Magie

N. Plantade

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/410>

DOI : [10.4000/encyclopedieberbere.410](https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.410)

ISSN : 2262-7197

Éditeur

Peeters Publishers

Édition imprimée

Date de publication : 29 décembre 2010

Pagination : 4487-4501

ISBN : 978-90-429-2367-6

ISSN : 1015-7344

Référence électronique

N. Plantade, « Magie », *Encyclopédie berbère* [En ligne], 30 | 2010, document M14, mis en ligne le 17 septembre 2020, consulté le 12 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/410> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.410>

Ce document a été généré automatiquement le 12 octobre 2020.

© Tous droits réservés

Magie

N. Plantade

- 1 Si plusieurs travaux consacrés aux traditions de l'Afrique du Nord font une large place à la magie, il existe peu d'études qui en traitent spécifiquement. De plus la complexité du phénomène, lequel entretient des liens avec nombre d'activités humaines, se laisse difficilement saisir, et on continue encore aujourd'hui de se poser la question de sa définition.
- 2 Les sources disponibles couvrent quatre périodes historiques : les sources antiques, qui, bien que parcellaires, évoquent certains aspects magico-religieux ; les sources médiévales en langue arabe, qui présentent une magie en voie d'intégration dans l'islam ; les sources ethnographiques des XIX^e et XX^e siècles, armées des modes opératoires déjà existants depuis un demi-siècle en Europe (folklore puis naissance des sciences sociales) ; et enfin, quelques travaux contemporains.
- 3 Un bref rappel des principales théories portant sur les rapports entre magie et religion s'avère utile dans un contexte où « *La magie est une masse vivante, informe inorganique, dont les parties composantes n'ont ni place ni fonction fixe* », comme l'écrivaient en 1903, H. Hubert et M. Mauss dans leur classique « *Théorie générale de la magie* ».

Magie et religion : des théories insatisfaisantes

- 4 Deux théories au moins se font jour au cours du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle, l'une établissant une différence chronologique entre magie et religion, l'autre une différence de nature entre elles.
- 5 La première, fidèle à la perspective évolutionniste de Frazer, insiste sur la mentalité primitive et la pensée magique, qui auraient précédé la religion. Une autre version de la même pensée évolutionniste, inverse la chronologie et fait découler la magie de la religion dont elle ne serait qu'une décadence, allant jusqu'à préciser deux phases de cette décadence, dont la première serait la magie blanche, et la seconde, la magie noire.
- 6 La seconde théorie oppose nettement les deux termes, et représente la position dominante et communément admise. Opérant une distinction basée sur la différence

d'attitude entre l'homme religieux qui implore et le magicien qui ordonne, elles voient dans cette disposition d'esprit de l'homme en prière, qui demande et supplie la divinité en s'y abandonnant, une différence de nature avec celle du magicien qui contraint la divinité pour la mettre à son service (Hubert et Mauss 1903). Un autre argument vient renforcer cette position, lié au fait que la magie, contrairement à la religion n'a pas d'Eglise et que ses adeptes ne forment pas une même communauté morale (Durkheim 1912). Dans le même temps on souligne son caractère illicite voire antisocial.

- 7 Pour toutes ces théories, la magie se préoccuperait avant tout d'efficacité pratique.
- 8 D'autres enfin, y voient un faux problème puisque religion et magie admettent toutes deux l'existence de puissances surnaturelles et partagent des rites communs, conclusion qui va dans le sens de la difficulté d'une application pure et simple de toutes ces théories au terrain, auquel elles se heurtent sans cesse.
- 9 Même après la rupture structuraliste où rites et pratiques magiques sont analysés dans leur contexte culturel (Lévi-Strauss 1958, 1962), ou comme un acte de langage considéré pour lui-même (Tambiah 1973), on n'a pas réussi à épuiser la question de la délimitation du champ de la magie, et à en proposer une définition satisfaisante. Aujourd'hui, on cherche une définition nouvelle, qui s'écarterait des notions traditionnelles et accepterait une terminologie fluctuante dans le temps. *« Ainsi au lieu de créer des catégories rigides et artificielles, il serait préférable de considérer et d'analyser la magie en tant qu'elle constitue un élément du discours indigène sur la relation entre l'homme et le surnaturel »* (Graf 1994 : 26). Cette proposition, si elle ne résout pas le problème, a le mérite de laisser ouverte la question des liens qu'entretient la magie avec l'ensemble des activités humaines au lieu de l'en séparer. Autrement dit, l'étude de la magie exige sa réinscription dans l'ensemble des théories que la société a élaborées pour comprendre et maîtriser le monde. Mais qu'on l'analyse en termes de folklore résiduel, de pensée primitive, de langage, de forces en présence dénuées de sens autre qu'elles-mêmes, ou même de lutte de classes, la magie provoque plus d'interrogations qu'elle n'autorise de réponses.
- 10 Il arrive aussi que l'on distingue la magie de la divination, en accordant à la seconde un caractère plus « noble », qui la rapprocherait davantage de la religion. Pourtant, tant du point de vue de la pratique de ses protagonistes que de la nature même de la divination, rien ne permet une telle affirmation, puisque la divination n'est qu'une des multiples formes de la magie. Elle ne s'identifie pas seulement comme art technique du devin, car si le devin n'est pas nécessairement magicien, ce qui est loin d'être acquis lorsqu'on observe de près la réalité, le magicien, lui, est toujours devin. Le terme générique de magie doit donc être entendu dans son sens large servant à désigner un ensemble de discours et de pratiques, où figurent aussi bien la divination que la sorcellerie. Il y a de la magie dans la divination et de la divination dans la magie. On affirme communément qu'elle sert à connaître l'avenir en déchiffrant les signes-présages. Pourtant, la divination n'est pas convoquée uniquement pour prédire l'avenir, elle l'est aussi pour déchiffrer le passé et le présent, et en ce sens, on peut dire qu'elle est la technique magique qui a fait du Temps sa préoccupation principale. Ses procédés propres sont l'haruspicine, la géomancie, l'oniromancie, la nécromancie, etc.
- 11 Pour ce qui concerne le terrain de l'Afrique du Nord, les rapports fluides et d'interpénétration entre les différentes pratiques ne permettent pas de distinguer devins, magiciens et guérisseurs, lesquels se retrouvent souvent regroupés dans une même étude (Lewicki 1965).

- 12 C'est d'ailleurs l'aspect divinatoire qui semble, le plus souvent, être retenu par les sources antiques.

L'antiquité

- 13 Il existe des sources archéologiques, épigraphiques, historiques et littéraires qui attestent de la magie dans l'antiquité nord-africaine.
- 14 Ces sources, œuvres d'écrivains grecs ou latins, parfois d'origine africaine, fournissent quelques renseignements sur les formes que prenaient les pratiques magiques. Il ne s'agit pas, évidemment de prendre à la lettre ces écrits, dont on sait que leurs auteurs obéissaient aux modes et aux styles de leur époque, en reprenant souvent les sources de leurs prédécesseurs. Néanmoins, il est possible de leur accorder quelque crédit si on les replace dans une perspective historique, en les comparant aux périodes médiévale et contemporaine, pour lesquelles les travaux sont présentés avec davantage de rigueur scientifique. On peut donc les mentionner tout en restant prudent sur la réalité qu'ils prétendent rapporter.
- 15 Le premier exemple est un document épigraphique. Il s'agit de l'inscription magique de Sidi Kaddou, site antique d'époque romaine situé aux confins orientaux de l'ancien royaume numide, à l'ouest de la *Fossa Regia romaine*, et publiée par N. Ferchiou et A. Gabillon (1985, 109-125). Cette inscription en langue grecque daterait du II^e ou III^e siècle, et serait le fait d'un propriétaire terrien « *romano-africain ignorant le grec* », selon l'expression des auteurs. Son contenu montre qu'il s'agit d'une inscription agraire à but apotropaïque contre les fléaux qui s'attaquent aux cultures (rouille, grêle, criquets). Deux caractéristiques la différencient des rares exemples connus du même type, et font d'elle un document tout à fait original. Tout d'abord elle contient les noms de huit divinités appartenant à des panthéons différents dont, au moins l'un d'entre eux, MAKHAR, pourrait être identifié comme libyque (L. Galand le rapproche de l'élément MACUR, de MACUR(TAM) et MACUR(GUM), deux des sept divinités du bas-relief de Béja). La deuxième caractéristique est que l'inscription mentionne des pierres enfouies alentour de la propriété. Or, l'on sait que les cercles, les carrées ou les rectangles, délimités par des pierres fichées dans le sol comme moyen de protection magique, sont choses connues en Afrique du Nord depuis les temps les plus reculés. (Camps 1961). Il s'agit bien là d'un cas de magie africaine à la frontière de la religion : religion parce que l'inscription s'adresse aux divinités, magie car l'adresse elle-même est rédigée sous forme d'injonctions lancées aux divinités où l'efficacité pratique est le seul but recherché.
- 16 Les autres sources débutent avec Hérodote (v.-484, v.-425) qui signale dans sa quatrième enquête, les pratiques de l'incubation et de la divination (IV : 72). Beaucoup plus tard, c'est l'antiquité tardive du VI^e siècle qui fournit des informations plus précises grâce à deux auteurs ayant vécu exactement à la même période. Le premier est l'historien byzantin, Procope qui affirme que la stratégie politique des Maures était guidée par les oracles. Il signale comment ils utilisèrent la divination avant de contracter alliance avec le général byzantin Bélisaire contre les Vandales, et comment ils la rompirent grâce aux oracles délivrés par les femmes devineresses : « *Quand il fut probable que la flotte impériale allait arriver en Libye, les Maures [...] recoururent aux prophéties que leur rendaient leurs femmes. Chez ce peuple, en effet, les hommes n'ont pas le droit de prophétiser, et ce sont au contraire les femmes qui le font : certain rite religieux*

provoque en elles des transes qui, au même titre que les anciens oracles, leur permettent de prédire l'avenir ». (*Guerre vandale* : II, 8, 12-13, trad. D. Roques). Le second auteur, Corippe, un latin d'origine africaine, décrit le déroulement d'une consultation de l'oracle d'Ammon, que l'historien Y. Modéran localise en territoire berbère, dans le désert libyen (2003 : 240-244), et qu'il ne faut pas confondre avec l'oracle d'Amon égyptien. Le récit met en scène une prêtresse en transe qui, avant de rendre son oracle, immole des animaux pour en extraire les entrailles aux fins de l'haruspicine, puis, avec des contorsions et des halètements rauques, s'inflige des mutilations, avant de livrer sa prophétie polysémique et de s'écraser, épuisée, sur le sol (*Johannide* : 3.87-120, trad. G.W. Shea). Cette épopée a fait récemment l'objet d'une étude critique (Zarini 1997) éclairante sur la manière dont ce texte de Corippe accumule les clichés négatifs que la littérature latine attribue aux Maures et aux Barbares en général, critique à laquelle on peut ajouter sans risque de se tromper, la foi chrétienne de l'auteur qui trouvait là un moyen de diaboliser et de condamner le paganisme des Africains non encore christianisés. Un siècle plus tard, on trouve la figure de la Kahina dont les auteurs arabes du moyen-âge ont fait une grande prophétesse puisqu'ils lui attribuaient le pouvoir sans faille de prédire l'avenir, et même sa propre fin, inspirée qu'elle était par ses esprits tutélaires (Ibn Khaldoun, I : 340-341). Enfin on pourrait ajouter que le fonds ancien des croyances populaires dans lequel tous ces personnages trouvaient leur place constituait sans doute le même creuset que celui dans lequel Apulée, auteur latin d'origine africaine du II^e siècle, a puisé pour écrire ses *Métamorphoses*.

- 17 Tout se passe comme si l'Antiquité avait dévolu principalement aux femmes le pouvoir magique, pendant parfois du pouvoir politique (exemple de la Kahina, à la fois reine et devineresse). En réalité ces œuvres utilisaient un procédé littéraire classique, obéissant ainsi aux mêmes règles que celles de la littérature gréco-latine, qui faisait de presque tous les magiciens, des magiciennes (Hécate, Circé, Médée) ; lorsque, l'exotisme aidant, celles-ci étaient Thessaliennes ou Libyennes, c'était encore mieux. « *On m'a indiqué une prêtresse de là-bas, femme de race massyle... Elle prétend pouvoir par ses charmes apaiser les cœurs qui lui plaît et verser dans d'autres cœurs les durs soucis, arrêter l'eau des fleuves et rebrousser le cours des constellations ; elle suscite aussi les mânes nocturnes ; tu verras mugir la terre sous ses pieds et descendre des montagnes les frênes* », écrivait Virgile (*L'Énéide*, IV). Cependant, même s'il s'agissait de plaire à ses lecteurs en exploitant les figures classiques de la poésie, il est permis de penser que ces sources et cette littérature plongeaient leurs racines dans les croyances de leur époque.

Le Moyen-âge

- 18 Dans son *Exploration des Djebala du Nord du Maroc*, A. Mouliéras signale les Aït H'asan de la tribu des Ghomara qui gardaient encore au XX^e siècle le souvenir bien vivant de Dbou, devineresse et sœur du prophète du X^e siècle, Ha-Mim ; celle-ci « *a son tombeau recouvert de pierres qu'on lui jette en passant. On a même fait rouler sur lui d'énormes quartiers de roche qui servent actuellement de lieu de pèlerinage aux femmes qui se destinent à être devineresses et magiciennes. Mille ans ont passé sur les cendres de la prophétesse, et pourtant elle est encore la patronne des Marocaines qui se livrent aux sciences occultes* » (A. Mouliéras 1899 : 346, note 3). Cette femme a été en effet signalée au XI^e siècle par le géographe arabe El-Bekri qui relate comment, avec sa tante Tanant, toutes deux assistaient leur neveu et frère Ha-Mim dans sa tentative de création d'une nouvelle religion. Au XIV^e

siècle, l'historien Ibn Khaldoun ajoute avoir appris des cheikhs locaux que les mêmes Ghomara connaissent depuis longtemps l'art de la magie mais que ce sont surtout les femmes qui cultivent cet art : « *Elles ont le pouvoir, 'm'ont-ils dit' de s'attirer l'esprit de tel astre qui leur plaît, et l'ayant dompté, elles s'incorporent avec lui ; par ce moyen, elles agissent sur les êtres à leur fantaisie.* » (Ibn Khaldoun : II, 144).

- 19 Les sources médiévales, essentiellement en langue arabe, témoignent des aspects islamiques de la vie et de l'histoire spirituelle de l'Afrique du Nord suite aux conquêtes arabes (VII^e-XI^e siècles). Cependant cela ne signifie pas que la magie ait totalement disparu de ces sources. Au contraire, elle est souvent présente, mais sous une forme adaptée à la religion musulmane. La relation ambiguë entre magie et religion énoncée en introduction à cette notice s'illustre ici, où magie et islam sont à la fois considérés comme incompatibles par l'orthodoxie tout en étant fréquemment mêlés dans les croyances populaires, l'utilisation des oripeaux du second conférant une certaine « légitimité » à la première. Ces sources font surgir, à côté des magiciennes, de nombreux prophètes masculins qui se sont succédé, du VIII^e au XVI^e siècle, sur l'ensemble du territoire de l'Afrique du Nord, avec une concentration particulière au Maroc (Lewicki 1965).
- 20 C'est dans la naissance du soufisme et du culte des saints, que s'illustre le mieux cette relative confusion. Les saints soufis, qui font l'objet de ce culte, combinent une foi ostensiblement musulmane et des personnalités complexes, n'hésitant pas à user de certains attributs proprement magiques. Un des exemples les plus fameux de ce phénomène est celui d'Abou Ya'zâ Yâlannoûr, dit Moulay Bouazza (Dermenghem 1954 : 59-70). Né au milieu du XI^e siècle, il est un « *Berbère illettré et monolingue des Imsmûden de la région montagneuse de Haskura, dans le Haut-Atlas* » (Cornell 1998 : 68). Il aurait appris le Coran dans sa jeunesse, se serait très tôt retiré du monde et aurait pratiqué une vie d'errance, passant vingt-cinq années seul dans la forêt, puis vingt autres sur une montagne surplombant la forteresse de Tin-Mal. Vêtu d'une simple peau de chèvre, et ne transportant avec lui qu'une natte de jonc, il pratiquait un régime strictement végétarien. Ce personnage est devenu célèbre pour sa sagesse et sa foi non-conformiste, mais également pour plusieurs exploits relevant clairement de la magie. Trois faits saillants rattachent Abou Ya'zâ au monde des magiciens : tout d'abord il parle et commande aux animaux. Les bêtes de la forêt viennent lui demander conseil à certaines heures. Il envoie les oiseaux quérir sa nourriture et commande aux lions, avec lesquels il semble en bonne intelligence. Ensuite il pratique couramment la divination ; on rapporte qu'il aurait même prédit sa destinée à Abou Médian, le grand saint patron de Tlemcen. Enfin, Abou Ya'zâ accomplit des guérisons miraculeuses. Il est particulièrement « doué » pour rendre la vue aux aveugles, par simple imposition des mains. Il rend également l'ouïe aux sourds. Et s'il guérit, il peut aussi infliger la maladie : plusieurs cas de surdité ou de cécité subites se seraient déclarées en sa présence, cas qu'il aurait immédiatement guéris. Ces trois aspects de la personnalité légendaire de ce saint font de lui un authentique magicien, et l'on peut se demander s'il ne faut pas voir dans ces magiciens thaumaturges, créateurs de religion, les héritiers de la magie mystique (théurgie), présente davantage en Afrique qu'à Rome à partir du premier siècle (Seguin 1989).
- 21 D'après A. Ouitis (1984 : 198), prophètes, devins, magiciens et guérisseurs participent de la même logique ; les conduites actuelles de prophétisme masculin connaissent en effet le même point de départ que celles des magiciens, à savoir une crise de possession par

un esprit-génie ; ce qui différencie le parcours du prophète de celui du magicien est que l'esprit-génie qui le possède se révèle, après exorcisme, être un ange au lieu d'un *djin*. Mais cette petite différence ne change pas grand chose à leur destin commun de futurs voyants-guérisseurs.

- 22 L'émergence de prophètes, devins et magiciens masculins au sein de l'islam médiéval, qui semble continuer, à cette époque, d'accepter les femmes, annonce les prémices d'un mouvement qui se poursuivra jusqu'à la période contemporaine, où l'on voit, aux côtés des *wali*, *fqih*-s, et autres *ššyux*, des femmes magiciennes, mais où la place de celles-ci se trouve reléguée à la marge. Actuellement, la contre-magie seule serait l'affaire de ces magiciens masculins, dont l'islam s'accommode ; du même coup, la magie féminine se trouve réduite à la seule sorcellerie. Les premiers connaissent le Coran et sont capables de fabriquer des talismans protecteurs contre les attaques et envoûtements des secondes. Signalons ici un fait qui remet en cause l'idée du pouvoir magique accordé à la seule écriture arabe, utilisée dans la confection des amulettes. Au Maroc, l'exemple d'un *fqih* du Sous vient contredire cette idée puisque celui-ci fait usage des signes d'écriture *tifinagh* pour fabriquer ses talismans, doués selon lui, d'un pouvoir spécial de prévention et de guérison. Malheureusement il n'a pas révélé à l'enquêteur quels signes, des deux écritures, arabe ou berbère, possèdent le plus de pouvoir magique !

Période contemporaine

- 23 La coutume kabyle appliquait encore au XIX^e siècle sa codification concernant les pratiques magiques, illustrant au passage la banalité du phénomène. Elle se montrait en effet d'une tolérance remarquable vis-à-vis des auteurs de sortilèges, ne condamnant qu'à une modeste amende les sorcières (Hanoteau et Letourneux 1873 – III : 179-181). Lors de son discours, prononcé à la Cour d'Appel de Rabat en 1951, et intitulé « *Magie et sorcellerie* », l'Avocat Général, Georges Gary, constate qu'en Afrique du Nord, la religion islamique se montre « *particulièrement apaisante dans ses rapports avec la magie* ».
- 24 Cependant, au plan de la compréhension du phénomène lui-même, les études de la période du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e, fidèles aux théories évolutionnistes se sont révélées peu efficaces. Se contentant de répéter ce que ces théories faisaient ailleurs, elles se sont essentiellement préoccupées de trouver l'origine de la magie, et ne voyaient en elle que la manifestation de sentiments confus et contradictoires, qui ont agité les hommes avant leur découverte du monothéisme (Doutté 1908 : 25-26 et 205). Sur la prégnance et le caractère général de la magie au sein de la société, on écrivait qu'en Algérie, toutes les villes, bourgs et bourgades du début du XX^e siècle étaient « *capables de rivaliser avec la fabuleuse Hypate de l'Ane d'or* » (Desparmet 1932 : 65). Au Maroc on est allé jusqu'à voir en elle « *une nausée d'immondices, une fétidité d'incontinences, d'ordure et de fange* » (Mauchamp 1910 : 103). Cette ethnologie évolutionniste, oublieuse de la réalité religieuse du monde ancien, pour lequel la magie et la religion ne constituaient qu'un seul et même phénomène, parachevait dans le domaine académique ce que les monothéismes avaient fini par réduire à un ensemble chaotique de superstitions sans signification.
- 25 Par ailleurs, ces travaux se contentent de la plupart du temps de recenser les croyances et pratiques en un catalogue fort ennuyeux et répétitif, qui rassemble pêle-mêle, toutes sortes de ce qu'ils appellent parfois folklore, parfois superstitions, parfois magie, parfois sorcellerie. On y trouve ainsi, à côté de rites agraires à caractère collectif,

comme celui de la pluie ou des fêtes de Yennayer*, des rites contre le mauvais œil*, des rites prophylactiques ou curatifs, des descriptions d'objet apotropaïques, de simples augures, des commentaires sur les significations de l'éternuement ou du bâillement, du sens d'une oreille qui siffle ou des démangeoisons des lèvres, des maléfices, etc., la liste ne peut être close.

Magie et sorcellerie aujourd'hui

- 26 Les travaux les plus récents, effectués sur la base d'enquêtes de terrain, montrent, qu'à l'instar de la situation antique, les acteurs de la magie sont plutôt des actrices, qu'elles soient magiciennes ou simples consommatrices de magie.
- 27 Le discours actuel sur la magie ne sépare pas (ou plus) les faiseurs de sorts de ceux qui les défont, même si les actions magiques sont distinguées en référence au but positif ou négatif qu'elles poursuivent. Simplement, il existe une magie maléfique qui fabrique et jette des sorts, impliquant une bonne magie, réparatrice le plus souvent des dégâts causés par la première. En revanche les acteurs de la magie, c'est-à-dire les magiciens eux-mêmes ne font qu'une seule et même catégorie dans les esprits d'aujourd'hui, qui considèrent avec un bon sens aiguisé, qu'un magicien capable de contre-magie, possède aussi la connaissance qui lui permet de jeter des sorts. « Qui sait guérir, sait détruire », pourrait-on dire. La mauvaise magie vise globalement le mal : elle inflige la maladie, sépare les couples mariés, sème la discorde au sein des familles. La bonne magie, pendant de la première, a pour but le bien au sens large : elle guérit, renforce l'union des couples légitimes, rétablit les liens familiaux détériorés, annule l'effet des mauvais sorts, etc.
- 28 A cet égard, l'étude du lexique montre clairement que la frontière dessinée par les auteurs entre celui qu'ils nomment magicien et celui qu'ils désignent comme sorcier s'applique difficilement au terrain de l'Afrique du Nord contemporaine, où seul le but poursuivi par les actions magiques détermine un pôle positif ou négatif (Plantade 1988).

Vocabulaire de la magie

- 29 Le lexique utilisé pour désigner le magicien et sa magie est essentiellement arabe. Il n'y a là rien de surprenant si l'on pense que l'emprunt linguistique appliqué à des domaines à forte composante affective et émotionnelle joue un rôle euphémistique, ce qui est le cas pour la mort, la sexualité, et bien évidemment, la magie avec ce qu'elle recèle de secret, d'inquiétant et d'illicite.
- 30 L'*aseḥḥar/taseḥḥart*, « sorcier(ère) » est le terme le plus répandu à travers l'ensemble de l'Afrique du nord à l'exception du Sahara (le touareg possède un terme tout à fait différent, *emekkelew*). De même les éléments matériels utilisés pour jeter les sorts, ou le sort lui-même y sont désignés par *ṣḥur/iseḥḥuren*, de l'arabe *ṣḥir*, « sorcellerie ». Cependant, à côté de ce mot arabe, il existe un autre mot bien identifié partout, même dans les parlers touaregs, ce qui plaide en faveur de son origine berbère, comme le pense K. Naït-Zerrad. Il s'agit de *agezzan/tagezzant*, avec le sens plus ou moins bien spécifié de « devin(eresse) » ; il est peut-être construit sur la même racine que le verbe *agez*, « deviner, connaître » (Maroc, Ouargla, Mزاب), et aussi le substantif *igiz*, « connaissance » (Naït-Zerrad 2002 – III : 928-934). *Timegga* (Rif) et *imyuggan* (Maroc

central), issus du verbe *g*, « faire, agir », désignent l'acte de sorcellerie, plus précisément celui de la magie d'amour. Localement, certaines régions développent un vocabulaire plus ou moins riche pour désigner ces personnages ainsi que leurs actions magiques, par exemple le kabyle connaît l'*aderwiš/taderwišt* qui signifie à la fois le(a) « dérangé(e) mental » et le(a) « voyant(e)-guérisseur(euse) ». Certains de ces *iderwišen* acquièrent la qualité d'*amrabed/tamrabet* (« marabout »), légitimant ainsi leur position par l'islam populaire qui a toujours produit ce type de personnages au Maghreb. Notons aussi qu'en Kabylie, la sorcière porte souvent, dans les contes et récits, le nom de *Settut*, qui semble être un nom propre. Dans cette même région on relève *akarur/ikaruren* ainsi que *aheckul/iheckulen*, « potion magique, philtre », qui donnent *m-ikaruren*, et *m-iheckulen*, « sorcière », et aussi *tamssensit*, « nécromancienne », issu du verbe dérivé *ssens*, « faire passer la nuit » et, secondairement, « communiquer avec les morts », en référence au rite d'incubation. Il est entendu que ces principaux termes n'épuisent pas l'ensemble des variantes locales possibles et qui peuvent être nombreuses. Ajoutons encore les *iseččan*, mot formé à partir de la racine *čč*, « manger », qui sont les sorts infligés par voie alimentaire et qu'on retrouve un peu partout. Pour ce qui est de la puissance du pouvoir des magiciennes en Kabylie, celui-ci ne s'arrête pas à des verbes comme *tessufuχ*, « elle fait sortir (le sens) », *tettaf*, « elle trouve », mais va jusqu'à *tesggugel aman*, « elle fait coaguler l'eau », *tettara aman dasawen*, « elle fait remonter le cours des fleuves », exactement comme les magiciennes de l'antiquité. Son pouvoir quasi illimité lui permet donc de réaliser l'impossible.

Le magicien et sa magie

- 31 Les magiciens se livrant difficilement aux rares enquêteurs, il est impossible d'en connaître ni le nombre ni le parcours particulier de chacun. Nous savons néanmoins qu'on devient magicien un peu malgré soi et à l'issue d'un parcours initiatique dont le point de départ n'est motivé, ni par un choix individuel clairement formulé, ni par une pression quelconque du milieu familial, mais par un dysfonctionnement touchant les fonctions féminines (stérilité), ou encore, à partir d'un épisode de désordre psychologique. Certaines affections mentales ou neurologiques, l'épilepsie notamment, par leur étrangeté et leur caractère parfois spectaculaire et inquiétant, ont toujours été et sont encore perçues comme des signes de la manifestation d'une possession par un esprit chevauchant sa victime. Après quelques tentatives infructueuses de la médecine traditionnelle, consistant à faire appel à un exorciste dont le rôle est d'identifier puis d'expulser l'esprit ravageur en frappant la victime ou en lui appliquant le fer rouge, s'offre à celle-ci la possibilité d'une réintégration sociale soumise préalablement à une initiation. A l'issue d'un voyage intérieur douloureux composé de diverses épreuves (périple de tous les dangers, dépeçage et autres) dans les mondes invisibles, la victime, prostrée depuis de longs jours, parfois sans s'alimenter, pactise finalement avec l'esprit qui l'habite, et dotée d'une identité nouvelle, reprend contact avec le monde. Ce voyage imaginaire accompagné de nuits d'incubation aux sanctuaires des saints locaux, constitue la condition récurrente pour accéder à la fonction de magicien (ne)-guérisseur(euse). La durée de l'initiation elle-même, présente un caractère magique puisqu'elle est parfois de quarante jours, parfois de cent et un jours.
- 32 Le récit initiatique, énoncé sous forme versifiée, est parfois chanté par la magicienne elle-même devant une assemblée de consultantes. Ce faisant, elle communique à ses

fidèles, les différentes étapes de son périlleux parcours, ainsi que la grande connaissance qu'elle a pu acquérir au cours de ses contacts spirituels avec les saints personnages, toujours très vénérés (Plantade 1988).

- 33 La tentation est grande de rapprocher ces données de l'initiation chamanique connue ailleurs, mais étant donné l'absence d'une étude montrant l'existence d'une ancienne religion chamanique en Afrique du Nord, on doit se contenter de parler seulement d'aspects chamaniques où l'on retrouve le principe du voyage et celui de la transe (Virolle-Souibès/Titouh-Yacine 1982 ; Plantade 1988) ; ces données sont d'ailleurs mieux connues pour les magiciennes que pour les magiciens.
- 34 Les auteurs de ces études sont des femmes qui ont réalisé leurs enquêtes en Kabylie auprès de femmes, ce qui n'exclut pas d'autres travaux menés par des hommes auprès de voyants-guérisseurs (Ouitis 1984 ; Akhmisse 1985). L'initiation de ces hommes est très proche de celle des femmes, à la différence près que, durant leur « retraite », en plus d'entretenir des liens avec toutes sortes de génies et esprits d'outre-tombe, ils apprennent le Coran ou améliorent la connaissance qu'ils en ont.
- 35 Tenter de délimiter de façon nette les divers domaines de la magie conduit au même découragement que lorsqu'on essaie de trouver des critères de classement pouvant répertorier ses différentes activités. Que l'on tente des classifications selon ses rites, ses buts, ses thèmes ou ses techniques, on se heurte à l'imbrication et à la diversité de ses matériaux, toujours réfractaires à tout essai de catégorisation. Rappelons tout de même qu'on peut au moins retenir, suivant en cela le discours de l'opinion sur la magie, les deux grandes catégories énoncées plus haut, qui font du but poursuivi par l'action magique, le critère principal déterminant une magie positive ou négative. A l'intérieur de ces deux groupes, on trouve des rites oraux, des rites manuels ou des rites alliant les deux, simultanément ou successivement. La magie positive peut être sollicitée pour guérir la maladie due à un mauvais sort, dont la cause est déterminée par la magicienne par un procédé divinatoire. Elle joue également un rôle prophylactique en prévenant toutes sortes d'attaques néfastes pouvant toucher les enfants, les circoncis, les fiancés. Elle peut rapprocher les membres d'une famille dont les liens se sont détériorés, et mener même à la réussite aux examens scolaires. Dans le cadre particulier de la magie amoureuse, on lui soumet les cas suivants : remédier au célibat prolongé des jeunes filles surtout, mais aussi des jeunes gens ; faire naître l'amour dans le cœur du mari ; recomposer un couple séparé par un mauvais sort. La magie négative s'occupe quant à elle, de faire simplement tout le contraire.
- 36 Les matériaux, terre, eau, végétaux ou parties d'animaux ou autres objets, utilisés parfois avec le concours des astres (lune*, étoiles) peuvent être réduits en poudre, ingérés, brûlés en fumigations ou enfermés dans un nouet à porter sur soi ou sous sa couche. Les bons végétaux et les bons animaux (régλισse, clous de girofle, benjoin, muscade, graines d'amarante, branches de grenadier, henné, éponge naturelle ; tortue, crabe, caméléon, peau de serpent, griffes de chat, piquants de hérisson...) neutralisent les mauvais (marrube, goudron, laurier-rose, fêrule, roseau macabre, frêne, assa-foetida, moisissures ; crapaud, peau de chien, peau de rat, chat, orvet, peau de hérisson, sabot de sanglier...). Interviennent également des éléments comme le sucre, le sel, le goudron le fer, l'argent, le plomb, l'acier. A tous ces supports magiques, classés selon leurs qualités symboliques, gustatives ou olfactives, s'ajoutent parfois des prescriptions temporelles (nuit, pleine lune, aube) ou spatiales (croisée des chemins, arbre, tombe, aire à battre, toit de la maison...).

- 37 Quel que soit le but poursuivi, les rites recourent aux procédés classiques de l'analogie (le même appelle le même : le visage tourné vers la lune* acquerra la beauté de l'astre), et de la métonymie (la partie représente le tout : les cheveux, les ongles ou un objet lui appartenant représentent la personne elle-même).
- 38 Tous ces rites comportent une constante, l'énonciation du nom de la ou des personnes concernées par le rite. L'importance du nom en magie s'accompagne d'un fait particulier qui consiste à faire suivre impérativement le nom de la personne de celui de sa mère : « un(e) tel(le), fils(le) d'une telle ». Renvoyant ainsi au seul lien maternel, la magie demeure dans le domaine féminin.
- 39 Deux exemples de rites particulièrement intéressants suffiront à illustrer le caractère agraire et ancien de la magie de l'Afrique du Nord. Le premier répond au nom curieux de *tayerza yemšaš*, « le labourage des chats », le second est celui de la descente de la lune*. Ce sont tous les deux des rites de magie amoureuse.
- 40 Le « labourage des chats » (Genevois 1968 ; Graf de la Salle 1950) est un rite complexe qui met en scène une parodie grotesque du labour par un procédé d'inversion de toutes les parties qui le composent : des chats noirs remplacent les bœufs, les liens de traits sont faits de peau de chien et de rat, la magicienne elle-même remplace le laboureur, se couvre de suie, s'accroche un sabot de sanglier à l'oreille et des piquants de hérisson à la jambe, avant d'entonner le labour en l'accompagnant d'imprécations. Utilisé en magie négative, il sépare un couple légitime ; en magie positive, il prévient contre l'éventualité d'une co-épouse (*takna**).
- 41 Le second rite, celui de la descente de la lune* se raconte à peu près partout de manière semblable. Il s'agit dans ce cas de récupérer une pâte lunaire qui se vendrait à prix d'or. Le rite peut se dérouler dans un cimetière une nuit de pleine lune, ou tout simplement sur le toit de la maison ou dans la cour. Si la magicienne se rend au cimetière, elle emporte avec elle les ingrédients nécessaires à la réalisation de grains de couscous. Celui-ci est roulé avec la main d'un cadavre fraîchement inhumé qu'elle aura déterré. Puis elle lance des incantations à la lune lui demandant de venir à elle. Au bout d'un moment, l'astre descend du ciel dans un baquet contenant de l'eau qui se met à bouillir. La lune prend alors la forme d'une vache (Kabylie), d'une chamelle (Aurès, Jbala, Mogador, Sud tunisien), d'une femme nue (Sfax), ou de flocons (Mزاب) dont la magicienne récupère le lait qu'elle incorpore au couscous, ou enferme dans un flacon. Intervient ensuite un moment délicat où la lune doit remonter dans le ciel après que la magicienne lui ait sacrifié son premier-né, ou tout au moins l'un de ses propres yeux, selon les versions. Ce « lait de lune » est censé rendre fou d'amour l'homme qui l'aura ingéré, ne serait-ce qu'en infime quantité. Partout, la descente de la lune est rapportée comme un rite exécuté uniquement par une femme-magicienne. Cependant, à en croire le Dr Akhmisse, cette « spécialité » féminine serait connue aussi des *fqih-s* chleuhs (p. 75-76).
- 42 Ces récits, rapportés par les auteurs lors de leurs enquêtes de terrain, n'ont évidemment jamais été vérifiés par une observation directe. Il s'agit donc seulement d'un discours dont les fondements nous échappent, même si la divinisation de la lune et du soleil en Berbérie ancienne était connue, comme le prouvent de nombreux vestiges archéologiques (Leglay 1961 ; 1966). Par ailleurs, Hérodote mentionne que les Libyens sacrifiaient au soleil et à la lune (IV : 188), et lançaient des imprécations et des injures contre lui, parce qu'il brûle la terre (IV : 184).

- 43 Prétendre chercher une origine quelconque à la croyance de la descente de la lune serait illusoire ; signalons simplement qu'elle constitue un motif étonnement récurrent dans la poésie latine classique, où elle est décrite telle qu'elle est conservée en Afrique du Nord...
- 44 Magie et religion, magie et divination, magie et sorcellerie, magie et médecine, autant d'aspects d'un même phénomène qui a inspiré d'innombrables études et œuvres littéraires à travers le monde.
- 45 Les aspects mécaniques et stéréotypés de la magie relevés par tous les auteurs ne signifient nullement une absence de lien avec des entités supérieures, et nombre de religions anciennes connaissaient divers mondes, entre lesquels étaient aménagés des passages possibles à certains moments de l'année (nouvel an, solstices) ou de la journée (nuit, pleine lune, aube). Des personnes particulières pouvaient alors quitter leur enveloppe corporelle et voyager dans ces mondes, où elles entraient en contact avec des puissances surnaturelles, bénéfiques ou maléfiques, souvent pour le bien des hommes, parfois pour leur malheur. C'est de ces personnages, présents depuis une très longue période, que les monothéismes ont fait des individus univoques, des sorciers maléfiques. Bien que ce qu'il reste des anciennes croyances de l'Afrique du Nord est aujourd'hui entaché de mépris et marginalisé, on ne peut ignorer cependant l'impressionnant continuum des pratiques magiques berbères depuis l'antiquité libyque jusqu'à l'époque contemporaine. En effet, si les pratiques ont évolué au cours des siècles et se sont transformées à la faveur des événements, leurs fondements ont conservé une remarquable permanence. Ainsi, on peut suivre Charles-Picard lorsqu'il dit que : « *cette notion d'individus possesseurs du sacré est bien une idée berbère, qui a résisté aux évolutions spirituelles qui ont transformé le Maghreb* » (1954 : 17).

BIBLIOGRAPHIE

- AKHMISSE M., 1985 – *Médecine, magie et sorcellerie au Maroc*, Casablanca.
- APULÉE, *L'âne d'or ou les métamorphoses*.
- BASSET H., 1920 – *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger.
- BASSET R., 1910 – « Recherches sur la religion des Berbères », *Revue d'histoire des religions*, Paris, p. 1-52.
- CHARLES-PICARD G., 1954 – *Les religions de l'Afrique antique*, Paris.
- CORIPPE, *Johannis* (trad. G.W. Shea, 1998).
- CORNELL Vincent J., 1998 – *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin.
- DERMENGHEM E., 1954 – *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris.
- DESPARMET J., 1932 – *Ethnographie traditionnelle de la Mettija. Le Mal magique*, Paris.
- DURKHEIM, E., 1912 – *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.

- DEVULDER M., 1951 – « Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias », *Revue africaine*, XCV, p. 63-102.
- DEVULDER M., 1957 – « Rituel magique des femmes kabyles », *Revue africaine*, CI, p. 299-361.
- DOUTTE E., 1900 – « Les marabouts », *Revue de l'histoire des religions*, Paris.
- DOUTTE E., 1905 – *Merrâckech*, Paris.
- DOUTTE E., 1909 – *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger.
- DOUTTE E., 1914 – *Missions au Maroc. En tribu*, Paris.
- DUBOULOZ-LAFFIN, 1946 – *Le Bou-mergoud : folklore tunisien*, Paris.
- EL-BEKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*, (trad. W. M.G. de Slane, Alger, 1913).
- FERCHIOU N. et GABILLON A., 1985 – « Une inscription grecque magique de la région de Bou Arada (Tunisie), ou les quatre plaies de l'agriculture antique en Proconsulaire », *Bulletin archéologique du CTHS*, 19 B, Paris, p. 109-125.
- GAUDRY M., 1929 – *La femme chaouiïa de l'Aurès*, Paris.
- GENEVOIS H., 1968 – « Superstitions, recours des femmes kabyles », *Fichier de Documentation berbère*, 100.
- GOICHON A.M., 1927 – *La vie féminine au Mzab*, Ed. Paul Geuthner, Paris
- GRAF DE LA SALLE, 1950 – « Contribution à l'étude du folklore tunisien », *Mélanges offerts à William Marçais*, Paris, p. 161-183.
- Ibn-Khaldoun – *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, (trad. De Slane, 1925).
- LAOUST E., 1920 – *Mots et choses berbères*, Paris.
- LEGEY, 1926 – *Essai de folklore marocain*, Paris.
- LEWICKI T., 1965 – « Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux », *Folia Orientalia*, VII, p. 3-27.
- MAKILAM, 1996 – *La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, L'Harmattan, Paris.
- MAKILAM, 1999 – *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*, Edisud, Aix-en-Provence.
- MAUSS M., 1950 – *Sociologie et anthropologie*, Paris.
- MAUCHAMP E., 1910 – *La sorcellerie au Maroc*, Paris.
- MODERAN Y., 2003 – *Les Maures et l'Afrique romaine (IV^{ème}-VII^{ème} siècles)*, Rome.
- MOULIERAS A., 1899 – *Le Maroc inconnu*, Paris.
- NAÏT-ZERRAD K., 2002 – *Dictionnaire des racines berbères*, III, Paris
- OUITIS A., 1984 – *Possession, magie et prophétie en Algérie*, Paris.
- PLANTADE N., 1988 – « De quelques rites divinatoires kabyles », *Etudes et documents berbères*, La boîte à documents/Edisud, Paris
- PLANTADE N., 1988 – *La guerre des femmes. Magie et amour en Algérie*, Paris.
- PROCOPE DE CESAREE – *La guerre contre les vandales*, (trad. D. Roques, Paris, 1990)

- SEGUIN R., 1989 – « La magie dans l'Afrique romaine », *Magie et littérature*, Paris, p. 32-44.
- SERVIER J., 1962 – *Les portes de l'année*, Editions du Rocher, Monaco.
- VIROLLE-SOUBES M. et YACINE T., 1982 – « Initiation et imaginaire social en Kabylie », *L'ethnographie*, LXXXVIII, Paris.
- VIROLLE-SOUBES M., 1989 – « Asensi », *Encyclopédie Berbère*, VII, Aix-en-Provence.
- VIROLLE-SOUBES M., 1995 – « Divination », *Encyclopédie Berbère*, XV, Aix-en-Provence.
- WESTERMARCK E., 1926 – *Ritual and Belief in Morocco*, London.
- WESTERMARCK E., 1933 – *Pagan survivals in Mohammedan civilization*, Amsterdam.

INDEX

Mots-clés : Antiquité, Croyances, Ethnologie, Ethnographie, Femme, Moyen Âge, Rite, Rituel