viennent par un lien occulte et participant par ailleurs à la *baraka* du marabout, transmettraient cette même *baraka* à leur propriétaire. Celui-ci, ayant une partie

---

la venue au monde et sont caractéristiques en ce cas des cérémonies d'initiation. Pour les piliers yéménites, voy. Boukhâri, *op. laud.*, I, p. 518, p. 520.

(1) Cf. *suprà*, p. 60-61.

(2) Cf. Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 97 et les références données dans la note 2.

détachée de son corps soumise à l'influence de la *baraka* d'une façon constante en bénéficie lui-même à chaque instant. Et si la coupe de cheveux a eu lieu après une maladie, on dira que cet acte est un sacrifice de la chevelure et que le dépôt de celle-ci est un *ex-voto*.

Ainsi dans ce rite, il y a un double courant : les forces néfastes qui troublaient le malade sont parties avec la chevelure et ont été absorbées dans la *baraka* du tombeau ; celle-ci au contraire se communique au sacrifiant. De plus le primitif ne distinguant pas entre le mal moral et le mal physique, ce rite guérira aussi bien les chagrins et les ennuis que les maladies ; il préviendra les malheurs et assurera la prospérité. Si l'on est bien portant et heureux, il contribuera à affermir la santé et le bonheur, à prévenir les soucis et les maux. M. Morand a rassemblé d'intéressants exemples de ce sacrifice de la chevelure : par exemple, dans certaines tribus des environs de Guelma, de Tébessa, lorsqu'un homme meurt, sa femme se coupe les cheveux et les dépose dans la tombe de quelque ancêtre vénéré. Or nous verrons plus tard que la mort est considérée comme contagieuse et que les rites de deuil sont destinés à éliminer la souillure causée par la mort ; le sens du rite est évident. Il en est de même dans le cas des saintes femmes de certaines tribus de la région de Souk-Ahras qui se coupent les cheveux et les déposent dans un marabout. Il y a, dans tous ces cas, purification par la coupe des cheveux et sanctification par leur contact avec le marabout (1). Voilà pourquoi aussi, il est si fréquent dans

(1) Cf. Morand, *Rites relat. à la chev. ch. l. ind. de l'Alg.* in *Rev. Afr.*,

toute l'Afrique du Nord de trouver dans les tombes des marabouts des nouets contenant des cheveux ou des rognures d'ongles.

Nous comprenons maintenant pourquoi, au fur et à mesure que le *kerkoûr*, le tas de pierres où on expulse le mal, devient sacré et se transforme en sanctuaire, le rite de l'apport d'une pierre se rapproche de l'*ex-voto*. En effet, la pierre que l'on a frottée contre soi et dans laquelle on a transmis le mal, garde une relation mystérieuse avec le corps qu'elle a touché; elle est devenue comme une partie de ce corps ; placée dans le sanctuaire elle continue à influencer ce corps et à lui communiquer la *baraka* que l'on prête à ce sanctuaire (1). Il en est de même du chiffon que l'on suspend à l'arbre : cet arbre

---

1905, XLIX, ann., p. 238-239. — Sur le sacrifice de la chevelure, voy. R. Smith, *Rel. et Sem.*, p. 258-256 et les auteurs cités par Morand, spécialement Golziher.

(1) Dussaud, *op. laud.*, a critiqué notre explication et soutenu que le rite du dépôt d'une pierre dans un sanctuaire est simplement une « matérialisation de la prière ». Il est certain que dans le dépôt de pierre, comme dans tout rite magique, le désir qu'a le déposant de se débarrasser du mal et de bénéficier de la *baraka* est un élément essentiel (cf *suprà*, 316) ; la pierre n'est que le véhicule supposé de ce désir et le geste du dépôt n'est que l'acte correspondant à ce désir et qui l'accompagne presque nécessairement (*suprà*, p. 328). Et si on appelle prière le simple désir, le dépôt de la pierre est une prière matérialisée, cela résulte de toute notre théorie de la magie. Mais nous préférons réserver ce nom de prière à toute communication entre l'homme et le dieu par le langage, soit oral, soit intérieur : en un mot pour nous la prière est essentiellement une oraison. Or, que tout dépôt de pierre soit accompagné d'une oraison, nous le nions : cela est contraire aux faits que nous avons observés. Que si l'on étend le sens du mot prière jusqu'à y comprendre le simple désir, on ne peut plus la distinguer des autres rites religieux, qui tous comportent ce désir et tous ont pour objet de faire communier l'homme avec son dieu. Il semble donc qu'au fond nous soyions parfaitement d'accord avec M. Dussaud.

bienfaisant, qui vit, qui pousse, qui absorbe le mal, influera, par l'intermédiaire du chiffon, sur celui qui a suspendu celui-ci et lui communiquera sa force et sa vigueur. De même on suspendra à l'arbre des cheveux, spécialement pour guérir la calvitie (1), mais d'une façon générale pour se bien porter et réussir dans ses affaires. Si le troupeau ne prospère pas ou qu'on veuille le mettre à l'abri des épizooties, on suspendra de la laine aux branches ; si l'on veut au contraire attirer la *baraka* sur la récolte, on noue de l'orge dans un chiffon et on le dépose dans un sanctuaire. Dans tous ces rites, il y a expulsion du mal et acquisition du bien ; des auteurs n'ont souvent vu que l'un de ces deux courants et ont donné ainsi des explications contradictoires : Frazer voit avant tout la purification, Hartland la sanctification ; Hubert et Mauss, au contraire dans leur théorie du sacrifice ont clairement exposé la nature double du rite (2).

La pratique des ex-voto n'a pas été poussée aussi loin chez nos musulmans que chez d'autres peuples, par exemple chez les grecs anciens ou dans le catholicisme moderne ; nous ne pouvons donc suivre son développement sans sortir du cadre de nos études ; sans cela nous montrerions comment les divers objets consacrés au

(1) Aubin, *Maroc d'aujourd'hui*, p. 320.

(2) Frazer, *Golden Bough*, III, p. 1-39 et n. 1 de la p. 39 ; Hartland, *Leg. of Perseus*, II, p. 214-215 ; Hubert et Mauss, *Théorie générale du sacrifice*, in *Ann. sociol.*, VII. Cf. Morand, *op. laud.*, p. 238, n. 2. — Dans une brochure publiée en 1903, *Les tas de pierres sacrés dans le sud du Maroc*, nous avions nous-mêmes suivi étroitement Frazer ; dans *Merrâkech*, nous avons, sur les indications de M. Hubert, in *Ann. sociol.*, VII, p. 308-301, complété notre théorie.

culte représentent d'une part l'expulsion d'un mal et de l'autre l'acquisition d'un bien, l'un ou l'autre de ces deux courants pouvant du reste être prédominant : dans la jambe ou de la béquille qu'on suspend aux murs du temple sont passées toutes les douleurs et toutes les souffrances et, d'autre part, leur présence dans le sanctuaire assure la force et la vigueur de la jambe réelle de celui qui a offert l'*ex-voto* ; à défaut de cette représentation figurée la mention de la guérison aura le même effet si l'on veut bien se rappeler ce que nous avons dit de la puissance du mot et de l'analogie du rite verbal et du rite manuel (1). Mais les musulmans ne sont pas avancés dans cette voie : ils en sont restés aux ex-voto primitifs et encore ceux-ci n'ont guère pris place dans l'orthodoxie.

---

(1) Cf. *suprà*, p. 103 séq. En ce sens, il sera juste de dire, comme le fait Dussaud, *op. laud.*, p. 218-219, que le dépôt d'un *ex-voto* quelconque est une matérialisation de la prière, à condition que cette expression n'implique pas l'antériorité chronologique de la prière. — Toutefois il reste à expliquer pourquoi le vœu est suspensif et pourquoi la représentation figurée n'est déposée au sanctuaire qu'après la guérison. Ce point est obscur, il faut l'avouer : nous nous proposons d'y revenir en parlant plus tard des marabouts. Voy. *infrà*, la suggestion de la p. 478.

CHAPITRE X

Le sacrifice

Les rites de l'expulsion du mal et du transfert de la *baraka* que nous venons d'étudier nous ont déjà habitués à l'idée du *sacré* : le *sacré*, c'est du magique au service de la religion, tantôt bon, tantôt dangereux, toujours redoutable. Cette force occulte dont nous avons cherché à préciser la genèse tout le long de notre étude de la magie est présente dans tout phénomène religieux : bien plus les rites n'ont pour but de la transférer ou de la modifier, car son caractère équivoque (1) la rend difficile à manier ; le même sanctuaire porte en lui la bénédiction ou la malédiction suivant que l'on se conforme au rite ou que l'on s'en écarte ; le même marabout qui, par sa *baraka*, assure la prospérité du fidèle, peut de la même façon causer la mort du contrevenant.

Le sacré est d'abord en quelque sorte amorphe, comme dans les rites primitifs que nous avons relatés au chapitre précédent, mais il tend rapidement à se concréter en une personne anthropomorphique, esprit, génie, saint, dieu, qui en reste toute rayonnante. Le

(1) Sur ce caractère, voy. Robertson Smith, *Rel. d. Sem.*, trad. allem., p. 112 seq.

contact avec ce centre dynamique étant nécessaire, mais dangereux, on cherche des intermédiaires, des véhicules du sacré : les pierres, les végétaux, les ex-voto divers, amortissent en quelque sorte ce contact et exposent moins le fidèle aux dangers des forces sacrées, dangers qui, lorsque celles-ci seront personnifiées, deviendront un des éléments de la susceptibilité, de la jalousie du Dieu, si bien caractérisée dans la religion juive (1).

Or parmi les agents susceptibles d'établir cette communication avec le sacré, il y en a un qui paraît particulièrement propre à ce but ; n'y a-t-il pas dans les animaux un souffle, un esprit, une âme qui, étant à la disposition de l'homme, peut être mis en rapport avec les êtres sacrés ? Les influences dangereuses ou sacrées dont le fidèle est chargé, étant concentrées dans la chair d'un animal, celui-ci ne pourra-t-il être mis facilement en communication avec l'être divin, si on égorge par exemple cet animal et que son sang s'échappe à flots ? (2).

La fraternisation par le sang, soit en mêlant le sang d'incisions faites à dessein, soit en buvant réciproquement le sang ainsi tiré, soit de toute autre manière est un rite fort répandu chez les peuples primitifs et qui ne paraît pas avoir été inconnu des anciens arabes (3). Il

---

(1) Sur la jalousie du Dieu, voy. Smith, *op. laud.*, p. 126 seq.

(2) Sur le caractère fondamental de l'effusion du sang dans le sacrifice, voy. Wellhausen, *Reste arabe Heid.*, 2e éd., p. 118 ; Lagrange, *Relig. sémit.*, 2e éd., p. 359, 270.

(3) Voy. R. Smith, *Rel. d. Sem.*, p. 240-244 ; id., *Kinship and marriage*, 2e éd., p. 56 seq ; Wellhausen, *op. laud.*, p. 125-126 ; Lagrange, *op. laud.*, p. 260. Cf. René Basset, *Rev. Trad. pop.*, *passim*.

est remarquable que le mot arabe *charṭ* veut dire à la fois « stipuler » et « faire une incision » : or on sait que chez les primitifs les contrats juridiques sont souvent accompagnés d'un rite de fraternisation par le sang (1). D'autre part l'usage de se faire des incisions a persisté dans les cérémonies religieuses : en particulier les membres de certaines confréries musulmanes se font des incisions rituelles, lors de leurs fêtes périodiques. Les H'amâdcha du Maroc ont cette spécialité de se balafrer atrocement avec de petites hachettes en fer fabriquées tout exprès. Il est indéniable que dans ces cas, le sang est considéré comme ayant une valeur sacrée, expiatrice. Il peut donc servir de véhicule à ces forces mystérieuses que les rites religieux ont pour unique but de manier.

Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion d'insister sur le caractère mystérieux du sang : de couleur voyante, chaud, fumant, il semble emporter avec lui le principe caché de la vie et le disperser dans le monde des choses invisibles (2). Ou encore, si on brûle la chair de la victime, la fumée qui monte aux cieux et se dissipe en volutes légères ne s'absorbe-t-elle pas au sein des forces surnaturelles (3) ? Les musulmans ne semblent guère du reste avoir connu cette deuxième forme de l'holocauste, dont le judaïsme au contraire offre un exemple classique (4) : ils s'en sont tenus aux victimes sanglantes.

(1) Autre explication dans R. Smith, *Kinship and Marriage*, p. 250-251.
(2) Cf. *suprà*, p. 85.
(3) Cf. Tylor, *Civ. prim.*, II, p. 497.
(4) R. Smith, *op. laud.*, *in loc.*

Cependant il semble rester dans la langue des traces d'une époque où l'holocauste était connu (1).

Nous venons de définir le sacrifice : c'est le moyen d'entrer en communication avec le divin par l'intermédiaire d'un être vivant qui est détruit au cours de la cérémonie (2). Avant de l'étudier avec quelque détail, nous devons nous arrêter à un cas plus simple, celui où on cherche simplement à expulser le mal en le transférant à un animal. Car de même que nous avons vu que l'on pouvait expulser le mal dans une pierre ou dans une branche d'arbre, de même on peut l'expulser dans un être vivant et l'exemple d'un tel rite est classique dans le Lévitique : c'est le célèbre *bouc émissaire* d'Israël. Laissons parler le texte sacré : « Et Aaron, mettant ses deux mains sur la tête du bouc vivant, conférera sur lui toutes les iniquités d'Israël et tous leurs forfaits selon tous leurs péchés, et les mettra sur la tête du bouc et l'enverra au désert par un homme exprès. — Le bouc donc portera sur soi toutes leurs iniquités dans une terre inhabitée, et l'homme laissera aller le bouc par le désert (3) ». Un autre exemple non moins fameux nous est fourni par l'épisode de Jésus faisant passer dans le corps des pourceaux les démons qui tourmentaient un possédé (4). Car les démons, les maladies et les péchés, les souillures morales et les souillures physiques, c'est tout un pour le peuple primitif : la purification du lépreux

(1) Arg. de la racine *calâ* qui renferme à la fois le sens de « rôtir » et de « prier » ; cf. Lagrange, *Relig. sém.*, p. 260-262.

(2) Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice*, in *Ann. soc.*, II, p. 39-41.

(3) *Lévit.*, XVI, 21-22.

(4) *Marc*, V, 2-14.

dans le Lévitique, s'opère de la même façon ; le mal est emporté dans un passereau que le prêtre laisse s'envoler (1). Des rites analogues étaient en usage chez les anciens arabes (2). De nos jours encore, en temps d'épidémie, les arabes promènent un chameau dans la ville infectée pour le charger du mal et le mettent à mort ensuite (3). Ce sont là des pratiques universelles et l'expulsion du mal, soit occasionnelle, soit annuelle, dans un animal ou même dans un être humain a été observée chez les peuples les plus variés de la terre (4). Il doit nous suffire ici de montrer par quelques exemples qu'elle n'est pas inconnue des musulmans de l'Afrique du Nord.

Au Maroc, on pense qu'entretenir un sanglier apprivoisé dans une étable ou une écurie écarte les épizooties ; car les djinns ou mauvais esprits qui causent les maladies se logent de préférence dans le corps du sanglier : c'est un dérivatif (5). Dans les 'Arîb, au nord d'Aumale en Algérie, pour guérir quelqu'un de la fièvre typhoïde on prend une tortue (et vraisemblablement on lui fait toucher le malade d'une façon ou de l'autre), on la met dans un chemin les pattes en l'air et on la recouvre d'une marmite : le malade guérit, mais le premier qui renverse ou dérange la marmite tombe malade (6).

(1) *Lévit.*, XIV.

(2) Smith, *Rel. d. Sem.*, p. 324, n. 727 et 728 avec référ. à Wellhausen.

(3) Goldziher, *Moh. Stud.*, I, p. 34.

(4) Voy. les nombreux matériaux réunis dans Frazer, *Golden Bough*, III, p. 13 seq., 101 seq.

(5) Voir les références données dans Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 45.

(6) Robert, *l'Arabe tel qu'il est*, p. 100.

A Tlemcen, quand une femme est enceinte, pour protéger sa progéniture et en éloigner les djinns, on garde dans la maison, à partir du septième mois jusqu'à l'accouchement, une poule noire ; à ce moment la femme la plus âgée de la maison prend la poule et va la lâcher dans le quartier juif ; la volaille emmène les djinns avec elle (1). En Algérie pour guérir l'épilepsie et certaines maladies nerveuses on égorge une volaille (une poule pour un homme, un coq pour une femme) et on met de côté le sang et les plumes ; puis le soir on place la poule sur un plat dans un endroit élevé de l'habitation, sur un meuble quelconque ; on éteint les lumières et, pendant une heure, personne ne touche au plat afin de laisser aux djinns le temps d'en manger ; ensuite la famille mange la volaille en laissant de côté la tête et les os que l'on met dans une marmite en terre avec le sang et les plumes ; on dépose enfin la marmite sur un chemin et le malade guérit pendant que le premier qui heurte la marmite tombe malade (2) ; à Tlemcen, il existe un rite tout à fait analogue pour éloigner les djinns de l'enfant nouveau-né (3).

Ici nous touchons au sacrifice : pour que celui-ci soit complet, il suffit que l'influence salutaire des puissances surnaturelles soit appelée sur la victime, localisée dans sa chair et absorbée ensuite avec la nourriture. C'est ce qui a lieu si par exemple l'égorgement se fait

(1) Aboubekr ben Chouïb, *La Tebia ou mauvais génie, ravisseur des enfants en bas-âge*, in *Bull. Soc. Géog. Oran*, t. XXV, 1905, p. 297.

(2) Robert, *op. laud.*, p. 102-103 ; cf. Poivre, *Mœurs indigènes*, in *Rev. Tun.*, XV, mai 1908, p. 272.

(3) Aboubekr ben Chouïb, *loc. cit.*

près d'un marabout : et c'est ce qui explique pourquoi on recommande souvent dans ce cas de s'adosser au marabout pendant que l'on égorge la poule (1). Cela peut expliquer également les cas où on frotte de sang la porte ou les murs du sanctuaire (2); la communication que l'on établit ainsi facilite le transfert de la *baraka* et il ne reste plus qu'à manger la victime pour s'assimiler celle-ci, tandis que l'on a expulsé tout le mal avec le sang, avec les plumes, avec les entrailles. Nous retrouvons ainsi le double courant, l'échange salutaire que nous avons déjà constaté dans l'offrande de la chevelure, mais ici cet échange s'établit par l'intermédiaire de l'animal et, de plus, les mauvaises influences sont anéanties avec la vie de la victime. C'est un sacrifice complet.

De tels sacrifices sont certainement fréquents dans l'Afrique du Nord, à tous les marabouts, et même aux djinns. Sur la plage de Bab-el-Oued un endroit, où suintent quelques sources est, depuis un temps immémorial, fréquenté toutes les semaines par les mauresques et par les négresses qui viennent y égorger des poules (3), car ce sacrifice est commun aux maures et aux nègres. Il n'en est pas de même de celui qui a lieu à la fête des Fèves, tous les ans, non loin du Jardin

(1) Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 347.

(2) Voy. Curtiss, *Ursem. Rel. im Volksleb. de heut. Orients*, Leipzig, 1902, p. 215 seq. ; Jaussen, *L'immolation chez les nomades à l'E. de la Mer Morte*, in *Rév. Bibl.*, Janvier 1906, p. 111.

(3) Andrews, *Les fontaines des génies, croyances soudanaises à Alger*, p. 11-12; mais le sacrifice de Bab-el-Oued est plus complètement décrit dans Bonnafont, *Pérégrinations en Algérie*, p. 200-201. Il est déjà mentionné par Dan, *Hist. cors. Barb.*, p. 329-330.

d'Essai, contre la ligne du chemin de fer: celui-là est spécial aux nègres (1). Mais il ne paraît pas différer sensiblement de la pratique indigène, telle qu'on la retrouve dans toute l'Afrique du Nord : seulement il faut avouer que nous sommes assez dépourvus de renseignements à ce sujet : aucun rituel détaillé de sacrifice n'a été décrit jusqu'ici dans l'Afrique du Nord (2). Il est d'ailleurs douteux qu'on puisse rencontrer à l'heure qu'il est un rituel bien complet.

D'autre part, l'orthodoxie musulmane est loin également de nous offrir un rituel complet ; on sait que dans la liturgie musulmane le sacrifice sanglant d'une victime, généralement d'un mouton, est la dernière cérémonie du pèlerinage à la Mecque, le 10 du mois de Dzou l H'idjdja, à Mina : ce sacrifice apparaît comme le point culminant des rites du pèlerinage. Il est répété à la même heure (dans la matinée, mais avant midi, c'est la partie de la journée appelée *d'ouh'â*) par tous les musulmans : c'est la fête des sacrifices, *'Aïd el qourbân* (*qourbân* signifie sacrifice), *'Aïd el Kebîr* ou la grande fête, et la victime est dite *d'ah'iyya* ou *ad'h'iyya*.

Outre ce sacrifice solennel et obligatoire pour tout musulman (3), des sacrifices sanglants expiatoires sont prescrits pour un certain nombre de manquements à la

(1) Voy. Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 354 seq., mais le rituel du sacrifice n'y est pas décrit. Cpr. Salmon in *Arch. maroc.*, I. 2, p. 264.

(2) Il y a de précieuses indications sur les sacrifices à Sidi 'Ali Gâioûr, près de Blida, dans Desparmet, *Arabe dialectal*, 2me pér., p. 163-165.

(3) Sur le caractère de cette obligation, il y a divergence d'opinions voy. Qast'allâni sur *Çah'ih'* de Boukhâri, VIII, p. 298-299.

loi religieuse; il y a enfin, aux yeux de l'orthodoxie, les sacrifices que l'on accomplit comme suite d'un vœu, et le sacrifice à l'occasion de la naissance d'un enfant ou *'aqîqa* (1). Mais les règles qui concernent ces deux dernières catégories n'ont rien de particulier et il n'y a guère que le détail des prescriptions relatives aux sacrifices de Mina et de l'"Aïd el Kebir qui puisse nous instruire.

Malheureusement l'ensemble de ces prescriptions ne constitue pas un rituel complet et typique, comme celui du sacrifice védique par exemple ou comme celui du sacrifice juif. Si l'on n'avait que le sacrifice musulman orthodoxe, il serait impossible d'édifier en l'étudiant une théorie du sacrifice. Le sacrifice en effet chez les musulmans ne forme pas, comme dans le judaïsme et le christianisme, le centre du culte; il n'a pas fourni, au moins d'une façon aussi apparente, la trame de la dogmatique entière.

Mais comme il a été fort heureusement très bien étudié ailleurs, il nous sera facile de reconstituer son schéma et de voir ensuite comment les principales doctrines musulmanes peuvent s'y rattacher. Pour cela nous allons utiliser d'une part le sacrifice populaire des musulmans de l'Afrique du Nord aux djinns et aux marabouts, que l'orthodoxie n'approuve pas ou au moins n'encourage pas et d'autre part le sacrifice de Minâ et de l'Aïd el Kebîr. Pour ce dernier, nous avons les textes de l'orthodoxie, pour les autres, outre les quelques textes que nous avons indiqués, nous utiliserons nos notes.

(1) Nous réservons la question de la *'aqîqa* pour l'étude de l'imposition du nom.

On pourra évidemment nous reprocher d'assembler ainsi des choses disparates, des pratiques berbères anciennes, des pratiques musulmanes d'origine arabe, des pratiques importées par les nègres. Mais d'abord ces pratiques sont concordantes et ne diffèrent pas essentiellement les unes des autres, on n'en relève même point qui soient contradictoires entre elles ; mais de plus elles sont installées dans l'Afrique du Nord depuis de longs siècles, ont voisiné, se sont influencées et plus ou moins fusionnées et c'est leur ensemble qui constitue la religion de ce pays (1). En rassemblant donc les différents traits de ces rituels nous constituons un sacrifice schématique dont l'ensemble sera significatif ; il nous suffira, pour cette construction de suivre pas à pas la belle étude d'Hubert et Mauss et d'en faire application aux musulmans de l'Afrique du Nord (2).

Le sacrifice d'une *victime* a pour objet de mettre en relation le *sacrifiant* avec la *divinité* ; tels sont les trois termes nécessaires de la cérémonie. Elle est un *lien*

(1) Aussi les traits que nous allons emprunter à l'orthodoxie dans l'exposé qui suit sont-ils tous tirés de la doctrine mâlikite la seule qui soit universellement suivie dans l'Afrique du Nord.

(2) Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice*, in *Ann. sociol.*, II (1877-1898), p. 28-138. On trouvera dans ce travail de nombreuses références aux ouvrages sur les sacrifices, principalement en ce qui concerne le rituel hindou et le rituel hébreu. Il convient de conseiller aux étudiants qui voudraient se familiariser avec la question du sacrifice, outre le mémoire d'Hubert et Mauss : Tylor, *Civ. primit.*, II, 483 seq. et *passion* ; Jevons, *An introd. to the hist. of relig.* (3e éd.), p. 112-162 ; R. Smith, *Relig. d. Sem.*, presque en entier ; Marillier, *Grande Encyclop.*, s. v. Spécialement pour une vue d'ensemble sur le sacrifice hindou, S. Lévi, *La doctr. du sacrif. d. l. Brâhmanas*, 1898 ; sur le sacrifice lévitique, R. Smith, *op. laud.*, p. 163 seq. ; chez les anciens arabes. Wellhausen, *Reste arab. Heident.*, 2e éd., p. 112-129.

entre le profane et le sacré, entre l'homme et le dieu ; c'estce qu'exprime, d'après les théologiens musulmans, le mot *qourbân*, « sacrifice », qui signifie « l'action de s'approcher (de Dieu); en assyrien le sacrifice s'appelle le *lien*, et *riksa rakasou*, « consommer un sacrifice » est « lier un lien » (1), expression significative au plus haut point. Mais le sacrifice est une opération tellement grave qu'elle ne peut souvent être accomplie que par une personne déjà engagée dans les choses sacrées, souvent à demi divine, qui sert d'intermédiaire au sacrifiant : dans le cas où il existe, cet intermédiaire est le sacrificateur. Chez nous c'est le *moqaddem* ou *oukil* du marabout qui est par excellence le sacrificateur ; aux petits marabouts qui n'ont pas de *moqaddem*, on sacrifie soi-même, mais aux marabouts qui ont un *moqaddem*, c'est celui-ci qui sacrifie. Le moqaddem souvent descend du marabout et est par conséquent lui-même une source de *baraka* ; même s'il n'en descend pas, il est en quelque sorte le familier du saint et tout désigné pour accomplir, avec plus de succès que tout autre, un acte aussi grave qu'un sacrifice. Dans certaines tribus, à l'Aïd el Kebîr, une partie des chefs de famille du douâr, s'en remettent au *fqih* de l'endroit, c'est-à-dire à celui dont la personne est la plus sacrée, du soin d'égorger leur victime et, à cette fin, il lui envoient leurs couteaux pour qu'il les aiguise lui-même (2) : par là il se met en communication directe avec les sacri-

(1) Zimmern, cité par Hubert, in *Ann. sociol.*, IV, p. 216.
(2) Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 368-369.

fiants et leur assure plus complètement les bénéfices de la cérémonie.

Pour sacrifier, c'est-à-dire pour communiquer avec la divinité, il faut commencer par se rapprocher d'elle le plus possible : d'où les rites de purification. Très développés dans certains rituels, comme celui de la *dîksa* (1) dans l'Inde, ils sont moins apparents, mais néanmoins très nets, chez les musulmans. Pour le sacrifice, il faut être en état de pureté ; dans le pèlerinage, le sacrifice n'a lieu qu'à la fin, alors que le pèlerin en état d'*ih'râm* depuis plusieurs jours est sanctifié par toute une série de cérémonies ; le sacrifice ne doit du reste être accompli qu'après la prière (2). Toutefois une prescription inattendue est celle d'après laquelle on ne doit ni se raser la tête, ni s'enlever un seul cheveu, ni se couper les ongles avant le sacrifice de Minâ : dans la plupart des religions au contraire, c'est là un rite de purification qui précède le sacrifice ; mais dans l'Islâm, il est réservé pour le moment qui suit la cérémonie (3). Malgré cela d'une façon générale, il y a lieu de considérer les prescriptions de l'ih'ram et toutes les cérémonies qui précèdent le sacrifice à Mina, comme une longue préparation à ce sacrifice, bien que ce caractère ne soit plus très apparent dans les textes orthodoxes (4).

Lorsqu'il y a un sacrificateur, il a un caractère

(1) Hubert et Mauss, *op. laud.*, p. 48-50.

(2) Qas'tallâni sur *Çah'th'* de Boukhâri, VIII, p. 299, 306 ; cf. Ibn el H'âdjdj, *Madkhal*, I, p. 138.

(3) Khelil, *Mokhtaçar*, trad. Perron, II, p. 68 ; p. 171-172 et le comment. de Kherchi, *in loco*.

(4) Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, *loc. cit.*

particulièrement sacré, comme cela arrive aux marabouts africains où le *moqaddem* qui sacrifie est le ministre, sinon le descendant même du saint. A l'ʿAïd el Kébîr, en tout pays, comme à Mina, il n'y a généralement pas de sacrificateur spécial, mais l'imâm sacrifie avant tout le monde, et il est illégal de sacrifier avant lui. Aussi sacrifie-t-il publiquement, au *mçallâ*, après avoir prié, de façon qu'on sache exactement le moment où il a sacrifié (1). Ce *mçallâ* est du reste un endroit spécialement destiné au grand sacrifice annuel ; c'est une aire assez vaste, où se trouve parfois un petit mur avec un *mihʿrâb* dans lequel prie l'imâm, et quelques marches sur lesquelles il monte pour prononcer la *khoṭba* ; il en est ainsi dans beaucoup de villes du Maroc. Les marabouts sont également des endroits consacrés pour le sacrifice ; il y a d'habitude, près du marabout une place exprès pour cela. Dans les sacrifices pour les *djinn*, par exemple ceux qui ont lieu à Bâb el Oued, il est fréquent qu'on trace sur le sable un cercle sacré à l'intérieur duquel on égorge les poules, après y avoir fait fumer de l'encens : c'est que l'endroit où l'on sacrifie doit avoir un caractère sacré en rapport avec celui du sacrifice (2).

L'instrument, le couteau même avec lequel on sacrifie participe à ce caractère : on l'enveloppe avec soin (3) et nous avons relaté plus haut un cas où on ne confie qu'à

(1) Khelil, *op. laud.*, trad. Perron, II, p. 167 ; Boukhâri, *Çahʿth'* trad. Houdas et Marçais, I, tout le titre XIII, p. 311-324, *passim* ; Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 302.

(2) Bonnafont, *op. laud.*, p. 201.

(3) Bonnafont, *loc. cit.*

une personne à caractère sacré le soin de l'aiguiser. Aux rogations des nègres, à Tlemcen, le sacrificateur après avoir passé la lame de son couteau au-dessus d'un réchaud allumé et sur lequel on a répandu de l'encens, fait successivement dans la direction des quatre points cardinaux, de profonds saluts, en élevant le couteau qu'il abaisse lentement ensuite, la pointe vers la terre, en se courbant lui-même. Et cette cérémonie de la purification du couteau est exactement la même pour la purification de la lame du sabre dont se servent les Aïssaouas pour leurs exercices (1). Toutefois les rites relatifs au lieu et aux instruments du sacrifice sont peu caractérisés chez nous : en particulier l'autel, à peu près inconnu des arabes (2), est presque ignoré de nos indigènes (3).

La victime a quelquefois déjà par elle-même ce caractère magique ou sacré ; le taureau noir et le bouc noir, par exemple, sont souvent préférés à d'autres dans les sacrifices aux marabouts, lorsqu'il s'agit de fêtes à caractère agraire ou lorsqu'on fait le sacrifice en vue d'obtenir de la pluie (4). La poule est la victime habituelle des sacrifices populaires aux djinns et aux petits marabouts, la poule noire de préférence ; mais le coq, le coq noir surtout est considéré comme ayant des vertus sacrificielles supérieures. On sait que le coq est un animal cher à la magie : « annonçant le jour, il paraît

(1) A. Bel, *Quelques rites pour obtenir la pluie*, in *Rec. mém. et textes* XIV[e] *Cong. Orient. Alger*, Alger 1905, p. 73, n. 1.

(2) Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, *loc. cit.*

(3) Cependant cf. *infrà*, p. 476.

(4) Cf. *infrà*, p. 477.

être initié aux desseins de Dieu ; chassant par son cri les mauvais génies de la nuit, il est le symbole mystique de la lumière et de la vie (1) ». Au reste suivant la sainteté du marabout, les moyens du sacrifiant, la solennité de la cérémonie, l'importance du but poursuivi par le fidèle, les victimes varient de l'humble volaille au bœuf, bien rarement au chameau dans l'Afrique du Nord. Pour l'Aïd el Kébîr, la victime par excellence dans le rite de Mâlik est le mouton ou la brebis ; pour Ech Châfi'î, c'est le chameau ; l'orthodoxie admet en outre la chèvre, le bouc, le bœuf, la vache (2). La victime doit être pure, bien portante, vigoureuse, exempte de tares (3) ; à Bâb el Oued on lave les poules dans la mer avant de les égorger (4) ; quant à la victime de l'imâm à l'Aïd el Kebîr, elle a un caractère plus sacré que celle des autres fidèles ; elle doit être exempte des moindres tares, de sexe mâle, de pelage blanc (5). Dès qu'elle a été choisie, la victime doit être consacrée au sacrifice sanglant par ces paroles : « Je consacre à Dieu cette victime ! » ou autres paroles analogues (6).

---

(1) Cf. Goldziher, *Islam. et Pars.*, in *Rev. Hist. Relig.*, XLIII, 190, p. 190 ; Karppe, *Zohar*, p. 79.

(2) Khelil, *op. laud.*, trad. Perron, II, p. 167-171 ; Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 302-303. Le bœuf était la victime la plus considérée chez les anciens arabes, cf. Lagrange, *op. laud.*, p. 254.

(3) Voir l'énumération de ces tares dans Khelil, *loc. cit.*

(4) Bonnefont, *op. laud.*, p. 201.

(5) Khelil, *op. laud.*, II, p. 170-191.

(6) Khelil, *op. laud.*, II, p. 177 : car contrairement à ce que pensait Smith (sacrifice totémique) « la victime n'arrive pas nécessairement au sacrifice avec une nature religieuse définitivement achevée ; ce sont les rites du sacrifice qui la lui confèrent » (Hubert et Mauss., *Sacrifice, loc. cit.*, p. 133).

Pendant le pèlerinage les victimes destinées au sacrifice doivent être marquées d'un stigmate sanglant sur le côté gauche de la bosse, si ce sont des chameaux ; en tout cas, quelle que soit la victime, on lui passe au cou une corde à laquelle on attache deux sandales et on la pare avec des étoffes de couleur blanche : ce sont là les insignes de l'immolation. Dès qu'une victime a été consacrée ainsi, elle est dévouée irrévocablement au sacrifice : cela est tellement irrévocable qu'au cas où une victime qu'on aurait perdue et remplacée serait retrouvée après que celle qui l'a remplacée aurait été immolée, l'animal consacré en premier doit être immolé aussi (1).

La parure de la victime a pour objet de la purifier et de la sanctifier davantage ; c'est un rite très général dans les sacrifices ; dans les sacrifices agraires aux marabouts, la victime est le plus souvent parée de fleurs (2). Quant à l'obligation de sacrifier la victime consacrée, c'est une marque de la continuité qui est requise dans tout sacrifice : « il faut que toutes les opérations dont il est composé se succèdent sans lacune et soient à leur place ; les forces qui sont en action, si elles ne se dirigent pas exactement dans le sens prescrit, échappent au sacrifiant et au prêtre et se retournent contre eux, terribles (3) ». Aussi ne doit-on pas changer sa victime : si le fidèle égorge par erreur la victime d'un autre fidèle, le sacrifice n'est valable ni pour l'un ni pour l'autre (4).

(1) Khelil, *op. laud.*, p. 127, p. 183.
(2) Cf. *supra*, 437-438 ; *infra*, p. 517, p. 555.
(3) Hubert et Mauss, *op. laud.*, p. 175.
(4) Khelil, *op. laud.*, II, p. 175.

Avant de tuer la victime, le sacrifiant se met une dernière fois en contact avec elle : il importe d'assurer le passage des forces sacrées de l'un à l'autre. On fait tourner la victime sept fois autour de sa tête, si c'est une poule, et on lui fait toucher son dos et sa poitrine (1) ; ou bien encore il crache sept fois dans la bouche de la bête (2) ; au jardin d'Essai, le sacrificateur nègre baise le taureau sur la bouche avant de le mettre à mort, puis on lui fait des onctions de crème et de beurre, de façon que toute la sainteté de ces produits, comme celle des végétaux qui le parent, passe en lui en même temps que le sacrificateur s'identifie avec elle. Dans l'orthodoxie musulmane, lors de l'égorgement de la victime, il est d'obligation de poser le pied sur son cou (3). Lorsque le sacrificateur est distinct du sacrifiant, il assure parfois sa communication avec celui-ci en lui donnant sa main à baiser (4).

On comprend dès lors pourquoi il est obligatoire d'égorger sa victime soi-même, ou d'en donner une délégation expresse à quelqu'un : le sacrifice fait au nom de quelqu'un sans son autorisation est de nul effet, car la communication n'a pas été assurée. Au besoin on se fait conduire la main par un boucher : si l'on est dans l'impossibilité d'y mettre la main on se tient contre celui qui sacrifie (5).

Enfin quelques recueils de prières contiennent des

(1) Andrews, *Fontaines des génies*, p. 11.
(2) Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e partie, p. 164.
(3) Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 305, p. 308.
(4) Bonnafont, *op. laud.*, p. 199.
(5) Khelil, *op. laud.*, II, p. 172, p. 175 ; Qast'allâni, *op. laud.*, VIII, p. 305-306.

prières qui doivent être dites au moment de l'égorgement et qui sont caractéristiques ; par exemple : « Mon Dieu, cette victime me représente moi-même, sa chair représente ma chair ; son sang, mon sang ; ses poils, mes poils ; sa peau, ma peau ; ses os, mes os. O mon Dieu, mes prières et mes œuvres pieuses sont pour le Seigneur des créatures, etc... » (1).

Nous voici au moment suprême du sacrifice ; c'est toujours un moment grave : on fait silence. Dans les croyances primitives, en effet, c'est une sorte de crime qui s'accomplit, la victime est tellement sacrée qu'il est terrible de porter la main sur elle ; chez beaucoup de primitifs on lui demande la permission de la tuer (2) ; souvent le sacrificateur est regardé comme une sorte de sacrilège, de bourreau revêtu d'un caractère sinistre et dangereux. A Athènes, au sacrifice des Bouphonia, le prêtre sacrificateur jetait sa hache et se sauvait ; on citait au Prytanéion tous ceux qui avaient pris part au sacrifice ; ils rejetaient le crime les uns sur les autres ; finalement on condamnait la hache, qu'on jetait à la mer (3).

Ce caractère sacrilège est perdu dans le sacrifice musulman, mais la gravité de l'acte se manifeste par du recueillement, par l'obligation de se tourner vers la *qibla* (la Mecque) et de prononcer en égorgeant le *bism illâh*. Ces prescriptions d'ailleurs sont obligatoires chaque fois que l'on égorge une bête ; car nous verrons que, pour le musulman, tout meurtre d'un animal destiné à la

(1) Garcin de Tassy, *L'Islamisme*, p. 228.
(2) Cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 396 seq.
(3) Références *apud* Hubert et Mauss, *loc. cit.*

nourriture a le caractère d'un sacrifice ; la chair n'en est ensuite permise que si, en mourant, il s'est débattu vivement ou si le sang a coulé en abondance (1).

Ces deux conditions se rattachent à deux croyances des peuples sauvages : on pense, en effet, que les influences mauvaises que le sacrifice élimine étant toutes expulsées dans la victime, celle-ci doit souffrir et se tordre pour qu'on soit sûr que le mal y est entré (2) ; les mauresques qui sacrifient aux djinns ou aux petits marabouts observent avec soin le dernier spasme de l'animal : plus il se débat, meilleur est le sacrifice (3). Il peut même arriver qu'on cherche à augmenter sa souffrance. Nous en avons un bel exemple dans le rite de la conduite du mouton de l'*'Aïd el Kebîr* qui paraît assez répandu dans l'Afrique du Nord, spécialement au Maroc. En voici une description ; la scène se passe à Tanger.

« ... Mais la prière est bientôt dite à l'*Emsella* (mçalla). Le sacrifice est consommé, le mouton vient d'être égorgé ; il s'agit maintenant de le descendre saignant, pantelant, la gorge ouverte, au grand galop jusqu'à la mosquée. S'il y arrive secoué par les spasmes, donnant encore quelques signes de respiration et de vie, c'est d'un heureux présage : l'année sera bonne ; s'il n'y parvient que la vie éteinte, dame, c'est mauvais signe : et gare aux calamités, à une mauvaise récolte ! Remarquez que sur tout son parcours, ballotté dans une

(1) Khelil, *op. laud.*, p. 159 et Kherchi, *in loco*. Cf. Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 172.

(2) Cf. Frazer, *Rameau d'or*, trad. fr., I, p. 143.

(3) Desparmet, *loc. cit.*

immense couffe, porté, enlevé, secoué par quatre Arabes, choisis parmi la caste des porteurs d'eau, ce pauvre mouton, véritable bouc expiatoire, est assailli de coups de bâton, de coups de matraques et de coups de pierres. Dimanche, la descente n'a pas manqué à son originalité traditionnelle ; les porteurs dégringolaient la pente avec la vélocité de zèbres. Le mouton rebondissait dans son hamac, une nuée de gamins l'escortait, meute hurlante, lançant des cailloux ; tous les cinquante mètres, sur le passage du marché, à la pente de la ville, un groupe de quatre ou cinq solides gaillards, maures robustes et découplés, brandissaient au-dessus de sa tête de longs bâtons ; il n'en est pas moins arrivé vivant à la grande mosquée où le cadi lui réservait le coup de couteau final » (1).

Le sens du rite est maintenant pour nous évident : le journaliste qui a écrit l'expression de « bouc expiatoire » donne la véritable explication. Pendant ce long trajet, c'est le mal que l'on expulse par les coups, par les pierres, dans la victime ; c'est pour cela qu'elle souffre, et il faut qu'elle souffre, puisqu'elle anéantit toutes les mauvaises influences ; mais il faut qu'elle expire dans la mosquée, lieu sacré, pour qu'elle soit chargée de *baraka*, en retour du mal qu'elle a éliminé, et qu'elle communique cette baraka à ceux qui la mangeront.

C'est pour la même raison, pour que le mal soit bien expulsé et que la victime soit bien mise, par son sang,

(1) *Le Réveil du Maroc*, cité par Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 641. — Cpr. Bel, *op. laud.*, p. 74 (n. 2 de la p. 73) ; mêmes rites à la fête du Printemps de Ouargla (Gognalons, in *Arch. administr.*).

en communication avec la divinité qu'il faut que ce sang coule avec abondance. Et comme ce sang est chargé de *baraka*, il y a des pays où on trempe dans le sang de la victime de l'imâm des palmes que l'on suspend ensuite dans les différents quartiers pour qu'elles y répandent une bienfaisante influence (1). Au sacrifice annuel du Jardin d'Essai, après la cérémonie, on ramasse les caillots de sang qui sont restés par terre et on en frotte ses mains, ses habits, etc .. Dans les Beni Snoûs, il y en a qui plongent leurs pieds dans le sang ; de la sorte le pied est préservé des crevasses en temps de neige; d'autres conservent ce sang dans leurs maisons et s'en servent comme remède (2). A la fête des nègres de Tlemcen, le sang des victimes est examiné, probablement pour en tirer des présages. A la fête des sacrifices on tire également des pronostics de l'examen du sang ; on le dessèche et on le conserve : c'est une bénédiction pour la maison. Ce sang desséché, sert à faire des fumigations qui guérissent des maux de tête ; mélangé au henné, il donne une pâte qui guérit les crevasses et autres maladies du sein ; frais, il guérit les maux de dents si on se rince la bouche avec (3).

Le rite de la conduite du mouton toutefois n'est pas très orthodoxe, car les jurisconsultes recommandent de hâter la mort de la victime et déterminent très rigoureusement les manières de la mettre à mort : il n'y en

---

(1) Edmond Doutté, *Notes sur Figuig*, in *La Géogr.*, 1903, p. 198.

(2) Destaing, *Dialecte des Beni Snoûs*, Alger, 1907, p. 304.

(3) Communication de M. Bel ; pour usages divinatoires du sang, cf. *suprà*, p 372.

a que deux : le *nah'r*, pour le chameau, consiste à plonger le fer sous la clavicule pour atteindre le cœur; le *dzabh'* pour les autres animaux consiste à leur couper la gorge (1). L'animal tué autrement ne doit pas être mangé.

La bête égorgée, le sacrifice est terminé, l'acte essentiel est accompli : tout animal égorgé, fût-il volé ensuite, a acquitté la conscience du fidèle; le remplacement serait exigé si l'animal disparaissait avant d'être égorgé (2). Dans les religions où le sacrifice est resté typique, il y a à ce moment de nouvelles purifications : les acteurs du drame, imprégnés du caractère sacré, ne peuvent sans inconvénient rentrer dans le profane et ils se déchargent des forces sacrées par des rites semblables à ceux qu'ils ont employés avant le sacrifice pour éliminer l'impureté; tant il est vrai que le pur et l'impur, le bien et le mal voisinent dans cette notion ambigüe du sacré. Ces rites sont des bains, des ablutions; la messe chrétienne en offre un bel exemple : « le prêtre après la communion lave le calice, se lave les mains; après quoi la messe est finie, le cycle est clos et l'officiant prononce le formule finale et libératrice : *Ite missa est* » (3). Il reste peu de traces de ces rites dans l'Islâm : telle est cependant, vraisemblablement, la signification de la coupe de cheveux qui a lieu dans le pèlerinage immédiatement après le sacrifice; celui qui est chauve doit faire le simulacre de se raser la tête (4). Tel est encore le sens

(1) Khelil, *op. laud.*, II, p. 151.
(2) Khelil, *op. laud.*, II, p. 131.
(3) Hubert et Mauss, *op. laud.*, p. 88.
(4) Khelil, *op. laud.*, II, p. 68, p. 171.

des fumigations que l'on fait aux marabouts après y avoir égorgé des poules (1).

Que vont devenir maintenant les restes de la victime, chargée de *baraka*? Parfois, près de certains grands marabouts, tout est abandonné aux descendants du saint (2); le seul fait qu'ils mangeront une victime touchée par le sacrifiant portera bonheur à ceux-ci. Souvent on croit que le dieu, l'esprit, les djinns, à qui l'on a sacrifié, mangent une partie de la victime, comme dans le rite algérien rapporté au début de ce chapitre : c'est une forme grossière de l'idée de communion avec le dieu (3). Telle est probablement aussi l'origine de ce que nous appelons la part du bon Dieu, dans le gâteau des Rois, par exemple. Un puits artésien ayant été creusé dans l'Oued R'îr, un voyageur observa que dès le jaillissement de l'eau on égorgea une chèvre dont on fit couler le sang dans l'eau courante ; puis des mets furent jetés dans le ruisseau qui venait de se former : on faisait ainsi la part du génie de la source à qui on sacrifiait (4); le reste était certainement mangé. Il se peut aussi (et c'est toujours la même croyance de la communication à double fin avec la personne sacrée) que l'on pense que l'eau courante disperse le mal concentré dans la victime et purifie sympathiquement le sacrifiant (5). Ainsi aux sacrifices d'Hammam-Melouân, près d'Alger, on

(1) Desparmet, *loc. cit.*

(2) P. ex. Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 172.

(3) Cf. *suprà*, p. 455.

(4) Largeau, *Le Pays de Rir'a*, p. 25. — Cpr. Bel, *op. laud.*, p. 89; Abou Bekr ben Choaïb, in *Rec. afr.*, 1907, p. 253-254.

(5) Cf. *suprà*, p. 58-59.

jette souvent les entrailles des victimes dans le ruisseau.

A l'Aïd el Kebîr, on doit reculer le repas de telle façon qu'on puisse manger aussitôt après de la chair des animaux immolés et spécialement de leur foie (1) ; sans doute, cette partie de l'animal est censée contenir plus de *baraka* parce qu'elle est plus sacrée. Cette explication peut être fortifiée par celle de plusieurs savants musulmans qui pensent que l'on doit manger avant tout du foie des victimes parce que les élus entrant au paradis mangent un morceau du foie du taureau qui porte la terre sur ses cornes ; ce mets sacré combat l'amertume de la mort.

Le partage de la victime comme nourriture sert donc à établir ainsi la communion avec le dieu. D'autres fois on se barbouille avec le sang de la victime : ce rite s'observe tous les ans à la fête des nègres du Jardin d'Essai, dont nous avons déjà parlé plusieurs fois. Un rite typique, observé chez beaucoup de peuples et chez les Sémites anciens, est l'application de la peau de la victime sur le corps du sacrifiant (2).

Dans l'Afrique du Nord, l'omoplate du mouton sacrifié est parfois conservée comme porte-bonheur et accrochée dans la maison (3). Dans les Beni Snoûs, on conserve la vésicule du fiel, la queue de l'animal, ainsi

(1) Khelil, *op. laud.*, trad. Perron, t. I, p. 274, n. 84.

(2) Hubert et Mauss, *op. laud.*, p. 76, n. 6, pour références ; en immolant la victime on cherche à lui ressembler (Smith, *Rel. d. Sem.*, *passim spéc.*, p. 206 seq.). C'est là l'origine des mystères. Cpr. Lagrange, *Rel. sém.*, p. 250. — Cf *infrà*, p. 535.

(3) Observé chez les Ah'mar, dans le H'oûz de Merrâkech.

qu'un morceau du cartilage de la trachée-artère, qui servira à faire des fumigations en cas de maladie (1). A Tanger, à l'ʿAïd eç Çeghîr on fait un gâteau qui porte le nom de ʿAïcha Oullâda et sur lequel est dessinée au centre une croix qui vient se terminer à la périphérie par des mains ; on fait autant de ces gâteaux qu'il y a de personnes dans la maison et on suspend les gâteaux au mur ; le jour de l'Aïd el Kebîr, on les brise sur les cornes des moutons de sacrifice, puis on les mange (2). Bien que le sens exact de ce rite ne nous apparaisse pas dans les détails, cependant la transmission de la baraka par le contact avec les victimes y est caractéristique.

Dans l'orthodoxie musulmane, toutefois, surtout lorsque le sacrifice a un caractère expiatoire, la victime est le plus souvent distribuée aux pauvres (3). On s'explique facilement cette prescription, si l'on songe que dans le sacrifice qui a un but expiatoire, il s'agit plutôt d'expulser une influence mauvaise que d'acquérir une *baraka*. C'est dans les sacrifices accomplis près des marabouts qu'il faut chercher le mode le plus primitif et le plus significatif d'utilisation des restes de la victime sacrifiée.

Tout près de Tlemcen, par exemple, est le vieux marabout de Sîdi Yaʿqoûb et-Tifrîsi, où se trouve une accumulation de vieux cultes bien dignes d'études : culte des arbres, des eaux, empreintes merveilleuses, sacrifices aux djinns, marabout ancien, marabout nou-

(1) Destaing, *loc. cit.*
(2) Communication de M. Marçais.
(3) Khelil, *op. laud.*, II, p. 128.

veau de l'orthodoxie musulmane, tout cela est réuni sur le même point. On vient à tout instant sacrifier à Sîdi Ya'qoûb, le plus souvent des poules; elles sont égorgées par le moqaddem sur une aire dégarnie d'herbe. Là reste le sang imprégnant la terre ; on plume les victimes et on laisse les plumes en tas religieusement : elles ne doivent pas être jetées ailleurs. Chaque nuit les esprits se réunissent là, font disparaître les plumes et boivent le sang. « S'il n'en était pas ainsi, nous disait le vieux moqaddem, depuis le temps qu'on y égorge des poules, il y aurait des monceaux énormes de plumes ». Nous nous gardâmes bien de lui répondre que le vent suffisait à les enlever petit à petit. Non loin du tas de plumes se trouve une petite excavation dans le sol, soigneusement maçonnée et où l'on allume pieusement des bougies : c'est le *beit er rîch*, la chambre des plumes, où cependant on ne met pas directement les plumes, mais où, dit-on, les esprits, auxquels commande Sîdi Ya'qoûb, se réunissent chaque nuit. Il y a encore un *beit er rîch* à Sidi 'Ali ben Mguîm (1). Dans ce cas il est évident que les plumes et le sang représentent la part dans laquelle est expulsé le mal du sacrifiant qui est absorbé par les djinns : on communie avec eux en se déchargeant d'influences funestes ; on s'assimile au contraire les influences bienfaisantes, la baraka en mangeant la chair de la victime qu'il est d'usage d'emporter toute entière chez soi pour

(1) Prononcé souvent Nguîm, au bord du chemin qui prend à droite de l'Aïn Ish'aq, près d'un marabout de ce nom, sur le chemin de Sîdi Bou Mdiéne, à Tlemcen. *Beit er rîch* veut dire la « maison des plumes ». Cpr. Zenâgui, *Récit tlemcénien*, in *Journ. Asiat.*, x[e] série, t. IV, 1904, p. 101 ; les rites rapportés, par Abou Bekr ben Choaïb, *loc. cit.*

la consommer. Ce partage est encore mieux marqué dans le rite primitif que nous avons cité au début de ce chapitre et au cour duquel le mal est expulsé dans les os, la tête, les entrailles et les plumes de la victime (1). De même, à la fête des nègres de Tlemcen, on sacrifie un taurassin, un mouton et un bouc, donc la chair est partagée entre les nègres et leurs familles, sous la surveillance du caïd nègre (2).

Est-il nécessaire que la victime soit un être vivant ? non ; à défaut de poule, ce peuvent être simplement des œufs, on les casse et on en répand le contenu à l'endroit consacré (3). Ce peuvent être simplement des végétaux ou des produits végétaux, du couscouss comme dans le cas de la source cité plus haut ; parfois de l'huile : c'est ainsi que dans le Chiâd'ma (4), au grand marabout de Sîdi Ali Bou Ali, il y a une grande pierre que l'on oint d'huile. De là aux simples libations, il n'y a qu'un pas : on verse du café sous les pieds du cheval d'un chef puissant (5), on jette de l'eau sous les pieds de la monture d'un voyageur qui part, car l'eau est considérée en quelque sorte comme vivante et devient presque sacrée dans les pays où elle est rare et précieuse (6).

---

(1) Cf. *suprà*, p. 455.

(2) Communication de M. Bel.

(3) Desparmet, *loc. cit.*

(4) Au Nord de Mogador, au Maroc.

(5) Cf. Richard, *Mystères du peuple arabe*, p. 64 ; Jaussèn, in *Rev. Bibl.*, janvier 1906, p. 105 ; Curtiss, *op. laud.*, p. 207.

(6) Rite pratiqué dans toute l'Afrique du Nord. Libations de lait chez les anciens Arabes, voy. Lagrange, *op. laud.*, p. 254 ; libations de vin chez les Sémites (le vin est le subtitut du sang), voy. Smith, *op. laud.*, p. 173 ; Lagrange, *op. laud.*, p. 263.

Tel est le schèma général du sacrifice dans le Maghrib : en essayant de le tracer avec les données assez maigres que nous possédons, nous avons suivi le cadre de Hubert et Mauss dans leur étude d'ensemble sur le sacrifice ; mais cette question appelle encore de nombreuses explorations dans l'Afrique du Nord et nous ne doutons pas qu'elles viendront compléter la présente ébauche. En particulier, il y aura lieu d'étudier des types de sacrifices répondant aux divers buts que le fidèle peut se proposer. Ces buts sont variés : il y a en effet le sacrifice demande, le sacrifice expiatoire, le sacrifice d'initiation, le sacrifice de purification, le sacrifice de serment, le sacrifice d'action de grâces, le sacrifice divinatoire, etc. Disons simplement quelques mots de certains d'entre eux

Dans le sacrifice demande, il arrive que l'on adapte en quelque sorte la victime au but poursuivi, suivant les principes de la magie sympathique : par exemple, pour une demande de pluie la victime sacrifiée sera de préférence noire parce que c'est la couleur des nuages qui apportent la pluie (1).

Le sacrifice expiatoire est vivement recommandé par l'orthodoxie musulmane ; les moindres manquements rituels, par exemple les fautes dans l'accomplissement des cérémonies compliquées du pèlerinage doivent être expiées soit par un sacrifice, soit par un jeûne, soit par une aumône, il y a l'expiation majeure ou *hadî*, l'expiation simple ou *fidia* et le rachat expiatoire ou *djazâ*, simple compensation pour le meur-

(1) Bel, *op. cit.*, p. 71 ; cf. *suprà*, p. 463 ; *infrà*, p. 573.

tre d'un animal sur le territoire sacré de la Mecque : on trouvera dans les livres de droit le détail minutieux des circonstances dans lesquelles ces peines sont appliquées (1). Pour comprendre comment le sacrifice peut servir à expier une peine, il faut se rappeler que chez le primitif le mal physique et le mal moral ne sont pas différenciés : on sacrifie aussi bien pour demander la guérison d'une maladie que pour demander la fin d'une période de malheur. De même la faute contre le rite qui soulève la réprobation générale est considérée comme souillant le fidèle, c'est une véritable tare morale qu'il a contractée et dont il lui faut se libérer comme d'un mal physique (2). Si le fidèle, étant malade ou malheureux, au lieu de sacrifier de suite, remet le sacrifice au moment où il sera guéri, il arrive que lorsque le mal est passé, on ne le considère néanmoins pas comme purifié ; il est guéri, mais il reste souillé d'une impureté morale dont il ne pourra se libérer qu'en sacrifiant ; la preuve c'est que s'il ne le faisait pas, le mal réapparaîtrait : c'est le sacrifice votif (3). Et même s'il n'a pas fait de vœu, un homme très pieux se considèrera néanmoins comme lié, parce qu'il est perpétuellement l'obligé de Dieu et il fera un sacrifice d'action de grâces. Ce sacrifice, rare dans toutes les religions (4), n'apparaît guère dans l'orthodoxie musulmane.

(1) J'ai adopté ici la terminologie française de Perron ; voy. sa traduction de Khelil, *Moukhtaçar*, II, p. 99, p. 110, p. 121.

(2) Le sacrifice expiatoire nous semble donc avoir un caractère primitif, contrairement à l'opinion de Smith. Cf. Jevons, *Introd. to the hist. of rel.*, p. 130-163, *passim*.

(3) Khelil, trad. Perron, II, p. 226. Cf. *suprà*, p. 448-449.

(4) Hubert et Mauss, *op. laud.*, p. 105, n. 4.

Si, en immolant une victime, l'homme communique avec le divin, ne doit-il pas croire que cette communication se renouvelle tous les jours, lorsqu'il tue un animal pour les besoins de son alimentation ? Telle est, en effet, la croyance primitive et tel est le sens des prescriptions musulmanes concernant la mise à mort des animaux ; on sait que les animaux qui ont du sang ne doivent être mis à mort que par l'égorgement, qu'ils doivent être égorgés au nom de Dieu et tournés du côté de la Mecque. En un mot, toute mise à mort d'un animal est un sacrifice (1) : on libère en effet ainsi des forces redoutables, la vie, le souffle, l'esprit du sang...

Un certain nombre d'animaux sont particulièrement plus sacrés que les autres, ce sont les animaux domestiques. Les recherches modernes ont en effet établi que les animaux domestiques ont chez les peuples primitifs un caractère sacré et avaient en particulier ce caractère chez les anciens Sémites ; on a même pensé que la domestication avait été à l'origine un acte religieux (2). Toutefois, il y a lieu d'observer que chez les musulmans le respect de la vie des animaux s'étend également aux animaux sauvages : la mise à mort de ceux-ci est soumise aux mêmes règles que celle des animaux domestiques (3). Bien plus, il est interdit de chasser les animaux sauvages dans une autre intention que celle de les tuer et de les manger, sauf toutefois pour ceux qui causent des ravages ou

(1) Jevons, *op. laud.*, p. 158.

(2) Jevons, *op. laud.*, p. 114-120 ; cf. R. Smith, *op. laud.*, p. 188 seq., p. 227 seq.

(3) Voir l'exposé de ces règles dans Khelil, *op. laud.*, II, p. 143 seq.

dont la chair est réputée impure (1). On ne peut manger d'ailleurs la chair d'aucun animal qui n'a pas été tué suivant les prescriptions canoniques. Il est possible que toutes ces prescriptions aient, comme le croient Smith et Jevons, leur origine dans l'existence antérieure du totémisme (2); mais sans méconnaître en aucune façon la valeur de cette explication, il nous semble que la croyance à la force sacrée du sang, à la vertu du sacrifice, peut suffire à nous les expliquer.

Le totémisme ne nous est pas non plus indispensable pour expliquer le sacrifice communiel : c'est l'habitude des indigènes de l'Afrique du Nord de se réunir en diverses occasions, près de leur marabout, d'y faire des sacrifices importants et d'y manger ensemble. Voici quelques détails à ce sujet, qui se rapportent aux environs de Mogador, mais dont les grands traits sont applicables à toute l'Afrique du Nord :

« Le *ma'roûf* est le repas donné par un individu ou une famille ou plusieurs familles réunies à l'occasion d'une naissance, d'une maladie, de la sécheresse, pour implorer l'assistance divine. Il a avant tout un caractère religieux : c'est un banquet sacrificiel. Il y a toujours une victime qui est tuée à côté du tombeau d'un marabout ; cette victime est mangée par les fidèles, après que le *moqaddem* a prélevé la peau qui est vendue

(1) Khelil, *op. laud.*, II, p. 153.

(2) Robertson Smith, *op. laud.*, *passim* ; Jevons, *op. laud.*, p. 220 seq. Frazer, dans son *Golden Bough*, III, p. 416-420 (cpr. t. I, p. XX de la préface, supprimée dans l'édition française), prend une position intermédiaire. Contre la théorie totémistique du sacrifice, voy. les objections de Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, in *Rev. Hist. Rel.*, t. XXVI et XXVII.

par lui à Mogador pour subvenir aux frais d'entretien du sanctuaire (huile, bougies, nattes...) et un quart de la viande pour lui, auquel on ajoute les tripes. Le *ma'roûf*, qui est souvent la conséquence d'un vœu, s'appelle aussi *oua'da* (promesse). Le *moûsem*, qui en Algérie s'appelle aussi par extension *oua'da*, est une cérémonie religieuse très semblable; mais elle est annuelle et a lieu à date fixe. Il est remarquable que chez les H'âh'a, comme dans la plupart des tribus de l'Afrique du Nord, les *moûsem* ont lieu à certaines dates de l'année solaire (1) : c'est là une preuve évidente de leur haute antiquité. Le *moûsem* qui réunit au moins une *jmâ'a* (2) et souvent une tribu toute entière a toujours lieu autour d'un marabout et prend actuellement le caractère d'une fête patronale. On se réunit généralement un jeudi, on fait le *moûsem* un vendredi et, le samedi, se tient près du marabout un marché, qui n'a lieu que cette fois-là dans toute l'année » (3).

Les banquets sacrificiels portent en Algérie le nom de *oua'da* dans l'ouest et de *zerda* dans l'est; on dit souvent aussi : le « *t'a'âm* » de tel ou tel marabout. La *oua'da* ou *zerda* joue un rôle suffisamment important dans la vie sociale des tribus, pour que l'administration ait cru devoir la soumettre à une autorisation. Souvent, à la suite de ces festins, quelque portion de la nourri-

(1) Cf. *infrà*, p. 541.

(2) La *jma'â* est l'unité sociale élémentaire, l'équivalent du « clan » des sociologues.

(3) Edmond Doutté, *L'organisation domestique et sociale des H'âh'a* in *Bull. Com. Afr. franç.*, janvier 1905 (*Renseign. coloniaux*, n° 1, p. 13).

ture, en l'espèce du couscouss, est répandue sur le sol, probablement pour bénir la terre et les récoltes en les faisant participer à la *baraka* qui a réuni les membres du banquet (1). Il arrive que les plats dans lesquels on a mangé sont brisés (2), ce qui est un « rite de sortie » du sacrifice : le caractère sacré de ces plats ne leur permet plus de rentrer dans le monde profane.

C'est ici le lieu de rapporter qu'en Kabylie, une curieuse coutume prohibe complètement l'égorgement clandestin d'une bête : on ne peut tuer que le jour du marché et le fait de tuer en cachette constitue un délit prévu et puni, nommé *thaseglout*. Il semble bien que cette prohibition singulière soit en rapport avec le caractère sacrificiel de toute immolation que nous avons rapporté (3).

Un exemple célèbre et caractéristique de banquet sacrificiel est celui qu'on trouve dans les œuvres de Saint-Nil qui rapporte que les « Sarrasins », c'est-à-dire les Arabes, dans la seconde moitié du IVe siècle sacrifiaient un chameau, en suçaient le sang et le dévoraient tout cru. Robertson Smith a fait du texte de Saint-Nil le point de départ de toute sa théorie sur l'origine totémique du sacrifice qui aurait été d'abord communiel (4).

---

(1) Bel, *op. laud.*, p. 89.

(2) Bel, *op. laud.*, p. 90.

(3) A la Mecque, le banquet cérémoniel est appelé *'aztma* (Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 137). Noter les sens magiques de ce mot que nous avons rapportés *suprà*, p. 130.

(4) Saint-Nil, éd. Migne, in *Patrol. grecque*, LXXIX, col. 613 — Wellhausen, *op. laud.*, p. 42 ; R. Smith, *op. laud.*, p. 42 ; et *passim* ; Lagrange, *op. laud.*, p. 258. Sur le totémisme des anciens arabes, voy. R. Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, Londres, 1903, p. 217-251.

Si barbare que nous paraisse le sacrifice de Saint-Nil, on le retrouve encore tel quel dans l'Afrique du Nord à notre époque, au cours des manifestations religieuses auxquelles se livrent les Aïssâoua. A Méquinez, où a lieu annuellement la grande fête des Aïssâoua, des victimes sont ainsi dévorées toutes crues et en Algérie même, on pouvait, il y a encore peu d'années observer ce rite à Tlemcen : mais les manifestations publiques des Aïssaoua ont été interdites récemment. En voici toutefois le récit d'après l'observation que nous en fîmes en 1899.

« Le troisième jour de la fête, les 'Aïssâoua, ainsi que les Qâdriyya et les T'ayyibiyya, se rendent en pèlerinage à 'Aïn el-H'oût, à 6 kilomètres de Tlemcen. La procession des 'Aïssâoua se forme près de la source où nagent des poissons sacrés et se poursuit comme celle de Sidi Boû Mdièn. Cependant les musulmans semblent être un peu moins tolérants : ils sont plus loin des villes et se sentent davantage chez eux, malgré les deux gendarmes qui, pour la circonstance, représentent l'autorité à 'Aïn el-H'oût. En outre il y a une partie des khouân d'aujourd'hui qui sont originaires du village et sans doute plus fanatiques que leurs confrères tlemcéniens. Au milieu du chemin, un généreux dévot fait jeter devant les 'Aïssâoua un bouc égorgé, tel quel, sans être ouvert. Aussitôt quinze ou vingt khouân se jettent à quatre pattes, se précipitent sur le corps de l'animal, se poussant les uns les autres et, avec les ongles et les dents, l'ouvrent et s'arrachent les entrailles sanglantes qu'ils dévorent à belles dents. Les intestins se déchirent, les excréments se répandent sur les viscères, une odeur fade et nauséabonde se répand : rien n'arrête ces forcenés qui s'excitent mutuel-

lement, la barbe sanglante, et déchiquètent à belles dents cette viande souillée par les excréments. Peau, foie, cœur, poumons, trachée, intestins, tout est dévoré en un clin d'œil : c'est la plus horrible curée que l'on puisse rêver. Après une visite au marabout de Aïn el-H'oût, le retour s'effectue dans les mêmes conditions. On s'arrête devant la maison où demeurent les descendants du marabout ; les étendards s'inclinent en s'agitant à droite et à gauche en signe de respect. Une nouvelle victime va être offerte à la répugnante et sainte voracité des Aïssâoua ; mais, peu désireux d'assister une deuxième fois à ce dégoûtant spectacle, nous quittons les lieux auparavant pour rentrer à Tlemcen (1). »

C'est le sacrifice de Saint-Nil conservé intact à quinze siècles de distance.

Les observations faites jusqu'ici dans l'Afrique du Nord, où l'on n'a retrouvé que d'insignifiantes traces de totémisme, ne nous permettent pas de discuter la théorie de Smith. Il doit nous suffire de montrer les rapports logiques qui existent entre le sacrifice individuel et le banquet sacrificiel, sans prétendre faire sortir l'un de l'autre. Toutefois, l'ensemble de notre étude nous incline à croire que le sacrifice communiel doit être primitif, puisque plus nous remontons en arrière plus nous trouvons que les pratiques religieuses et magiques revêtent un caractère collectif. Mais c'est là un argument d'ordre général, qui s'applique à tous les rites aussi bien qu'au sacrifice.

(1) Edmond Doutté, *Les Aissaoua à Tlemcen*, Châlons-sur-Marne, 1900, p. 12-13.

En tout cas, nous avons vu que tout sacrifice est destiné à mettre en communication le profane avec le sacré, le fidèle avec son dieu : il a donc toujours à quelque degré un caractère communiel. S'il est accompli par un groupe, il y a communion entre chaque individu et la divinité, et par conséquent entre tous les individus puisqu'ils mangent tous la même chair. D'ailleurs le seul fait de manger de la même viande, en vertu des lois de la magie, crée une relation sympathique entre les convives (1). C'est pour cela que l'on offre à manger à l'hôte, car l'hôte, généralement un étranger, est un inconnu, un homme plus ou moins redoutable, souvent un sorcier (2) et il importe de lier sa destinée à celle de celui qui l'héberge, de façon qu'il ne puisse lui nuire et qu'il lui soit au contraire favorable (3). La fraternisation par le sacrifice est donc claire pour nous sans qu'il soit besoin d'invoquer le totémisme (4).

Saint-Nil qui nous rapporte l'antique rite du sacrifice communiel rapporte aussi dans le même passage qu'il était d'usage chez les Arabes, à cette époque, d'offrir des sacrifices humains ; des traces de cette coutume ont été signalées plus tard, jusqu'à l'époque de l'Islâm : ce ne sont que des légendes de sacrifices votifs (4). On n'en trouve

(1) Cf. Frazer, *Rameau d'or*, trad. franç., I, p. 247, n. 2; Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 30. Cpr. Pineau, *Vieux chants populaires scandinaves*, I, p. 224-226.

(2) Cf. *suprà*, p. 49.

(3) C'est aussi l'origine du sacrifice à l'hôte. Voy. Jaussen, in *Revue biblique*, janvier 1906, p. 103-105.

(4) Voy. les références données par R. Smith, *op. laud.*, p. 277, n. 618, et Lagrange, *op. laud.*, p. 445, n. 2.

pas non plus d'autres traces dans l'Afrique du Nord que quelques légendes, desquelles on ne peut rien conclure, comme celles qui se rapportent au sacrifice de construction (1) et les survivances que nous étudierons dans le chapitre suivant. Le fait d'une jeune fille égorgée devant un sultan du Maroc, rapporté par un auteur européen, semble un racontar sans fondement, jusqu'à preuve du contraire (2).

On voit que la complexité du sacrifice qui est à la fois purificateur, expiatoire, sanctificateur, communiel, a pu permettre de l'interpréter de bien des façons : on se l'est souvent représenté comme étant la nourriture du dieu, lorsque le dieu était conçu d'une façon toute anthropomorphique. Des vestiges d'une telle croyance existent dans l'Afrique du Nord, à propos des sacrifices aux djinns, quand on croit qu'ils se nourrissent de sang, de plumes, de couscouss. Les maladies étant produites par un *djinn* qui tourmente le corps du malade, on lui offre un sacrifice et il quitte le malade pour se régaler (3); nous en avons déjà cité plusieurs exemples, en particulier à propos des sacrifices aux sources (4). On peut rapprocher des sacrifices aux sources les sacrifices à la mer, dont étaient coutumiers les corsaires d'Alger ; le Père Dan nous raconte ainsi ces sacrifices :

« ... Ayant à faire un voyage sur mer, ils vont se

(1) Cf. *infrà*, p. 488.

(2) Drummond Hay, *Le Maroc et ses tribus nomades*, trad. Louise Belloc, p. 230.

(3) Voy. Ammar ben Said, dit Boulifa, *Poésies kabyles*, Alger, 1904, p. 147, n. 1. — Sur le sacrifice-nourriture chez les Sémites, Lagrange, *op. laud.*, p. 268.

(4) Cf. *suprà*, p. 472.

recommander aux prières de quelqu'un de leurs principaux marabouts, qui leur fait présent d'un mouton. Quand par la force de la tourmente, ils sont exposez à un danger évident, ils prennent donc alors ce mesme mouton, et sans l'écorcher, le couppent par le milieu tout vivant qu'il est; sans avoir l'esprit qu'à cette action et sans oser tant soit peu rompre le silence. Cela fait, ils prennent cette moitié où la tête est demeurée attachée, qu'ils jettent dans la mer, vers le costé droit de leur vaisseau, et l'autre vers la gauche : faisant cependant d'estranges grimaces, qu'ils accompagnent de tournements de teste, de singeries et de paroles confusément prononcées, que ie n'ay pas jugé nécessaire de rapporter ici » (1).

Le sacrifice peut encore avoir une autre fonction que celles que nous avons examinées ; il peut s'agir de donner à celui qui mange de la chair de la victime les qualités physiques de cette victime, par exemple manger du lion pour être courageux (2) ; ou simplement de fortifier un malade en lui infusant en quelque sorte la vie de la victime (3) ; ou enfin d'utiliser l'esprit de la victime elle-même pour une tâche déterminée, la garde d'une maison, par exemple. Dans ce cas, on crée véritablement, avec l'âme de la victime un génie protecteur : c'est le cas du sacrifice de construction qui existe dans

---

(1) Le P. Dan, *Hist. de Barbarie*, p. 322. Voir à la page suivante, huile jetée pour apaiser la mer, sous prétendue forme de libation.

(2) Leared, *Morocco and the Moors*, 2e éd., p. 277 ; Frazer, *Golden Bough*, II, p. 353, seq ; id., *Early Kinship*, p. 69-71 ; Crawley, *Mystic rose*, p. 91-94, p. 101-184.

(3) Voy. Gumont, *Les religions orient. d. l. pagan. romain.*, p. 82-84.

tous les pays et qui a été bien étudié par les ethnographes modernes (1); le sacrifice étant accompli, la maison se trouve habitée par un génie protecteur.

Il est possible qu'à l'origine on ait à cet effet sacrifié des êtres humains et même qu'on les aient emmurés dans l'édifice que l'on construisait : en tout cas les légendes où un homme, souvent l'architecte, est tué après avoir construit un monument (2) s'expliquent sans doute par l'idée du sacrifice de construction. Une semblable légende avait cours à Alger sur l'ancienne porte Bab-Azzoûn : on dit que le souverain d'Alger qui la fit bâtir, fit enterrer dessous un kabyle nommé 'Azzoûn (3). Dans toute l'Afrique du Nord, il est encore d'usage à notre époque, quand on construit une maison, d'égorger une victime, le plus souvent un mouton, et de la manger avec les ouvriers, soit quand on commence, soit quand on termine la maison, soit à ces deux moments (4). Quand Moulaye Ismaïl eut fini de faire construire le palais de Méquinez « il en fit la dédicace par le sacrifice d'un loup qu'il égorgea à minuit sous la principale porte, au milieu de laquelle il fit enterrer la teste de cet animal par quel-

(1) Voy. les références rassemblées par Marçais, *Dialecte de Tlemcen*, p. 262, n. 2 ; on peut y ajouter Tylor, *Civ. Prim.*, I, p. 122 ; Strack, *Das Blut im Glaub. und Abergl.*, Munich, 1900, p. 32-13. Burdik, *Foundation Rites*, New York, s. d. (1902 ?) ne nous est pas connu.

(2) Cf René Basset, *Les Aliwares de Grenade et le château de Khaouarnaq*, in *Rev. Afric.*, I, 1906, p. 22-36.

(3) Cpr Marçais, *loc. cit.*

(4) On manque d'une description détaillée de ce sacrifice dans l'Afrique du Nord. Pour l'Orient, nous avons une description détaillée du sacrifice de la tente et de la maison dans Jaussen, *L'immolation chez les nomades à l'E. de la mer Morte*, in *Rev. Bibl.*, Janvier 1906, p. 93-94, 96-98 ; voy. encore Schwally, in *Noeldecke-Festschrift*, I, p. 124.

ques chrestiens, et le lendemain il en fit de mesme du corps par quelques noirs hors les murailles du chasteau» (1). La limite d'une propriété peut de même être pourvue par un sacrifice d'un esprit qui devient son gardien défenseur. Parmi les constructions, ce sont surtout les bateaux qui, exposés aux fureurs de la mer, ont besoin d'une protection de ce genre ; de là vient que le baptême des navires a persisté jusqu'à notre époque : les corsaires algériens ne lançaient jamais un bateau sans égorger deux ou trois moutons (2).

On voit combien sont nombreuses les applications du sacrifice : nous aurons encore l'occasion d'en citer d'autres (3). C'est cette complexité qui a fait sa fortune dans la religion ; il convient que nous insistions un peu sur cette valeur religieuse du sacrifice. En premier lieu, le sacrifice a une valeur considérable au point de vue du maintien de la cohésion sociale : son caractère communiel fait qu'il la renforce à chaque instant et qu'il maintient le sentiment de la solidarité. Mais de plus il entretient la foi vive et ardente : nous avons exposé que la cérémonie devait être continue, homogène, sans interruption ; de même il faut que cette continuité extérieure du rite soit soutenue par « une constance égale dans l'état d'esprit où se trouvent le sacrifiant et le sacrificateur touchant les dieux, la victime, le vœu dont on demande l'exécution. Ils doivent avoir dans le résul-

(1) Mouette, *Hist. des conquêtes de Moulay Archy et de Moulay Ismaïl*, Paris, 1673, p. 243.

(2) Haedo, *Top. et hist. d'Alger* in *Rec. Afr.*, XV^e ann., n° 85, 1871, p. 42.

(3) *Infrà*, chap. XI, p. 516.

tat automatique du sacrifice une confiance que rien ne démente.....; il faut que l'attitude interne corresponde à l'attitude externe » (1). En un mot le sacrifice doit être accompagné d'un acte de foi, il se lie individuellement à la prière : et il y a toute raison de croire que les premières prières ont été des prières sacrificielles ; l'ardeur de la demande engendre l'amour de Dieu et la ferveur de la foi. Bien mieux encore le sacrifice est l'origine par excellence de l'altruisme et du désintéressement ; le sacrifiant en effet se prive volontairement d'un bien souvent considérable, au moins pour lui, en se séparant de ses animaux ou des produits de sa culture et, de ce point de vue, le sacrifice apparaît comme un don fait à la divinité. Les premiers ethnographes modernes ont même été quelque temps avant de reconnaître sous cette conception la nature primitive du sacrifice (2).

Si la conception du sacrifice-don arrive à prévaloir, on en vient bientôt à considérer qu'il suffit de le remplacer par une offrande quelconque et que cette offrande a la même valeur purificatrice et sanctificatrice que le sacrifice lui-même : c'est là l'origine de la *zekât* des musulmans. Développons ce point.

---

(1) Hubert et Mauss, *op. laud.*, p. 61.

(2) Cf. Tylor, *Civil. prim.*, II, p. 483 seq. La théorie du sacrifice-don a continué à être soutenue par Marillier, *loc. cit.*, et par Lagrange, *op. laud* , p. 247-274, qui tente de la rajeunir en y introduisant l'idée de communion, mais en maintenant l'offrande à la base. La controverse de Lagrange avec Baudissin, in *Z. D. M. G.*, 1908, p. 831-833, porte principalement sur le point de savoir si le don est primitivement intéressé ou s'il est simplement un hommage. En faveur du caractère communiel primitif, voy. S. Reinach, *Cultes, mythes et religion*, I, p. 97-104.

Nous avons vu que l'indigène qui apporte au marabout une étoffe de laine ou des grains d'orge noués dans un mouchoir se propose un double but : expulser les mauvaises influences qui menaceraient sa récolte ou son troupeau et maintenir ceux-ci dans la prospérité, par l'influence sympathique de la laine et de l'orge qui restent en contact permanent avec le sanctuaire imprégné de *baraka*. On pourra, mieux encore, sacrifier le premier-né d'un troupeau ou offrir les premiers fruits, on obtient le même résultat ; de là, le sacrifice des premiers-nés et l'offrande des premiers fruits, bien connus chez les anciens Arabes et en général chez les Sémites ; les anciens Arabes offraient encore le cent unième petit de leur troupeau (1). Une pareille fête ne pouvait se célébrer qu'au printemps : c'était probablement la date primitive de la Fête des Sacrifices (2). Si au lieu de mettre à mort cette victime on la donne au sanctuaire, ou si on la remplace par son équivalent en argent, on obtiendra le même résultat. Si cette offrande est occasionnelle, c'est simplement ce qu'on appelle en Algérie la *ziâra* ; si elle est périodique, comme cela se passe vis-à-vis de la plupart des grands marabouts de l'Afrique du Nord, c'est la *çadaqa* ou *gh'efâra* (3).

Un pareil tribut dans la communauté musulmane des premiers-âges était payé en nature à l'imâm : c'était tout

(1) Cette victime s'appelait *fara'* : cf. Qast'allani sur *Çah'th'* de Boukâri, VIII, p. 254 ; Smith, *op. laud.*, p. 189

(2) Sur l'origine de cette fête et sur les sacrifices de Redjeb, appelés *'atîra*, voy. Wellhausen, *op. laud.*, p. 120 ; Smith, *op. laud.*, p. 172 ; Lagrange, *op. laud.*, p. 256.

(3) Cf. Depont et Coppolani, *Confréries relig. musulm.*, p. 240 seq.

simplement la *zekât*, la dîme légale. Voilà l'origine de l'impôt chez les musulmans (1) ; voilà comment la *zekât* dérive du sacrifice, dont elle n'est qu'une substitution ; comme lui, elle expie, elle sanctifie, elle purifie, et du reste son nom arabe ne veut pas dire autre chose que *purification* de même que *gh'efâra* veut dire *pardon*. Cette *zekât*, cette *gh'efâra*, payée par la communauté, ne profite d'ailleurs qu'à elle : elle ne sert en effet qu'à secourir les pauvres, les voyageurs, les guerriers qui combattent pour la communauté (2). De même, les marabouts se font une obligation d'héberger les pauvres, de les secourir : nous trouvons là le double courant du sacrifice, d'un côté expiation, expulsion du mal, de l'autre acquisition de prospérité, de grâces spirituelles. Nous nous expliquons dès lors certains *h'adîts*, comme ceux qui disent : « L'aumône efface les pêchés » (3) ou certaines dispositions divines comme celles qui exigent que l'aumône soit faite avec une intention pieuse (4) ou qui disent que l'on ne peut racheter une aumône (5). Nous avons vu, en effet, que la continuité du sacrifice s'oppose à ce qu'on change de victime et que la victime consacrée doit être détruite : de même l'aumône ne peut être reprise ; nous avons vu aussi que la continuité du sacrifice suppose la foi et la sincérité du sacrifiant : ainsi en est-il pour que l'aumône soit valable. La dîme du reste et l'aumône per-

(1) Origine religieuse du tribut, cf. Smith, *op. laud.*, p. 184.
(2) Cf. Smith, *op. laud.*, p. 169.
(3) Boukhâri, *Çah'th'*, trad. Houdas et Marçais, I, p. 466.
(4) Khelil, trad. Perron, I, p. 442.
(5) Boukhâri, *op. laud.*, trad. Houdas et Marçais, I, p. 486.

sonnelle se confondent, puisque la dîme centralisée par l'imâm devait jadis être dépensée en aumônes. Elle doit donc être remplacée, si l'imâm ne l'exige pas, par l'aumône personnelle ; l'aumône est d'ailleurs prescrite à certaines époques et en particulier à l'occasion des deux grandes fêtes musulmanes (1).

Au reste la zekât, comme impôt d'État, est tombée en désuétude dans beaucoup de pays musulmans. Mais elle est toujours en vigueur, par exemple, au Maroc, où elle comprend : la dîme sur les troupeaux perçue en argent et appelée proprement *zekât* ; le *'achoûr* ou dixième de la récolte, encore versé en nature dans une partie du pays, en argent dans l'autre ; la dîme sur le capital possédé depuis une année, laquelle est appelée spécialement *çadaqa* et remise directement aux pauvres par les intéressés sous forme d'aumône (2). L'impopularité de la réforme de l'impôt tentée par Abdelaziz, et connue sous le nom de *tartîb* vient de ce qu'elle touchait à une institution antique, établie par Allâh lui-même dans le Coran, et considérée à l'égal des fondements de la religion (*arkân ed dîn*), au même titre que la prière ou le jeûne annuel. En Algérie, l'impôt sur les bestiaux est resté sous le nom de *zekât* et, par une réforme analogue à celle que voulait effectuer le sultan du Maroc, l'*achoûr* est devenu un impôt sur les attelées de labour.

La conception du sacrifice s'est encore développée dans un autre sens ; l'être plus ou moins divin, le

(1) Cf. Khelil, trad. Perron, I, p. 450.

(2) Voy. Michaux-Bellaire, *L'organisation des finances au Maroc*, in *Arch. marocaines*, XI, n° 2, p. 171-251.

marabout reçoit l'offrande ou le sacrifice, et donne en retour aux hommes la prospérité. Mais le mal qui a été expulsé, le péché qui a été expié par le don, que devient-il ? On est fondé à croire que dans la croyance primitive il est pris par le marabout lui-même, à titre de substitut de la divinité (1). Plusieurs faits viennent à l'appui de cette manière de voir.

En premier lieu la théorie du *ghaouth* : on appelle ainsi le plus grand saint de chaque époque qui partage avec d'autres le privilège d'assumer sur son corps pour en délivrer ses semblables les maux de ses contemporains (2). D'où la pensée que les souffrances et les mortifications peuvent contribuer à soulager la communauté religieuse : c'est là le fondement de l'ascétisme. Les exercices sanglants des 'Aïssâoua, des H'emadcha et autres sectes religieuses du Nord de l'Afrique n'ont sans doute pas d'autre sens : ce sont des boucs émissaires. Aussi le corps des saints, siège de tant de forces sacrées et redoutables, est-il dangereux et leur chair est un poison (3) : nouvelle preuve du caractère équivoque des choses sacrées.

L'intercession des saints, n'est vraisemblablement pas autre chose que la prise en charge par le saint de la faute à expier : à la vérité, nous ne trouvons rien dans les textes orthodoxes musulmans qui appuie cette doctrine, mais la doctrine chrétienne est très suggestive à cet

(1) Cf. Bel, *op. laud.*, p. 92.

(2) Cf. Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 106, et les références de la n. 1 auxquelles on peut ajouter Lane, *Modern Egyptians*, p. 239-241.

(3) *Id.*, p. 107 ; cf. Ferrand, in *Textes École des Lettres Cong. Orient. Alger*,, 1905, p. 238.

égard : en effet les anciens chrétiens attribuaient surtout le pouvoir intercesseur aux martyrs. Or le martyre, c'est un sacrifice, généralement un sacrifice sanglant : justement chez les musulmans, le martyr est avant tout celui qui meurt à la guerre sainte et par extension celui qui meurt d'une mort digne de pitié, surtout violente. C'est une expiation sacrificielle qui profite à la communauté. Chez nous le sacrifice de la messe renouvelle chaque jour cette expiation et l'église définit la justification : l'application des mérites des souffrances de Jésus-Christ au pécheur. Les musulmans n'ont pas été jusque-là : l'idée de rédemption ne les a pas pénétrés comme elle a fait des chrétiens, mais nous en avons assez dit pour montrer l'importance de l'idée de sacrifice dans le développement de leur dogmatique (1).

---

(1) Dans la fin de ce chapitre, j'ai suivi trois pages de mon *Merrâkech*, p. 105-108, où l'on trouvera ces idées exposées avec un peu plus de développements.

CHAPITRE XI

Les débris de l'antique magie : le carnaval

L'existence dans le Maghrib de coutumes populaires analogues à notre carnaval a été signalée il y a longtemps; nous allons rapporter ici ce qui nous en est connu. C'est à Ouargla que cette coutume a été le plus observée, mais ce n'est pas là qu'elle est le plus caractéristique à notre point de vue (1). A Ouargla, comme dans le restant de l'Afrique du Nord, à l'occasion de la fête musulmane de *'âchoûrâ*, c'est-à-dire le 10 du mois de *moh'arrem* qui est le premier mois de l'année musulmane, les indigènes s'offrent de copieux repas, dans lesquels dominent surtout les fèves; et cela au point que cette période porte souvent le nom de « 'Aïd el Foûl », fête des fèves. Ce jour-là, croient-ils, on doit s'abstenir de frapper la terre, par exemple avec un bâton ou avec une bêche; interrogés sur la raison de cette interdiction,

(1) Le carnaval d'Ouargla a été signalé par Daumas, *Sahara Algérien*, 1845, p. 79; par Christian, *Afrique française*, 4e d. (1846), p. 101, avec une gravure fantaisiste; par Bouderba, *Voyage à Rhat*, in *Rev. alg. et col.*, 1859, p. 427; par F. Philippe, *Etapes Sahariennes*, p. 77; par Demaeght, par récemment R. Basset, *loc. cit. infrà*, p. 500 n. 2; par Rinn, *Essai d'ét. lingu. s. l. orig. berb.*, in *Rev. Afr.*, 31 ann., 1887, p. 235, n. 2. Les détails que nous donnons sont extraits de deux communications, l'une de M. Gognalons, l'autre de M. Torré, tous les deux officiers-interprètes en Algérie.

les indigènes répondent que c'est en mémoire de la création de la Terre qui eut lieu ce jour-là (1).

Le soir venu, ils se répandent dans les rues, déguisés et le visage recouvert de masques. Ils imitent des types populaires, des animaux, le lion, le chameau; « on voit un *sokhkhâr* (conducteur de chameaux) lutter contre sa bête encore mal dressée et figurée par un autre indigène; la bête ne supporte guère son chargement, proteste de son cri rauque et prolongé, s'accroupit, se relève brusquement, s'accroupit de nouveau sous la pression des deux mains du sokhkhâr suspendues après son long cou, rue, cherche à mordre et celui-ci réussit enfin, au prix de mille ruses simulées, à le maîtriser. Cette scène qui revient souvent est admirablement bien imitée, et la mimique en est si parfaite qu'elle dénote un étonnant esprit d'observation : les moindres mouvements de l'animal, ses attitudes, les diverses inflexions de sa voix sont admirablement imitées » (2).

On voit encore « un général à la poitrine garnie de décorations en fer-blanc, aux rubans de couleur variées, accompagné de son état-major; il va faire sa visite à son collègue le commandant de la place : après un salut militaire réciproque, les deux officiers font mine de conférer gravement ». Un groupe d'indigènes affublés d'une immense barbe, revêtus d'une longue gandoura, coiffés d'une *châchia* ou calotte rouge, portent autour du cou un chapelet de plusieurs mètres de long : ce sont les pères blancs; ils marchent avec gravité, les mains jointes,

(1) Cf. *infrà*, p. 526.
(2) Gognalons, in *mss.*

les yeux fixés à terre. Puis ce sont les Touareg à la figure voilée, armés de longues lances en bois et les Soudanais ayant pour tous vêtements quelques loques. Pendant que se déroulent ces différentes scènes on voit un personnage de belle taille, longues moustaches et barbe rousse, vêtu avec quelque recherche, portant sur la tête un immense *guennour* bien serré dans une grosse corde en poil de chameau : c'est Lakhdar, bach-agha de Laghouat. C'est le personnage le mieux réussi ; rien n'a été omis depuis la façon dont ce chef indigène a l'habitude de friser ses moustaches jusqu'à sa démarche indolente et même sa façon de porter son burnous : l'aile droite rejetée sur l'épaule, l'aile gauche pliée sous le bras. On représente encore le prétoire judiciaire : le cadi est assisté de ses deux assesseurs : comparaît une femme qui se plaint des mauvais traitements que lui fait subir son mari. Celui-ci allègue, pour toute défense, qu'il pourvoit à tous les besoins de sa femme et qu'il remplit fidèlement ses devoirs d'époux au point qu'il se réveille plusieurs fois la nuit pour satisfaire sa femme, mais que celle-ci est très exigeante. Le cadi prononce finalement un jugement quelconque ».

Mais la scène la plus intéressante à notre point de vue peut-être, parce que vraisemblablement elle est la plus ancienne représente en plein air « la mise à mort d'un dragon furieux ; sorte de combat singulier entre le monstre, informe, portant sur le dos une échelle, la tête figurée par un crâne de chameau ou par une poignée de *lif* (1) dont les deux yeux son remplacés par des

(1) Le *lif* est une étoupe tirée du tissu réticulaire du palmier.

tisons enflammés, et un indigène à pied, armé d'un fusil: aussitôt que la bête est vaincue la galerie se précipite dessus et la dépouille (1). Le plus souvent la bête est qualifiée de lion et dès qu'elle est morte la foule met sa viande aux enchères » (2).

La fantaisie populaire a d'ailleurs multiplié les diverses variétés de mascarades et de scènes comiques dont les carrefours d'Ouargla sont le siège la nuit de 'Achoûrà, *leïiet 'Achoûrâ*. Ce sont principalement les citadins d'Ouargla et la tribu voisine des Chott qui célèbrent ainsi le carnaval. Ce carnaval porte le nom de *Châïb 'Achoûrâ*, c'est-à-dire « le vieux (littéralement le grison) de 'Achoûrâ » : le sens de cette expression échappe aujourd'hui aux indigènes ; cependant ils disent que le mot *châïb* vient de ce que beaucoup des personnages qui figurent dans les mascarades sont affublés de grandes barbes et de longues moustaches en *lif*.

Enfin, il faut mentionner également la promenade du « lit de Lâlla Mançoûra », qui a lieu à Ouargla à l'époque de la *takoûka*, dont nous allons parler. Ce lit, appelé *goûs*, est une sorte de cage, faite de côtes de palmes et recouverte d'étoffes de couleurs éclatantes; il est promené dans les rues du qçar et parcourt les principaux quartiers au bruit des tambours et des cornemuses pour se rendre à l'une des portes de la ville,

(1) Gognalons in *mss* ; Rinn qui avait vu le carnaval dit, *loc. cit.* : « cette bête semble d'abord présider à la fécondation de la terre, et à la production du blé et des plantes, puis elle se change en un monstre dévastateur, jusqu'au moment où elle est tuée à coups de fusil par un homme de la troupe ». Malheureusement il n'indique pas sur quel détail du rite il fonde ces inductions intéressantes.

(2) Torré, in *mss*.

nommée Bab 'Ammâr. Quiconque soulèverait le voile qui recouvre le lit de Lâlla Mançoûra, deviendrait immédiatement aveugle. La légende dit que Lâlla Mançoûra était une fiancée que l'on conduisait au domicile de l'époux et qui disparut miraculeusement (1).

Le *Châïb 'Achoûrâ* est le prélude de fêtes qui se continuent pendant le mois, car tous les jours suivants de ce mois, on célèbre la *Takoûka*. La *takoûka* est une danse à laquelle prennent spécialement part les jeunes filles en âge d'être mariées. Le mot *takoûka* vient de *tekoûk*, qui veut dire « coucou ». Les indigènes disent qu'ils la nomment ainsi par ce que les bœufs, lorsque le coucou s'approche d'eux, se sauvent en une course folle, la queue en l'air, allant au hasard. De même la *takoûka* quand les petites filles, puis les vieux eux-mêmes s'en mêlent devient une danse enivrante et folle (2). La coutume du qçar d'Ouargla veut que les jeunes gens ne se marient qu'à cette époque; ils peuvent se fiancer en une autre saison, mais ils sont obligés d'attendre le mois de 'Achoûrâ pour célébrer leur mariage: en sorte que tous les mariages sont célébrés presque simultanément à la même époque de l'année (3).

Le carnaval se retrouve dans les Zibân et dans l'Aurès: il ne paraît pas être bien développé ailleurs en Algérie; en particulier il est inconnu à Laghouat et au Mzab (4) où

(1) Gognalons, in *mss.*

(2) Cf. Rinn, *op. laud.*, p. 334, n. 1; René Basset, *Bibl. de Ouargla*, in *Bull. Corresp. Afric.*, 1885, III-IV, p. 226, n. 1.

(3) Torré, in *mss.*

(4) *Archives administratives.*

on l'avait signalé (1). Dans l'Oued R'ir, le repas abondant où figurent surtout les fèves est de rigueur; on doit manger ce jour-là jusqu'à complet rassasiement, faute de quoi, dit-on, on se voit obligé de manger les pavés de l'enfer pour remplir son estomac. Le premier jour de la nouvelle lune de *moh'arrem* le carnaval avec masques et déguisements commence : il ressemble à celui d'Ouargla. Les imitations du lion, du chameau, de l'autruche ont toujours beaucoup de succès; on y retrouve aussi le dragon fantastique, sorte de tarasque dont nous avons parlé à propos de Ouargla. Les principales scènes dramatiques sont le cadi grotesque et le mari trompé, cette dernière se rapportant de préférence à un européen ; on imite aussi volontiers, dans un esprit de satire, d'ailleurs très discrète, le commandant supérieur du cercle de Touggourt, les officiers du bureau arabe, etc... Puis défilent les touristes, hommes et femmes, l'anglais en particulier qui braque avec insistance son appareil sur la foule, qu'il groupe préalablement afin d'obtenir un instantané plus naturel. Le marchand ambulant kabyle parcourt les groupes en criant sa marchandise et en débitant une pacotille imaginaire. Puis ce sont des sédentaires singeant les nomades, des nègres revenant du Soudan, des cavaliers revenant de Tombouctou et racontant leurs aventures extraordinaires; plus loin un groupe fait l'exercice militaire à la française. Les fantaisies auxquelles se livre l'imagination populaire ne sont pas d'ailleurs toujours d'un goût parfait : un danseur portant une charogne d'âne bouscule et écarte les

(1) Bouderba, *loc. cit.*

curieux grâce aux horions qu'il distribue et à la puanteur qui s'échappe de son fardeau; un autre obtient le même résultat grâce à un derrière postiche hérissé d'épines de palmier qu'il promène à reculons à travers les groupes. L'occupation française n'a apporté que des changements insignifiants au programme de ces drôleries; quelques coutumes seules ont disparu : à noter entre autres, à Touggourt même, la suppression d'une grande fantasia à ânes qui avait lieu en présence de tous les habitants rassemblés devant le palais du sultan » (1).

« A Sîdi 'Oqba, près de Biskra, les indigène se recouvrent de peaux de bêtes, se mettent une longue barbe de laine, placent sur leur dos des branches de palmier et parcourent ainsi les rues. A Biskra même, les indigènes circulent dans la ville et portent dans les rues un mannequin figurant un lion. A Liana et à Zeribet el Oued, dans la tribu du Zâb Chergui, les hommes se déguisent en femmes que l'on appelle des *mah'rimât ;* ces prétendues femmes sont accompagnées d'indigènes recouverts de peaux de bêtes et portant de grandes barbes de laine. Ces indigènes représentent leurs époux : tous se livrent à des danses échevelées. A un moment donné, un indigène couvert de *lif*, et que l'on appelle à cause de cela *Boulifa*, enlève une des mah'rimât ; son époux se met à sa recherche, la retrouve, puis armé d'un solide bâton fait semblant de frapper le ravisseur qui tombe à la grande joie des assistants. A Liana, dans le Zab Guebli, les indigènes habillent deux mannequins, l'un en homme

(1) Tous ces détails relatifs à l'Oued Rir' sont extraits d'un rapport du capitaine Touchard *(Arch. admin.)*.

et l'autre en femme et les adorent (?) en les appelant Yaghoussa et Yaouka ; ce seraient, au dire de quelques-uns, d'antiques idoles » (1).

A Khanga Sîdi Nadji, village de la tribu du Djebel Chechar, dans le cercle de Khenchela, on célèbre le carnaval; mais ce sont surtout les gens du Soûf résidant dans ce village qui s'y livrent : le carnaval est probablement mieux représenté au Soûf, mais nous manquons de renseignements sur ce pays au point de vue spécial qui nous occupe. Quoiqu'il en soit, à Khanga Sîdi Nâdji, le jour de 'Achoûrâ, des indigènes se déguisent de de différentes manières; « quelques-uns, recouverts d'étoffes dont la couleur rappelle plus ou moins celle du lion ou du chameau, circulent dans le village en imitant le cri de ces animaux : ceux qui imitent le lion placent, de chaque côté de leur visage, une torche allumée en guise d'œil. Des musiciens les accompagnent. Les lettrés, interrogés à ce sujet, disent qu'un fils d'Ali, gendre du Prophète, étant mort, on voulut cacher à ses ennemis le lieu de sa sépulture réelle et qu'on simula son enterrement en chargeant sur un chameau un mannequin qui représentait le cadavre, suivi d'une foule en deuil. De plus, on joue dans les rues de petites scènes dramatiques : par exemple un mari trompé par sa femme, un procès, le cadi qui rend un jugement avec des considérants grotesques (2).

---

(1) Extrait d'un rapport fourni par le commandant supérieur du cercle de Biskra *(Arch. admin.)*. — Yaghoûtha et Ya'oûqa sont des idoles antéislamiques, mentionnées par le *Coran*, sour. LXXI, v. 23. Sur leur caractère totémique, voy. Smith, *Kinship and Marriage*, p. 242.

(2) Extrait d'un rapport du capitaine Claudet *(Arch. admin.)*.

Dans les Oulâd Rechâïch, du cercle de Khenchela également, on joue la petite scène suivante :

« Six indigènes, généralement des jeunes gens, se travestissent, deux font le lion, l'autre est en jeune femme, un s'habille fort bien et représente le mari de la femme, un autre jeune homme également bien habillé remplit les fonctions du chaouch de la fête ; le dernier, le plus intéressant, se costume en vieux mendiant en s'adaptant une barbe de laine blanche et en se couvrant de vieux habits, il porte un chapelet de coquilles d'escargots et sur le dos un couffin rempli d'épines destiné à piquer ceux de ses compagnons qui voudront l'approcher. Il se donne comme devin et déclare revenir de la Mecque. Il lit dans la main des assistants le présent, le passé et l'avenir, prédictions qui ne sont que des plaisanteries à l'adresse des consultants.

On procède alors à la formation d'un tribunal qui se fait au choix par les spectateurs.

Le vieillard, entouré du lion, de la jeune femme et de son mari, se présente devant le tribunal improvisé et tient avec lui, au milieu des lazzi et quolibets des assistants, ce dialogue :

— Je viens de la Mecque, je n'ai pas marché trop vite, car je suis parti ce matin.

— Qu'y a-t-il de nouveau à la Mecque ?

— Le blé y est très bon marché.

— Combien y coûte la charge de huit doubles décalitres ?

— Cent cinq francs.

— C'est très cher.

— Libre à vous de ne pas y aller, quant à moi, je prie Dieu qu'il reste au même prix.

Ensuite paraît le jeune homme bien habillé et le jeune homme costumé représentant sa femme. Le vieillard demande au tribunal qu'il lui fasse donner la jeune fille exposant qu'elle a été épousée par son fils il y a cent ans, et que lui-même, se croyant aimé d'elle, désire qu'elle lui soit cédée.

Le tribunal délibère, rend son jugement, repousse les prétentions du vieillard et laisse la femme à son premier mari. A peine le verdict rendu, les musiciens entonnent un air de danse, tous les plaideurs se mettent à danser et chaque assistant apporte son offrande » (1).

Dans toute cette région, le carnaval s'appelle partout la fête du *Chîb 'Achoûrâ* et a lieu à la date de cette fête musulmane : mais il n'en est pas ainsi dans la commune mixte de Khenchela ; là le carnaval avait lieu vers la fin de février où le milieu de mars, mais c'est aujourd'hui une coutume presque disparue et sur laquelle d'ailleurs les indigènes ne donnent pas volontiers des renseignements. Cette fête est connue sous le nom de *Bounann* et les Chaouia affirment que ce nom, employé de tout temps, ne vient pas du français (2). Enfin, il vient d'être signalé chez les Beni Snoûs des environs de Tlemcen : le soir du second jour de l'Aïd el Kebîr, un jeune homme se déguise avec des peaux et on l'appelle

(1) Communication de M. Ali Bey ben Chennoûf, caïd des Ouled Rechâïch, obtenue par l'entremise du commandant de Saillmard de Ressis.

(2) Information de M. Brunache, administrateur de l'Aurès, actuellement à Aumale.

Bou Jloûd, « celui qui est habillé de peaux » ; un autre revêt des habits de femme, on l'appelle Soûna, et ils vont bras dessus,bras dessous mendier de la viande aux portes, viandes que les jeunes gens se partagent ensuite (1).

Le carnaval existerait aussi à Fedj Mzâla où il aurait lieu également à une date solaire, vers le commencement de mars : il y aurait là des déguisements avec peaux de bêtes, panthère, lynx, etc... et de petites scènes dramatiques (2). Une autre scène de carnaval a été signalée sommairement à Mazouna (3). Ce sont là, les seuls points de l'Algérie, par lesquels le carnaval est signalé. Nous manquons presque totalement d'informations en ce qui concerne la Tunisie (4), mais il n'en est pas de même en ce qui concerne le Maroc : les rites carnavalesques paraissent être répandus à peu près sur toute l'étendue de ce pays. Ayant donné quelques détails pour l'Algérie, où le sujet était à peu près inédit, nous pourrons être plus brefs en ce qui concerne le Maroc.

Dans les H'âh'a, au sud de Mogador, pour prendre un exemple, a lieu à 'Achoûrâ, un carnaval très analogue à ceux que nous venons de décrire ; le chameau et le chamelier, le juif, le cadi, sont toujours les thèmes habituels. Mais le personnage caractéristique de la fête est un indigène revêtu d'une peau de bouc, ayant souvent la tête dans une courge percée de deux trous et hérissée de piquants

(1) Destaing, *Dialecte des Beni Snoûs*, p. 304-305.

(2) M. Brunache, *in litt.*

(3) Pallary, in *AFAS*, 1896, II, p. 659.

(4) Cependant voy. Gaudefroy-Demombynes, *Coutumes religieuses du Moghreb, la fête d'Achoûra à Tunis*, in *Rev. des trad. pop.*, Janvier 1903, p. 11-12. — Cf. Abribat, in *Rev. Tun.*, juillet 1906, p. 311.

de porc-épic ; à son cou est un collier d'escargots ; il se promène et il danse sous les huées de la foule : on l'appelle *Hérema*, c'est-à-dire le décrépit, *Hérema Guerga'a* (ce deuxième mot veut dire « noix sèche »), *Hérema Bou Jloûd*, comme celui des Beni Snoûs. En même temps on allume des feux, analogues à nos feux de la Saint-Jean. Dans les Chiâd'ma, au sud de Mogador, la fête est très semblable, mais on appelle plutôt *Hérema* du nom d'*Ech Chouikh*, c'est-à-dire « le petit vieux » ; de plus le carnaval a lieu tantôt à l' 'Aïd el Kebîr, tantôt à 'Achoûrâ, et le plus souvent deux fois.

A Merrâkech, *Hérema Bou Jloûd* se fait à l' 'Aïd el Kebîr, mais à 'Achoûra ont lieu des mascarades et surtout des petites représentations dramatiques en plein air : cette coutume est très développée et il se déroule de véritables petites comédies, en particulier devant le sultan. En effet les acteurs se transportent dans la cour du mechouar et là ont lieu des scènes satiriques souvent pleines d'esprit ; il y a le cadi et le procès burlesque comme partout, mais le plus grand succès est réservé à l'ambassadeur européen, avec son interprète et ses secrétaires burlesques ; et surtout aux ministres qui sont directement mis en scène et assez finement tournés en ridicule ; cette liberté satirique est d'autant plus remarquable qu'elle a lieu le plus souvent devant les ministres eux-mêmes et que certain d'entre eux sont plutôt mal à l'aise : mais leurs collègues et le sultan rient aux éclats et ils n'ont d'autre ressource que de faire bonne figure (1).

(1) En 1907, la *farâja* se faisait à la cour du Rogui comme auprès du makhzen d'Abdelaziz, à la fête d'Achoûrâ (*Arch. administr.*).

La *farâja*, tel est le nom que l'on donne au carnaval marocain, au moins à Fez et dans le sud du Maroc, n'est pas la seule réjouissance qui marque la fête de 'Achoûrâ à Merrâkech : il y a encore, pour la plus grande joie des gamins, entre autres distractions, les *nouâ'ar*. Les *nouâ'ar* (pluriel de *na'oûra* « roue hydraulique », espagnol *noria*) sont de grandes roues en bois montées sur un axe horizontal et dont la circonférence supporte des compartiments suspendus où peuvent s'asseoir une ou plusieurs grandes personnes : on met la roue en mouvement et les amateurs s'élèvent et s'abaissent alternativement. Cet amusement, dont l'Exposition de 1900 a vu un exemple gigantesque, ne semble pas avoir été introduit au Maroc par les Européens, au moins dans les temps modernes, car il paraît y être assez ancien. D'autres amusements rappelant ceux de nos foires sont également connus des marocains à l'occasion de 'Achoûrâ : à Saffi, par exemple on traîne une carriole, un cheval en bois, sur lesquels on monte pour quelques *floûs* (1).

C'est que 'Achoûrâ est une fête à caractère très populaire ; à Merrâkech, deux autres coutumes marquent également cette date : celle de faire le soir des feux dans les rues et les carrefours (*cha'âla*), qui sont tout à fait semblables à nos feux de la Saint-Jean, et celle de se rendre le matin au cimetière et d'inonder les tombes d'eau. Une chose encore plus intéressante, à notre point de vue, c'est que dès le premier jour de Moh'arrem, les *chorfa* et les *mkhâznia* prennent le deuil, c'est à-dire

(1) Communication de M. Brives. — *Floûs*, monnaie de billon.

qu'ils ne se rasent pas, et qu'ils laissent croître leurs cheveux et leurs ongles jusqu'au jour de 'Achoûrâ; c'est également une période pendant laquelle on ne se marie pas (1).

A Mogador, la fête est à peu près la même pour 'Achoûrâ ; mais de plus, cette nuit-là, la ville se divise en deux camps qui se livrent des batailles simulées aboutissant parfois à un conflit sérieux, étant donné que la population est divisée en plusieurs groupes plus ou moins hostiles les uns aux autres.

Dans les Reh'amna, au nord de Merrâkech, la *farâja* a lieu à l'Aïd el Kebîr et non à 'Achoûrâ. On y représente surtout deux personnages : une fiancée juive nommée *'Azzoûna* et *Hérema*. A 'Achoûrâ, chacun prend une *ta'arîja* (petit tambour de basque) et en joue ; on fait des feux et on saute par-dessus. On chante également une chanson, évidemment très ancienne, assez décousue, mais dont un passage significatif fait allusion à la mort de *Bâba 'Achoûr*, à ses funérailles, au deuil qui suit cette mort (2).

Dans le nord du Maroc, le carnaval paraît également très répandu : nous savons qu'il existe à Tanger ; on l'a signalé à Fez, enfin il a été décrit en détail pour le Rîf, pour les Djebâla et pour une tribu voisine de la frontière marocaine, les Zekâra. Dans le Rîf on représente le Ba-Chîkh (mot qui veut dire chef et en même temps vieillard) : c'est un personnage âgé, avec une citrouille sur la tête, une peau de hérisson en guise de barbe,

(1) Tout ce qui précède sur le Maroc résulte d'informations personnelles. Cpr. Aubin, *Maroc d'aujourd'hui*, p. 287-288 ; Meakin, *The Moors*, p. 240-242 ; Mouliéras, *Fez*, p. 468-471

(2) Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 370-321.

deux défenses de sanglier de chaque côté de la bouche, etc. ; à côté de lui est sa femme, figurée par un individu déguisé, avec des fers à cheval en guise de pendants d'oreilles, un collier d'escargots au cou ; un autre indigène représente l'âne, monture du Ba-Chîkh ; derrière, marche le juif, sordide caricature d'un fils d'Israël. Le groupe se rend devant le cadi, décoré d'une vaste barbe, des valves de moule à la place des oreilles, le visage barbouillé de henné. Le procès commence : on devine sur quoi il roule ; le cadi rend un arrêt grotesque. Finalement, on récite une prière burlesque en se tournant vers le couchant, parodie étonnante chez des musulmans. Ces scènes se renouvellent trois fois par an, à l''Aïd eç Çegh'îr, à l''Aïd el Kebîr, à 'Achoûrâ (1). Chez les Jebâla, le carnaval n'a lieu qu'à la fête de l''Aïd el Kebir : il ne diffère pas essentiellement du carnaval rifain, mais il est plus varié et les personnages sont plus nombreux ; il y a en plus ici la négresse, la juive, le caïd, les *mkhâznia* (gendarmes) (2).

Chez les Zekâra, le carnaval est moins développé et on n'y voit que trois personnages : un juif, une juive et un roumi ; la juive s'appelle 'Azzoûna, comme la fiancée que mettent en scène les Reh'amna. Mais ce que le carnaval des Zekâra, qui se nomme *soûna* (3), a de remarquable, c'est qu'il se célèbre non pas à une date de l'année musulmane, mais bien à une date solaire, vers le milieu du mois de mai (4).

(1) Mouliéras, *Maroc inconnu*, I, p. 106-111.
(2) Mouliéras, *op. laud.*, II, p. 608-614.
(3) Cf. *supra*, p. 506, Soûna dans le carnaval des B. Snoûs.
(4) Mouliéras, *Tribu antimusulmane*, p. 102-104.

Tel est le carnaval maghribin ; quelle est la signification de ces usages, que les orthodoxes réprouvent et qui sont évidemment très anciens ? Les puritains de la Tunisie y voient des coutumes introduites en Tunisie par les Fat'imides qui dominèrent jadis ce pays (1), mais cette explication ne saurait nous arrêter. Les usages en question sont en effet bien développés chez les Chi'ites, mais d'autre part, ils paraissent répandus dans tout le Maghrib avec une remarquable uniformité ; bien plus ils ressemblent étonnamment aux usages analogues qui se rencontrent chez tous les peuples du monde et dont les Saturnales nous offrent l'exemple classique le plus connu. Leur explication doit donc avoir une portée générale et il n'y a que l'ethnographie comparée qui puisse la donner. Dans l'état actuel de la science, la théorie des carnavals n'est pas encore définitive, mais grâce aux travaux de Mannhardt en Allemagne, de Frazer en Angleterre, travaux repris par l'école sociologique française, elle est aujourd'hui fixée dans ses grands traits. Nous allons la résumer très brièvement ici, en suivant d'abord l'exposé de Frazer (2), dans l'ouvrage duquel on trouvera une abondante documentation.

L'homme primitif, persuadé que son âme subit profondément l'influence de son corps, pense que s'il meurt vieux et débile son âme sera également débile et le restera : pour cette raison il préfère mourir jeune. En parti-

(1) *El H'adira*, apud Gaudefroy-Demombynes, *loc. cit.*

(2) Frazer, *Golden Bough*, 2e éd., II ; je m'abstiens dans le court résumé qui suit de citer des références à l'ouvrage, car tout le deuxième volume consacré à cette question, est à lire en entier. Il faut y joindre Mannhardt, *Wald-und Feldkultus*, p. 407-421 et *passim*.

culier ces personnages sacrés qui sont à la fois des dieux, des rois, des prêtres, des sorciers, et auxquels on croit qu'est lié tout le cours des phénomènes naturels doivent mourir jeunes : autrement la nature, la vie animale, la végétation qui sont en relation sympathique avec leur âme en souffriraient. Chez de nombreuses peuplades africaines, on tuait les rois dès qu'ils tombaient malades. On croit, lorsqu'ils sont mis à mort que leur âme passe dans le corps de leur successeur : il y a des peuples sauvages ou barbares chez lesquels il existe une cérémonie de la transmission de l'âme (Indiens du Nord-Ouest américain, Algonquins, Séminoles, Guatemala...) ; dans le Bengale, à Sumatra, les rois régulièrement mis à mort étaient remplacés par leurs meurtriers ; certains d'entre eux, dans le Sud de l'Inde se suicidaient. Dans les régions de l'Inde où il y avait un roi de la forêt incarnant la végétation, on le tuait périodiquement (1).

Ces usages, répandus chez les peuples les plus divers éclairent singulièrement certaines coutumes générales en Europe. En Bavière, en Saxe, en Bohême, le lundi de Pâques ou le lundi de la Pentecôte on noie ou on décapite ou on fait semblant de mettre à mort d'une façon quelconque un mannequin en paille, généralement couvert de branches ou de fleurs. Mannhardt a établi que ce mannequin était jadis censé représenter l'esprit de la végétation ; mais les rites de ce genre les plus répandus sont ceux qui se célèbrent à

(1) Voir encore sur les meurtres de rois, Frazer, *Early history of Kinship*, p. 265 seq., 293 ad. f. L'article de Lasch, analysé in *Ann. sociol.* III, p. 480-501, ne nous est pas connu autrement.

l'occasion du Carême, c'est-à-dire les carnavals; leur étude est des plus instructives. La mort du bonhomme Carnaval est le thème général de ces singulières cérémonies : on promène, on tourne en dérision, on hue un mannequin que l'on brûle finalement.

En Italie, en Espagne, en France cette mascarade est classique; il nous reste des descriptions de funérailles de carnaval qui duraient plusieurs jours, par exemple celles de Lérida en Espagne. En France en particulier ces cérémonies étaient générales et s'étaient développées jusqu'à devenir de véritables petits drames. En Provence on voyait un homme vêtu en femme, suivi par les gamins, chercher Carnaval dans toute la ville; il prenait des allures de veuve éplorée et au cours de ses burlesques investigations il racontait comment Carnaval, à cause de ses débauches, avait mal tourné et s'était pendu. Dans beaucoup de villes on représentait le jugement de Carnaval : le noble Magrimas (carême), intentait un procès au puissant prince Grossois (mardi-gras), roi des ivrognes et des gourmands, devant la cour des risaflorets. Hareng-Saur, avocat de Carême, assisté de l'avocat Pain-sec, soutenait que le jeûne devait commencer de suite. Pansardois, avocat de Mardi-gras soutenait les prétentions de celui-ci, accompagné de Plaintignard, avocat des malades ; Mignardin, avocat des dames, etc... Finalement Mardi-gras était condamné au feu, à la noyade, à la pendaison et exécuté au milieu de mille extravagances (1).

(1) Béranger-Féraud, *Superstitions et survivances*, Paris, 1896, IV, p. 52-53.

Une autre cérémonie, répandue surtout dans les pays germaniques, est l'expulsion de la mort qui a lieu à la même époque : en Bavière on brûle un mannequin représentant la mort ; à Nuremberg des petites filles suivent le convoi funèbre d'une poupée ; parfois celle-ci est représentée par une branche verte, une pomme figurant la tête. En Thuringe on brûle un mannequin représentant la mort pendant qu'on chante : « Nous sortons la mort du village, nous ramenons le nouvel été au village, sois le bienvenu cher été, petit blé vert ». Des cérémonies analogues existent en Bohême, en Hongrie, en Allemagne : partout des marques de mépris sont prodiguées à la mort ; on la hue, on l'injurie, on la bat.

Une autre pratique qui se rencontre à la même époque est celle qui consiste à « scier la vieille en deux » : autrefois à Bourg on feignait de scier un mannequin représentant une vieille femme et on la jetait ensuite dans l'Yèvre ; en Italie, on connaît des pratiques très analogues ; chez les Tziganes du Sud-Ouest de l'Europe on scie également un mannequin en deux ; à Madrid, aussitôt après le carnaval on promenait la vieille dans les rues ; elle avait sept jambes, on lui en arrachait une à chaque semaine du carême, puis à la fin on la décapitait sur la Plaza Mayor.

A côté de tous ces rites de mise à mort d'un vieux ou d'une vieille, on trouve des rites de résurrection ; ils sont surtout développés dans l'Europe centrale : en Souabe un docteur burlesque soigne un malade qui se meurt et le ressuscite en lui soufflant de l'air dans un tube ; dans le Hartz, on porte un homme comme si on l'inhumait, seulement on met à sa place une bouteille

d'eau-de-vie que l'on boit ensuite le soir en disant que le mort ressuscite. Dans certaines régions de la Bohême, on brûle une effigie de la mort, puis les jeunes filles vont chercher un jeune arbre ; elles y suspendent une poupée habillée en femme avec des rubans blancs, verts et rouges, puis elles rentrent avec ce *Lito* (été) dans le village en chantant : « Nous avons expulsé la mort du village, nous rentrons l'été au village » ; dans quelques parties de la Lusace, les femmes seules expulsent la mort sans le concours des hommes : habillées en deuil, elles promènent jusqu'à la limite du village un mannequin en paille recouvert d'une chemise d'homme ; on met ce mannequin en pièces, puis on coupe un jeune arbre, on lui met la chemise blanche et on le rentre au village en chantant.

Le sens de tous ces rites, surtout des derniers, est absolument clair : on enterre l'esprit de la végétation morte de l'année écoulée et on le ressuscite pour l'année qui commence ; on suppose que le cours de la végétation est subordonné à cette cérémonie. On peut croire qu'elle n'est qu'un adoucissement d'une cérémonie plus ancienne où l'on tuait réellement l'être humain dans lequel était incarné cet esprit (1).

Il nous est également aisé de nous la représenter comme un rituel de magie sympathique qui a pour objet d'aider la nature à reprendre son cours (2).

Tel est l'ingénieux exposé de Frazer ; il est possible qu'il ne représente nullement la succession chronologique des

(1) Frazer, *op. laud.*, II, p. 17, 24-26, 34-38, 55 seq., 67-70, 71-81 ; cpr. Crawley, *Mystic Rose*, p. 265.

(2) Voy. chapitre suivant.

faits il établit des rapports logiques incontestables : les rites dont il vient d'être question sont tous des vestiges plus ou moins fragmentaires d'une cérémonie antique au cours de laquelle on tuait un esprit, un dieu pour le ressusciter ensuite. C'est donc en réalité un sacrifice et on peut se demander si ces rites ne seraient pas tout simplement sortis du sacrifice sanglant d'un animal sacré. Hubert et Mauss ont montré comment le sacrifice agraire se transformait facilement en sacrifice du dieu : car il y a en effet quelque différence entre la mort et la résurrection d'un esprit de la végétation, vague et impersonnel, et le sacrifice d'un dieu à personnalité bien marquée. Nous allons exposer très brièvement d'après les auteurs que nous venons de citer la théorie du sacrifice agraire et du sacrifice du Dieu (1).

Prenons comme type, avec ces auteurs, le sacrifice des *Bouphonia* (2), dans l'Athènes antique. Cette fête avait lieu au mois de juin, après la moisson. Des gâteaux sont déposées sur une table ; on lâche des bœufs ; l'un deux s'approche et mange des gâteaux ; un sacrificateur le frappe aussitôt de sa hache et se sauve. D'autre l'achèvent et le dépouillent ; après le jugement au Prytanéion, la chair du bœuf est partagée entre les assistants ; la peau de l'animal est recousue, rembourrée de paille et le mannequin ainsi obtenu est attelé à une charrue et promené dans les champs. Appliquons à ce rite la théorie du sacrifice élaborée précédemment

(1) Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice*, p. 106-131.

(2) Nous y avons déjà fait allusion, d'après les mêmes auteurs *supra*, p. 467.

et nous allons voir éclater de suite la complexité des fonctions du sacrifice. Les champs, le blé sont sacrés, ils renferment des forces dangereuses, soit qu'on les considère comme divins parce qu'ils sont la source de la vie, soit que le blé ait jadis eu un caractère totémique, ou mieux encore pour ces deux raisons réunies. Il est dangereux d'en approcher, comme de toutes les choses sacrées, d'où la nécessité de l'intermédiaire habituel, une victime sacrificielle. A peine le bœuf a-t-il touché les gâteaux dans lesquels est concentrée la force sacrée des champs qu'il tombe frappé : il a désacralisé le champ, l'a rendu accessible aux profanes ; maintenant les sacrifiants vont tous communier en mangeant sa chair, ils vont eux-mêmes à leur tour se charger de la force sacrée en tant qu'elle est bienfaisante, les voilà maintenant aussi divins, plus peut-être, que le champ ; ils peuvent manger la nourriture et travailler la terre. Mais cette terre il faut ensuite lui redonner un caractère sacré, pour qu'elle redevienne fertile : pour cela le bœuf va ressusciter, tout ce qu'il y avait de mauvais et de dangereux pour les récoltes est d'ailleurs parti avec son sang, le bœuf reconstitué avec sa propre peau, va sanctifier et fertiliser la terre en la labourant. Nous retrouvons là l'exact correspondant du rite de la Lusace où on enlève à la Mort sa chemise pour la mettre au jeune arbre, dépositaire des forces sacrées de la nouvelle végétation. Voilà le type des sacrifices agraires ; on voit combien il est complexe : nulle part l'utilité multiple du sacrifice n'apparaît mieux ; nulle part il n'a eu de conséquences plus lointaines, si, comme nous le montrons, il est l'origine du sacrifice de dieu.

Les forces sacrées qui sont dans le champ, le démon de la végétation, l'esprit du blé sont souvent conçus et personnifiés de diverses manières; on pense que c'est le dernier blé récolté qui est le plus chargé de forces sacrées, comme si celle-ci s'était réfugiée tout en lui : à cause de cela la dernière gerbe a presque toujours un caractère sacré. On l'appelle la Mère du blé, la Grand-Mère, le Vieux ; on la représente parfois en même temps comme un jeune homme et un vieillard : il y a en effet l'esprit qui se meurt et l'esprit qui ressuscite. Ailleurs c'est une fiancée, on habille une gerbe en épousée, la vierge étant l'emblème de la fécondité ; ou bien il y a un fiancé et une fiancée, gage de fertilité. Il nous est impossible de donner ici des exemples et nous ne pourrons que renvoyer aux auteurs classiques sur la matière (1).

Ces rites en effet ne paraissent pas très développés dans l'Afrique du Nord ; tout au moins n'ont-ils pas été recueillis jusqu'ici et il serait intéressant de diriger les recherches de ce côté. Un très grand nombre de sacrifices annuels aux marabouts sont certainement des sacrifices agraires : il en est ainsi du sacrifice du taureau au jardin d'Essai dont nous avons parlé ; les fleurs dont le taureau est paré, les onctions de crème qu'on lui fait, la date de la fête et son nom de Fêtes des fèves (*'Aïd el Foûl*) le démontrent bien (2). Il semble qu'on

(1) Frazer, *Golden Bough*, II, p. 171-204 ; Mannhardt, *op. laud.*, p. 190 seq.

(2) Voy. Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 358 ; Ch. Desprez, *L'hiver à Alger*, 4e éd., p. 188-190. Cpr Boulifa, *Textes berbères*, p. 139.

retrouve là ce caractère sacré de la fève dont il y a des exemples célèbres dans l'antiquité (1).

La fiancée mère du blé survit dans une coutume signalée aux environs de Tanger : là, lorsqu'on fait la moisson, les femmes font une poupée en paille, que des cavaliers viennent leur enlever de force ; puis une autre bande la reprend et la remet aux femmes (2). Si l'on songe que dans ces mêmes pays, il y a souvent des simulacres de rapt dans les cérémonies du mariage, cette pratique apparaîtra comme devant être rattachée à celles qu'ont signalées Mannhard et Frazer. Chez les H'âh'a, quand on a fini de dépiquer le blé on fait du pain avec ce blé, on y met du beurre et du miel et on le mange en commun ; ce qu'il y a de caractéristique c'est qu'on appelle cela « le mariage du tas de blé », en arabe *'ers el 'orma* (berb. *tameghra n tirit*). On laisse le tas sans y toucher pendant trois jours après avoir mis dessus des mottes de terre du champ d'où vient le blé avec des branches de *tirta* (3). Au bout de trois jours on rejette ces mottes de terre et ces branches dans le champ (4). Nous avons là quelques traits frustes de sacrifice agraire, faciles à reconnaître : on se sacralise

(1) Voy. à ce sujet Salomon Reinach, *Cultes, mythes et relig.*, I, p. 43 seq.

(2) W. B. Harris, *The Berbers of Morocco*, in *Journ. of. Anth. instit.* 1898, p. 68 seq. ; cpr Salmon, *Une tribu marocaine*, in *Arch. maroc.*, I, 2, p. 236.

(3) Arbrisseau très connu dans la région de Mogador, dont je regrette de ne pas connaître ni le nom français ni le nom scientifique : on lui attribue un caractère magique et en particulier on ne le brûle jamais.

(4) Recueilli sur place.

en mangeant la nourriture sacrée (1) ; on fait passer des forces sacrées du champ dans le tas avec la terre et les branches : l'expression de *mariage du tas de blé* rappelle les rites de la gerbe-fiancée ; enfin on revivifie le champ par la terre en contact avec le tas. Seulement tout cela est à peine reconnaissable : des rites plus nets doivent certainement exister dans l'Afrique du Nord.

Il n'est pas difficile de reconnaître entre ces rites de la moisson et ceux des carnavals de profondes analogies (2) ; dans les deux cas il s'agit de rénover la vie d'un esprit, l'esprit du blé ou l'esprit de la végétation ; les rites carnavalesques ont donc une portée plus générale, mais les uns et les autres sont en rapports étroits avec le sacrifice du dieu, tel qu'il s'observe dans les religions plus avancées. Le sacrifice agraire est particulièrement propre à engendrer le sacrifice du dieu, parce que la victime s'y confond très facilement avec la chose sacrée que le profane aborde par son intermédiaire. L'esprit se confond avec la victime, soit que celle-ci soit représentée par une gerbe à laquelle on donne un nom, ou par un animal (souvent l'animal qui s'est échappé du champ de blé au moment où on terminait la moisson) (3) ou encore le voyageur étranger qui passait près du champ à ce moment et que l'on immole (4).

Ayant acquis ainsi une personnalité, la victime peut cesser d'avoir un caractère agraire : le sacrifice devient

(1) Cf. Frazer, *Golden Bough.*, II, p. 318 seq, avec de nombreux exemples.

(2) Frazer, *op. laud.*, II, p. 190 seq.

(3) Frazer, *op. laud.*, II, p. 261 seq.

(4) Mythe de Lityerse ; voy. Frazer, *op. laud.*, II, p. 224 seq.

proprement le sacrifice du dieu ; il y a présence, si l'on préfère, présence réelle, du dieu dans la victime. Souvent le dieu se suicide lui-même (p. ex. Melkarth à Tyr, Hercule sur l'Œta, Atys). D'autre fois il y a lutte, il se dédouble (Persée et la Gorgone, Mardouk et Tiamat) (1) ; le vaincu et le vainqueur sont le même dieu, c'est une façon de présenter simultanément la mort et la résurrection du dieu. Ainsi naît l'idée de la rédemption ; nous avons vu en effet que la purification, l'expulsion du mal, l'expiation est une des fonctions du sacrifice ; les rites carnavalesques d'expulsion de la mort sont significatifs à cet égard (2) ; tout dieu mourant sert de bouc émissaire (3) ; c'est pourquoi il est accablé de coups, injurié, hué avant sa mort (4).

Tout sacrifice du dieu est-il nécessairement un sacrifice agraire ? cela n'apparaît pas avec évidence. Il est certain que la plupart des meurtres rituels de dieux que nous connaissons semblent avoir ce caractère, mais il est possible qu'avant que l'homme connût l'agriculture, ces sacrifices existassent déjà : ils avaient alors probablement un autre caractère et on ne peut les expliquer, dans l'état actuel de la science que par l'hypothèse totémistique ; le totem, animal sacré apparenté avec l'homme, aurait été sacrifié et mangé solennellement

(1) Voir les références dans Hubert et Mauss, *op. laud.*, p. 122-126.

(2) Frazer, *op. laud.*, III, p. 117, 121 seq.

(3) Hubert et Mauss, *op. laud.*, p. 115 ; Crawley, *Mytic Rose*, p. 288-289.

(4) Cf *suprà*, p. 468-469. Toutefois sur ces théories de Frazer, voy. W. Thomas, *The scape-goat in European Folk-Lore*, in *Folk-Lore*, septembre 1906, p. 386-287.

par le clan ; puis lorsque l'ère des divinités individuelles se serait ouverte, il se serait plus ou moins rapproché du dieu, devenant tantôt son animal sacré (p. ex. le bouc ou le taureau de Dionysos), tantôt s'identifiant avec lui ; dès lors ce dieu qui représentait en réalité une espèce animale, un esprit de la végétation, bref une collectivité, devait nécessairement renaître aussitôt après sa mort (1) La question a d'ailleurs surtout de l'intérêt pour rechercher l'origine du sacrifice du dieu, car le mécanisme du sacrifice agraire, tel qu'il apparaît constitué dans les textes anciens, dans le folklore et chez les peuples primitifs actuels suffit à nous faire comprendre ce sacrifice.

Quoiqu'il en soit, les mythes, avec rituels correspondants, de meurtre et de résurrection du dieu sont très nombreux, en particulier dans les mythologies anciennes; citons-en deux ou trois (2). Adonis, dieu syrien, du sang de qui était sortie l'anémone rouge, avait à Athènes ses fêtes annuelles : des effigies du dieu étaient promenées et jetées dans la mer ou dans les sources ; puis avait lieu son apothéose avec des réjouissances ; Atys, dieu phrygien, tué comme Adonis par un sanglier, changé en pin par Cybèle, et dont le sang avait engendré la violette, était représenté par une effigie attachée à un jeune pin, brûlé, puis ressuscité le lendemain; Osiris, suivant les sociologues modernes, ne s'explique plus

(1) S. Reinach, *op. laud.*, I, p. 14, II, p. 101-102.

(2) Ce qui suit est d'après Frazer, *op. laud.*, II, p. 115, seq.— Depuis que ces lignes ont été écrites, l'auteur a repris le même sujet, avec plus de développements, mais sans modifications essentielles, dans son *Adonis, Atis, Osiris*, Londres, 1906.

par un mythe astral, c'est un esprit du blé et Isis est une *mère du blé;* tous les ans on célébrait solennellement les funérailles d'Osiris. Une récente découverte a confirmé ces indications : on a trouvé dans un tombeau, près de Thèbes, un cadre en bois avec une image d'Osiris recouverte de terre dans laquelle était semé de l'orge (1); c'était donc un *dieu végétant* et nous surprenons là la représentation matérielle de la résurrection du dieu et cela ouvre des aperçus nouveaux sur Osiris, dieu des morts qui ressuscitent (2). Dionysos, le Bacchus des Latins, était non seulement le dieu du vin, mais aussi le dieu de la végétation; ce bâtard de Jupiter, confié à des gardes que Junon avait corrompus, fut tué par les Titans serviteurs de la déesse, dépecé et mangé par eux : des grenades naquirent de son sang. Sa résurrection était représentée de plusieurs manières ; à Chios, à Ténédos il était figuré par une victime humaine qu'on sacrifiait; à Orchomène de Béotie, cette victime était une femme de sang royal. Les mythes d'Orphée (3), de Penthée, de Balder (chez les Germains et les Scandinaves) présentent des caractères analogues.

Les Saturnales romaines, qui tombaient en décembre étaient, on le sait, marquées par une période de licence; les esclaves désignaient un roi burlesque qui régnait pendant quelques jours. Mais on disait que jadis ces fêtes en l'honneur de Saturne et de l'agriculture avaient été marquées par des sacrifices humains; et un

(1) Wiedemann, *Osiris végétant*, in *Muséum*, 1903, p. 111 seq.
(2) I. Lévi, C. R. de l'ouvr. précéd. dans *Ann. sociol.*, VII, p. 323.
(3) Voy. S. Reinach, *op. laud.*, II, p. 85 seq.

texte grec récemment publié nous apprend que sur les bords du Danube des soldats romains, avant la fête, désignaient un roi : on choisissait un beau jeune homme qui, pendant un mois, avait le droit d'user et d'abuser de sa puissance, puis on l'immolait; en 303 on choisit pour ce rôle un chrétien nommé Dasius; il refusa de le remplir et fut décapité : c'est le martyre de Saint-Dasius (20 novembre) (1). Une fête tout à fait analogue était celle des *Sacœa* à Babylone, où l'on sacrifiait de même un roi éphémère. La fête de Pourim, chez les Juifs, sorte de bacchanale qui avait récemment encore un caractère presque scandaleux, a été souvent rattachée aux Sacœa.

Il est certain, en définitive, que de nombreuses cérémonies étaient célébrées au cours desquelles un dieu, un roi, un faux roi étaient mis à mort (2). Tous ces mythes d'ailleurs voisinent au point de sembler parfois copiés l'un de l'autre. C'est dans ces conditions que Frazer a cru pouvoir rapprocher la passion et la résurrection du Christ des rites de meurtre du dieu, ou du roi supplicié; le fait que Jésus fut qualifié de *roi des Juifs* milite en faveur de cette hypothèse et on ne peut nier que la Passion du Christ ne ressemble étrangement à une de ces cérémonies alors si répandues en Orient; dans l'esprit de Frazer cette explication n'infirmerait pas la réalité historique de la Passion et expliquerait la

(1) S. Reinach, *op. laud.*, I, 333.

(2) Ce serait ici le lieu de parler du *roi des t'olba* que les étudiants du Maroc élisent annuellement. Voy. Edmond Doutté, La *Khoṭ'ba burlesque de la fête des t'olba au Maroc*, in., *Rec. mém. et textes, Ec. des Lettres d'Alg., Cong. Orient. Alg.*, p. 197-201; Aubin, *Maroc d'aujourd'hui*, p. 283-287.

rapide diffusion du christianisme, mais Reinach a clairement indiqué que l'explication mythique de la Passion n'impliquait pas plus sa réalité que la légende d'Atys ou d'Adonis ne prouve leur existence personnelle (1); la conciliation de l'éphémérisme et du symbolisme que tente Frazer reste seulement le refuge des esprits conservateurs, attachés à leur foi (2).

Après cette longue digression, nous pouvons revenir au carnaval maghribin et tenter de l'expliquer : ces curieuses pratiques vont nous apparaître tout naturellement comme étant les derniers débris des rites du meurtre rituel d'un dieu de la végétation. En premier lieu, examinons l'époque à laquelle ils sont célébrés : dans deux ou trois cas (Zekâra (3), Aurès, Fedj Mzâla), cette époque est le printemps, saison de la plupart des rites agraires que nous avons si longuement passés en revue; il s'agit de tuer l'esprit de la végétation de l'an passé et de ressusciter le nouveau, autrement dit de revivifier, de rénover la force sacrée qui donne la vie à la nature.

Dans les cas où le carnaval maghribin n'a pas lieu à une date solaire, il a lieu, le plus souvent, à l'occa-

---

(1) S. Reinach, *op. laud.*, I, p. VI.

(2) Frazer, *op. laud.*, III, p. 165. Le livre de Lang, *Magic and religion*, est employé presque entièrement à refuter Frazer ; en faveur de la thèse de Frazer, voy. Reinach, *op. laud.*, p. 332-341 ; cpr Cumont, *Rel. orient. d. l. pag. rom.*, p. XII.

(3) Le fait que chez les Zekâra la *soûna* (*supra*, p. 510) a lieu en mai n'est pas une objection sérieuse. Voir Frazer, *op. laud.*, II, 97-98, sur les relations étroites que soutient le carnaval avec l'*arbre de mai*, considérés tous deux comme des rites de la mort de l'esprit de la végétation et de sa réviviscence.

sion de la fête musulmane de 'Achoûrâ. C'est une des trois fêtes légales (*char'iya*) des musulmans ; qu'est-ce donc que l'on célèbre ce jour-là ? Si l'on interroge les textes orthodoxes à ce sujet, nous n'obtiendrons guère de réponse satisfaisante. On commémore tant de choses à cette occasion ! Ce jour-là, en effet, Adam se repentit de sa faute ; l'arche de Noé après le déluge s'arrêta sur une montagne ; Moïse sépara les flots de la mer Rouge ; Joseph fut retiré du puits ; Job fut guéri ; Jacob recouvra la vue ; Jonas sortit du ventre de la baleine ; Idrîs fut enlevé au ciel ; Jésus naquit un jour de 'Achoûrâ ; il fut enlevé au ciel un jour de 'Achoûrâ ; c'est encore un jour de 'Achoûrâ que Dieu créa Adam, qu'il créa la terre, le soleil, la lune, les étoiles, le Trône, le Siège, le Paradis ; la première pluie tomba le jour de 'Achoûra, etc... ; enfin, la mort de Hoséïn à Kerbela eut lieu aussi le jour de 'Achoûrâ (1).

Qui veut trop prouver ne prouve rien ; ces explications sont trop abondantes pour ne pas cacher une réelle ignorance. Le Coran ne parle pas de 'Achoûrâ ; la tradition en parle, mais ses *h'adîth* sont peu concordants ; le Prophète aurait d'abord institué un jeûne à l'époque de 'Achoûrâ, puis l'aurait transporté au Ramadhân. Il jeûnait néanmoins ce jour-là, à l'imitation des Juifs, dit-on, en commémoration de grands événements du genre de ceux que nous venons de mentionner (2). Il n'a pas fait

(2) Voy. Khelil, trad. Perron, I, p. 575, n. 127 ; cpr. les livres de 'adab : *Noshat en-nâdhirîn*, p. 97 ; *Tanbîh el ghâfilîn*, p. 110 ; *Noshat el madjâlis*, p. 97.

(2) Voir les traditions et le commentaire de Qast'allâni sur *Çah'îh'* de Boukhâri, III, p. 361.

toutefois du jeûne de 'Achoûrâ une chose obligatoire : c'est simplement recommandé (1).

Bref, à travers les textes, on croit deviner que Mahomet se trouvait là en présence d'une fête très ancienne observée par les arabes, qu'il n'osa pas supprimer et qu'il conserva pour ne pas contrarier l'usage, mais sans lui donner le caractère marqué d'une obligation stricte. Quant à la commémoration supposée, elle a été inventée après coup, pour expliquer la fête. L'explication commémorative des fêtes est un des thèmes favoris de la théologie; nous avons de même, dans le christianisme, de ces fêtes où on célèbre de nombreux évènements : l'Epiphanie en est un exemple (2).

A quel moment de l'année solaire correspondait primitivement 'Achoûrâ ? Les philologues orientalistes ont démontré qu'il était le premier mois de l'année, mais ils diffèrent sur le point de savoir si cette année commençait à l'automne ou au printemps. On a dit qu'elle était divisée en 6 saisons correspondant chacune à deux de nos mois ; c'est du moins ce que l'on peut inférer de la dénomination des premiers mois de l'année musulmane qui sont: Moh'arram, Çafar, Rabi' el 'Awwel (*le premier*), Rabi' eth Thâni (le second), Djoumâdâ l' Oûlâ (*le premier*), Djoumâdâ th thânia (le second) (3). Moh'arram est un dédoublement de Çafar, c'est Çafar el Awwel ;

(1) Khelil, trad. Perron, I, p. 464.

(2) Cf Hubert, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, in *Rapp. ann. École des hautes études religieuses*, 1905, p. 4-5.

(3) Maç'oûdi, *Prairies d'Or*, trad. Barbier de Maynard, t. III, p. 404-405.

les exemples sont fréquents dans l'histoire du calendrier d'années divisées en 6 mois de 60 jours (1). Si on pense que l'année commençait à l'automne, 'Achoûrâ, dixième jour de Moh'arram n'aurait donc pas coïncidé avec l'époque habituelle des carnavals ; mais il convient de remarquer que pour l'Arabie, après les chaleurs torrides de l'été qui anéantissent toute végétation, le véritable renouveau de la végétation est à l'automne : d'autre part les dernières recherches semblent montrer que l'année des Arabes commençait au printemps (2).

Lorsque 'Achoûrâ devint une fête du calendrier lunaire, elle ne concorda plus avec les époques agricoles ; elle faisait le tour du calendrier solaire. Soit qu'elle eût jadis réellement été une fête du renouveau, soit que son manque de consistance et son indétermination dans l'orthodoxie musulmane eussent contribué à la faire charger de rites qui lui étaient étrangers, elle s'annexa, par une sorte de captation, des rites de l'année solaire qui ne coïncidaient primitivement avec elle qu'à des intervalles éloignés. Il était naturel d'ailleurs pour des populations qui s'islamisaient de rattacher au début de l'année musulmane lunaire des cérémonies célébrées depuis un temps immémorial au début de l'année solaire. Les carnavals européens que nous avons étudiés ont en effet la plupart lieu vers mars, à l'époque des semailles (3) ; les Saturnales paraissent avoir été parfois aussi célébrées à cette

(1) Wellhausen, *Reste d. ar. Heid.*, p. 96-100.

(2) Voy. Lagrange, *op. laud.*, p. 280 et les références données.

(3) Frazer, *op. laud.*, III, p. 144-145. Les semailles de printemps sont plus anciennes dans l'histoire de l'humanité que les semailles d'automne.

date : or on sait que c'était jadis le commencement de l'année, avec l'équinoxe du printemps. A d'autres époques, au contraire, l'année a commencé aux environs du solstice d'hiver, ce qui est encore aujourd'hui notre cas : d'où il suit que de vieilles cérémonies ont été disloquées et que nous retrouvons leurs rites à ces deux époques (1).

Pareille chose est arrivée dans le Maghrib : les rites carnavalesques célébrés primitivement au printemps ont été généralement captés par 'Achoûrâ, mais aussi d'autres fois par l''Aïd el Kebir et même l''Aïd el Fitr, comme nous l'avons vu pour le carnaval marocain. Il est même arrivé que des lambeaux de ces rites restaient accrochés en même temps à l'une ou à l'autre de ces fêtes : par exemple, dans les Reh'âmna, les rites de deuil à 'Achoûra et la farâja à l' 'Aïd el Kebîr, alors qu'à Merrâkech les deux se font à 'Achoûrâ. De même au Maroc et aux environs de Tlemcen, Hérema Bou Jloûd est généralement représenté à l' 'Aïd (cependant, dans les tribus, par exemple aux environs de Mogador, on fait Hérema à 'Achoûra) tandis qu'en Algérie Boulifa et Bou Châïb qui sont ses équivalents sont fêtés à 'Achoûrâ. Mais c'est 'Achoûrâ qui est le principal point de ralliement de ces vieilles survivances de rites : c'est comme une sorte de centre de cristallisation.

Il existe un certain nombre de pratiques très généralement suivies le jour de 'Achoûrâ et que cependant l'orthodoxie réprouve ou tout au moins voit d'un très mauvais œil. C'est par exemple un usage très répandu de

(1) Cf. Hubert, *op. laud.*, p. 31.

se mettre du *koh'eul* ou de se teindre les mains de henné ce jour-là (1). A Touggourt, les hommes se tracent avec du henné une ligne qui va de la naissance du nez jusqu'au cou en passant par le sommet de la tête ; ils prononcent en même temps l'invocation suivante : « S'il plaît à Dieu, l'année prochaine, je ferai 'Achoûrâ comme cette année » (2). Sur la question du koh'eul, il semble qu'il y ait quelques divergences d'opinions (3) mais l'usage spécial du henné est désapprouvé formellement pour le jour de 'Achoûra (4), ainsi que l'usage des parfums (5). Pourtant on croit que celui qui se purifie ce jour-là par le koh'eul ou le henné est purifié pour toute l'année ; celui qui se baigne est exempt de maladie aussi pour toute l'année ; ce jour-là, on se rassasie en une sorte de repas rituel (6) où dominent les fèves et les légumes, car si on ne se rassasiait pas à cette occasion on ne serait pas rassasié de l'année. A Touggourt, on prétend que celui qui ne serait pas rassasié ce jour-là serait obligé, dans l'autre monde, de manger les pavés de l'enfer pour remplir son estomac (7). Bref, de la façon dont on se comporte en ce jour, dépend la façon dont on sera traité par le sort pendant toute l'année : or c'est un caractère des carnavals étudiés par les sociologues d'être, nous l'avons

(1) Khelil, trad. Perron, I, p. 575, p. 127.
(2) Cap. Touchard, *Arch. administr.*
(3) *Noshet en nâs'irîn*, p. 98 ; cpr *Noshet el madjâlis*, p. 141-142.
(4) *Madkhal*, I, p. 142.
(5) Cpr l'usage populaire rapporté par Lane, *Modern Egyptians*, p. 260 (éd. 1895) ; *Madkhal, loc. cit.*
(6) Cf. *suprà*, p. 496.
(7) Capitaine Touchard, *Arch. administr.*

vu, des rites de renouvellement, compris entre deux périodes religieuses homogènes et indivisibles(1).

Au Caire, les femmes se réunissent dans une mosquée spéciale le jour de 'Achoûra, la mosquée de Hassan et Hoseïn, suivant Lane, et s'y livrent à diverses pratiques condamnées par l'orthodoxie (2); or nous connaissons quelques rites carnavalesques où les femmes jouent le rôle prépondérant : dans le rite sus-mentionné de la Lusace (3) ce sont les femmes qui expulsent la mort ; dans le mythe d'Orphée qui représente probablement un souvenir de meurtre rituel, ce sont des femmes qui mettent en pièces le héros ; dans beaucoup des mystères antiques les femmes avaient des cérémonies spéciales. On a voulu donner de ces faits une explication totémistique, fondée sur ce que dans les sociétés exogamiques primitives, les femmes étant d'une autre classe que les hommes ont un totem différent et doivent sacrifier à part (4). Il ne semble pas rester de traces de ce rôle des femmes dans le folklore maghribin : nous avons du reste déjà eu l'occasion d'observer que les traces de totémisme dans l'Afrique du Nord sont extrêmement frustes.

Une autre pratique proscrite par l'orthodoxie et néanmoins suivie à 'Achoûra ainsi qu'à nombre d'autres occasions, c'est la visite des tombes, spécialement leur

(1) Hubert, *Représentation du temps*, p. 11.

(2) *Madkhal*, I, p. 141 ; Lane, *op. laud.*, p. 435-438.

(3) *Supra*, p. 515.

(4) Voy. Salomon Reinach, *La mort d'Orphée*, in *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 118-119.

visite par les femmes (1). A Mazoûna, il est d'usage de porter à cette occasion des rameaux de myrtes sur les tombeaux (2). A Merrâkech, à Mogador, dans le sud du Maroc, on arrose les sépultures à grande eau (3). A Khanga Sîdî Nadji, dans le cercle de Khenchela, on s'aborde le jour de 'Achoûrâ en se jetant de la terre ou de l'eau au visage.

A Merrâkech et dans certaines tribus des environs (4) on allume ce jour-là des feux de joie, analogues à ceux de la *'ancera* dont nous parlons plus loin (5). Il en est de même à Tunis: l'orthodoxie réprouve aussi cette pratique (6). Ces rites du feu, comme les rites de l'eau, ne paraissent pas nécessairement spéciaux à 'Achoûrâ, mais se sont pour ainsi dire « accrochés » à cette fête qui semble, comme nous le disions, un centre de cristallisation. Au contraire les rites suivants se rapportent tous aux cérémonies carnavalesques.

En premier lieu, nous avons vu que le principal personnage paraît toujours, comme dans les carnavals primitifs, être un vieux que l'on maltraite plus ou moins, sans que toutefois aucun rite de mise à mort ait nettement survécu : ce vieux est suivant la région le *Châïb 'Achoûrâ* d'Ouargla, le *Bou Lîfa* de Biskra, le *Bou Jloûd* de Tlemcen et du Maroc, le *Hèrema* du H'oûz de Merrâkech, le *Chouîkh* des environs de Mogador, le

(1) *Madkhal*, p. 141-142.
(2) Communication de M. Ben Deddouch.
(3) Cf. Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 97, p. 106 seq.
(4) Cf. Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 371.
(5) Voy. *infrà*, p. 565.
(6) Gaudefroy-Demombynes, in. *Rev. trad. pop.*, 1902, p. 11.

Ba-Chikh du Nord marocain. Dans les Reh'âmna on chante l'enterrement de Bâba 'Achoûr, le « père Achour » (1). Rien n'est évidemment plus semblable à notre « bonhomme carnaval ». Il faut noter aussi la mise à mort, en plusieurs endroits, d'une sorte d'animal fabuleux, de dragon, de tarasque, souvenir de quelque antique sacrifice (2).

Le mélange de joie et de tristesse, de rites de deuil et de réjouissance est caractéristique dans les meurtres rituels (3), où on pleure le sacrifié pendant qu'on fête le ressuscité. Il y a l'année qui meurt et le renouveau qui luit. Un tel mélange de joie et de tristesse s'observe déjà chez beaucoup de peuples dans les sacrifices d'animaux : on pleure et on se réjouit à la fois. On pleure l'animal sacré après l'avoir tué rituellement, (4) on se réjouit soit de le voir renaître, comme dans le sacrifice agraire, soit de s'être purifié et rapproché du divin, comme dans tout sacrifice (5). Dans le meurtre rituel de l'esprit de la végétation ce double caractère est très bien marqué : on y pleure la végétation défunte et se réjouit de l'abondance future. Mais si la croyance vient à disparaître et qu'il ne se conserve plus qu'une forme vide, un pur rite sans représentation et sans émotion correspondante, une survivance, en un mot, comme dans tous

(1) Edmond Doutté, *loc. cit.*

(2) *Suprà*, p. 498. — Signalons ici qu'un rite d'enterrement du Carême semble se constituer chez les musulmans d'Alger sous l'influence du carnaval des Européens (?). Voy. le mémoire de Soualah sur le Ramadan, in *Rev. Afr.*, ann. 1907.

(3) Voy. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 107.

(4) Cf. Reinach, *op. laud.*, I, p. 19.

(5) Cf. R. Smith, *Rel. d. Sem.*, p. 329, 331.

ces débris de rites carnavalesques que nous avons décrits, ce contraste, qui était la source des plus hautes émotions, deviendra un élément de comique.

Le drame poignant du sacrifice d'un dieu, si la foi a disparu, n'est plus une cérémonie ridicule : l'enterrement grotesque d'un personnage fantaisiste. Et nous avons dans les carnavals l'exemple le plus typique de ce que devient une cérémonie religieuse, vidée de sa croyance : elle tombe dans le burlesque, à cause de ce contraste de joie et de tristesse et à cause aussi de son caractère inexpliqué, c'est-à-dire déraisonnable; et elle devient un jeu, parce qu'elle n'est plus qu'une activité inutile, ce qui est la définition du jeu. Dès lors, elle peut se surcharger et se compliquer indéfiniment, comme toute manifestation esthétique.

Un des caractères les plus courants de la cérémonie devenue ainsi une réjouissance burlesque et essentiellement populaire, c'est d'être bruyante : à Constantine, les enfants achètent ce jour-là des *tchekâtchek*, jouets en fer-blanc ou en bois peint qui sont de petites boîtes pourvues d'un manche et renfermant une pierre destinée à faire du bruit quand on agite le jouet (1); au Maroc, dans le H'oûz, on joue de la *ta'rîja* ou de *l'agoual*, sorte de petit tambour (2).

(1) Robert, *Arabe tel qu'il est*, p. 176.

(2) Edmond Doutté, *Merrâkech*, *loc. cit.* — Voir aussi Said Boulifa, *Textes berbères de l'Atlas marocain*, p. 156-167, où se trouve une description très détaillée des coutumes de 'Achoûrâ à Demnât. Je n'ai pu voir les épreuves de ce livre qu'au moment de tirer, grâce à l'obligeance de M. René Basset; je note, pour 'Achoûrâ : Fumigations, p. 156; henné, p. 158; musique, p. 159, p. 166; feu de joie, p. 159; rites de l'eau très développés, baignade, p. 161-165; repas rituel, p. 157-158.

Mais l'élément le plus caractéristique des manifestations carnavalesques est l'élément dramatique ; tous les carnavals connus consistent avant tout en représentations : parfois ce sont principalement des combats, qui simulent le conflit entre l'hiver et l'été; nous reviendrons sur les combats agraires dans le chapitre suivant (1). Plus souvent ce sont de véritables drames : primitivement c'étaient des drames sacrés, représentant la mort d'un dieu, ou les amours d'un dieu et d'une déesse et leur mort. C'étaient des « drames sympathiques », c'est-à-dire destinés originairement à influencer le cours des choses naturelles (2) ; plus tard, le sacrifice du dieu s'étant constitué sous une forme religieuse, ce furent des actes d'adoration Le plus souvent ces drames sont joués avec des masques et des déguisements : on cherche à s'identifier au dieu qui meurt; nous avons déjà noté l'application de la peau de la victime sur le sacrifiant (3). C'est là à n'en pas douter l'origine du masque de théâtre, et le drame sacré du meurtre du dieu est l'origine de l'art dramatique.

Il ne paraît plus douteux en effet que le théâtre soit dérivé des drames mythiques et des cérémonies agraires. L'exemple de la tragédie grecque est classique à cet égard : « la tragédie est le chant ou la complainte des boucs (τράγοι) ; l'élément dramatique est la mort du bouc divin, c'est-à-dire ce qu'on appela plus tard la

(1) Frazer, *Golden Bough*, II, p. 99 seq; cf. *infrà*, p. 556.

(2) Frazer, *op. laud*, III, p. 164 seq.

(3) *Suprà*, p. 473 ; cf. Hubert et Mauss, *Sacrifice*, p. 83, p. 98. Cpr. Reinach, *op. laud.*, I, p. 21.

Passion de Dionysos, Διονύσου πάθη » (1). Chacun sait comment le théâtre est sorti chez nous des mystères de la Passion qui se sont peu à peu mondanisés; or nous avons indiqué plus haut les analogies de la Passion du Christ avec les meurtres rituels de l'Orient classique, dont les cérémonies carnavalesques ne sont que des survivances. Pareillement les carnavals du Maghrib ont engendré, nous l'avons vu, une sorte de théâtre rudimentaire, qui ne se borne plus au thème primitif, mais comporte, au Maroc par exemple, des représentations burlesques très variées (2). De semblables petites représentations sont rares en dehors (3) de la fête de 'Achoûrâ et de la fête, que nous avons seulement mentionnée, du Roi des t'olba, très analogue au carnaval et vraisemblablement d'origine semblable. Même la fête de 'Achoûrâ n'a pas, chez nos indigènes produit de véritable art dramatique : c'est à peine si on signale « en dialecte zenatia, les dialogues récités lors des fêtes de d'Achoûrâ, du Rhamadan, etc., par les membres du Châïb Achoûrâ, sorte de confrérie théâtrale et satirique qui a beaucoup de ressemblance avec les Frères de la Passion et les Enfants sans Souci de la littérature française à la fin du Moyen-Age » (4).

Mais ce ne sont là que des germes qui ne se sont point développés et cela pour deux raisons : la première est

(1) S. Reinach, *op. laud.*, II, p. 100.

(2) *Suprà*, p.507.

(3) Voy. par exemple Hugonnet, *Souvenir d'un chef de bureau arabe*, Paris, 1858, p. 88-90 ; Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 463.

(4) Rapport de M. René Basset sur sa mission à Ouargla, in *Bull. de corresp. afric.*, 1885, fasc. I-II, p. 151.

que l'art dramatique qui provient des cérémonies mythiques (1) est surtout développé chez les peuples ayant une riche mythologie : c'est le cas du peuple grec. Mais l'Islâm est de toutes les grandes religions celle qui a la mythologie la plus indigente. La deuxième raison, c'est qu'il s'est trouvé une société musulmane dissidente, où la race était d'imagination plus riche et a intégré dans l'Islâm le mythe du meurtre rituel et les drames sacrés qui l'accompagnent : ce sont les chiites de la Perse. Or, par réaction contre le chiisme de la Perse, l'orthodoxie musulmane a toujours réprouvé ces représentations et même d'une façon générale, elle a, nous l'avons vu, suspecté toutes les pratiques relatives à 'Achoûrâ qui n'avaient pas strictement leur fondement dans le *h'adîth* (2). Il n'en est que plus intéressant pour nous de mentionner ce que sont les fêtes de 'Achoûrâ en Perse : car cette vue sommaire est de nature à nous éclairer complètement sur le sens des usages par la description desquels nous avons commencé ce chapitre.

On sait qu'Ali, H'oséïn et Ha'san devinrent « le déversoir des besoins mystiques et mythologiques de la Perse » (3). Chaque année les chiites persans célèbrent la mort de H'oséïn à Kerbela par une série de cérémonies extrêmement curieuses et que nous ne pouvons décrire

---

(1) Sur l'origine du théâtre, voy. H. Reich, *Der Mimus*, t. I, Berlin, 1903 ; Chambers, *The mediæval Stage*, Oxford, 1903 ; Preuss, *Phallische Fruchtbarkeits-Daemonen als Traeger d. alt-Mexik. Dramas*, in *Arch. f. Anthrop.*, N. F., 1903, p. 129 seq. C. R., in *Ann. sociol.*, VIII, p. 630-635.

(2) *Suprà*, p. 530.

(3) Renan, *Mél. hist. et voy.*, p. 141. Cf. la conclusion, p. 145.

en détail ici (1). Les fêtes durent les dix premiers jours de Moharram : des descriptions que nous ont laissé les voyageurs, il faut retenir d'abord de nombreux rites de deuil privé et public ; puis le service funèbre qui se célèbre plusieurs fois en grande pompe, au milieu d'une désolation générale ; la présence de membres des confréries religieuses qui se tailladent le crâne, se donnent des coups de poings avec un fanatisme sauvage, au cours de processions conduites par un « mollah » monté sur un âne et surtout les représentations théâtrales ou *téazié* qui ont lieu pendant toute cette période et qui ont donné lieu à une littérature dramatique spéciales dont les principales productions ont pu être recueillies. Les drames ont toujours pour sujet la mort de H'oséïn à Kerbela et des épisodes accessoires (2). Il est remarquable qu'au milieu de ces fêtes on célèbre une cérémonie nuptiale, en souvenir, dit-on, du mariage

(1) Il ne peut être question de donner ici la bibliographie de ces cérémonies. Nous indiquerons seulement quelques livres et articles où on peut en prendre une vue générale : Hughes, *Dict. of. Islam*, s.v. *Muharram;* Dozy, *Hist. de l'Islamisme*, trad. Chauvin, p. 442 seq ; Ahmed Bey, *La société persane ; le théâtre et ses fêtes*, in *Nouv. Rev.*, t. LXXVII, 1er août 1892, p. 524-538 ; Ed. Montet, *La religion et le théâtre en Perse*, in *Rev. Hist. Rel.*, t. XIV, 1886, p. 277-290 ; Eug. Aubin (Descos), *Le chiisme et la nationalité persane*, in *Rev. monde musulman*, vol. IV, n° 5, mars 1908, p. 473 seq ; Loti, *Vers Ispahan*.

(2) Outre les ouvrages cités ci-dessus, voy. encore entre autres Renan, *Les téaziés de la Perse*, in *Nouv. ét. d'hist. rel.*, p. 185-215 ; Gobineau, *Religions et philosophies dans l'Asie centrale*, 2e éd., 1866, p. 359 seq. ; Stanley Lane Pool, *Studies in a mosque*, 2e éd., 1893, p. 208 seq. ; Chodzko, *Théâtre persan*, choix de téaziés ou drames, etc., 1878, Paris ; Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husein*, 1879. Je dois à l'obligeance de M. Victor Chauvin d'abondants renseignements sur la bibliographie de cette question.

de la fille de H'oséïn avec Qâcim qui, suivant la légende, se maria le jour même où il mourut à Kerbela aux côtés de H'oséïn, en sorte que des cérémonies de réjouissance se mêlent aux lamentations.

Des rites analogues ont lieu chez les chiites de l'Inde (1), où des rites du feu se joignent aux autres cérémonies ; les rites de l'eau ne sont pas non plus absents, tant en Perse que dans l'Inde (2). Enfin, il paraîtrait qu'à Kerbela même, un condamné à mort, destiné à jouer le rôle de Chemr, assassin de H'oséïn, est tellement malmené par la multitude qu'il est presque toujours lynché (3).

Il n'est pas difficile de reconnaître dans ces cérémonies non seulement les principaux traits des carnavals, mais aussi les caractères d'une véritable Passion dont Ali est le Dieu, H'oséïn le Christ et le khalife Yezid le Judas. Il semble également évident que les *téaziés* se sont développées des cérémonies religieuses et ont abouti comme en Grèce, comme chez nous, à la production d'une littérature, qui se laïcisera peut-être un jour. Une étude scientifique de la fête de 'Achoûrâ en Perse achèverait sans doute de démontrer ce que nous avons suggéré dans tout ce chapitre, à savoir que les cérémonies célébrées à cette occasion sont les débris d'un antique meurtre rituel, à l'occasion du renouveau ; que ces cérémonies ont dégé-

(1) Voy. Hughes, *loc. cit.* ; cp. Achoûrâ à Java, in Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, trad. angl., I, p. 202-206 et la référence pour l'Inde non chiite donnée à la page 203.

(2) Hughes, *loc. cit.* ; Ahmed-Bey, *op. laud.*, p. 536.

(3) Auguste Thalasso, *Fêtes et exaltations religieuses en Perse : l'Achoûrâ, fête nationale*, etc., t. à p. de la *Revue illustrée*, Paris, s. d., 8 f. n. c.

néré en carnaval dans le folklore du Maghrib comme dans celui de l'Europe ; mais qu'en Perse, elles ont failli se développer en rites de rédemption comme dans le christianisme.

Nous avons indiqué plus haut, la haute valeur morale du sacrifice du dieu, qui est le seul dans lequel il n'y ait plus d'intérêt égoïste (1) : l'Islâm orthodoxe n'a pas atteint ce degré et semble avoir à peine connu l'idée de rédemption (2). Pour cette raison l'Islâm a été privé de littérature dramatique, car l'on ne peut compter comme telle les farces de 'Achoûrâ, tandis que le chiisme au contraire semble suivre le processus classique des origines religieuses du théâtre (3).

En résumé, les cérémonies diverses usitées dans le Maghrib à propos de la fête de 'Achoûrâ et les représentations burlesques qui s'en rapprochent, quoique célébrées à d'autres dates, sont les équivalents du carnaval européen. On doit voir là les débris d'antiques rites naturistes qui, vidés de leur croyance, ont subsisté à côté de l'orthodoxie et malgré elle : ils sont devenus des jeux et ont failli engendrer un théâtre. Tandis que le christianisme en a tiré le dogme splendide de la Rédemption, l'Islam les a dédaignés. Au contraire, l'esprit ardent et mythologique des Persans les a accueillis avec avidité et les a développé en drames sacrés intermédiaires entre le rite mythique et l'art dramatique.

---

(1) Hubert et Mauss, *Sacrifice*, p. 136-136.

(2) Cf. pourtant *suprà*, p. 494-495.

(3) Montet, *loc. cit.*, croit la confusion du rite religieux et du théâtre secondaire ; nous la croyons primitive.

CHAPITRE XII

Les débris de l'antique magie : fêtes saisonnières et rites naturistes

Nous avons vu que 'Achoûrâ est en somme le jour de l'an musulman auquel se sont rattachées d'anciennes fêtes à caractères principalement agraires et dont les derniers vestiges survivent dans ces carnavals; nous avons reconnu dans ces fêtes le thème antique et universel de la mort et de la résurrection du dieu, auquel viennent s'ajouter différents rites magiques, tels que ceux de l'eau et du feu. Nous allons nous occuper maintenant de quelques rituels anciens à caractère magique et auxquels le mythe du meurtre et la révivification du dieu est parfois mélangé.

Ces fêtes ont pour caractère de ne pas être reconnues en général par l'orthodoxie musulmane et même parfois d'être réprouvées par elle, et d'être célébrées à une époque fixe de l'année solaire et non de l'année lunaire. On sait en effet que l'année julienne n'a jamais cessé d'être en usage chez les musulmans et en particulier chez ceux du Nord de l'Afrique: même l'année musulmane n'est guère employée que pour la chronologie. Pour tout ce qui concerne les occupations journalières et l'agriculture, on se sert de l'année julienne, en retard de treize jours sur notre année grégorienne. Des traités arabes

indiquent comment on passe de l'une à l'autre (1) et c'est une des fonctions des *t'olba* dans les campagnes de fixer exactement cette concordance. A cet effet, il circule dans le monde musulmans de petits calendriers manuscrits de l'année julienne, appelée *'adjamiya* (étrangère) par les indigènes.

Les noms latins des mois n'ont jamais cessé à cet effet d'être employés et connus de tous dans tout le monde musulman : il n'y a donc nullement lieu d'y voir, en ce qui concerne l'Afrique du Nord, une survivance spéciale de la domination romaine. Ces noms sont généralement les suivants, mais il y a des variantes nombreuses: Innaïr, Fourâr, Mârs, Abrîl, Mâiou, Younîou, Yoûliou, Ghoucht, Chotenbir, Ktoûber, Nouwambir et Didjambir (2). Ils diffèrent, on le voit, complètement des noms français arabisés qui sont également employés de nos jours chez les algériens et les tunisiens : Djanfi, Fifri, Mars, etc...

Cette date solaire des fêtes populaires est naturellement une garantie de haute antiquité; les cérémonies dont nous allons nous occuper présentent du reste tous les caractères des rituels très anciens (3). En premier lieu et c'est là un point des plus importants, sur lequel nous ne saurions trop insister, ils sont en principe exécutés par tout le groupe : c'est-à-dire qu'il n'y a point

(1) Un des plus répandus de ces traités de calendrier est le poème didactique de 'Abderrah'mân el 'Akhd'ari, intitulé *Es Sirâdj*, avec commentaire d'El Ouancherichi, Sah'noûn ben 'Othmân (Caire, 1314).

(2) Cf. Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 372 et les références de la n. 2. Cf. Maçoudi, *Prairies d'or*, trad. Barbier de Meynard, III, p. 412,

(3) Ici je suis un paragraphe remarquable de Frazer, *Golden Bough*. II, p. 191.

de prêtres, de ministres spéciaux. Sans doute aujourd'hui beaucoup d'entre eux ne sont plus pratiqués que par des gens du peuple, par des femmes, par des enfants, mais c'est la collectivité de ces classes sociales qui les pratique et il est évident qu'avant que l'Islâm eût envahi l'Afrique Mineure, ces fêtes étaient les fêtes de chaque groupe tout entier. Un deuxième point, c'est que très souvent ces cérémonies ne sont point célébrées dans des temples, ni même habituellement dans des endroits spéciaux : c'est en plein air, c'est n'importe où qu'elles ont lieu. Quand elles sont localisées, c'est près des marabouts populaires, jamais dans les mosquées. En troisième lieu, elles sont surtout magiques, on s'adresse à des forces invisibles, à des esprits au sens le plus vague du mot et non à des personnalités sacrées précises, dieux, saints, génies. Enfin, et à cause de cette imprécision de représentation, il n'y a pas ou il y a peu de véritables prières : les rites de sympathie prévalent sur les rites de propitiation.

'Achoûrâ, avons nous dit, est le premier jour de l'an musulman, mais dire que c'est le premier jour de l'an chez les indigènes de l'Afrique du Nord ne serait que partiellement exact puisqu'ils se servent de deux calendriers. Ils ont en effet deux jours de l'an : et si 'Achoûrâ, le jour de l'an musulman est marqué par la survivance d'antiques coutumes du renouveau qui s'y sont attachées, lors de l'apparition du calendrier lunaire, on doit s'attendre à ce que le commencement de l'année julienne porte également des traces d'anciennes fêtes analogues. En effet les rites pratiqués à cette occasion ne se sont pas transportés en bloc à 'Achoûrâ, il y a eu

dislocation et il en est resté de nombreux débris au commencement de l'année solaire : c'est, dans le Maghrib, la fête dite d'Ennâïr, Iennâr, Innaïr (1) ; la prononciation est variable suivant les régions, mais on y reconnaît le nom latin du mois de janvier.

Si nous examinons les rites en usage à Ennaïr, nous allons y reconnaître en quelque sorte des *doublets* des rites de 'Achoûrâ ; seulement tandis qu'à Achoûrâ ce sont les usages carnavalesques, survivance de l'antique meurtre rituel du dieu et de sa résurrection qui prévalent, Ennâïr semble surtout se rattacher aux rites de renouvellement du foyer, bien connus dans un certain nombre de religions, où ils ont toujours lieu au commencement de l'année (2). Peut-être le primitif pense-t-il par ces rites influencer le cours des saisons, le régulariser et se le rendre favorable. Semblable coutume a persisté dans le rituel catholique (3) de la Semaine Sainte : on sait en effet que le jeudi saint, dans chaque église, la lampe et les cierges sont éteints et les ornements de l'autel enlevés jusqu'au samedi, où tout est remis dans l'ordre habituel.

La fête d'Ennaïr dure trois, quatre, cinq ou sept jours suivant les régions. Le premier jour, on va chercher des

(1) Un certain nombre d'auteurs ont déjà parlé d'Ennaïr dans le Maghrib ; ils sont pour la plupart cités dans la mémoire de Destaing, *Ennayer chez les Beni Snous*, in *Rec. Afr.*, 1905, XLIX[e] ann., p. 56-70 ; on trouvera aussi des références dans un passage de notre *Merrakech*, p. 373-377, consacré au même sujet. Il faut y joindre Desparmet, *Arabe dialectal*, 2[e] pér., p. 132-133.

(2) Voy. Frazer, *Golden Bough*, III, p. 249-253 ; Spr. II, p. 329, 469.

(3) Tout ce qui suit est tiré sauf indication contraire du mémoire précité de Destaing auquel nous renvoyons une fois pour toute.

plantes vertes, des branches que l'on jette sur les terrasses des maisons ou sur les tentes et que l'on y laisse se dessécher ; dans certaines régions on plante des branches vertes en terre ; ailleurs on fait aux bestiaux une litière de plantes vertes ; on s'offre du lait et des tiges de palmier nain dont on mange le cœur : l'année sera ainsi douce comme lait ou verte comme le palmier nain. Car les branches vertes contiennent les jeunes forces de la végétation et les transmettent aux hommes et aux bêtes. L'influence fortifiante et fertilisante exercée sur les bestiaux et les hommes par les végétaux verts est une croyance très générale et dont on connaît de nombreux exemples chez les peuples demi-civilisés et dans le folklore européen (1).

D'une façon générale les évènements de l'année tout entière sont, croit-on, influencés par tout ce qui se passe pendant l'Ennâïr ; aussi se souhaite-t-on ce jour-là une bonne année, tout comme on le fait à 'Achoûrâ (2). Aussi ce jour-là encore se rassasie-t-on le plus complètement possible, car celui qui ne se rassasie pas alors ne sera pas rassasié de l'année (3). Toutefois le premier jour on ne mange que des produits végétaux ; on se

---

(1) Voy. Mannhardt, *Baumkultus*, dans le chapitre du « Maibaum », 161-190 ; en particulier, p. 163, un rite identique à celui qui nous occupe ; cf. la riche collection de références de Frazer sur le même sujet, *Golden Bough*, I, p. 189-196 ; cpr. S. Reinach, *Cultes, mythes et relig.*, I, p. 177-178. Cf *infrà*, p. 555.

(2) Sur les points critiques des périodes magiques et religieuses, points tels que les évènements qui s'y produisent engagent la suite de la période, voy. Hubert, *Représentation du temps dans la religion et la magie*, p. 14 et les références données par cet auteur.

(3) Desparmet, *op. laud.*, p. 133. Cf. *suprà*, p. 530.

gâve de fruits secs, figues, raisins, noix, de gâteaux et beignets divers, de couscouss, mais de coucouss qui n'est pas cuit à la vapeur, car ce jour-là on ne doit pas se servir du *keskâs* (1), qui est l'ustensile que l'on met sur la marmite pour faire cuire le couscouss. Au Maroc on mange les sept légumes ou fruits secs, *seb'a khd'âri*, navets, fèves, pois chiches, raisins secs, dattes, etc. Le lendemain on mange surtout de la viande, il faut que tout le monde sans exception en mange, principalement des volailles

A l'occasion d'Ennâïr on change tout ce qui est vieux et usé dans la maison, et souvent en particulier les poutres auxquelles sont suspendus les ustensiles de ménage; on fait un balayage général (2). Le foyer surtout est entièrement changé; le rite des Beni Snoûs est à cet égard précis et mérite d'être rapporté : « Les enfants rapportent de la montagne de petits paquets d'alfa, six, huit, en nombre pair; deux paquets d'alfa sont secs; ils se procurent aussi trois grosses pierres; au pied des pentes, ils recueillent de la terre rouge. Ils apportent le tout à la maison. Alors au moyen d'une pioche, les femmes démolissent l'ancien foyer, enlèvent les trois vieilles pierres qui servent de support à la marmite, et les remplacent par celles que les enfants ont apportées. Elles font détremper la terre rouge dans l'eau, la pétrissent, en enduisent les pierres du nouveau foyer et le laissent sécher jusqu'au moment de préparer le repas du soir.

(1) Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 375.

(2) Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 376, mais l'information de Destaing, *p. laud.*, p. 68, n. 5, est contraire ; probablement le balayage général termine la fête.

On allume alors le feu avec l'alfa récolté sur la montagne (1). Tout devra être renouvelé ce jour-là, il faut que toute entreprise en train soit terminée ; aussi on ne part pas en voyage ; si une femme a une natte ou un burnous sur le métier, il faut l'achever avant ou l'enlever pendant l'Ennâïr et le porter au loin dans la montagne ; après, on le ramène et le remet sur le métier. »

Un pareil jour, où ce que l'on fait retentit sur l'année qui commence toute entière, est particulièrement propice aux pratiques de la sorcellerie ; aussi est-ce le jour choisi par les sorcières pour jeter leurs sorts. Les médicaments préparés cette nuit sont infaillibles. C'est probablement aussi pour cette raison que les rites de purification, l'application du h'enné et du koh'eul est générale ce jour-là, comme du reste à 'Achoûrâ, nous l'avons vu (2). Si l'on peut ainsi agir sur les événements futurs de l'année en se conduisant à son début de telle ou telle façon, il semble d'autre part que ces mêmes évènements futurs doivent réagir sur ce premier jour de façon à faire prévoir ce qui se passera dans l'année : nous retrouvons là un exemple remarquable de cette identité de la magie et de la divination que nous avons déjà expliquée (3). Si le *cherchem* (plat composé de blé, de fèves et de pois chiches) que l'on a fait à Ennâïr est bien gonflé dans l'eau, l'année sera bonne ; pendant la première nuit d'Ennâïr, on pose sur la tente ou sur le toit de la maison, une boulette de *dchîcha* ou

(1) Destaing, *op. laud.*, p. 58-59.
(2) Cf. *suprà*, p. 530.
(3) Cf. *suprà*, p. 351 seq.

encore des assiettes contenant du sel, ou des flocons de laine, on examine ces objets, naturellement hygrométriques, le lendemain, et de l'état dans lequel la rosée de la nuit les a mis, on tire des pronostics sur la prospérité de la campagne agricole qui s'ouvre ; on tire encore des présages de l'observation des bestiaux le jour d'Ennâïr et des cris qu'ils peuvent pousser.

A Ennâïr, il y a, comme au carnaval de 'Achoûrâ, des jeux et des combats. Les enfants des Beni Snoûs vont jouer sur les pentes des montagnes ; les petites filles font une poupée et la promènent : dans certaines régions la cérémonie est la même que celle de la Ghondja populaire pour demander de l'eau (1). On peut croire en effet que c'est là un rite destiné à rendre l'année suffisamment pluvieuse pour que la récolte soit bonne ; on pense ainsi influencer la marche de la végétation, peut-être aussi lui donner de la vigueur, ce qui expliquerait qu'à Tlemcen les petites filles noient leur poupée ce jour-là.

Ce rite n'a donc rien de spécialement carnavalesque ; mais il n'en est pas de même du lion et du chameau que l'on représente ce jour-là, dans des conditions tout à fait analogues à celles des carnavals de 'Achoûrâ que nous avons décrits. Bien plus ce même jour, on se masque et on se déguise de plusieurs façons en différents pays (grande Kabylie, Nédroma, Tlemcen), on représente un personnage tout à fait semblable à Bou Jloûd ou Hérema (2). La coutume de Tlemcen, tombée en désuétude, est des plus intéressantes : « A Tlemcen, il y a quelques années,

(1) Cf. *infrà*, p. 584.
(2) Cf. *suprà*, p. 507.

les élèves de chaque école coranique faisaient, pour l'Ennâïr, une quête au profit de leurs maîtres. De vigoureux étudiants, un bâton à la main, conduisaient des ânes chargés des denrées recueillies. L'un des élèves se plaçait sur le visage un masque taillé dans une citrouille, agrémenté d'une barbe, de sourcils et barbouillé de plâtre. Le t'âleb masqué s'appelait Boubennâni, il parcourait les rues de la ville, suivi de ses camarades qui criaient : « Boubennâni !... » Sans autrement s'annoncer, Boubennâni entre dans chaque maison et se couche dans la cour. Ses camarades entrés avec lui l'interpellent : « Moyennant quoi te lèveras-tu Boubennâni ? » Celui-ci répond : « Je me lèverai pour des figues sèches, ouvertes ou non ; pour de grosses noix, pour des grenades que la maturité a fait éclater ; pour le déjeuner du maître par-dessus le marché ». Le maître de la maison donne aux t'olba des fruits mélangés, du grain, de la farine. Les jeunes gens remercient en chantant sur l'air des enterrements : « Cette maison est la maison de Dieu. Et les t'olba sont les serviteurs d'Allâh. Puisse-t-elle, par considération pour toi, ô envoyé de Dieu, être habitée et prospère ». Mais si l'on n'a rien donné à Boubennâni, le vacarme commence, les jeunes gens hurlent : « Que le maître de la maison soit égorgé, et la maîtresse répudiée ! » Quand les t'olba d'une école se rencontraient avec les élèves d'une autre, une bagarre, souvent sanglante, commençait. Le parti qui l'emportait dépouillait l'autre. Le produit de la quête était apporté au maître qui donnait un repas et accordait un jour de congé. Ce genre de quête est actuellement interdit à Tlemcen.

Les vieillards affirment que le personnage masqué

était déjà appelé Boubennâni avant notre occupation de Tlemcen ; on prononce aussi « Boumennâni » (1). Cette dernière remarque a son importance : on reconnaît, en effet, de suite dans le mot Boubennâni, avec sa variante phonétique habituelle Boumennâni, les mots latins *bonus annus*. Or, dans l'Aurès la fête d'Ennâïr s'appelle *Bou Ini* et *Boun Ini* (2) : dans ces conditions l'étymologie *bonus annus* ne peut être contestée, et il faut voir là un souvenir de la domination romaine, mais la fête n'est pas nécessairement pour cela une fête romaine ; les pratiques de ce genre sont assez générales, comme nous l'avons dit, pour qu'on n'ait pas besoin de recourir à la théorie de l'emprunt pour les expliquer. Les Châouia de l'Aurès expliquent ce mot par *Bou iyni* (3), la fête du Piquet, parce que ce jour-là on change les perches où sont accrochés les ustensiles, mais cette étymologie n'est pas soutenable. Il est remarquable que, dans l'Aurès également, on trouve les rites du carnaval de mars désignés sous le nom de *Bounân* : mais cela n'a rien d'étonnant si l'année a jadis commencé à cette époque. 'Achoûrâ, l'équinoxe du printemps, le solstice d'hiver ou le 1er Janvier sont des commencements d'année et tous les rites qui s'y trouvent sont des rites du renouveau.

Nous avons déjà retrouvé à Ennâïr les principaux traits des pratiques de 'Achoûrâ : ce qui complète le

(1) Destaing, *op. laud.*, p. 64, n. 7 (p. 65-66).

(2) Féraud, *Kitâb el Adouani*, p. 157 ; Masqueray, *Docum. histor. recueil. dans l'Aurès*, in *Rec. Afr.*, 1905, p. 51 ; Commandant Lartigue, *Mon. de l'Aurès*, p. 392.

(3) Mercier, *Chaouia de l'Aurès*, p. 38.

tableau, c'est que partout les premiers jours de la fête d'Ennâïr ont le caractère de jours de deuil ; or, nous avons vu que le mélange du deuil et de la joie est caractéristique des fêtes carnavalesques. Peut-être serait-il hasardeux d'interpréter l'abstinence de viande qui marque le premier jour d'Ennâïr comme un rite de deuil; en tout cas il ne peut y avoir d'hésitation sur les rites suivants : pendant Ennâïr on ne va pas au bain, on ne change pas de linge ni de vêtements, on ne met pas de beaux habits, on ne se taille pas les ongles, on ne se coupe pas les cheveux ; certains maris même s'abstiennent des rapports conjugaux. Ce sont là tous les rites du deuil chez nos musulmans ; ils paraissent surtout concentrés à la veille d'Ennâïr.

Les rapports d'Ennâïr avec le *Maoulid 'Aïsa*, qui est notre Noël et où les musulmans, même orthodoxes, reconnaissent l'anniversaire de la naissance du Christ, sont encore obscurs pour nous ; les orientaux célèbrent le *Maoulid 'Aïsa* et y consomment de grandes quantités de *'acîda* en bouillie ; le *Milâd 'Aïsa* se retrouverait au Maroc : notre fête de Noël étant une fête du solstice, le *Maoulid 'Aïsa* est probablement alors un doublet de celle d'Ennâïr (1).

La fête du Niroûz, en Égypte, prise par les musulmans aux Coptes, tombe en septembre : on y pratique une série de rites tout à fait analogues à ceux d'Ennâïr : les rites carnavalesques ressemblent en particulier à ceux de Tlemcen (2). Voilà donc encore une

(1) Cf. Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 376.

(2) Ibn el H'âdjdj, *Madkhal*, I, p. 175 seq ; Maqrizi, *Khiṭaṭ'*, Caire, 1870, I, p. 267, 493 ; et les extraits de ces auteurs donnés par Destaing, *op. laud.*, *passim*.

quatrième date choisie pour ces sortes d'usages : on ne manquera pas d'en rapprocher la date primitive possible de 'Achoûrâ, qui était peut-être l'automne (1).

Au commencement de mars se trouve une période de sept jours (du 24 février au 4 mars de l'année julienne), *es sâb'a*, appelée aussi *el h'esoûm* (2) : il y est fait allusion dans le Coran (3). Ce sont des jours de mauvais augure, qui portent différents noms chez les musulmans, mais l'appellation d'*el h'esoûm* est la plus générale ; c'est, dit-on, une période de vent violent et stérilisant. Les 'Adites et les Thamoudites, peuples légendaires de l'ancienne Arabie, furent détruits par Dieu ce jour-là ; c'est ce jour-là qu'arrivera la fin du monde. Le dernier jour d'*Es Sâb'a* apparaissent pour la première fois les cigognes et les aigles : on tire à cette occasion des présages des différents détails de leur arrivée. Une autre période de mauvais augure tombe à la fin de mars et dure douze jours, du 23 mars au 4 avril de l'année julienne. Pendant trois de ces jours on évite d'entrer dans les céréales, de sarcler ou d'arroser, parce qu'à ce moment les arbres, les plantes et les pierres même se marient (4).

Du 27 avril au 3 mai de l'année julienne s'étend la

---

(1) Cf. *suprà*, p. 528.

(2) Un mémoire de M. Destaing qui sera prochainement publié par la *Revue Africaine* traite d'El H'esoûm, de Nisân et de la 'Ancera : tout ce qui suit sur ces trois époques de l'année en est extrait, sauf indication contraire. (Ce mémoire a paru depuis que ces lignes ont été écrites).

(3) *Coran*, sour. LXIX, v. 7.

(4) Croyance courante chez les primitifs. Cf. Frazer, *Golden Bough*, I, p. 176 seq.

période du *nisân* bien connue dans toute l'Afrique du Nord (1), période bénie, car l'eau qui tombe à ce moment a des propriétés merveilleuses et guérit d'une foule de maladies : en particulier elle favorise la croissance des cheveux des femmes ; elle donne même de la mémoire aux élèves, qui font alors des progrès surprenants dans le Coran ; bref, c'est une eau chargée de *baraka*. Une foule de légendes merveilleuses courent sur la pluie du Nisân (2). C'est à cette époque que, dans la région de Tlemcen, on commence à tondre les moutons (3).

L'explication de ces croyances n'est pas encore donnée : nos connaissances à ce sujet sont du reste récentes et limitées au contenu du mémoire que nous venons de citer. D'autres fêtes agraires ne nous sont pas mieux connues : par exemple la fête du printemps, dite *melqa r rabi'*, qui tombe à l'équinoxe de printemps ; à cette date les indigènes de nos villes algériennes sortent et vont manger sur l'herbe. D'autres fêtes ont lieu aussi à l'automne sur lesquelles nous ne savons à peu près rien : il y a là un vaste champ d'études à défricher (4).

(1) Cf. El Qairouâni, traduction Pellissier et Résumat, p. 692 ; Léon l'Africain, in Ramusio, éd. de 1554, I, fol. 10. B.

(2) Voyez-les dans le mémoire précité de Destaing, dont tout ceci est extrait. — Sur le Nisân, voy. encore Westermarck, in *Folk-Lore*, XVI, 1905, p. 33 ; Nôso pour Nisân chez les anciens Sémites, voy. R. Smith ; *Rel. d. Sem.*, à l'index, s. v.

(3) Sur la fête de la tonte des moutons dans le Sud Tunisien (avant le nisân), voy. Menouillard, *Tonte des moutons*, in *Rev. Tun.*, XIII, 1906, p. 117.

(4) A quoi se rapporte la fête du printemps signalée par Masqueray, *Form. des cités chez les pop. séd. de l'Alg.*, p. 37 ? cf. Lartigue, *Mon. de l'Aurès*, p. 393 ; dans le même passage, cet auteur mentionne sans aucun détail, une fête de l'automne. — Fête du printemps chez les anciens Arabes, voy. Lagrange, *Rel. sémit.*, p. 298.

Une coutume très répandue au printemps en Algérie c'est le jeu de la *koûra* ; presque partout au printemps, dans les douars et dans les villages, on joue à la balle (1). Une pelote de laine, de chiffons, parfois de bois est jetée dans un pré ; les joueurs, divisés en deux camps, s'efforcent de la mener dans un de ces camps en la poussant avec un bâton : c'est notre vieille *soule à la crosse*. Ailleurs c'est avec le pied que l'on cherche à la pousser : c'est notre ancienne *soule au pied*, le *foot ball* moderne. Au Maroc la *koûra* est également jouée partout, mais il est remarquable qu'en beaucoup de régions ce jeu est réservé aux *t'olba* (savants, clercs), et là où tout le monde y joue les *t'olba* y jouent souvent à part ou d'une façon spéciale. Sans doute on doit observer des traces d'un pareil privilège en Algérie : toutefois cela n'a pas été encore signalé, mais les observations ultérieures le montreront peut-être. On joue à la *koûra* spécialement au printemps. En dehors de cette saison, on organise souvent des parties de *koûra* à propos d'une sécheresse persistante, par exemple : le jeu de *koûra* passe formellement pour amener la pluie à Miliana, à Laghouat, etc. (2). Ce n'est pas un simple sport : ce jeu a toujours un caractère plus ou moins religieux, on n'y joue point dans les fêtes qui n'ont que le caractère de simples réjouissances.

---

(1) Cf. le passage précité de Masqueray et les références données dans notre *Merrâkech*, p. 318-327 : nous ne faisons ici que résumer ce dernier.

(2) Information de MM. Bugéja et Marçais. Sur la *koûra*, voy. encore Destaing, *Beni Snoûs*, Alger 1908, qui n'était pas paru à l'époque où ces lignes furent écrites, p. 343.

Or, il n'y a pas que dans le Maghrib que les clercs jouent à la balle : dans beaucoup d'églises autrefois, les abbés, voire les chanoines et même l'évêque, jouaient à la balle pendant le carême ; des jeux semblables ont été observés dans le folklore de la plus grande partie de l'Europe et Mannhardt les a décrits en détail. Il semble bien qu'on doive les rattacher aux fêtes dans lesquelles on se donne des coups avec un bâton, avec des branches vertes, avec des lanières de cuir, pratiques très répandues dans l'Europe centrale (1). Plusieurs explications peuvent être données de ces derniers rites; elles ne nous semblent pas contradictoires.

En premier lieu, on croit que par les coups on blesse les esprits mauvais qui habitent le corps et qu'on les force à s'en aller : les coups ont ainsi une valeur purificatrice (2) ; en deuxième lieu, en battant l'homme avec une baguette verte, avec une branche, on fait passer en lui l'influence fertilisante et fortifiante de la végétation (3) ; enfin, on a pensé aussi que la lanière de cuir avec

(1) Voir la riche collection de faits exposés dans Mannhardt, *Baumkultus*, p. 251-303.

(2) Dans certaines régions de l'Afrique du Nord, on roue de coups les fous pour leur rendre la raison, pensant ainsi expulser les djinns qui les possèdent. Voy. Vassel, in *Revue Indigène*, 30 sept. 1907, p. 328.

(3) Frazer, *Golden Bough*, I, p. 301 ; II, p. 127 seq., 216-218 ; cf Crawley, *Mystic Rose*, p. 319 ; Mannhardt, *loc. cit.* Cf. *supra*, p. 545. Dans le cas où on bat la victime d'un sacrifice agraire avec des branches, on pense donner de la vigueur à son âme qui va s'incarner aussitôt pour produire les fruits de la terre. C'est à cause de la vertu purificatoire des coups que la mort par les verges dans l'antiquité fut la forme religieuse par excellence de la *poena capitis* (Huvelin, *La notion de l'iniuria dans le très ancien droit romain*, in *Mélanges Appleton, Ann. de l'Université de Lyon, Nouv. sér.*, II, Droit-Lettres, p. 423, n. 7).

laquelle on se bat appartenant souvent à un animal déterminé, ou que la branche d'arbre qui sert à la flagellation étant de telle ou telle espèce d'arbre, cet animal ou cet arbre était anciennement un totem dont on cherche à partager la force sacrée (1). Évidemment cette dernière explication convient à une époque très primitive; elle n'empêche pas que la première et la seconde n'aient été vraies à d'autres époques.

Les combats au cours des cérémonies agraires ont peut-être tous cette même signification : ils sont fréquents en ces occasions (2). Dans le Maghrib on trouve des traces de combats rituels qui avaient lieu à époque fixe; Saint Augustin dit qu'une telle fête avait lieu à Cherchell ; Léon l'Africain rapporte des combats rituels de ce genre à Fez au XVI^e^ siècle ; dans certaines régions de l'Algérie il y avait également, avant notre occupation, des combats annuels, mais à coups de fusil, et où il y avait souvent mort d'homme (3). Beaucoup de combats que nous avons décrits à propos des carnavals se rattachent à de tels rites. Cela est surtout probable pour des combats comme celui que nous avons signalé à Mogador (4) : chez nous, les *confetti* et les batailles de fleurs sont la dernière survivance des combats agraires.

Il faut sans doute interpréter ces rites par le développement des coutumes précédentes, de la flagellation avec la « verge de vie » de Mannhardt. On peut probable-

(1) Cf. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 79 sèq.

(2) Voy. références dans Hubert et Mauss, *Sacrifice*, in *Ann. sociol.*, II, p. 109, n. 4. — Cf. Crawley, *Mystic Rose*, p. 290-292.

(3) Cf. *Merrâkech*, p. 321-324.

(4) *Suprà*, p. 509.

ment aussi expliquer de la même manière les flagellations périodiques et publiques des membres des confréries religieuses, les H'mâdcha, les 'Aïssaoua, les Doughoughiyâ, du Maroc, qui se tailladent le front et se lancent des boulets sur la tête (1); à ce point de vue spécial, il est intéressant de considérer les exercices des confréries religieuses comme des tentatives faites pour expulser les mauvais esprits, influencer favorablement la végétation, purifier et fortifier la communauté (2). Il faut sans doute rattacher à des croyances analogues les cris et le bruit qui sont de règle lors des combats agraires, par exemple les *ta'arija*, les *agoudl*, les *tchekâtchek* des carnavals maghribins (3) : le bruit a toujours passé pour éloigner les esprits (4).

De ces conceptions primitives on peut en rapprocher une autre qui est fort répandue. De même que la végétation peut influencer la fécondité, à telle enseigne que dans certains pays on se marie à un arbre avant d'épouser sa propre fiancée (5), de même le commerce des sexes favorise la végétation : il exerce sur elle une influence fertilisante. Frazer en a réuni de nombreux exemples (6) : on sait que Léon l'Africain et récemment Mouliéras et Salmon ont signalé des tribus marocaines chez lesquelles une certaine nuit de l'année se passerait

(1) Cpr. I Rois, XVIII, 28. Jérémie, XVI, 6, pour les Hébreux. Cf. Salomon Reinach, *Cultes, mythes et relig.*, I, p. 173-183.

(2) Cpr. Frazer, *Golden Bough*, III, p. 39-40, p. 60 seq.

(3) Cf. *suprà*, p. 509, p. 536.

(4) Cf. *suprà*, p. 107, p. 147, n. 5.

(5) Crooke, *The popul. relig. a. folkl. of North. India*, II, p. 115 seq. et l'interprétation de H. et M. dans *Ann. sociol.*, I, p. 213.

(6) Frazer, *op. laud.*, II, p. 204 seq.

en commun dans une promiscuité complète (1) : ce n'est probablement qu'une calomnie de secte à secte ou de tribu à tribu ; il y a là en effet une vieille accusation que les fanatiques ont lancée dans tous les temps contre les religions autres que la leur ; mais au cas où l'authenticité de cette pratique serait définitivement confirmée, il faudrait y voir probablement un cas de prostitution sacrée ayant pour but d'influencer le cours des phénomènes naturels, et spécialement la végétation et la vie des bestiaux (2).

Cette manière d'expliquer les rites sexuels a été appliquée par Frazer aux cérémonies licencieuses de l'antiquité, telles que les Bacchanales et les Saturnales (3) : le sociologue anglais pense, en effet, que le caractère orgiastique de ces fêtes était une survivance de l'époque à laquelle on pensait influencer la végétation par l'acte sexuel. Nous avons noté plus haut que dans des pays comme Ouargla, les mariages ne se

---

(1) Cf. *suprà*, p. 46 ; Léon l'Africain in Ramusio, I, fol. 61 A ; Mouliéras, *Tribu antimusulm.*, p. 100-102 ; Salmon, *Les Bd'âd'oua*, in *Arch. maroc.*, II, 1905, p. 362.

(2) Cpr. les faits rapportés par Frazer, *loc. cit.*, spécialement p. 206 et in *Early history of Kinship*, p. 64. On trouvera dans cet ouvrage toute la théorie des mariages de végétaux, des cérémonies de Mai, de la Pentecôte, de la Saint-Jean qui présentent les caractères suivants ; 1°) représentants humains de la végétation traités comme roi et reine ; 3°) combats rituels ; 3°) mariage du roi et de la reine qui aurait été primitivement un moyen magique pour assurer la fécondité des champs ; p. 150 seq. Pour reine de Mai, voy. spécialement l'exemple de la p. 167-168 ; mariage des rois et des reines, p. 168-178. Mariage des végétaux, p. 155-158 ; mariage de l'esprit des eaux, p. 179-181.

(3) Cpr. l'étonnante lubricité de certaines fêtes religieuses chez les Jebâla du Maroc, d'après Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 14 seq., 18 seq., 20, 30.

consomment que dans le mois de *ʿAchoûrâ*, dont nous avons assimilé les fêtes à un carnaval. Cette explication, d'ailleurs, n'exclut pas celle que nous avons déjà donnée, sur l'autorité de Frazer également, et d'après laquelle la joie se rapporte à la renaissance de l'esprit de la végétation, à la résurrection du dieu que ces cérémonies ont pour objet d'amener (1) ; le caractère de réjouissance qu'ont ces fêtes se laisse encore rattacher à la joie que l'on éprouve de se débarrasser des mauvais esprits, de se purifier, de se fortifier à cette occasion (2). Le syncrétisme de toutes ces théories est parfaitement admissible : nous devons nous faire de plus en plus à cette idée que les conceptions du primitif sont beaucoup plus complexes que nous ne sommes enclins à le supposer ; la complexité et la confusion des croyances ont précédé la clarté et la simplicité des doctrines et, en sociologie, nous devons nous défier des explications trop simples.

La théorie de l'influence fécondante des rapports sexuels sur la végétation et de celle ci sur l fertilité des femmes ne permet sans doute pas d'expliquer tous les rites sexuels (3) ; mais elle jette une vive clarté sur un grand nombre d'entre eux. Dans un mémoire où nous attirions l'attention sur le caractère plus que léger de la vie de certaines saintes du Nord de

(1) Cf. *suprà*, p. 533.

(2) Frazer, *op. laud.*, III, p. 145-146. — Cpr. la théorie de l'union donnée par Crawley, *Mystic rose*, p. 269, 285-286, et par laquelle cet auteur explique le caractère licencieux des carnavals (*id.* p. 282, p. 285).

(3) Voy. Dulaure, *Des dio. génér.*, Paris, 1905, chap. complém. de Van Gennep, p. 195-305.

l'Afrique, nous ajoutions : « La grande tribu des Oulâd Nâïl, tribu maraboutique descendant d'un saint fameux venu du Soûs à la fin du XVIe siècle, est bien connue par l'habitude qu'ont ses jeunes filles de quitter, dès qu'elles sont pubères, leur foyer pour aller faire dans les villes commerce de leurs charmes et gagner le pécule qui leur permettra de se marier. Aujourd'hui les indigènes de cette tribu qui se sont frottés à notre civilisation renient volontiers cette coutume et prétendent que les jeunes Oulâd Nâïl qui se prostituent appartiennent aux classes inférieures de la société : mais il est constant que cet usage était jadis à peu près général et qu'aujourd'hui encore, il n'entraîne aucun déshonneur pour celles qui le suivent. Les indigènes au reste, quels qu'ils soient, épousent sans aucune répugnance les femmes qui ont ainsi trafiqué de leurs personnes. Or les Oulâd Nâïl sont maraboutes et fort sérieusement considérées comme telles par les indigènes (1). — Dans les Oulâd 'Abdi de l'Aurès, les femmes divorcent souvent et se livrent à la prostitution dans l'intervalle de leurs mariages : elles ne

(1) Voir dans Trumelet, *Algérie légendaire*, la biographie de Sidi Nâïl et surtout ses curieuses mésaventures conjugales. Un de ses enfants, Sidi Mâlik, naquit de sa femme Chelih'a peu de temps avant son retour de la Mecque où il était resté deux ans et demi. Bien que les musulmans admettent, on le sait, la possibilité de gestations à très longs termes (voy. à ce sujet Abdallâh ben Caïd Amor, in *Union islamique* (Caire), 1807, n° 1; pp. 14-19), la filiation de Mâlik fut toujours l'objet de doutes injurieux. Aussi quand les individus des autres branches de Oûlâd Nâïl veulent insulter des descendants de ce fils de Sidi Naïl, ils les traitent dédaigneusement d'Oûlâd Mâlik. Cependant, chose curieuse, c'est surtout dans la descendance de ce dernier que s'est perpétué le don des miracles (Trumelet, *loc. cit.*). Cf sur les Ouled Nâïl, Largeau, *Le Sahara algérien*, p. 26. Je ne connais pas le mémoire de Huguet sur les Ouled Nâïl (*Revue Encyclopédique*, 1900).

cessent pas, pendant ce temps, de demeurer dans leurs familles et leurs parents trouvent leur conduite fort naturelle. L'autorité administrative s'étant émue et ayant voulu réglementer cette prostitution, la population entière s'y opposa, prétextant que cette mesure nuirait à l'abondance des récoltes » (1). Une véritable *baraka* semblerait donc ici être attachée à la prostitution.

Ce passage nous a valu des observations peu agréables ; des musulmans s'indignèrent ; on nous accusa dans un certain milieu, d'avoir insulté les maraboutes ; au Congrès des Orientalistes d'Alger, de 1907, M. Robert, que nous venons de citer, tenta de développer à ce sujet ses vues, que nous ne connaissons au surplus que fort imparfaitement, mais que nous croyons concordantes avec les nôtres ; de violentes protestations se produisirent de la part des musulmans du Congrès. Cependant nous avons le regret d'avancer ici que des investigations ultérieures n'ont fait que nous confirmer dans notre idée première ; nous exposerons dans un autre ouvrage d'autres faits qui nous paraissent ne pouvoir être interprétés que par des traces de prostitution sacrée : nous sommes loin d'ailleurs de soutenir qu'ils doivent s'expliquer uniquement par la théorie de la corrélation entre la végétation et les rapports sexuels des hommes (2).

En effet, l'acte sexuel par lui-même a pour le primitif un caractère mystérieux et sacré : l'orgasme vénérien a

---

(1) Seddik (*alias* A. Robert), *Mœurs habitudes, usages et coutumes arabes*, in *Rev. Alg.*, XIII[e] ann., 2[e] sem., n° 20, 18 nov. 1899, p. 628-629.

(2) Sur les traces possibles de prostitution sacrée en Égypte, voy. Curtiss, *Ursemit. Relig. im Volksleb. d. heut. Or.* p. 172-175.

passé jadis pour une extase divine, sans métaphore. Nul doute au reste que physiologiquement et psychologiquement, il ne soit fort voisin de l'extase et l'on a été jusqu'à en faire la racine du sentiment religieux (1). Le caractère sacré de l'acte sexuel se marque de différentes façons chez les primitifs ; dans la plus grande partie du monde musulman, l'habitude de prononcer à ce moment la *chehâda* (profession de foi) ou le *bismi Llâh* (au nom de Dieu) est une de ces marques (2).

Dès lors le caractère primitivement magique et religieux de la prostitution ne saurait nous surprendre et nous comprenons par là des institutions, qui au premier abord semblent monstrueuses, comme celle des prêtresses d'Ichtar chez les Assyriens ; nous comprenons aussi comment, en assyrien, le titre de consacrée et celui de femme sans mœurs et de sorcière s'équivalaient (3). Nous comprenons enfin que les prostituées des Ouled Nâïl aient gardé un caractère maraboutique et même que les musulmans de l'Afrique du Nord aient, en maint endroit, pour la prostituée une sorte de considération. « L'odalisque du désert saharien n'est pas méprisée ; les musulmans les plus puritains passent sans se détourner, sans même froncer le sourcil devant sa demeure. La plupart témoignent même à certaines

(1) Voy. Esmein, in *Nouv. Rev. hist. de Droit franç. et étrang.*, 1902, n° 1, p. 5-32. On sait que Comte tire la religion de l'Humanité de l'amour.

(2) Crawley, *Mystic rose*, p. 8 ; Boukhari, trad. Houd. et Març. p. 69.

(3) Lagrange, *Relig. sémit.*, p. 238, et *passim*. Cpr Smith, *Rel. d. Sem.*, p. 42, p. 122, p. 252. — Cf. *supra*, p. 50, n. 4.

d'entre elles une déférence qu'ils n'auraient certes pas dans la famille, pour leurs propres femmes » (1).

L'influence des rapports sexuels sur la végétation peut donc n'être qu'un cas particulier du caractère magique qui leur est primitivement attribué : il semble que la vigueur, la virilité, la fécondité qu'ils impliquent s'étendent par sympathie aux agents naturels. Là est sans aucun doute l'origine des fêtes religieuses à caractère licencieux et en général des cultes phalliques, dont ce n'est pas le lieu de parler ici (2).

La théorie de l'influence des sexes sur la végétation explique bien pourquoi dans les sacrifices agraires, le dieu de la végétation est représenté par un couple et pourquoi dans les rites de la moisson de l'Afrique du Nord intervient souvent une soi-disant fiancée (3). Peut-être faut-il expliquer par des raisons analogues la place tenue par certains animaux dans les antiques cérémonies religieuses ; par exemple le bouc, dont les ardeurs continuelles ont fait en quelque sorte le symbole de la génération. S. Reinach a montré que le culte de l'Ane avait jadis été répandu dans l'Antiquité ; la fête de l'Ane chez les chrétiens du Moyen-Age est bien connue. Or, elle se pratiquait le jour de la circoncision, au début de l'année ; d'autre part nous avons vu à plusieurs reprises l'âne intervenir dans les fêtes d'Ennâïr (4). L'âne joue un

(1) Huguet, *Contribution à l'étude sociologique des femmes sahariennes*, in *Rev. de l'École d'Anthropologie*, XIV, 1904, p. 414. Cpr Bertrand, *Le Jardin de la mort*, p. 107.

(2) Voy. Van Gennep, *Légendes d'Autralie*, p. LV-LVI (coït rituel).

(3) Cf. *suprà*, p. 518-519, p. 558, n. 2.

(4) Cf. *suprà*, p. 549. Voy. Destaing, *op. laud.*, p. 66 (rite de *l'âne aux figues*).

grand rôle dans les carnavals maghribins : nous l'avons vu dans le Rîf, à Touggourt (courses d'ânes) etc... (1) et jusqu'en Perse (2). Sans doute, ce fait peut s'expliquer parce que l'âne étant la plus modeste des montures fait nécessairement partie des cérémonies burlesques ; mais si des faits nouveaux étaient découverts, une autre explication serait peut-être possible. La réputation de l'âne comme reproducteur n'est plus à faire dans l'Afrique du Nord : tout le monde connaît l'expression proverbiale de *sabir* que feu Sarcey n'hésita pas à écrire dans un de ses feuilletons au grand scandale de ses lecteurs ; d'autre part les rites de 'Achoûra comme ceux d'Ennâïr sont des rites de renouveau ; nous aurions donc là un nouvel exemple de l'influence d'un rite sexuel sur la végétation ; convenons d'ailleurs que c'est là une hypothèse qui jusqu'ici est très insuffisamment étayée (3).

Frazer qui explique les licences scandaleuses des fêtes carnavalesques par l'influence sympathique du commerce des sexes, explique par la même raison l'abstinence du carême. Le primitif qui pense parfois que ses amours fécondent la terre, pense d'autres fois qu'en s'abstenant au contraire de tout excès, il se fortifie et fortifie les plantes en même temps. Frazer cite un certain nombre d'exemples, empruntés à l'ethnographie des primitifs, de périodes d'abstinence observées au moment des semailles, au début de la végétation (4). Il est pos-

(1) Cf. *suprà*, p. 502, p. 510.

(2) Cf. *suprà*, p. 538.

(3) Cf. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, II, p. 254, n. 2 et les références données ; cpr. L. Bertrand, *Jardin de la Mort*, p. 158.

(4) Frazer, *op. laud.*, II. p. 209-214 ; III, p. 145-146.

sible, étant donné ce que nous connaissons de la confusion d'idées des primitifs, que ces deux conceptions contradictoires aient coexisté. Ce serait trop s'avancer de nier que cette théorie de l'origine du jeûne ne comporte rien de vrai : mais on ne peut s'empêcher de remarquer que si elle rend bien compte des périodes de continence obligatoires que s'imposent les jeûneurs, elle rend beaucoup moins bien compte de l'abstinence de l'aliment : or celle-ci paraît bien essentielle dans le jeûne (1). Cette théorie s'applique également mal aux jeûnes de deuil ; nous aimerions mieux admettre que le jeûne dont la règle est qu'aucune parcelle extérieure ne doit pénétrer dans le corps, se rattache à la crainte de voir celui-ci souillé par de mauvaises influences qui, à certain moment, comme au déclin et à la mort de la végétation, flotteraient partout dans l'air.

Une autre classe de pratiques populaires très répandues dans le Maghrib, ce sont les rites du feu : ils ont lieu principalement à l'occasion du solstice d'été et chez les musulmans le jour de la *'ancera* (2), qu'ils

---

(1) S. Reinach, *Cultes, mythes et relig.*, n'est pas non plus favorable à cette théorie.

(2) Sur la *'ancera* il n'existe que trois travaux : le premier est un passage de notre *Merrâkech*, p. 377-381 ; le deuxième est un mémoire de Westermarck, *Midsummer customs in Morocco*, in *Folklore*, XVI, 1905, p. 28-47, qui contient un exposé détaillé des coutumes du Maroc avec des vues théoriques sur la question ; le troisième est un mémoire de Destaing, déjà cité (cf. *suprà*, p. 552), qui doit paraître dans la *Revue Africaine*, et que l'auteur a bien voulu me communiquer en manuscrit ; il contient un exposé très complet et très précis des rites algériens et de nombreuses références aux auteurs arabes. Nous renvoyons une fois pour toutes à ces travaux, où l'on trouvera l'indication de tout ce qui est antérieur, afin de nous dispenser de les

fixent au 24 juin de l'année julienne ; chez les Coptes, c'est la Pentecôte ; chez les juifs, il en était de même ; chez les chrétiens, c'est la Saint-Jean. L'étymologie de *'ancera* est inconnue, ou du moins celles que l'on donne ne sont d'aucune utilité pour l'explication des rites. Les musulmans ont inventé divers contes étiologiques pour expliquer ce nom ; on trouvera ces légendes dans Westermarck et surtout dans Destaing. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que, si le nom a été emprunté, la fête lui est bien antérieure ; elle est excessivement vieille, car il s'agit là de rites presque universellement pratiqués et qui se rattachent aux plus anciennes conceptions de l'humanité sur le cours des choses naturelles.

Le jour de la 'ancera, dans la plus grande partie de l'Afrique du Nord, on allume des feux dans les cours, dans les carrefours, dans les champs et spécialement parfois sur l'aire à battre, ce qui est caractéristique ; on recherche pour alimenter ces feux les plantes qui font beaucoup de fumée, et qui font de la fumée aromatique : la férule, le marrube, le thym, le thuya..... Dans certaines villes même, à Tlemcen, on vend à cet effet les « sept parfums » analogues à ceux que nous avons déjà énumérés pour la magie : rue, thym, graine de cerfeuil, camomille, géranium, pouillot, h'armel, etc. On s'expose à la fumée, on y expose surtout les enfants, on la chasse vers les vergers, vers les récoltes ; on

---

citer presque à chaque ligne. Desparmet, *Arabe dial.*, 2e pér., p. 133, contient aussi un chapitre sur la 'ancera. (Le mémoire de Destaing a paru depuis que cette note a été rédigée).

saute à travers. Dans certains pays chacun doit y sauter sept fois (1) ; on prend un brandon dans la main et on parcourt la maison avec, pour l'enfumer ; on fait passer les objets dans le feu ; on y expose les malades en faisant des vœux pour eux. Les cendres du feu sont également réputées jouir de propriétés bienfaisantes ; dans le Rîf les habitants frottent de ces cendres le petit toupet de cheveux qu'ils gardent sur la tête ; ailleurs on s'en frotte le corps, ce sont des cendres bénies tout comme l'eau du Nîsân. Dans certaines tribus, on jette de l'eau sur les branches qui brûlent, un des assistants prend une de ces branches et asperge l'assemblée.

C'est qu'en effet, la *'ancera* s'accompagne de rites de l'eau ; dans les Beni-Snoûs les femmes allument du feu dans un fourneau, y jettent quelques parfums et tournent autour d'un étang en encensant l'eau en quelque sorte ; à Tlemcen, on suit, on va faire des fumigations aux endroits où il y a de l'eau. En nombre d'endroits, on baigne les enfants et même on se baigne soi-même. Dans beaucoup de pays qui sont au bord de la mer, dans la province d'Oran et particulièrement dans le nord du Maroc, tout le monde, ce jour-là, se rend au bord de la mer pour se baigner; même, dans le nord du Maroc, il n'y a guère de rites du feu. Saint Augustin signale déjà ces baignades comme étant des usages suivis en Libye. Dans beaucoup de villes de l'intérieur, à Fez, Méquinez, particulièrement à Merrâkech, on se jette de l'eau les uns aux autres, et même on fait prendre

(1) Au sujet de ce rite très développé dans certaines cérémonies d'autres régions du globe et sur l'immunité des sauteurs, voy. Lang, *Magic and relig.*, p. 270-294.

un bain forcé à quelques personnes. Dans les pays où l'eau est rare, c'est de la terre qu'on se jette à la figure : ainsi en est-il dans le Sahara par exemple. On sait que dans l'orthodoxie musulmane, la terre est également un substitut de l'eau ; les ablutions, par exemple, se font avec de la terre à défaut d'eau : c'est le *tayammoum*.

A l'occasion de la *'ancera*, du reste, on pratique une foule de charmes magiques pour féconder les plantes, guérir leurs maladies, tuer leurs parasites, chasser les puces, etc. (1). C'est également à cette époque que l'on pratique l'opération bien connue chez les cultivateurs européens sous le nom de caprification et qui consiste à suspendre dans les figuiers des rameaux de figuiers sauvages, dits mâles, contenant des *Cynips*, hyménoptères qui favorisent la fécondation des fleurs du figuier cultivé. D'autre part on dit que le jour de la *'ancera* une femme ne peut ni concevoir ni enfanter ; si un enfant naît ce jour-là, il sera frappé de stérilité. Dans certains pays du Maroc, on brûle ce jour-là la tente d'une femme veuve qui n'a jamais eu d'enfants. Dans telle partie de la province d'Oran on ne laisse pénétrer dans les vergers, approcher des meules, des ruches, des silos aucune femme mariée, mais seulement des vierges.

A la *'ancera* on mange certains plats spéciaux, particulièrement des grains, des fèves, du sorgho, cuits simplement à l'eau ; cette coutume s'observe surtout chez les tribus du plateau subatlantique marocain ; chez les Reh'âmna, par exemple, on mange le blé nouveau sur

(1) Riche collection de ces charmes dans Destaing.

l'aire à battre et c'est là aussi que l'on allume le feu traditionnel. En plusieurs endroits on brûle un animal dans ce feu : un chat sauvage chez les Jebâla du Maroc ; jadis, à Salé, on brûlait un hibou (1). Parfois c'est un sacrifice sanglant qni a lieu : par exemple, chez les Beni-Ouassin de la province d'Oran, on égorge une brebis au pied des meules et on abandonne le sang et les entrailles : c'est un sacrifice agraire.

Nous avons vu déjà que *'Achoûrâ* était souvent marqué par des feux de cette nature au Maroc et en Tunisie (2) ; nous savons aussi qu'à cette occasion on mange des légumes secs et des grains, et que les rites de l'eau sont également développés çà et là ; même chez les Beni-Mguild, au Maroc, ce jour-là on fait brûler une poule blanche. La cérémonie antique du feu solstitial de la *'ancera* a donc été captée au passage par 'Achoûrâ, fête musulmane à date lunaire et qui, par conséquent, se place tour à tour à toutes les époques de l'année solaire ; nous avons déjà observé que 'Achoûrâ était un centre de cristallisation des vieux rites (3). Que si le caractère spécial des rites, comme par exemple l'usage de la fumée du feu, est moins marqué à 'Achoûrâ, on ne peut s'en étonner en réfléchissant que le fait de se trouver à des époques très différentes de l'année agricole dut nécessairement faire perdre à la fête son carac-

(1) Cf. Gaidoz, *Ét. de myth. gaul. ; le symbolisme de la roue*, Paris, 1886 (victimes brûlées à l'occasion de fêtes solstitiales, p. 27-28).

(2) Cf. *suprà*, p. 532.

(3) Cf. *suprà*, p. 529. — Notons à ce propos qu'au Maroc beaucoup de *moûsem* ou fêtes patronales de saints ont lieu à la *'ancera* (Cf Michaux-Bellaire, in *Arch. maroc.*, VI, p. 3-4, p. 351-352).

tère primitif. D'ailleurs, les feux de 'Achoûra comme ceux de la *'ancera* sont blâmés unanimement par l'orthodoxie musulmane (1). Ils rappellent trop les pratiques antérieures à l'Islâm ; les auteurs musulmans disent que c'est une ancienne fête perse pendant laquelle les Persans célébraient le Soleil ; chez la plupart des chrétiens d'Orient, c'est la fête de la Saint-Jean ; chez les coptes, c'est, avons-nous dit, la Pentecôte, jour où l'Esprit-Saint descendit sous forme de langues de feu. El Maqrizi dit encore que c'est le jour de la 'Ancera que Jésus arrêta le soleil (2).

Ces interprétations sont intéressantes parce qu'elles indiquent que le rite du feu de la *'ancera* pourrait bien être un rite solaire. Or, les ethnographes ont retrouvé ces rites du feu chez une foule de peuples, jusque dans l'Inde, à Java, en Chine ; dans l'Inde c'est la grande fête de la Holi (3) ; les chiites, nous l'avons vu, allument des feux à 'Achoûra ; en Europe enfin, les feux de la Saint-Jean et les rites de baignades qui ont lieu à cette occasion sont connus de tous ; la personnalité de Saint-Jean *Baptiste* est significative à cet égard (4). Mais les feux de la Saint-Jean ont encore lieu à la Pentecôte, au 1er mai, à Pâques, et enfin au solstice d'hiver, où ils

(1) Cf. *supra*, p. 532 ; Destaing, *op. laud.*

(2) Voir les références aux auteurs arabes donnés par Destaing, *op. laud.*

(3) Voy. Crooke, *The pop. folklore and relig. of. N. Ind.*, II, p. 315.

(4) Frazer, *Golden Bough*, III, p. 318 seq. *Early hist. of. Kinship*, p. 101-105.

ont persisté chez nous sous la forme de la bûche de Noël (1).

L'interprétation de tous ces rites ne laissent pas que d'être ardue et la théorie n'en est pas encore définitive, mais on peut croire que les grands traits en sont d'ores et déjà fixés. Mannhardt le premier, dans un chapitre de son grand ouvrage sur le culte de la végétation chez les Germains et leurs voisins, a émis l'hypothèse que ces rites du feu n'étaient que des rites solaires (*Sonnenzauber*), destinés à donner de la force au soleil, à le soutenir dans sa course, surtout à des époques critiques de sa révolution, comme les solstices. Frazer, dans son Rameau d'Or, a repris cette explication et l'a fortifiée de nombreux exemples pris chez les peuples les plus divers: elle tire surtout sa force de la coexistence avec les rites du feu de rites rotatoires nombreux (roues de feu, disques enflammés, etc...), dont nous allons parler dans un instant (2).

Cette théorie d'ailleurs n'est nullement exclusive: elle n'empêche pas l'explication par la purification. Le primitif en effet croit que le feu le purifie des mauvaises influences et c'est pour cela qu'il saute à travers les

(1) Voir Mannhardt, *Baumkultus*, p. 497-566; Frazer, *op. laud.*, III, p. 254 seq.; cf. aussi les références de Tuchmann, *Fascination*, in *Mélusine*, VIII, p. 160. Sur les rites de renouveau et les rites solaires en usage dans la période de 12 jours qui va de Noël à l'Épiphanie, voy. Gaidoz, *op. laud.*, p. 31-33. Il est à remarquer que Saint Jean-Baptiste est le seul saint dont l'Église fête la nativité, par analogie avec la fête de la naissance du Christ à Noël. Voy. là-dessus une curieuse citation de St-Augustin, ap. Gaidoz, *loc. cit.*; cpr Cumont, *Religion orientale dans le paganisme romain*, p. XI et la note. — Pour rites de feu à d'autres époques de l'année chrétienne, voy. Gaidoz, *op. laud.*, p. 35.

(2) *Infrà*, p. 574.

flammes ; celles-ci sont censées détruire les mauvaises influences qui sont attachées à lui. Sans doute aussi elles communiquent un peu au sauteur de la force et de l'ardeur du soleil ; à défaut de la flamme ce résultat bienfaisant est obtenu par la fumée : de là l'usage qu'on en fait et que nous avons décrit ; la cendre a les mêmes propriétés. Le feu devient ainsi un moyen d'établir une communication entre le soleil bienfaisant, l'homme et les produits agricoles. Pour assurer mieux cette communication l'homme mange une partie des nouveaux produits et se met ainsi en communication intime avec la végétation.

Toutes ces explications nous paraissent pouvoir être admises cumulativement et nous ne voyons aucune raison pour ramener tous ces rites à la seule théorie de la purification et de la transmission d'une *baraka* comme le fait Westermarck (1) ; la longue exposition de Mannhardt, si richement documentée, n'en est pas nécessairement ébranlée à notre avis. C'est également par la seule théorie de la purification et de la sanctification que le sociologue finnois explique le sacrifice ; la fumée des animaux brûlés aurait une vertu magique (2). Mais on peut très bien admettre cela et admettre en même temps avec Frazer qu'il s'agit d'un sacrifice agraire ; cela est d'autant plus probable pour l'Afrique du Nord, que la fête de la *'ancera* tombe généralement après la moisson, après le battage, alors que les blés sont en meules et que souvent elle a lieu sur l'aire à battre. L'a-

(1) Westermarck, *op. laud.*, p. 44-45.
(2) Westermarck, *op. laud*,. p. 46.

nimal brûlé peut parfaitement représenter alors l'esprit de la végétation, surtout si l'on considère qu'il y a des cas où il est égorgé, comme celui des Beni Ouassin que nous avons cité d'après Destaing.

Dès lors nous sommes ramenés à la théorie du sacrifice et on n'a qu'à se reporter à l'exposé que nous en avons fait pour comprendre que la fumée et les cendres ont une vertu sanctifiante, une *baraka*. Mais cela n'est pas contradictoire avec l'influence magique du feu sur le soleil : nous avons vu que le sacrifice avait parfois le caractère d'un rite de magie sympathique imitative (1). Les rites de l'eau, dont nous allons reparler dans un instant (2) sont évidemment des rites sympathiques surajoutés : ils sont destinés à assurer à la végétation la pluie dont elle a besoin non moins que de soleil.

Des théoriciens plus hardis pourront supposer que l'animal détruit dans un tel sacrifice est un ancien totem (3) ; il n'y a là rien que de vraisemblable, de même que le fait de manger le blé nouveau en commun peut très bien être une survivance de banquet totémique ; quand l'esprit de la végétation succède, comme conception religieuse, au totem, c'est avec celui-ci qu'on croit se mettre en rapport en mangeant les premiers fruits. Enfin, la fête du renouvellement des feux, dont nous avons déjà parlé, a peut-être été en rapport avec des cérémonies comme celles de la *'ancera*, car c'est géné-

---

(1) Cf *suprà*, p. 477.

(2) Cf *infrà*, p. 582.

(3) S. Reinach, *Cultes, mythes et religion*, II, p. 114-118 ; cpr. le rite étudié dans ce passage avec celui que citent Smith et Wellhausen.

ralement au moment de cette fête que les sauvages consomment les premiers fruits de la terre solennellement (1). Tout cela pourra sembler bien compliqué et même confus, ou tout au moins paraîtrons-nous à certains lecteurs d'un éclectisme outré : il est possible que cette confusion résulte en partie de l'imperfection de nos connaissances, mais il nous semble qu'elle reflète probablement aussi la confusion d'idées du sauvage. Nous ne serions pas exacts si nous réduisions en théories simples et mathématiques des choses qui furent primitivement troubles et compliquées.

Nous avons fait allusion plus haut aux rites rotatoires qui accompagnent les feux de la Saint-Jean et en général les cérémonies solstitiales. Or, les sociologues ont montré que la roue a primitivement été l'image du soleil : dans les textes bouddhistes et brahmaniques la roue apparaît comme le symbole du disque solaire (2). *Solis rota altivolens,* dit Lucrèce, et les Eddas et de vieux textes celtes appellent le soleil une roue. Aux fêtes de la Saint-Jean, dans le folklore européen, on met le feu à des disques de paille qu'on fait rouler ou tourner de quelque manière (3). On a pu suivre les traces de ce symbolisme dans la roue portée comme amulette, dans la roue de Fortune du Moyen-Age, dans la roue d'Ixion, dans les effigies de certaines monnaies ; on a même considéré la roue à rayons comme l'antécédent du labarum et

(1) Frazer, *op. laud.*, III, p. 428.

(2) Voy. Gaidoz, *op. laud.*, p. 10-14 ; Goblet d'Alviella, *Moulins à prières, roues magiques et circumambulations*, in *Rev. Université Bruxelles*, 2e ann. 1896-1897, n° 9, p. 659-660.

(3) Gaidoz, *op. laud.*, p. 16-36.

du chrisme (1). Sans oser rien conclure dès à présent, il n'est pas possible de ne pas rapprocher les *nouâ'ar* ou « grandes roues » dont nous avons parlé ci-dessus et qui font la joie des enfants aux fêtes de 'Achoûrâ dans le H'oûz de Merrâkech, de quelques usages européens comme la roue de Gayant à Douai, la roue de Saint-Amable à Riom, la roue de Saint-Veit en Souabe (2) : dans ces trois cas, de grandes roues étaient exhibées à l'occasion de fêtes à dates variables, mais situées toutes dans le mois de juin, c'est-à-dire à caractère solstitial. Or, nous avons vu plus haut que 'Achoûrâ avait capté plusieurs rites solstitiaux (3).

Ces roues solaires ont été rapprochées d'un usage qui auparavant paraissait très isolé dans les religions, et qui est le moulin à prières des bouddhistes. On a démontré que sa forme primitive était celle d'une roue et on a même prouvé qu'il est antérieur au bouddhisme, puisqu'il se trouve dans des textes brahmaniques anciens. On a donc pu montrer qu'il y avait là un usage très primitif et on a été amené à le comparer à un autre groupe de pratiques très répandues : nous voulons parler des *circumambulations* ou processions circulaires rituelles (4).

Les rites circumambulatoires sont bien développés dans l'Inde ; dans les rituels chrétiens les processions

---

(1) Gaidoz, *op. laud.*, p. 36-76.

(2) Gaidoz, *op. laud.*, p. 25-31. *Suprà*, p. 508.

(3) *Suprà*, p. 529, p. 543.

(4) Sur tout cela, voy. W. Simpson, *The buddhist Praying-Wheel*, Londres, 1896.

autour des églises sont bien connues ; l'Odyssée et l'Enéïde nous montrent des circumambulations funéraires analogues à celles des disciples du Bouddha autour du tombeau de leur maître. En Écosse, on tourne trois fois autour d'un individu à qui on veut souhaiter la bienvenue ; dans les Hébrides, des processions font le tour des *cairns* ou tas de pierres sacrés. Autour des feux de la Saint-Jean, il y avait jadis, en différents pays, des danses giratoires (1).

La comparaison de tous ces usages a mis hors de doute qu'il faut voir dans la circumambulation un rite imitatif de la rotation du soleil ; comme dans les cérémonies de la *'ancera* il s'agissait de donner de la force lumineuse et de la chaleur au soleil, ici il s'agit de le soutenir dans sa course. Aussi les tournées se font-elles habituellement de gauche à droite, c'est-à-dire dans le sens du mouvement du soleil. Les tournées faites de droite à gauche, c'est-à-dire en sens contraire à celui du mouvement du soleil, ont un caractère funeste : elles sont réservées à la sorcellerie ou aux cérémonies funéraires. Ainsi d'autres idées s'adjoignent à celle de l'influence sympathique sur le soleil : « par la tournée solaire, on inclut du bien dans le cercle, par la tournée antisolaire, on l'exclut » (2). Mais l'imitation des mouvements astraux paraît bien être l'idée primitive : on en sera davantage convaincu si l'on songe à l'importance

---

(1) Voy. les références données par Goblet d'Alviella, *op. laud.* p. 650-653.

(2) Mauss, in *Ann. sociol.*, III, p. 299. Nous n'avons pas connu le mémoire de W. Caland.

de la division de l'univers en orients chez les primitifs : nous avons déjà indiqué cette importance (1).

Or, il y a dans le rituel orthodoxe du pèlerinage musulman un rite bien connu de circumambulation : ce sont les tournées autour de la ka'ba ou *t'aouâf*. On doit en faire sept de suite, en courant, sans être nu, en état de pureté et en tournant de façon à avoir le sanctuaire à sa gauche, c'est-à-dire en tournant de droite à gauche. Ce rite a lieu trois fois : à l'arrivée à la Mecque, le jour du sacrifice et avant le départ. Les tournées d'adieu sont facultatives (2).

Que le *t'aouâf* musulman ait pour origine un rite solaire primitif, c'est ce qui peut être confirmé par ce fait que la ka'ba était un Panthéon arabe, dont on disait qu'il contenait 360 ou 365 idoles, ce qui ne pouvait symboliser que la course annuelle du soleil. Il faut ajouter que les rites de tournées, connus dans la religion juive (3), étaient fréquents dans l'ancienne Arabie autour des sanctuaires ou de simples tombeaux (4) ; 'Antar fait faire aux prisonniers de Kheibar sept fois le tour du tombeau de son père (5). Dans l'Afrique du Nord innombrables sont les marabouts dont on fait sept fois le tour lorsqu'on va les visiter en pèlerinage :

---

(1) *Suprà*, p. 185. Sur toutes ces vues théoriques, voy. Simpson, *op. laud.*, p. 87-103, et *passim* ; C. R. intéressant par Mauss, in *Ann. sociol.*, I, p. 235.

(2) Khelil, *Moukhtaçar*, trad. Perron, II, p. 45.

(3) II Rois, x, 22 ; II Samuel, VI, 14.

(4) Smith, *Rel. d. Semit.*, p, 116 ; Wellhausen, *Reste arab. Heid.* p. 111 ; Goldziher, *Muhamm. Stud.*, II, p. 314-315;

(5) Goldziher, *Culte des morts*, in *Rev. Hist. Rel.*, p. 349.

bien que de nouvelles vérifications soient désirables sur ce point, il semble que ces tournées sont, comme celles du *h'adjdj*, faites dans le sens antisolaire (1). Mais le rite est évidemment, dans ce sens, influencé par l'orthodoxie. Dans certains sacrifices à caractère populaire du Maghrib on fait faire à la victime sept fois le tour du sanctuaire où on va la sacrifier (2) ; nous avons mentionné plus haut des rites analogues en étudiant le sacrifice (3).

Le fait que toutes ces tournées sont effectuées dans le sens antisolaire constitue une objection à l'hypothèse suivant laquelle ils se rattacheraient à la magie du soleil (Sonnenzauber). En effet la rotation antisolaire ne se rencontre, avons nous dit, que dans la sorcellerie et les rites funéraires, et il y a lieu alors de se demander pourquoi dans le pèlerinage musulman les tournées rituelles ne se font pas de gauche à droite. Simpson a supposé que les temples musulmans avaient été originairement en rapport avec des tombeaux sacrés et que le rite circumambulatoire s'y était conservé sous sa forme funéraire, c'est-à-dire antisolaire (4). On pourrait

---

(1) Desparmet, *Arabe dialectal*, 2e pér., p. 164 ; Michaux-Bellaire, in *Arch. marocaines*, VI, p. 34, 361-362, où le sens du mouvement est précisé.

(2) Alfred Bel, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans magribins*, in *Recueil de memoires et de textes en l'honn.* XIVe *Congrès orient.*, Alger, 1903, p. 81.

(3) *Suprà*, p. 466. Sur les rites giratoires chez les musulmans, voy. l'intéressant chapitre de Simpson, p. 125 seq., où l'auteur va jusqu'à rapprocher les exercices des derviches tourneurs des rites giratoires à caractère solaire, ce qui est peut-être osé.

(4) Simpson, *op. laud.*, p. 132-134.

encore penser que les rites de circumambulation de gauche à droite étant très répandus dans l'Arabie anté-islamique, l'Islâm, en cela comme en beaucoup d'autres prescriptions, a systématiquement pris le contrepied des rites pratiqués avant lui.

On a de nombreux exemples de cette opposition de la nouvelle religion à celles qui l'avaient précédé, et il y en a justement un dans les prescriptions relatives aux tournées rituelles du pèlerinage. Nous avons dit en effet que les tournées devaient être faites par le fidèle sans être nu. Or nous avons des textes qui nous indiquent qu'avant l'Islâm le *t'aouâf* était fait dans un état de nudité complète : celui qui le faisait avec ses habits ne pouvait plus les remettre, ni les vendre ; il les abandonnait à la porte du sanctuaire (1). L'explication de ce rite de nudité est aisée : les habits du fidèle se chargeaient tellement dans le sanctuaire de cette force magico-sacrée que nous avons étudiée qu'ils ne pouvaient plus être utilisés sans danger : ils étaient *tabou*. De telles interdictions de porter les vêtements avec lesquels on a accompli un rite magique ou religieux sont connues chez les sauvages et ne laissent pas de doute sur le sens du rite antéislamique (2) ; il est clair aussi que l'Islâm ne l'a rejeté que pour se distinguer mieux du paganisme : tel chez nous le nouveau fonctionnaire, dont les premières décisions sont toujours contraires à celles de son prédécesseur.

Il faut probablement rapprocher des rites de tournées

(1) Wellhausen, *op. laud.*, p. 110 ; R. Smith, *Rel. d. Sem.* p. 116.
(2) Simpson, *op. laud.*, p. 130-131.

le rite ambulatoire des sept promenades pieuses entre Çafoua et Meroua, pendant le pèlerinage (1) : nous ne sommes pas en mesure d'en proposer d'explication. On n'explique pas non plus d'une façon satisfaisante les rites de balancement qui sont universellement répandus et qui se retrouvent dans l'Afrique du Nord. Ils n'existent pas dans l'orthodoxie musulmane, mais il y en a des traces dans le folklore du Maghrib : nous allons donner à ce sujet quelques indications.

A Tlemcen, à Tétouan, la balançoire est un divertissement employé au moment des abricots, vers la fête du printemps : il semble d'ailleurs que de nouvelles observations montrent que ce rite de la balançoire se retrouve partout dans l'Afrique septentrionale. Il paraît être bien caractérisé à Djidjelli et dans la Petite Kabylie orientale. Là, la balançoire est pratiquée annuellement (2) pendant trois jours. Autrefois on jouait la *koûra* concurremment avec la balançoire dans l'ancienne ville, devenue citadelle militaire. Il ne subsiste plus que la balançoire. Ce sont surtout des enfants qui se balancent, en costume de fête : certains pères y apportent l'enfant qui est né dans l'année et le font balancer (2). Il est de pratique constante que ce jour-là, les hommes chassent le sanglier ; on chasse également le sanglier

(1) Khelil, trad. Perron, II, p. 45.

(2) Renseignements fournis par M. Ménétret, administrateur de la commune mixte d'El Milia et provenant de M. de Redon, à Djidjelli. Jacquot, *Fêtes traditionnelles des indigènes de l'Algérie*, in *Bull. Soc. dauphinoise ethnol. et anthropol.*, décembre 1901, p. 211, rapporte la fête un peu différemment. Selon lui elle aurait lieu à l'équinoxe de printemps ; selon les renseignements précités, elle aurait lieu au début du mois musulman de Rabi' el 'Awwel.

à Collo, à El Milia, à Taher ; à Mila on chasse la hyène (1). La balançoire à la fête du printemps est également connue à Touggourt ; elle est classique chez les Juifs de Merrâkech, à l'occasion de la Pâque.

Des rites analogues ont été observés chez les peuples les plus variés du monde, et Frazer en a réuni de nombreux exemples (2) ; ils semblent être pratiqués à des fins variées : assurer de belles récoltes, faire venir la pluie ou l'écarter, guérir les maladies... Dans quelques cas seulement, ils se laissent nettement rattacher aux rites solaires. Par exemple, dans le Rig-Véda, le soleil est appelé la « balançoire du ciel » et des rites oscillatoires semblent se rapporter à lui. Dans le folklore européen, ces rites sont en connexion avec la fête solstitiale de Noël (Calabre) ou accompagnent les feux de la Saint-Jean (Esthonie) ; on a donc cru pouvoir les rapprocher des danses et des sauts qui accompagnent les rites du feu que nous avons étudiés (3). Mais il y a, par ailleurs, des cas nombreux où cette explication n'est pas possible.

Il faut sans doute tenter une explication plus générale et prendre en considération l'ivresse, le vertige, l'entraînement de la balançoire. Ce serait un moyen sympathique de donner de l'élan aux forces naturelles, de les

---

(1) Jacquot, *op. laud.* rapporte également cette chasse rituelle. Exemple de fêtes avec chasse rituelle pour amener la pluie dans J. R. Hawis, *Notes from Armenia*, in *Folklore*, 1904, p. 427-446.

(2) Frazer, *Golden Bough*, II, p. 449 seq.

(3) Frazer, *loc. cit. in f.* Cf Hubert, in *Ann. sociol.*, VI, p. 200. — Sur la balançoire dans l'antiquité, voy. Darenberg et Saglio, *Dict. Ant.*, s. v. *Aiora*, *Oscilla*.

entraîner en quelque sorte dans la direction qu'on désire : il ne s'agirait plus d'imiter exactement un mouvement, mais de l'amorcer par un autre mouvement. Et cette explication, qu'on peut étendre aux rites giratoires, est tout à fait d'accord avec notre théorie de la magie expliquée par l'objectivation du désir : la représentation du mouvement de la balançoire accompagnée de la sensation de force et de rapidité, ainsi que des émotions souvent enivrantes qu'elle donne (1), et associée au désir de provoquer tel ou tel phénomène naturel, forme un complexus mental tel qu'il peut être facilement conçu comme s'étendant au monde extérieur après avoir envahi toute la conscience du sujet.

A plusieurs reprises nous avons mentionné les rites de l'eau ; on devine aisément leur caractère sympathique. De même que les rites du feu sont destinés à influencer le soleil, de même les rites de l'eau ont pour but d'amener la pluie. Depuis que l'agriculture existe, ils répondent à de pressantes nécessités : aussi sont-ils universels. De tous les vieux rites dont les folkloristes recueillent les survivances, ce sont sans contredit les plus vivaces, ceux qui ont été le moins altérés et qui sont restés mieux que les autres liés aux mêmes représentations (2). De plus aucuns rites n'ont été mieux étudiés par les sociologues (3) : enfin, ils sont bien con-

(1) Le balancement a parfois été employé pour faire descendre l'inspiration divine. Voy. Frazer, *loc. cit.* (prêtres de Tengaroeng [Bornéo oriental]).

(2) Hubert, in *Ann. sociol.*, VI, p. 198.

(3) Voyez, Mannhardt, *Baumkultus*, p. 214 et *passim.*, voy. *index*, s. v. *Regenzauber*, *Regenmaedchen*, *Wassertauche*, etc... ; Frazer,

servés dans le folklore maghribin (1) et ont survécu même dans l'orthodoxie musulmane.

Dans la commune mixte de Takitount, lorsque la sécheresse menace et que les indigènes veulent amener la pluie, ils organisent une *zerda* ou banquet sacrificiel au cours duquel ils dansent, emplissent leur bouche d'eau et la projettent en l'air en criant : « *En noû ou r rekhâ* », c'est-à-dire : « La pluie et l'aisance » (2). C'est le rite de magie sympathique dans toute sa simplicité. Dans le H'oûz de Merrâkech, au cours de ces banquets qui portent dans la région le nom de *moûsem*, il est d'usage d'asperger d'eau les enfants (3) ; à Tlemcen, en temps de sécheresse, on arrose, des terrasses et des fenêtres, les petites filles qui passent en chantant (4). Dans les Beni-Chougrân, des femmes promènent une vache noire en chantant, pendant que d'autres femmes aspergent tout le groupe ; si la vache urine pendant la cérémonie ou aussitôt après, c'est signe de pluie ; d'autres aspersions d'eau ont lieu à propos de la visite aux marabouts (5). Nous avons signalé plus haut des rites tout semblables à 'Achoûra (6) ; on les observe

Rameau d'or, I, p. 119 seq ; *Golden Bough*, II, p. 123 ; *Early hist. of Kinship*, p. 93-101, p. 181-184.

(1) Pour cette raison, nous nous abstiendrons dans l'exposé qui suit de nous référer aux usages des pays étrangers à l'Afrique du Nord : on trouvera d'ailleurs dans les auteurs cités dans la note précédente toutes les indications nécessaires. Pour le Maghrib, le travail précité de Bel est capital.

(2) Extrait d'un mémoire de M. Sicard (*Arch. administr.*).

(3) Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 389.

(4) Bel, *op. laud*, p. 95.

(5) Bel, *op. laud.*, p. 66-67.

(6) *Suprà*, p. 528.

aussi à l'Aïd-el-Kebir et au Moûloûd (1). C'est que ces rites font pour ainsi dire obligatoirement partie de toute cérémonie agraire et que dès lors, ces cérémonies antiques ayant été disloquées par l'année musulmane, leurs rites se sont agrégés çà et là aux différentes fêtes de l'Islâm, mais principalement à 'Achoûrâ : nous avons déjà observé une dislocation semblable pour les rites carnavalesques (2).

Souvent on ne se contente pas de l'aspersion : lors de la fête de la *'ancera*, à laquelle se sont également agrégés de nombreux rites de l'eau, dans certaines régions du Maroc proches du littoral, Mazagan, Azemmoûr, Tétouan, on va ce jour-là se baigner dans la mer (3) : nous avons rappelé les rites de l'eau inséparables du nom de Saint-Jean-Baptiste, qui marquent dans le calendrier chrétien la date du solstice (4). En temps de sécheresse à Tlemcen, on jette malgré lui un des marabouts d'Aïn-el-H'oût dans une source à caractère sacré ; même coutume à Palikao, à Biskra, chez les Reh'âmna du Maroc (5), et vraisemblablement dans un très grand nombre de tribus de l'Afrique du Nord.

Un autre rite sympathique répandu de l'Ouest à l'Est du Maghrib, c'est celui de la *Ghondja*. Ce mot berbère,

---

(1) Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 232.

(2) *Suprà*, p. 532.

(3) Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 378. Cf. *suprà*, p. 567.

(4) *Suprà*, p. 570.

(5) Bel *op. laud.*, p. 96 ; Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 385 — Voy. description minutieuse de rites d'aspersion et de baignade, à propos de la fête d'Achoûra, dans Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, p. 161-164.

passé en arabe, désigne la grande cuiller qui sert à puiser l'eau. Lorsque la sécheresse devient menaçante les enfants et les femmes âgées prennent cette cuiller à pot et l'habillent comme une poupée, puis elles la promènent dans les rues en chantant des chansons comme celle-ci : « Ghondja, Ghondja a découvert sa tête ! O mon Dieu, tu arroseras ses pendants d'oreilles. — L'épi est altéré, — Donne lui à boire, ô Maître ! » Ce chant est d'Aïn-Sefra (Sud-Oranais). A Tlemcen on chante : « O Ghondja, Ghondja, comme l'espérance ! — ô mon Dieu donnez-nous de la pluie ! — Djeldjâla, pour que la veuve puisse vivre ! — L'épi est altéré, donnez-lui à boire, ô Maître — les récoltes sont altérées, arrosez, ô vous qui les avez créées » (1). Des chants analogues ont été recuillis au Maroc (2), en Algérie (3), en Tunisie : à Sfax, la cuiller, déguisée ainsi en symbole de la pluie, s'appelle *Taʿambo* (4). Pendant ces processions des aspersions d'eau ont lieu sur la cuiller et entre les assistants.

Il y a là un joli cas de création d'un génie par personnification de l'instrument, qui est fort curieux à observer et à rapprocher des cas que nous avons indiqués plus haut (5) : on y voit nettement comment le rite curatif tend à se transformer en divinité, car c'est

(1) Bel, *op. laud.*, p. 64-65, p. 71.

(2) Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 383.

(3) Desparmet, *Arabe dialectal* 2me pér., p. 17.

(4) Karl Norbeshûber, *Aus dem Leben der arabische Beroelk. in Sfax*, in *Veroeffentlich. d. staedt. Museums f. Voelkerkunde Z. Leipzig*, H. 2, p. 26-29.

(5) *Suprà*, p. 307, n. 2 ; p. 330.

avec raison qu'on a fait remarquer que *Ghondja* était presque une deesse de la pluie (1). La cuiller à pot, par sa fonction même, qui est d'asperger, convient merveilleusement à figurer le geste d'arrosement qui traduit le désir qu'a le primitif de voir tomber la pluie, et ce désir, localisé ainsi dans cet instrument, devient une personnalité sacrée, que figurent les atours dont on le pare (2).

Ghondja n'est pas le seul rite employé pour faire cesser la sécheresse dans le Maghrib. Dans les Beni Chougrân, si le rite que nous avons rapporté plus haut n'amène pas la pluie, les hommes se déguisent avec des sacs, des morceaux d'étoffes, des débris de tentes, des vêtements de femmes : c'est une véritable mascarade (3). Cela symbolise-t-il le changement de temps qu'on désire ? Cela se rapportent-il aux carnavals que nous avons étudiés ? Il est difficile de le dire. Ainsi déguisés ils vont en pèlerinage aux marabouts de la région. Chacun d'eux emporte un sac plein de cendre qu'ils se jettent les uns aux autres en arrivant et en répétant : « O mon Dieu ! de la pluie ». Cette cendre est-elle ici un substitut de l'eau ? c'est probable, si l'on en juge par le rite de Khanga-Sidi-Nadji, rapporté ci-dessus, qui est évidemment un rite de l'eau et où celle-ci et la terre sont indifféremment employées (4).

Dans la cérémonie des Beni Chougrân, lorsque les

(1) Bel, *op. laud.*, p. 86.

(2) Cuiller à pot comme poupée chez les sauvages, voy. Tylor, *Civil. primit.*, II, p. 223-224.

(3) Bel, *op. laud.*, p. 67.

(4) *Supra*, p. 532, p. 568.

hommes font leur pèlerinage, ils lancent de l'eau aux gens des douars qu'ils rencontrent et ceux-ci répondent en leur jetant de la cendre au moyen d'un roseau. Bel voit là avec raison un symbole de la lutte entre la pluie et la sècheresse (1). Ce conflit est également représenté dans le rite suivant : chez les Reh'âmna des environs de Merrâkech, pour faire cesser la sècheresse, les gens du village se divisent en deux camps, hommes d'un côté, femmes de l'autre et tirent sur chacun des bouts d'une corde jusqu'à ce qu'elle se rompe; des rites analogues s'observent en Algérie. Chez les Sejrâra (Oran), il y a une *oua'da* (banquet) de la pluie, au cours de laquelle on se jette des boules de boue (2) Enfin nous avons vu que le jeu de la *koûra* ou balle est employé pour faire tomber de l'eau (3).

Un autre rite usité dans quelques villes du Maghrib pour faire tomber de l'eau est le suivant : à Fez, on enferme dans soixante-dix sacs soixante-dix mille cailloux et on les porte dans l'Oued Sebou (4) ; à Tlemcen, on porte processionnellement dans le Safsaf des cailloux ramassés sur le Djebel Ba'l et enfermés dans une couffe en alfa (5); à Tripoli on a décrit une cérémonie analogue (6); il semble donc qu'on soit là en présence d'un rite très répandu. Probablement les cailloux représentent la terre durcie par la sécheresse

(1) Bel, *op. laud.*, p. 95.
(2) Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 387.
(3) *Suprà*, p. 554.
(4) Aubin, *Maroc d'aujourd'hui*, p. 417.
(5) Bel, *op. laud.*, p. 70.
(6) Mathuisieulx, *Voy. en Tripol.*, p. 70.

et en les immergeant on force la pluie à venir détremper le sol : ce serait un rite de magie sympathique analogue à ceux que nous avons signalés au début de ce livre (1). Peut-être va-t-on chercher les cailloux sur une hauteur, à Tlemcen, pour inviter la pluie à descendre en s'approchant du ciel. Il est possible que ce soit une idée analogue qui se cache derrière une autre pratique répandue dans l'Afrique du Nord en temps de sècheresse : à Tlemcen on suspend au sommet du minaret de la grande mosquée une planchette sur laquelle on a écrit des versets du Coran ; nous avons observé un rite analogue dans le Sud du Maroc (2).

Des cérémonies plus répandues, en temps de sècheresse, consistent en un sacrifice à un ou plusieurs marabouts auxquels on se rend processionnellement. Il est à remarquer que c'est généralement en ce cas une bête noire qui est sacrifiée (3) ; le noir est la couleur des nuages qui apportent la pluie et a de ce chef une vertu symbolique pour les faire venir (4). Nous avons rapporté plus haut la production artificielle de nuages de fumée pour appeler les nuages imbrifères (5). Le sacrifice aux marabouts est généralement suivi d'un

(1) *Suprà*, p. 58-59.

(2) Bel, *op laud.*, p. 70 ; Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 389.

(3) Mentionnons ici l'usage, encore inexpliqué pour nous, de faire en temps de sécheresse, périr une victime en la torturant Cf Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 116. A Mazoûna, on prend une hyène, on l'attache par la queue, on la maltraite de toute façon pendant trois jours et on la met à mort (Edmond Doutté, *Merrâkech*, p. 389).

(4) *Suprà*, p. 463. Cf Bel, *op. laud.*, p. 91 ; Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 389.

(5) *Suprà*, p. 566.

[illegible] (1). Il arrive souvent que les [illegible] sions pieds et tête nus, et cela peut s'expliquer par des motifs ascétiques ; mais il est difficile d'expliquer de la même façon l'usage de faire marcher complètement nus dans ces processions des hommes réputés pour leur sainteté, ainsi que cela se pratique, par exemple, dans les Beni Chougrân (Oran). Il nous semble qu'il faut voir là un cas de nudité rituelle très analogue à celui que nous avons relaté plus haut en parlant des tournées pieuses du pèlerinage : des rites analogues sont en usage chez les peuples primitifs (2).

Tous les rites employés pour obtenir la pluie sont accompagnés de chants et ont fini par donner naissance à une littérature spéciale : à l'origine ces chants étaient vraisemblablement de purs rites verbaux, mais avec l'introduction de la religion musulmane, ces primitives incantations ont évolué en prières (3) et ce n'est que dans les chants qui accom- pagnent des rites primitifs, comme celui de Ghondja, que l'on retrouve la trace de formules verbales sympathiques (4).

Si la demande de pluie revêt actuellement surtout la forme d'une prière, il faut cependant noter qu'elle s'adresse aussi souvent aux saints qu'à Dieu. Une

---

(1) Sur le détail de ces pèlerinages aux marabouts en temps de sècheresse, *op. laud.*, p. 65-68.

(2) Bel, *op. laud.*, p. 67-68 ; cf *suprà*, p. 579 ; rites de nudité pour la pluie, p. ex., dans Crooke, *Popular relig. of. India*, I, p. 67-66, p. 69, p. 7[illegible]. Cf. Salomon Reinach, *Mythe, cultes et religions*, I, p. 144, n. 3.

(3) Cf *suprà*, p. 205, p. 331.

(4) Voy. des échantillons de cette littérature dans Bel, *op. laud.*, p. 81-84, et *passim*.

des fonctions principales du marabout dans l'Afrique du Nord est de faire tomber de l'eau (1) ; on ne s'en étonnera guère si l'on considère celui-ci comme l'héritier direct des rois de sauvages faiseurs de pluie, si bien étudiés par les ethnographes modernes (2). Les primitifs croient à l'action directe de leurs rois-prêtres sur la nature et cette croyance a passé telle quelle dans le maraboutisme ; seulement chez nos indigènes actuels, les fléaux, comme la sècheresse, sont conçus comme des calamités envoyées par Dieu ; ils sont en rapport avec les fautes commises par les hommes (3) et le rôle des marabouts est de contrebalancer la puissance de Dieu, c'est-à-dire d'intercéder.

L'obtention de la pluie par les procédés de la magie sympathique transformés en rites religieux a une telle importance sociale chez les primitifs que les grandes religions ont dû lui faire une place dans leur liturgie ; on connaît les rites des Rogations dans le christianisme : dans l'Islâm, il y a une cérémonie orthodoxe de l'*istisqâ* ou « demande de pluie ». Les anciens Arabes en effet avaient des rites magiques de la pluie comme tous les autres peuples, rites plus ou moins analogues à ceux que nous avons mentionnés et qui ne nous sont du reste connus que d'une façon imparfaite et fragmen-

(1) Bel, *op. laud.*, p. 75-79, et les références qu'il donne, particulièrement celle à Goldziher.

(2) Voy. Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 162 ; *Early hist. of Kinship*, p. 207.

(3) Bel, *op. laud.*, p. 53-57. « Toute faute provoque une calamité, toute calamité suppose une faute » (Fossey, *Magie assyrienne*, p, 56).

taire (1). L'Islâm a ramené les cérémonies primitives à une simple prière, et a supprimé presque tous les anciens rites sympathiques : il en a conservé une seule trace, mais très caractéristique, comme nous l'allons voir.

La *çalât-el-istisqâ*, « prière pour demander la pluie », a lieu en cas de sécheresse ou de manque d'eau dans un voyage. Il est d'autre part recommandable, lorsqu'on est pourvu d'eau, mais que d'autres en manquent, de la faire pour ceux-ci. Elle se compose de deux *rek'a* ou succession d'invocations et d'attitudes rituelles, de deux *khot'ba* ou prônes et d'une *dou'a* ou prière-demande, où l'on demande explicitement la pluie à Dieu. La formule du *takbîr* (*Allâh akbar*, « Dieu est grand »), est remplacée dans la prière par la formule *istaghfir Allâh*, « implorez le pardon de Dieu », en raison de ce verset du Coran : « J'ai dit : implorez le pardon de votre maître, car il est miséricordieux et vous donnera des cieux versant sur vous une pluie abondante ; il a placé la pluie comme récompense de celui qui demande le pardon de ces fautes » (2).

Il y a déjà, dans cette dernière prescription, quelque chose d'analogue à la vertu sympathique des versets coraniques, que nous avons tant de fois signalée dans les premiers chapitres de cet ouvrage. Mais une prescription beaucoup plus significative est la suivante : après les *khot'ba*, le prédicateur tourne son manteau de

(1) Voy. Welhausen, *Reste ar Heid.*, p. 138, p. 167 ; R. Smith, *Die Rel. d. Sem*, p. 175-175 ; Goldziher, *Muh. Stud.*, I, p. 35 ; II, p. 312.

(2) Voy. détails plus amples sur ce rituel dans Bel, *op. laud.* p. 57-61.

droite à gauche sur ses épaules et les assistants font de même ; ce rite est essentiel, mais on doit bien se garder de le retourner de bas en haut. « L'intention et le sens de cette pratique, disent les commentateurs, sont d'indiquer à Dieu le désir qu'ont les fidèles de voir « tourner » l'état de stérilité, qui menace à l'état d'abondance. Il faut bien se garder d'opérer le déplacement du manteau en sens inverse, ce serait un présage que Dieu ira à l'encontre des vœux qui lui sont adressés » (1). Le caractère sympathique de cette pratique est nettement dénoncé par ce commentaire ; la défense du rite contraire surtout est significative : elle marque bien une survivance de la croyance à l'efficacité du rite. Quant à la défense de tourner le manteau de bas en haut, peut-être faut-il l'interpréter comme une réaction contre un rite païen plus primitif, qui consistait à retourner entièrement le manteau.

La prière de l'*istisqâ* a lieu le matin ; on doit s'y rendre le cœur triste, avec un extérieur humble et des habits négligés. Tout le monde y vient, les hommes, les femmes âgées, les garçons impubères : il n'y a que les femmes nubiles et mariées qui n'y assistent pas. Il est curieux que Khelil dit que les tributaires (juifs et chrétiens) s'ils prient dans le même but doivent prier à part, de peur, disent les commentaires, que les musulmans peu intelligents ne s'emportent contre eux, au cas où Dieu exaucerait leurs prières, et surtout si les tribu-

(1) Khelil, trad. Perron, II, p. 283. — Cpr Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 45, n. 5 ; et *Zauberelemente d. Gebet*, in *Noeldeke-Festschrift*, p. 6-10 d. t. à p.

taires paraissaient attribuer ce résultat à la supériorité de leur religion (1). Il est arrivé souvent en effet, et spécialement dans le Maghrib, que la prière de l'*istisqâ* était l'occasion d'explosions de fanatisme contre les infidèles présents, accusés de causer la sécheresse soit par des pratiques de sorcellerie, soit par la colère qu'ils inspirent à Dieu. D'autre part le texte que nous venons de citer montre que les musulmans reconnaissent l'efficacité des prières des juifs et chrétiens et qu'ils les tolérent. Bien plus, il est arrivé souvent, au Maroc par exemple que, les prières musulmanes ayant échoué, on avait recours à celles des infidèles, et même qu'on les obligeait à faire leurs rogations suivant leur cérémonial spécial (2).

Si nous comparons cette cérémonie orthodoxe de l'*istisqâ* aux pratiques magiques populaires, nous voyons que l'Islâm a tendu à éliminer le plus possible les rites manuels, pour développer au contraire les rites oraux. Les pratiques magiques qui n'étaient primitivement que des traductions mimiques du désir intérieur de pluie, deviennent de petites représentations mythiques et finissent par être conçues comme suscitant mécaniquement la fin désirée, c'est-à-dire la pluie. Et ainsi, ce désir vers le meilleur, qui est la première racine des plus nobles sentiments religieux, est petit à petit amoindri, pendant que le caractère esthétique de la cérémonie se renforce. L'Islâm, au contraire, en éliminant autant

(1) Khelil, *op. laud.*, p. 281.

(2) Bel, *op. laud.*, p. 59-61 ; Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 390, et les références aux textes historiques donnés dans ces deux ouvrages.

que possible le rite manuel et en développant le rite oral, sous forme d'expression directe et adéquate du désir, c'est-à-dire sous forme de prière, a développé cette attitude humble et réceptive de l'esprit, qui caractérise la religion. En maintenant le caractère collectif de la prière, il a assuré un caractère moral à sa pratique ; en recommandant l'*istisqâ* d'une communauté pour une autre, il a ouvert la porte à l'altruisme et à la charité.

Ce caractère collectif et moral de l'*istisqa* nous fait comprendre également pourquoi ce sont d'ordinaire les groupes ayant une situation exceptionnelle, qui sont accusés de pratiques contraires, tendant à amener la sécheresse. Or, tandis que la religion qui sert à assurer le bien de la communauté est collective, la sorcellerie qui sert des intérêts privés au détriment de tous, ne peut être pratiquée que par des groupes aberrants ou des individus. Nous avons déjà fait remarquer qu'il n'existe pas ou presque pas de rite de sorcellerie pour amener la pluie, tandis qu'il y en a pour amener la sécheresse. On reçoit, par exemple, l'eau qui tombe d'une tente ou d'un plafond dans un vase que l'on enterre ensuite (1) ; ou encore, on vole un miroir chez un cultivateur et on le tourne vers le soleil : le temps revient au beau (2). C'est de la magie sympathique courante.

Si au lieu de s'orienter de plus en plus vers la prière, sous l'influence de l'Islâm, les cérémonies destinées à amener la pluie, avaient développé leurs rites (poupée

(1) Edmond Doutté, *op. laud.*, p. 391, où l'on trouvera d'autres exemples et des références.

(2) Recueilli à Merrâkech.

dite Ghondja, processions, combats, mascarades), elles seraient probablement arrivées à constituer de petites représentations analogues à celles des carnavals : les cris, les chants, les paroles se développant, il se serait produit de petits drames, roulant vraisemblablement sur un thème unique : orage, inondation, lutte de la pluie et du soleil, et nous aurions tout un cycle de légendes sur ce sujet. Or, les sociologues modernes pensent que précisément les légendes relatives au déluge, sont nées de représentations ayant originairement pour but de faire tomber de la pluie (1). C'est ce que l'on appelle la théorie rituelle du mythe ; nous en avons déjà vu une application au mythe de la Passion du Christ (2). Pareille évolution ne s'est pas observée dans l'Islâm, qui a reçu le mythe du déluge tout fait du judaïsme ; et elle n'était d'ailleurs pas possible, étant donné que le caractère de l'Islâm, en ce cas particulier comme en général, est d'atténuer le rite manuel et de transformer le rite verbal en prière. C'est ce qui nous explique la pauvreté de la mythologie musulmane (3).

En un mot le caractère de l'Islâm a été de réduire le rôle des rites qui risquent d'étouffer la conscience du désir, l'intention sincère ; il a rejeté autant que possible les rites mimiques en ne conservant que les rites oraux qui sont une plus simple expression du désir. Ce désir du

---

(1) Voir à ce sujet : Usener, *Sinthfluthsagen*, Bonn, 1898, C. R. in *Ann. sociol.*, III, p. 261-265 ; aussi Hubert et Mauss, in *eod.*, VI, p. 258 ; spécialement Isidore Lévi, *Cultes et rites syriens dans le Talmud*, in *Rev. Ét. Juives*, 1901, II, p. 183-205.

(2) *Suprà*, p. 524.

(3) *Suprà*, p. 537.

mieux, il le tourne vers Dieu, il le place en Dieu, nous dirons même que Dieu n'est que ce désir qu'il objective, qu'il projette en dehors de nous, comme le sauvage faisait de son *mana*. Il ne s'agit d'abord que de demandes matérielles comme celle de la pluie, mais plus tard, au fur et à mesure du développement des rapports sociaux, ce désir, cette intention qui animaient les cérémonies puériles du sauvage, se transformeront lorsque l'on adressera à la divinité des demandes de biens d'un ordre plus relevé, en des aspirations vers un idéal de plus en plus pur.

CONCLUSION [1]

Le moi ne se constitue que par la distinction des moi étrangers. Cette constitution est contemporaine des progrès de l'individualisation dans la société : car dans la société primitive la plupart des actions et des croyances ont un caractère collectif et sont, pour l'individu, obligatoires, autrement dit religieuses (2). Ce n'est que par une évolution ultérieure que la religion voit son domaine se restreindre petit à petit ; elle est de plus en plus cantonnée (3) : l'exemple classique de ce cantonnement est un Descartes, faisant à la religion sa part et se donnant une morale provisoire indépendante de celle-ci.

Cette conscience qui se distingue à peine des autres ne se distingue pas mieux du monde extérieur : le primitif croit que les tendances, les désirs qui sont en lui, sont des forces qui peuvent s'extérioriser et qui, dans cer-

(1) Nous donnons ici, à titre de conclusion personnelle, les quelques idées générales qui nous semblent se dégager de notre étude ; nous espérons qu'on nous excusera, ce faisant, d'anticiper un peu sur le travail qui doit suivre celui-ci et où nous nous proposons d'étudier la personnification du sacré.

(2) Au sens que Durkheim donne au mot religion. *Cf. suprà*, p. 6.

(3) Introduction.

taines circonstances singulières, acquièrent une puissance exceptionnellement efficace : c'est le *mana* des sauvages, le *roûh'*, le *nefs* des musulmans. Ce désir au moment où il s'extériorise pour se réaliser, s'accompagne de mouvements expressifs. C'est ainsi que le joueur de boules qui a lancé sa boule, se penche *avec effort* du côté du but visé, comme pour la faire aller dans le sens où il *désire* qu'elle aille (1). Ce mouvement qui accompagne le désir, c'est ce que nous appelons le *rite :* l'histoire des rites est un chapitre de celle de l'expression des émotions (2).

Les rites sont originairement imitateurs des fins désirées : c'est là l'explication de la magie sympathique. La magie n'est donc pas une science, car ce qui est essentiel en elle ce n'est pas un prétendu rapport de cause à effet entre le rite et la fin recherchée, c'est la pleine conscience du désir s'extériorisant pour se réaliser (3). Bien loin qu'elle soit simplement une « science fausse », elle renferme en elle toute une philosophie du sentiment et de la volonté d'où sortira la religion.

Il y a du reste une magie primitive presque dépourvue de rites, la magie du mauvais œil (4). Mais le rite est le plus souvent abondant : la magie a un caractère *dramatique*, et c'est d'elle d'ailleurs que sortira le

---

(1) Cet exemple est donné par Mach, *Connaissance et erreur*, trad. Dufour, Paris, 1908, p. 104.

(2) Ribot, *Psychol. des sentiments*, p. 323. — Le rite se lie si bien au désir, et par suite à la croyance, qu'il la rappelle quand elle a disparu. Pratiquez et vous croirez.

(3) Chapitre VI.

(4) P. 316-328.

drame (1). Les rites sont ou des gestes (2), ou des paroles (3), ou des figures (4). Les rites figurés sont avant tout des écrits ; le type en est l'amulette, qui a été admise par l'Islâm : l'amulette coranique est caractéristique de la religion populaire musulmane. Les rites verbaux sont les incantations, ils arrivent rapidement à être les plus importants et engendreront la prière (5).

La magie primitive a disparu devant l'Islâm, mais nous avons cherché à la reconstituer avec les débris qui en survivent : les uns sont des pratiques populaires, tolérées par l'orthodoxie (6), d'autres ont été admis par elle (7) ; mais il reste une magie interdite, comme maléficiente, qui est en opposition aux fins de la religion : c'est la sorcellerie (8).

La force que le primitif maniait dans la magie et que le sorcier manie encore dans la sorcellerie, ce désir ou cette crainte extériorisés, nous les retrouvons dans la religion ; la force bienfaisante, celle que la religion se propose avant tout de mettre en œuvre, c'est la *baraka*. Eliminer les forces mauvaises et se charger de *baraka*, c'est le but du croyant qui accomplit les rites magiques et plus tard les rites religieux : jet de pierres, attouche-

---

(1) P. 535-540.

(2) Chap. II.

(3) Chap. III.

(4) Chap. IV.

(5) P. 66, p. 331, p. 434-435. Il manque à ce livre un chapitre sur l'origine de la prière ; nous le donnerons en parlant des personnes divines.

(6) Chap. XI et XII, et II à V, *passim*.

(7) P. 219, p. 342-344 et *passim*.

(8) P. 335-349, et chap. I.

ment des personnes saintes, des reliques, visites aux sanctuaires (1). Le sacrifice n'est qu'un moyen plus complexe de se purifier et de se sanctifier par la communication avec les sources de sacré (2). L'union au dieu, ομοιωσις τω θεω, demeurera le fond de toute pratique religieuse (3).

La force magico-sacrée agit non seulement à distance, mais encore dans le temps. Le rite fait arriver l'évènement désiré : mais l'événement à son tour suscite telle ou telle forme rituelle, telle ou telle impression en rapport avec un rite. D'où la prévision de l'avenir : c'est la divination (4). Pour connaître l'avenir, le primitif ira jusqu'à imaginer des lois : tel Rousseau se demandant s'il sera perdu ou sauvé, imagine de lancer une pierre contre un arbre : « Si je le touche, dit-il, signe de salut ; si je le manque, signe de damnation » (5). La divination cherche donc à se développer en sciences : l'Islâm a proscrit les unes, comme le vol augural, et admis les autres, comme l'interprétation des songes.

Par là, la divination s'éloigne de la magie et de la religion : celles-ci sont des efforts pour réaliser les désirs, avec une floraison rituelle plus ou moins abondante ; ce sont des techniques imaginées. La science distingue dans les rites, ceux qui *réussissent* parce qu'ils sont adaptés réellement à la fin désirée. Ainsi du fatras des

(1) Chap. IX.
(2) Chap. X.
(3) Ribot, *op. laud.*, p. 322.
(4) Chap. VII et VIII, cf. p. 547.
(5) *Confessions*, I, VI.

recettes médicales magiques, elle dégage l'emploi d'un antiseptique en laissant de côté les invocations et les amulettes (1). Elle sort de la magie, comme la religion, mais elles suivent des voies divergentes (2).

La religion est principalement théiste, c'est-à-dire qu'elle tend à personnifier le sacré : ce sacré que nous avons considéré comme du désir ou de la crainte extériorisés, finit par être conçu comme concentré en un centre réel qui rayonne de force, bienfaisante ou malfaisante. La crainte se personnifie dans le mal que l'on combat et auquel on prête une personnalité : ainsi se forme un démon méchant (3). Le désir se personnifie dans l'instrument qui sert à accomplir le rite curatif et devient un génie, un dieu (4). Ou encore les forces magico-sacrées seront conçues comme possédées principalement par un homme, homme-médecine, magicien, sorcier, marabout (5) : et c'est là l'origine du culte des saints.

Le sacré étant ainsi personnifié, est naturellement personnifié d'une façon anthropomorphique : l'homme crée Dieu à son image (6). Il lui prête sa volonté, son intelligence, ses passions : en sorte que le théisme est

---

(1) P. ex., p. 235-236.

(2) Chap. VI, p. 332-334.

(3) Voy. l'exemple d'Oumm eç Cibyân, p. 112-119.

(4) Ex. les tas de pierres, les arbres sacrés (chap. IX), le rite de Ghondja (p. 584); cf. p. 307, n. 2 (*Mabroûka*).

(5) Chap. I.

(6) Comparez la conception anthropomorphique de l'âme humaine par les primitifs : l'âme conçue comme une réduction de l'homme, un double de l'homme. Voy. Frazer, *Rameau d'or*, t. I.

au fond une forme intellectualiste de la religion ; Dieu, c'est du divin rationnalisé. Plus tard, les religions avancées et les philosophies dépouillent peu à peu Dieu de tous ses attributs, jusqu'à le faire évanouir en quelque sorte et à ne plus laisser subsister en face de son néant que cette éternelle aspiration vers le mieux de celui qui l'avait créé : l'homme simplement religieux sera athée (1).

Avant d'aboutir là les religions ont dû absorber toutes les vieilles croyances de la magie : nous reconstituons aujourd'hui celle-ci à l'aide des rites qui leur ont survécu. Car tandis que la croyance change, le rite persiste, comme les coquilles fossiles de ces mollusques disparus qui nous servent à dater les époques géologiques. La persistance du rite est la raison des survivances : ces survivances nous les avons découvertes partout, mais nous sommes surtout allés les demander aux tribus des campagnes qui les ont mieux conservées (2); là nous les avons trouvées gisant dans le folklore, pratiques des femmes, des enfants, désintégrées, à côté de la religion, mais plutôt mal vues par l'orthodoxie (3).

Le plus souvent ces vieux rites se transforment en jeux, en manifestations esthétiques, en art dramatique. Quelques grandes religions ont accepté les grandes cérémonies rituelles : la messe est un drame, et le

(1) Nous parlons ici du dieu des déistes, *Deus*.

(2) Les paysans conservent les superstitions : d'où le mot paganisme (*paganus*, « paysan »).

(3) Chap. XI et XII.

théâtre en général est sorti de représentations reli-
gieuses; le chiisme nous a offert un exemple de cette
évolution (1).

L'Islâm orthodoxe, au contraire, a repoussé au
qu'il a pu et les rituels compliqués et les sys
de croyances qui s'y rattachent, c'est-à-dir
mythes : la mythologie musulmane est excessive
pauvre (2). Et comme conséquence il n'y a dans l'
ni épopée religieuse, ni théâtre. Mais si le ma
tisme a éliminé la plupart des grandes cérém
rituelles (sauf la masse confuse des rites du pèle
à la Mecque), il s'est cependant incorporé beauc
rites magiques, comme nous l'avons vu çà et là
long de notre étude. Seulement, en général, il a
à éliminer le rite manuel et le rite figuré, pour dével
le rite oral (3). Il tend ainsi à ramener le rite au la
oral, puis au langage intérieur, et c'est là l'expre
la plus simple du désir : c'est celui-ci qui, so
nom d'intention ou *niyya*, reste l'élément ess
des pratiques religieuses.

Ce désir qui monte vers Dieu est-il vraiment dif
de Dieu? Le musulman le croit et son Dieu est pers
et volontaire : il tend à absorber toute autre perso
cation sacrée. Les djinns ne jouent auprès de lui
rôle insignifiant et le culte des saints ne s'est mai
que malgré l'orthodoxie. Il est avant tout l'Unique
dogme de l'unité divine est le plus fondamenta

(1) P. 537.
(2) P. 537, p. 595.
(3) P. 593, p. 595.

Islam. C'est dans [illegible] que se concentrent toutes les aspirations religieuses du fidèle.

Ainsi de ce désir que le primitif croyait être une des forces de l'univers et d'où il fit sortir tout son panthéon, le musulman a fait Allâh, l'être parfait auquel il s'abandonne. De même que le primitif logeait dans la cuiller promenée processionnellement son désir de voir l'eau abreuver la terre, ainsi le musulman croit qu'Allâh réalise la perfection en dehors de lui : il ne voit pas que c'est lui, le croyant, qui est du parfait en train de se réaliser. C'est ainsi que la métaphysique perpétuera l'erreur des premiers âges : sous une forme plus abstraite la preuve de Saint-Anselme et l'argument ontologique de Descartes concluront de l'idée du parfait à son existence, sans s'apercevoir qu'il y a là, non pas un raisonnement, un argument, mais une imagination.

Et cependant, à bien entendre les paroles des grands croyants, c'est en eux qu'ils portent ce dieu : il n'est que la conscience de l'effort continuel qui est en nous. La grâce du janséniste n'est autre que cet effort intérieur ; le janséniste dit : « Dieu fait tout en moi », mais ce qu'il appelle Dieu, c'est cet effort même (1). On a remarqué que ceux qui ont le plus attribué à la grâce, comme les calvinistes ou les jansénistes, sont aussi ceux qui ont donné le plus d'importance à l'éducation de la

(1) Havet dans ses *Pensées* de Pascal, 6e édit., I, p. CXIX. Cpr les pensées suivantes dans la même édition : XIV, 2 ; XV, 19 ; XXII, 3 ; XXIV, 39 *bis*, et encore : « C'est posséder Dieu que le désirer ». (*Conversion du pécheur*), même id., p. 318 et le célèbre cri : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ». (*Myst. de Jésus*, p. 207).

volonté (1). C'est que la grâce est sentie par eux comme agissant en nous ; ce qu'ils prennent pour elle n'est que l'effort intérieur de l'âme humaine vers l'absolu. Ils commettent une erreur semblable à celle qui engendra les dieux, à celle qui est à la base de l'argument ontologique (2).

L'Islâm est encore pénétré de ces conceptions ; notre religion ne sépare davantage l'homme de Dieu : d'où il suit que ses sectateurs, au rebours des partisans de la grâce et des stoïciens, négligent l'éducation de la volonté et s'abandonnent au fatalisme, poussant à l'excès cette attitude réceptive que nous avons signalée comme un trait caractéristique de la religion. Leur science, si puissamment développée, n'a pas encore brisé les images divines, comme la nôtre. Il est vrai que si la nôtre a éteint les lumières d'en haut, elle n'a aboli que de vaines lueurs ; ce n'est pas au-dessus de nous, c'est au fond de notre cœur que brûle éternellement la flamme divine (3).

---

(1) La remarque est de Brunetière. Voy. la référence et l'explication que tente de cette contradiction apparente Michaut, *Époque de la pensée de Pascal*, p. 156, n. 1.

(2) C'est pour expliquer l'effort intérieur de l'homme vers le ciel que les chrétiens élaborèrent le mythe de la chute originelle, en soutenant que

L'homme est un dieu déchu qui se souvient des cieux,

qu'ils relièrent Dieu à leur dieu intérieur.

(3) Cf. Michaeli, *Le Dieu intérieur*, 8°, 140 p., Montauban, avec entre autres, ses références à Renan. Cpr Boutroux, *Science et religion*, p. 197-198 ; belle citation de Gœthe, p. 75-76.

ERRATA ET ADDENDA

PRÉFACE. — Nous croyons devoir ajouter ici deux remarques destinées, l'une à nous excuser, l'autre à prévenir une critique : la première, c'est que la présente étude ayant été retardée jusqu'au dernier moment, quelques développements figurent dans les notes, alors qu'ils auraient dû être incorporés dans le texte ; la deuxième, c'est que lorsque nous disons : à Tlemcen, on suit tel usage ; dans les Reh'âmna, telle pratique a cours, cela ne veut nullement dire que les faits allégués soient spéciaux à cette ville et à cette tribu, mais seulement qu'ils y ont été observés.

P. 40. — La note 4 est à supprimer, comme en général les renvois aux chapitres XIII à XV ; ces chapitres ont été renvoyés par nous à un autre ouvrage comme ne se rapportant pas directement au sujet de ce livre qui est l'étude du « sacré » en tant qu'impersonnel.

P. 50. — N. 4, l. 4, au lieu de « chap. XIII », lisez « chap. XII ».

P. 76. — Supprimez le renvoi au chap. XVI dans la note 3 ; supprimez la note 4, qui renvoie au chap. XVI.

P. 77. — Supprimez le renvoi au chap. XVI dans la note 1.

P. 81. — Supprimez la note 3 qui renvoie au chap. XVI.

P. 84. — N. 4, lisez : *Azhâr el afkâr*.

— Supprimez le renvoi au chap. xv dans la note 2 et dans la note 5.

— Supprimez le renvoi au chap. xv dans la note 3.

— Supprimez le renvoi au chap. xvi dans la note 3.

— Supprimez le renvoi au chap. xvi de la note 1.

— N. 1, voyez la note 3 de la page 373.

— N. 2, supprimez le renvoi au chap. xv.

— N. 1 : après « *Merrâkech* », ajoutez : p. 348.

— Sur les nombres 7 et 9, voy. encore Roscher, *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus der Griechen*, in *Abhandl. d. philol.-hist. Kl. der Koenigl. Saechs. Gesellsch. d. Wissensch* XXIV, Leipzig, 1905, 126 p. — Sur le rôle des nombres dans la religion musulmane, cf. encore Goldziher, in *Rev. Hist. Rel.*, XLIII, 1901, p. 11 seq.

— L. 24 : Au lieu de « 'achtâtan », lisez : « achtâtan ».

— N. 4, au lieu de « chap. XIII-XIV », lisez « chap. XII ».

— L. 8 à 16 : L'abbé A. Bros a, dans sa *Religion des peuples non civilisés*, Paris, 1907, repris la thèse de Frazer (p. 86-97), sans y apporter de modification sensible ; il pense que la magie se complique de représentation de l'animisme et repousse la théorie dynamiste d'Hubert et Mauss, que nous avons suivie, sans du reste invoquer pour la repousser d'argument décisif. Tout en déclarant que « la magie est la science du sauvage », l'abbé A. Bros concède cependant que « la magie répond davantage au besoin de vivre qu'au désir de connaître ». On appréciera l'importance de cette concession ; nous ne dirons guère plus en soutenant que « la magie est une technique ».

— Au lieu de « Semlaga », lire « Semlaqa ».

— N. 2, supprimez « *infrà*, chap. XVI ».

— N. 2, après « chap. IX », ajoutez « p. 435 ».

— L. 3 à 6 : la gauche et la droite. Mais la gauche n'est-elle pas devenue plus faible que la droite parce que, dans la crainte du mal, on ne s'en servait jamais ? Il y a là une difficulté.

P. 366. — N. 3 : supprimez le renvoi au chapitre XV.

P. 401. — N. 7 : au lieu de « chapitre XIII-XIV », lisez « chap. XII ».

P. 402. — N. 1 : sur les écrits et la personnalité d'Ibn Châhîn, voy. Steinschneider in *Z. D. M. G.*, 1863, p. 227.

P. 413. — N. 3 : sur l'*istikhâra* dans l'orthodoxie, voy. Abdesselam ben Choaïb in *Bull. Soc. Géog. Oran*, mars 1908.

P. 424. — N. 2 : E.-F. Gautier dans sa *Mission au Sahara* a donné sur les *redjem* de nombreux détails : mais il ne s'occupe pas des tas de pierres sacrés proprement dits.

P. 451. — N. 3 : il y a aussi une bibliographie de la fraternisation par le sang dans l'ouvrage de Strack, *Das Blut in Glauber und Aberglauber*, p 21-27.

P. 456. — N. 2 : nous ne citons de Jaussen que son article de la *Revue Biblique*, car son livre sur les *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908, nous est parvenu trop tard pour être utilisé dans le présent ouvrage.

P. 465. — L. 5 : Le rite des deux sandales est obscur pour nous. Signalons seulement que les chaussures ont souvent un caractère magique ou sacré parce qu'elles sont continuellement en contact avec des impuretés ; il en est de même du balai, et pour la même raison. Sur le rôle du soulier dans différents rites musulmans, voy. Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 46-50.

P. 471. — L. 3 : Lire *dhabh'* au lieu de *dzabh'*.

P. 511. — N. 2 : Le deuxième volume de la traduction française du *Golden Bough* a paru trop tard pour être utilisé dans le présent ouvrage. On sait d'autre part que les traducteurs ont bouleversé le plan de l'édition anglaise. Lorsque les passages que nous citons se trouvent dans le premier volume de la traduction française, nous la citons seule sous la rubrique *Rameau d'Or ;* lorsqu'ils ne s'y trouvent pas nous citons l'édition anglaise sur la rubrique *Golden Bough*. Nous croyons savoir d'ailleurs que le savant

anglais prépare une troisième édition très augmentée et dont son livre sur *Adonis, Attis, Osiris* est une anticipation (*supra*, p. 522, n. 2).

P. 537. — N. 1 : Lire « Reich » au lieu de « Reinach ».

P. 605. — Fin de la conclusion : c'est volontairement que nous nous sommes abstenu de nous prononcer, même en passant, sur la question de savoir si la notion du sacré a un caractère transcendant.



TABLE DES MATIÈRES [1]

PRÉFACE, 1.

Système de transcription des noms arabes et français, 4.

INTRODUCTION. — Définition de la civilisation, 5. — Civilisation musulmane, 6. — Caractéristique de la religion, 7. — Caractère religieux chez les musulmans : du droit, 8. — de la science, 9. — de la langue, 9. — de la poésie, 10. — de l'art, 11. — de l'organisation politique et sociale, 11. — de toute l'histoire du Maghrib, 13. — Survivances païennes dans l'Islâm, 14. — Milieu de l'Islâm, 21. — L'Islâm du Maghrib, 22. — Interprétations sociologiques, 24. — Magie et religion, 25.

CHAPITRE I. — **Magiciens et devins**. — Nom du magicien, 27. — Devins de l'ancienne Arabie, 28. — Devineresses de l'ancienne Arabie, 29. — Devineresses chez les anciens Berbères, 31. — La femme et la magie, 33. — Les magiciens dans le Maghrib au Moyen-Age, 34. — A l'époque actuelle, 35. — Caractères des sorciers, 35. — Contre-sorciers ou médecins, 36. — La médecine fille de la magie, 37. — Médecine et pharmacie, 37. — Le médecin indigène dans le Maghrib, 38. — La médecine musulmane, 39. — Le barbier, 40. — Le forgeron, 40. — Caractère magique du fer, 41. — Les forgerons dans le Maghrib, 42. — Les Beni 'Adès ou Tziganes algériens, 43. — Les 'Amer ou Tziganes oranais, 43.

(1) Ce volume devant être suivi d'un autre sur les mêmes sujets, on a pensé qu'il y avait lieu de renvoyer à la fin du travail en préparation les index des mots arabes et autres. Deux séries d'index eussent été plus incommodes pour les recherches qu'une série de tables générales.

— Groupes sociaux aberrants du Maghrib : les Zkâra, 45. — Singulières coutumes des Zkâra, 46. — Autres groupes « zkariens », 47. — Juifs et chrétiens comme sorciers chez les musulmans, 48. — L'étranger comme magicien, 49. — Singularité du sorcier, 50. — Les pouvoirs du magicien, 51. — Le sabbat, 51. — Le sorcier et le marabout, 52. — Origine magique du marabout, 53. — Différences entre le sorcier et le marabout, 54. — Islamisation de la magie, 55. — Sincérité du magicien, 56. — Le magicien en face de la société, 57.

CHAPITRE II. — **Les rites magiques.** — Exemples de rites magiques, 58. — La magie sympathique, 60. — La magie démoniaque, 64. — Complication des cérémonies magiques, 66. — Conditions de la cérémonie magique, 67. — Heure, orientation, 68. — Caractère mystérieux, 69. — La tradition magique, 69. — Obscurité des formulaires, 72. — Pharmacopée magique : les parfums à brûler, 72. — Les mauvais parfums, 75. — Matières animales employées en magie, 76. — Plantes employées en magie : pour faire de l'or, 79. — Pour faire du beurre, 81. — Le *henna* et le *h'armel*, 81. — Les coquillages : la monnaie, la parure, 82. — Les gemmes ; origine du sceau, 83. — Vertus des pierres précieuses, 83. — Origine de l'histoire naturelle, 84. — Le sang, son caractère magique, 85. — Les nœuds en magie, 87. — Caractère nécessaire et mécanique du rite magique, 91. — Asservissement des génies, 91. — L'ascétisme magique, 93. — La *riâd'a*, 93. — Continuité rigoureuse de la cérémonie magique, 97. — Danger des forces mises en jeu, 97. — Le caractère de continuité se retrouve dans la religion, 98. — Exemple d'une cérémonie magique : la *khanqat'iriya*, 98. — La magie blanche, 102.

CHAPITRE III. — **Les incantations ou rites oraux.** — La parole, le souffle, l'âme, 103. — Force magique du mot, 104. — Origine magique de la poésie, 105. — Rapports primitifs du poète et du devin, 106. — Musique et magie, 107. — Poésie et incantations, 108. — L'incantation écrite, 109. — Action sympathique de l'incantation, 110. — Une incantation mythique, 111. — *Oumm es Cibyân* : formation d'une personnalité démoniaque, 115. — Théurgie, 118. — La magie démoniaque ramenée à la magie sympathique, 119. — Les noms des démons, 119. — Une incantation démoniaque, 120. — L'*istiqsâm* des anciens arabes, 127. — Serment

et incantation, 128. — La magie du nom, 129. — Puissance contraignante du nom sur les démons, 130. — Incantation au soleil, 131. — Le soleil dans la magie, 132. — L'incantation du soleil, 133. — L'incantation de *Mordjana*, 135. — La *djeldjeloûtiya*, 139. — L'incantation et la religion, 142.

CHAPITRE IV. — **Les talismans ou rites figurés.** — La figuration du rite, le talisman, 143. — Statues talismaniques, 144. — L'homéopathie magique, l'opothérapie magique, 145. — Les amulettes, 147. — Les encres magiques, 148. — Sur quoi écrites, 149. — Le tatouage, 150. — Les « *h'erz* », 150. — Le « *djedouel* », 151. — Le « *h'erz el Andhroûn* », 152. — Le « *h'erz Mordjâna* », 153. — Un djedouel, 154. — Les sept signes, 155. — Le sceau de Salomon, 157. — Les caractères à lunettes, 158. — Les lettres absentes de la *fâtih'a*, 159. — Les sept esprits, 159. — Les sept rois des génies, 160. — Correspondances astrologiques, 161. — Continuité de l'univers, 163. — Autre exemple de djedouel, 164. — Les quatre archanges, 165. — Les quatre chefs des génies, 166. — Autres exemples de djedouel, 167. — Eléments des djedouel : les lettres, 171. — La magie des lettres, 172. — Mystique des lettres, 174. — Vertus spéciales des lettres, 178. — Les nombres : magie des nombres, 179. — La monade et la dyade, 181. — La triade, 182. — La tétrade, 183. — La pentade, le nombre cinq et la main, 183. — L'hexade, 184. — L'heptade, 185. — L'heptachotomie musulmane, 186. — La littérature heptachotomique, 187. — Autres nombres magiques, 189. — Le nombre impair, 190. — Origine magique des mathématiques, 191. — Le carré magique, 191. — Les noms magiques, 194. — Les sept dormants, 198. — Les noms de la lune, 198. — Les quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu, 199. — Le grand nom de Dieu, nom ineffable, 204. — Vertus des noms des noms de Dieu, 207. — Classification des noms de Dieu, 209. — Magie sympathique des noms de Dieu, 210. — Les versets du Coran en magie, 211. — Le verset du Siège, 213. — Le verset du Trône, 214. — Les deux sourates préservatrices, 217. — Livres à vertus magiques, 217. — La Borda, 218. — La magie religieuse ou « *yoqcha* », 219.

CHAPITRE V. — **Les fins pratiques de la magie.** — Les rites considérés dans leur fin, 220. — Employés contre les maladies : personnification des maladies, 221. — Expulsion des démons, 222.

— Les djinns et l'épilepsie, 223. — Traité magico-médical de l'épilepsie, 223. — Le cauchemar, 224. — L'amour et la jalousie comme maladies, 225. — Recette contre l'amour, 226. — Recette contre la jalousie, 226. — Thérapeutique magique, 227. — Magie et médecine, 235. — Contre les accidents, 236. — Contre les bêtes dangereuses ou nuisibles, 237. — Contre les voleurs, 238. — Talismans à la guerre, 239. — « Refroidissement » des balles, 242. — Délivrance des prisonniers, 243. — Reprise des esclaves fugitifs, 245. — Pour perdre ou sauver un navire, 246. — Contre la médisance (lier les langues), 247. — Pour avoir des nouvelles, 249. — Pour faire venir l'absent, 250. — Magie de l'amour, 253. — Pour entrer chez les grands, 257. — Abondance des biens de la terre, 260. — Pour la chasse et la pêche, 262. — Pour la prospérité des entreprises commerciales et industrielles, 264. — La découverte des trésors, 265. — La découverte des cachettes, 269. — Le gardien des trésors et des cachettes, 271. — Fabrication magique de l'argent et de l'or, 273. — Pour se rendre invisible, 275. — Pour se transporter à de grandes distances, 277. — Anéantissement de l'oppresseur, 280. — Pour faire rendre l'âme, 283. — Pour allumer l'incendie, 284. — Pour rendre malade, 285. — Pour semer la discorde, 286. — Pour « nouer l'aiguillette », 288. — Pour dénouer l'aiguillette, 294. — La *teujria*, 296. — La *hezzâqa*, 297. — L'envoûtement, 298. — La magie noire, 300. — La magie du cadavre, 301. — La main du mort, 302. — La magie lunaire, 303. — La magie religieuse et morale, 304. — La magie de la pluie, 305. — Caractère individuel de la magie actuelle ou sorcellerie, 306.

CHAPITRE VI. — **Magie, science et religion.** — Magie sympathique et magie démoniaque, 307. — La loi de sympathie explique-t-elle toute la magie? 308. — Importance de l'élément affectif chez les primitifs, 309. — La magie et la vie affective, 310. — La magie est avant tout une technique, 311. — Ce n'est pas une « science fausse », 313. — La force magique, 315. — La magie sans rites : le mauvais œil, 317. — Prophylaxie du mauvais œil, 323. — L'influx magique, l'intention ou « niyya », 329. — La genèse du dieu, 330. — Le théisme, 331. — La magie et le dynamisme moderne, 332. — Science et théisme, 333. — Caractère collectif de la magie, 334. — La religion et la sorcellerie, 335.

— La sorcellerie et l'orthodoxie musulmane, 337. — Magie, science, religion et sorcellerie, 341. — La magie orthodoxe, 342. — Islamisation de la magie, 344. — La magie blanche, 345. — La magie noire, 346. — Le folklore magique, 347. — La magie et les phénomènes psychiques, 348. — La sincérité du magicien, 349. — Influence de la religion sur la sorcellerie, 350.

CHAPITRE VII. — **La divination inductive.** — Magie et divination, 351. — Transition de la magie à la mantique, 353. — La divination du passé, 356. — Évolution et complication de la mantique, 358. — L'ornithomancie, 361. — Le « fâl », 363. — Origine des formules de politesse, 364. — L'euphémisme, 365. — La divination palmique, 366. — L'éternuement, 367. — Le baillement, 369. — La physiognomonie et la chiromancie, 370. — La scapulomancie, 371. — Le hasard et la divination, 372. — La divination par les flèches, 373. — Origine des jeux de hasard, 374. — Le tirage au sort, 375. — Les jeux de hasard et l'Islâm, 375. — La « bonne aventure », 376. — La géomancie, 377. — L'arithmomancie, 380. — La divination inductive et la divination intuitive, 383.

CHAPITRE VIII. — **La divination intuitive.** — L'évocation des démons, 384. — Apparitions, 385. — La nécromancie, 386. — La divination par les surfaces réfléchissantes, 387. — Le miroir d'encre, 389. — La cristallomancie, 393. — La conchyliomancie, 394. — L'onéiromancie, 396. — Les songes, classification, 398. — Les hallucinations hypnagogiques, 401. — Les interprètes des songes, 402. — L'onéirocritique, 403. — Les suites du rêve, 408. — Art d'amener les rêves, 409. — L'incubation, 410. — Islamisation de l'incubation, 413. — La divination prophétique, 415. — Le devin et le prophète, 418.

CHAPITRE IX. — **Les forces sacrées et leur transmission.** — La force sacrée, 419. — L'orgelet, 420. — Les « kerkoûr », ou tas de pierres sacrés, 421. — Le rite du dépôt d'une pierre, 423. — Diverses catégories de tas de pierres, 424. — Les tas de pierres funéraires, 425. — Les tas de pierres chez les sauvages, 427. — L'expulsion du mal, 428. — Les tas de pierres chez les Sémites anciens, 430. — Origine du caractère sacré des tas de pierres, 431. — Développement des tas de pierres en personnes sacrées, 432. — Tas de pierres et marabouts, 433. — La théorie de l'offrande, 434.

— Le rite du clou, 435. — Le rite des branches nouées, 436. — Le rite des chiffons suspendus, 437. — Les arbres marabouts, 438. — La « baraka », 439. — La transmission de la « baraka », 441. — Le culte des reliques, 443. — Les cheveux et les ongles comme dérivatifs, 445. — Le sacrifice de la chevelure, 446. — L'ex-voto, 447.

CHAPITRE X. — **Le sacrifice.** — Le sacré, 450. — La fraternisation par le sang, 451. — Les scarifications rituelles, 452. — Le bouc émissaire, 453. — Les sacrifices populaires, 456. — Le sacrifice orthodoxe, 457. — Définition du sacrifice, 459. — Le sacrificateur, 460. — Purification de la victime, 461. — Lieu du sacrifice, 462. — L'instrument du sacrifice, 463. — Choix de la victime, 464. — Continuité de la cérémonie, 465. — Communication entre le sacrifiant et la victime, 466. — Consommation du sacrifice, 467. — Souffrances expiatrices de la victime, 468. — Valeur du sang sacrificiel, 469. — Rites de sortie, 471. — Les restes de la victime, 472. — Offrandes végétales, libations, 476. — Fins multiples du sacrifice, 477. — Sacrifice expiatoire, sacrifice votif, 478. — Égorgement rituel des animaux domestiques, 479. — Banquets sacrificiels, 480. — Le sacrifice du chameau chez les anciens Arabes, 482. — Le sacrifice des Aïssâoua, 483. — Origine communielle du sacrifice, 484. — La nourriture du dieu, 486. — Le sacrifice à la mer, 487 — Le sacrifice de construction, 488. — Fonction religieuse du sacrifice, 489. — Le sacrifice-don, 490. — Le sacrifice des premiers-nés, 491. — Origine de l'impôt musulman, 492. — Caractère religieux de l'impôt, 493. — Origine de l'ascétisme, 494. — L'idée de rédemption, 495.

CHAPITRE XI. — **Les débris de l'antique magie : le carnaval du Maghrib.** — Le carnaval d'Ouargia, 496. — Le carnaval à Touggourt, 501. — à Biskra, 502. — dans l'Aurès, 503. — dans le Maroc méridional, 506. — à Merrâkech, 507. — dans le Nord du Maroc, 508. — La théorie des carnavals, 511. — Le meurtre du roi, 512. — Le carnaval européen, 513. — La mort expulsée, 514. — La vieille sciée, 514. — Rites de résurrection, 515. — Le sacrifice agraire, 516. — Le rite de la dernière gerbe, 517. — Rites agraires de l'Afrique du Nord, 519. — Rites agraires et carnavals, 520. — Le sacrifice du dieu, 521. — Meurtre et résur-

rection du dieu, 522. — La Passion, 523. — Explication du carnaval maghribin, 525. — La fête de 'Achoûra, 526. — Captation des vieux rites par 'Achoûra, 529. — Usages divers à 'Achoura, 530. — Le bonhomme Carnaval au Maghrib, 532. — Mélange des rites de joie et de deuil, 533. — Caractère burlesque du carnaval, 534. — Origine du théâtre, 535. — 'Achoura chez les Chiites, 537. — Le drame h'oseïnien en Perse, 538. — Pas de théâtre dans l'Islâm, 540.

CHAPITRE XII. — **Les débris de l'antique magie : fêtes saisonnières et rites naturistes.** — Fêtes à date solaire chez les musulmans du Maghrib, 541. — Le calendrier solaire dans le Maghrib, 542. — Caractères des rituels anciens, 543. — Ennaïr, fête du nouvel an, 544. — Rites de renouvellement, 546. — Divination à Ennaïr, 547. — Combats rituels, 548. — Rites carnavalesques à Ennaïr, 549. — Survivances de l'époque romaine, 550. — Ennaïr et Noël, 551. — Les sept jours funestes d'El H'esoûm, 552. — La période bénie du Nisân, 553. — Le jeu de balle au Maghrib, 554. — Rites flagellatoires, 555. — Combats agraires 556. — Rites sexuels, 557. — Prostitution sacrée, 560. — L'âne dans les fêtes agraires, 563. — Rites d'abstinence, 564. — La « 'ancera », 565. — Les feux de la Saint-Jean au Maghrib, 566. — Les rites de l'eau à la « 'ancera », 567. — Usages divers à la « 'ancera », 568. — La « 'ancera » et 'Achoûra, 569. — Caractère solaire des rites de la « 'ancera », 570. — La magie du soleil, 571. — Signification des rites de la « 'ancera », 572. — Rites rotatoires, 574. — Rites circumambulatoires, 576. — Les tournées pieuses du pélerinage orthodoxe, 577. — Rites ambulatoires, 580. — Rites oscillatoires, 580. — Rites de la pluie, 582. — Rites d'aspersion, 583. — Rites de baignade, 584 — Rites de la cueiller à pot, 585. — Rites carnavalesques pour la pluie, 586. — Combats rituels pour la pluie, 587. — Sacrifices pour la pluie, 588. — Rites de nudité, 589. — Le marabout faiseur de pluie, 590. — L « istisqa » ou prière orthodoxe pour la pluie, 591. — Islamisation du rite magique, 593. — Caractère collectif et morale de la cérémonie religieuse, 596. — Théorie rituelle du mythe, 595. — L'éternel désir, 596.

Conclusion, 597.

Errata et Addenda, 607.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS

ALGER. — TYPOGRAPHIE ADOLPHE JOURDAN.