Attachement, blocage, blindage

Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest-africains en région parisienne

Liliane Kuczynski

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/10552>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.10552

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 7 avril 2008

Pagination : 237-265

ISBN : 978-2-7132-2141-5

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Liliane Kuczynski, « Attachement, blocage, blindage », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 189-190 | 2008, mis en ligne le 08 avril 2011, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/10552> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.10552>

Liliane Kuczynski

Attachement, blocage, blindage

Autour de quelques figures de la sorcellerie
chez les marabouts ouest-africains en région parisienne

Dans la France contemporaine, les propositions religieuses de lutte contre le mal et de combat contre l'infortune sont très nombreuses. Elles émanent tant d'Églises constituées que de petits entrepreneurs religieux indépendants. Certaines sont ouvertement rivales. Ainsi depuis 1998, les rituels de « délivrance » pratiqués par l'Église Universelle du Royaume de Dieu¹, de même que ses prédications, visent la lutte contre les actions maléfiques des marabouts, considérés comme les responsables principaux de la survenue de démons. Comme l'écrit Marion Aubrée (citée dans Dard 2003 : 64), les marabouts sont « transformés en boucs émissaires rituels dans la mesure où ils représentent une force concurrente pour l'Église Universelle dans ce nouveau recrutement qu'elle fait actuellement parmi les populations noires ». Venus dans les villes françaises dès les années 1970, les marabouts y ont, en effet, trouvé un cadre propice aux pratiques de divination et de recours contre les difficultés de l'existence qui étaient les leurs dans les villes africaines. Figures de l'islam ouest-africain, ils ont, pour la grande majorité d'entre eux, abandonné dans ce nouveau contexte le large éventail des rôles qu'ils assumaient en Afrique, en particulier celui d'enseignant du Coran, pour se rapprocher du statut légalement à peine toléré, mais socialement florissant, de voyants dont ils sont eux-mêmes devenus les concurrents. La plupart d'entre eux ont tenté de faire de cette activité leur gagne-pain, avec des succès très variables. Loin de rester confinés aux milieux ouest-africains, les marabouts ont touché, dès leur arrivée en France, et parfois très volontairement comme en témoigne leur publicité, une clientèle multiculturelle. Celle-ci est constituée principalement d'Africains venant de toutes les régions d'Afrique, de Maghrébins et de personnes d'origine maghrébine, d'Antillais, de « métropolitains », de Portugais².

1. Il s'agit d'une Église néo-pentecôtiste d'origine brésilienne implantée à Paris depuis 1992, dont les fidèles sont, depuis 1998, presque exclusivement d'origine africaine, voir DARD (2003).
2. Sur la constitution de cette clientèle, voir KUCZYNSKI (2002 : 309 et sq.).

De nombreux anthropologues ont proposé des explications à cette floraison du recours à des personnages médiateurs et à la sorcellerie dans les sociétés urbaines contemporaines, tant dans le champ de l'islam que dans celui d'autres pratiques religieuses. Certains mettent en avant le lien entre sorcellerie et politique, conquête, maintien du pouvoir³. D'autres interprétations considèrent les pratiques de guérison et de sorcellerie comme l'arme des plus faibles et des laissés pour compte de la globalisation (Comaroff & Comaroff 1999) ou encore, dans des contextes où les pratiques religieuses étaient strictement contrôlées⁴, comme l'expression d'une identité réaffirmée (Rasanayagam 2006). Pour séduisantes qu'elles soient, ces perspectives semblent parfois trop unilatérales et laissent à l'arrière-plan l'analyse des logiques internes à l'œuvre dans ces pratiques de guérison, de résolution du malheur et de sorcellerie, ainsi que leur bricolage dans un contexte donné. S'agissant des marabouts ouest-africains, nous nous attacherons moins, dans cet article, à tenter une explication globale de leur émergence à Paris qu'à dégager les diverses interprétations de l'infortune qu'ils proposent à leurs consultants, et de la façon dont celles-ci sont travaillées par le contexte parisien et par une clientèle aux origines multiples⁵.

Le champ d'intervention des marabouts

Les raisons qui conduisent à consulter un marabout sont nombreuses. Quelques exemples montreront l'étendue des compétences qui leur sont prêtées.

Khadi, étudiante tchadienne vivant à Paris, vient de recevoir du Cameroun de mauvaises nouvelles de sa sœur : cette dernière ne se sent pas bien, erre sans but alors que les médecins ne lui trouvent rien. Très inquiète, Khadi se précipite dans le foyer du XI^e arrondissement où vit le marabout Dramé : « Que se passe-t-il ? Quelle est la cause de ces désordres ? » Le marabout fait une divination, rassure, promet des médicaments à venir chercher le soir même. « Il faut m'aider, grand... ! » implore la consultante qui, une fois sortie, pour redoubler d'efficacité, se rend immédiatement chez Sherif, un second marabout, plus jeune, auquel elle pose les mêmes questions ; celui-ci fait d'autres réponses et propose d'autres médicaments.

Maria, portugaise d'âge mûr, attend son tour dans la salle d'attente de Gassama. Elle vient consulter pour son fils qui, depuis quelques temps, reste

3. GESCHÈRE (1995) dans le cadre du Cameroun, BUBANDT (2006) dans le cadre de l'Indonésie).

4. Comme c'était le cas dans l'ex-URSS.

5. Le matériau utilisé résulte d'une enquête intensive menée auprès de marabouts parisiens dans les années 1990 et poursuivie plus longtemps auprès d'un petit nombre d'entre eux, ainsi que d'enregistrements d'émissions en direct sur deux radios communautaires de la bande FM (l'une maghrébine, l'autre antillaise) animées par un même marabout — représentant une vingtaine d'heures et plus de 200 consultations.

couché et ne prend aucune initiative. Elle veut confirmer auprès du marabout sa propre hypothèse : la cause de cette attitude n'est pas naturelle ; il s'agit aussi de trouver un remède à ce comportement anormal.

Bahia, jeune femme d'origine algérienne âgée d'une trentaine d'années se désole de ce qu'aucun de ses projets ne se réalise ; la demande de logement social faite il y a plusieurs années semblait aboutir, de nombreuses étapes administratives avaient été franchies et au dernier moment, est survenu un incompréhensible refus... Comment expliquer ces revers ? Une perspective plus favorable se dessinera-t-elle ? Telles sont les questions pressantes que Bahia pose à Diakhaby.

Suzy, Antillaise de 35 ans a beaucoup d'inquiétude sur l'avenir de son couple : le comportement de son ami a changé, elle sent qu'il lui cache une part de sa vie, elle sait qu'il a autrefois quitté une première femme... Sa lassitude est telle qu'elle souhaite vivre seule avec ses enfants. « Quelle issue ? Quel avenir ? », demande-t-elle à Diaby lors d'une émission de voyance en direct sur une chaîne de radio antillaise.

Quant à Marie, jeune femme d'origine parisienne, elle cherche désespérément à retrouver un homme qu'elle a follement aimé et qui l'a quittée : dans sa quête, elle rencontrera plusieurs marabouts⁶.

Bien qu'elles n'épuisent pas l'ensemble des requêtes, ces cinq situations critiques montrent que le registre d'intervention des marabouts est celui de la vie quotidienne dans toute son étendue : chômage, avancement, logement, peines de cœur, éducation des enfants, conflits familiaux ou de travail, maux inexpliqués sont autant de difficultés que certains citoyens cherchent à résoudre dans le « cabinet » d'un marabout. Ce fait parisien est conforme aux observations faites depuis plusieurs décennies dans les villes africaines ; l'étude menée par Jean-Marie Gibbal (1974) auprès d'écoliers et de jeunes déscolarisés dans trois petites villes ivoiriennes à la fin des années 1960 montrait la forte prégnance de diverses explications et pratiques occultes lorsqu'il s'agit de se protéger contre les accidents de voiture, de réussir dans les relations amoureuses, à l'école comme sur le stade. C'est également le cas, au Sénégal, des requêtes reçues, dans les années 1980, par un éphémère marabout-guérisseur de la région dakaroise (Guissé 1997) ou de celles formulées aux marabouts de la ville malienne de Nioro du Sahel (Soares 2005)⁷. Cette convergence prouve, s'il en est encore besoin, que le pragmatisme par lequel on a souvent caractérisé le religieux en Afrique excède largement ce cadre. Au demeurant, l'attachement aux réalités du monde et l'accomplissement des aspirations individuelles traversent actuellement l'ensemble des religions, comme l'ont montré les travaux de nombreux

6. Ce cas est analysé en détail dans KUCZYNSKI (2007).

7. Dans son ouvrage concernant notamment l'économie du charisme dans cette ville, SOARES (2005 : 134) cite, comme Gibbal, le cas d'un chauffeur particulièrement bien « protégé », puisqu'il échappait aux accidents que l'état de sa voiture et des routes pouvait faire redouter.

sociologues⁸. Cette tendance n'a fait qu'accroître en leur sein les offres d'efficacité immédiate dans la résolution des conflits au quotidien.

La visite à un (ou plusieurs) marabout(s) constitue d'ailleurs le plus souvent le maillon d'une chaîne des recours que chaque consultant forge selon ses rencontres et ses besoins, dans la complémentarité ou la succession. Ainsi, Astou trouve-t-elle dans la divination d'un marabout la confirmation du diagnostic de son gynécologue concernant sa stérilité, tout en projetant de se rendre à Lourdes. Ainsi, pour mettre fin au comportement désordonné, selon elle, de sa fille, Zohra consulte-t-elle un marabout parisien après avoir rendu visite à un cheikh au Maroc dont elle fait suivre le traitement à sa fille. Ainsi, pour apaiser la crise très aiguë que traverse son couple, Berthe s'adresse-t-elle au curé de sa paroisse en même temps qu'à un marabout. Ces itinéraires complexes, très personnels, largement identifiés dans le domaine médical⁹ sont aussi fréquents dans tout ce qui relève des difficultés inexplicables et des incertitudes du quotidien. Ce pluralisme couvre un large spectre, variable selon les consultants, qui va, le plus souvent sans solution de continuité ni hiérarchie, du religieux au médical, du soin par les plantes ou par des psychothérapies de formes classique ou alternative à des pratiques ésotériques.

Les marabouts sont donc, parmi d'autres spécialistes, les témoins privilégiés des tensions, des inquiétudes, des défiances qui traversent la société française contemporaine dans son ensemble, bien au-delà des populations immigrées. Il est certes possible d'identifier des questions particulières à ces dernières : celles relatives notamment aux papiers de séjour, celles dévoilant la condition malheureuse de femmes épousées au pays, en Algérie ou au Maroc qui, transplantées brusquement dans un monde dont elles ne savent rien, confinées dans la solitude parisienne, ne comprennent pas le comportement parfois très libre de leur mari ; la visite au marabout est alors leur seule source d'interprétation et de réconfort. Les questions les plus douloureuses témoignent des liens toujours très forts et souvent ambivalents entretenus avec le pays d'origine et la parenté qui y est restée. Si tout ce que fait Wahid à Paris échoue, n'est-ce pas parce que sa famille agit dans l'ombre et à distance pour le faire revenir au Maroc ? Si le mari de Lucia a brusquement changé de comportement, n'est-ce pas parce qu'au pays, ses parents, opposés à ce mariage, ont tout fait pour briser le couple ? Et pour Ernestine qui souhaite rentrer aux Antilles et y ouvrir une boutique, il paraît vital de protéger son projet contre l'envie possible de ses proches. Entre tentative d'émancipation individuelle et soumission au groupe, c'est toute la complexité et les multiples « avatars de la dette communautaire »¹⁰ qui

8. En particulier ceux de Danièle HERVIEU-LÉGER (1999).

9. Voir à ce sujet BENOIST (1996) et une description de ce phénomène au Cameroun dans MONTEILLET (2005).

10. Expression empruntée à l'article d'Alain MARIE (1997b), qui traite des liens qu'un individu noue ou cherche à dénouer avec sa communauté originelle. Sur les liens entre sorcellerie et migration, voir BOULY DE LESDAIN (1994).

viennent s'exprimer dans les cabinets des marabouts, lorsque, pour ceux qui n'en ont pas mis clairement en question l'emprise, celle-ci se traduit par des échecs incompréhensibles, des maux physiques ou des craintes engendrant des demandes de protection.

Mais, à côté de ces demandes et plaintes spécifiques, celles qui se font le plus souvent entendre sont communes à l'ensemble des consultants, sans distinction d'origine et s'expriment en des termes semblables. Le travail est l'une des questions majeures : perte d'emploi, stages à répétition, précarité, difficultés d'insertion, de progression, de titularisation, changements d'orientation, conflits avec ses collègues, ses supérieurs, autant d'expériences douloureuses dont les marabouts entendent quotidiennement le récit. Cependant la question la plus fréquente concerne la cohésion du couple et de la famille dans ses multiples déclinaisons : amour, sexualité, entente entre les générations, inquiétude sur la fragilité des relations, etc. C'est sans doute pour cette raison que certains marabouts se sont déclarés spécialistes des problèmes d'amour, ou encore « amoureuxlogue » (selon la publicité de l'un d'eux), et que l'une des formules récurrentes de ces petites cartes par lesquelles ils se sont fait connaître promet le « retour immédiat de l'être aimé ». Effet de la modernité parisienne ? Rien n'est moins sûr. Dès le ^x^e siècle, on trouve dans le *Ghâyat al-hakîm (L'objectif du sage)*, ouvrage écrit par un auteur andalou au nom controversé, souvent présenté comme pseudo, Maslama al-Majrîfî, un grand nombre de recettes de charmes et des talismans figuratifs d'amour/haine composés en relation avec des coordonnées astrales. Cette référence historique centrale montre que les problèmes d'amour sont un grand classique de la magie islamique¹¹. Il en est de même d'une autre action pour laquelle les marabouts sont également très sollicités : assurer la prospérité commerciale. Si elle s'applique au commerce contemporain, elle n'en est pas moins l'un des travaux maraboutiques les plus anciennement attestés puisqu'on en trouve la trace dans l'histoire de la ville de Djenné (Mali)¹². Cette association du religieux et du commercial rappelle le lien très ancien existant, en Afrique de l'Ouest, entre marchands et lettrés, fondement de l'expansion de l'islam dans cette région. L'on trouve donc dans les compétences prêtées à ces spécialistes de la magie islamique de grandes constantes. Cependant cette constatation va de pair avec une caractéristique majeure de la « science des secrets » (*asraria*, *lasrari*, termes dérivés de l'arabe *'ilm al-asrâr*) transmise aux marabouts par leur maître ou échangée avec leurs pairs : son adaptabilité. La même recette (*fa'ida*) se prête à de nombreuses interprétations et peut s'adapter à toutes sortes de situations, de formulations et de contextes. On peut alors considérer que, passant de l'Afrique à la France, et fréquentant à Paris de multiples milieux

11. Merci à Constant Hamès pour cette information. Voir son article dans ce numéro.

12. Selon le *Târikh al-sudan* (xvii^e siècle), la prospérité de la ville de Djenné et de ses commerçants aurait été assurée par les actions et prières de lettrés de la ville.

culturels et sociaux, les marabouts se livrent davantage à un travail de traduction et d'accommodement qu'à un véritable remaniement symbolique de leurs pratiques.

Bons observateurs des préoccupations et des usages de leurs consultants, les marabouts connaissent parfaitement les pérégrinations de ces derniers entre différents spécialistes. Ils en prennent souvent ombrage, en particulier lorsque ceux-ci sont leurs rivaux directs. Et ils ne manquent pas de mettre en garde leurs clients contre le travail néfaste qu'aurait pu faire pour résoudre leur problème un « monsieur » précédemment consulté. S'ils ne parviennent pas à dissuader leur interlocuteur de n'avoir à faire qu'à eux seuls¹³, ils refusent parfois d'intervenir. Mais ce qui semble n'être qu'un moyen de pression sur le consultant s'explique aussi par la crainte que suscite toujours le savoir de l'autre, dans un univers où parler (ou écrire), c'est faire.

En revanche il est des collaborations de fait que les marabouts acceptent. Sans doute est-ce en raison de la législation française concernant l'exercice de la médecine que la plupart des marabouts parisiens sont réticents à intervenir dans le domaine de la « maladie » (au sens occidental du terme) et renvoient les consultants concernés vers leurs médecins. Ceci n'empêche pas les marabouts d'affirmer la supériorité de leur art pour tous les maux que la médecine ne sait ni diagnostiquer ni soigner, tel le cas des « têtes qui tournent »¹⁴. Certains d'entre eux ont d'ailleurs cherché, sans succès, à coopérer avec des services hospitaliers ou des praticiens. Mais à Paris, la « séparation des pouvoirs », selon l'expression employée par un marabout sur les ondes d'une radio, semble sinon respectée, du moins clairement affirmée. En outre, c'est au voyage en Afrique que les marabouts préfèrent inciter tout consultant présentant un cas qu'ils considèrent comme grave.

Cette complémentarité/rivalité est l'une des explications de l'attraction des marabouts vers des savoirs sortant du champ de la magie islamique. Mais il faut remarquer que dès l'Afrique, la « connaissance » que chacun d'eux a reçue est dans la plupart des cas composite. Chez les plus lettrés, à l'apprentissage islamique classique et à celui du maniement talismanique de l'islam s'ajoutent souvent des secrets d'une autre nature, tels ceux fondés sur la connaissance des propriétés curatives des végétaux. Chez d'autres, les connaissances issues de l'islam sont largement complétées par des éléments d'astrologie, par un don personnel ou un itinéraire singulier, par un savoir spécifique de berger ou de chasseur, par des pratiques familiales de guérison, par des bribes diverses recueillies au hasard des rencontres, savoirs transmis le plus souvent oralement. La recherche pragmatique de pratiques issues d'autres cultures s'est perpétuée à Paris, à des degrés variables selon les individus. Certains ont même enrichi leurs connaissances en fréquentant des radiesthésistes, en apprenant les tarots ou en étudiant l'alchimie, la

13. Du moins momentanément...

14. En poular : *djilul*. C'est le cas dans l'exemple de Khadi évoqué plus haut.

minéralogie. Ces nouveaux acquis sont utilisés dans des compositions diverses, selon le consultant ou la situation, même si dans la plupart des cas, c'est l'arsenal issu de la magie islamique qui reste dominant. Ils permettent notamment de faire face aux modifications induites par le mode de vie parisien. Ainsi pour « normaliser » sa présence dans un salon de voyants, Touré se sert-il des tarots comme instrument de divination ; ainsi pour parer au peu de temps dont disposent ses consultants, Diakhité utilise-t-il les cauris dont il a appris le maniement à Paris. Ce second exemple montre d'ailleurs que la contrainte du temps induit un choix à l'intérieur même des multiples pratiques divinatoires habituelles aux marabouts. L'une des plus classiques, le *listikhar*, rêve divinatoire reconnu par l'islam¹⁵, parce qu'il nécessite un délai¹⁶ avant qu'une réponse soit donnée, tend à être supplanté au profit de procédés plus rapides.

Cette diversité des savoirs qui caractérise la pratique maraboutique, diversité recherchée par curiosité du pouvoir de l'autre autant que par souci d'accommodement au contexte parisien, est précisément l'argument qui, depuis le xiv^e siècle, alimente la condamnation des marabouts par les musulmans les plus orthodoxes, au nom de l'interdiction du *shirk*¹⁷. Elle les oppose actuellement à d'autres praticiens musulmans qui ne se réclament que de la médecine prophétique et de la *ruqiya*, traitement du malheur fondé sur l'usage exclusif des paroles coraniques¹⁸. L'on se contentera, ici, de remarquer que bien des procédés sont communs aux deux types de spécialistes et que les marabouts se revendiquent, pour la plupart, comme des musulmans rigoureux. Mais l'autre point par lequel les partisans de la *ruqiya* cherchent à se démarquer des marabouts est qu'ils ne considèrent comme licite que ce qui relève de la contre-sorcellerie. Leur action serait strictement limitée au diagnostic (divinatoire) d'attaques maléfiques et au combat contre celles-ci, tandis que celle des marabouts relèverait d'une action visant à transformer le cours de la nature ; c'est à ce titre qu'elle serait *harâm* et relèverait de la sorcellerie. Cette rhétorique du bien et du mal, du blanc et du noir, de la défense et de l'attaque, et ici du *halâl* (licite) et du *harâm* (illicite) est très répandue ; mais entre détruire un sort dont serait victime un consultant et obtenir un gain qu'il viserait, la distance est parfois ténue. Autant qu'une question de contenu, le ressort de ces oppositions est le plus

15. Contrairement au jet de cauris. Le *listikhar* (arabe *istikhâra*) est issu de l'incubation grecque.

16. D'au moins une nuit, nécessaire au rêve.

17. Littéralement « association » (de l'islam avec d'autres pratiques). L'un des théologiens qui a inauguré cette condamnation est le hanbalite Ibn Taymiyya (1263-1328).

18. Le terme *ruqiya* est dérivé de la racine arabe signifiant faire des incantations. Sur les usages de la *ruqiya* dans les débuts de l'islam, voir HAMÈS (2007 : 37-40). Voir aussi la description de la formation et des pratiques d'un guérisseur pratiquant la *ruqiya* dans KHEDEMELLAH (2007).

souvent la légitimité que les praticiens cherchent à se forger et la concurrence qui s'établit entre eux. D'ailleurs d'autres courants musulmans, tel le salafisme, proscrivent comme *shirk* aussi bien les pratiques maraboutiques que la *ruqiya* et toute référence au « mauvais œil »¹⁹. Les frontières de l'orthodoxie sont donc éminemment déplaçables et fluctuantes.

Ces praticiens de la *ruqiya* sont moins visibles, à Paris, que les marabouts. Cependant l'on trouve en bonne place dans toutes les librairies musulmanes des manuels de *ruqiya* dont certains ont une vente soutenue. L'un des plus répandus débute ainsi :

« Malheureusement nous vivons une époque où ces trois affections : djinns, sorcellerie et mauvais œil, prennent des proportions considérables. Les sorciers et charlatans se multiplient tandis que les praticiens de la voie d'Allah sont rares. Il est donc de notre devoir de prévenir les populations contre ces fléaux, de leur donner les moyens de se protéger et de se soigner dans la mesure du possible, et de former des praticiens aux méthodes agréées par l'Islam » (Ben Halima & Leila 2003)²⁰.

Si la diffusion de ce type d'ouvrage peut traduire une reprise du traitement de la sorcellerie par un islam qui se veut plus orthodoxe, elle est surtout, au-delà de l'opposition et de la rivalité entre spécialistes, un témoignage supplémentaire de la vogue actuelle de ce genre de pratiques dans la France contemporaine, vogue à laquelle certaines tendances de l'islam participent pleinement²¹. C'est pourquoi il semble très partiel d'affirmer que les jeunes femmes d'origine maghrébine ou antillaise qui fréquentent les marabouts ne le font que par héritage ou attachement culturel. Ces pratiques, parfois liées à des courants de style « *new age* », se sont banalisées et disséminées dans toutes les couches de la société. Elles sont assumées sans réticence. Entre jeu et sérieux, entre pari et détresse, cette attitude domine l'ensemble des consultants.

Les raisons du malheur

Les requêtes faites aux marabouts témoignent d'un double souci : d'abord comprendre, connaître ce que sera l'avenir (d'une demande, d'une relation, d'un projet). C'est en effet l'incertitude, mais aussi l'incompréhension devant une situation inédite, l'impuissance devant de brusques changements,

19. La doctrine salafiste la plus rigoureuse considère la médecine prophétique dans sa totalité comme *bid'a*, innovation blâmable.

20. De la biographie de ces auteurs figurant en quatrième de couverture, on peut déduire que ce livre n'est pas antérieur à l'année 1997. Les auteurs appartiennent au mouvement *tabligh*.

21. On trouve sur l'Internet un très grand nombre de sites dévolus à la *ruqiya*, indiquant pour des cas bien identifiés, les versets à prononcer, les produits à ajouter (telle « l'huile de graine noire », « *nigelle* »). Certains de ces sites offrent même la possibilité de télécharger des textes et des psalmodies de prières de protection.

le sentiment insupportable de se trouver « dans une impasse », « face à un mur » comme le dit une cliente, qui déterminent les consultants à trouver le moyen de « voir plus clair »²². C'est aussi le désir parfois non dénué de scepticisme mais souvent démesuré et désespéré de faire « quelque chose »²³ pour sortir de cet état, qui les anime. C'est précisément sur cette double compétence et ce « petit coup de pouce » donné au destin que les marabouts parisiens ont fondé leur originalité face aux voyants classiques qui, selon eux, se contentent de la phase de divination. Ces deux étapes ne sont parfois pas nécessaires et peuvent être dissociées. Même lorsque la réponse est mauvaise, bien des consultants ne vont pas jusqu'à s'engager dans une série d'actions longues et souvent coûteuses. Mais en général, la séance divinatoire est suivie du « travail », phase où le marabout agit pour dénouer la situation. Ce terme de « travail », traduction du mot wolof *liggeey*, est à prendre dans un double sens : à la fois comme action sur la nature et comme activité professionnelle de fabrication d'amulettes, de récitation de prières, de veilles nocturnes.

On ne développera pas ici les nombreux procédés divinatoires utilisés par les marabouts, procédés qui, comme on l'a rapidement évoqué, sont l'objet de réinterprétations, d'emprunts, voire de créations personnelles. Ce qui nous intéresse ici est l'éventail des réponses données aux consultants parisiens.

Mohammed, jeune informaticien, s'inquiète pour sa situation professionnelle. Il ne parvient pas à trouver un travail stable et lutte pour trouver une issue. À cause de la « conjoncture », il a déjà renoncé à un projet précédent ; actuellement il attend la réponse d'un éventuel associé, hésite à partir s'installer aux États-Unis... La réponse du marabout auquel le jeune homme expose ses incertitudes est que, certes il vise très loin, il est ambitieux, mais qu'il doit impérativement, avant son départ, être protégé contre le mauvais œil. Car sa discrétion sur sa situation aiguillonne la curiosité de son entourage : « Vous cachez le maximum possible et tout le monde croit que vous roulez sur l'or » [...].

Nadia, jeune femme de 30 ans se désole de l'attitude de son mari : il ne lui parle plus, semble ne plus la voir... Selon le marabout, cette situation n'est pas naturelle et ce « barrage » est dû à l'action d'une tierce personne qui ne souhaitait pas leur mariage ; mais il détourne Nadia de l'accusation de sa belle-mère — sans pour autant dévoiler une autre piste. Ce qui importe, c'est de « détruire ce qu'on a fait sur le mari, pour qu'il reprenne son équilibre ».

22. C'est le titre de l'émission que fit, dans les années 1994-1995, un marabout sur les ondes d'une radio de la bande FM.

23. Les termes par lesquels sont désignés les personnes et les actes relatifs à l'intervention des marabouts sont toujours euphémiques.

Marie ne compte plus ses déboires amoureux. Incapable de nouer une relation durable, elle se demande si elle ne fait pas fuir les hommes... Décrivant sa situation, le marabout l'assure qu'elle n'a rien à se reprocher mais qu'elle est victime d'un *shejtan* ; c'est la jalousie de celui-ci qui éloigne tout homme ; le marabout met Marie en garde contre une aggravation de son cas qui pourrait se traduire par des cauchemars.

Dernier exemple : Marie-Claude consulte pour son jeune fils : malgré son envie de réussir, ses résultats scolaires sont désastreux. Il ne mémorise rien, est très perturbé, il a honte de lui-même... Marie-Claude ajoute qu'elle-même a eu autrefois des problèmes en Guadeloupe, pour lesquels elle a été « soignée » et protégée... La divination du marabout montre que c'est en fait à elle qu'« on » voulait s'attaquer, mais qu'en raison de la protection dont elle bénéficie, l'action maléfique s'est répercutée sur l'enfant. Un désenvoûtement s'avère indispensable.

Ces divinations émanant de marabouts différents appellent une constatation majeure : dans l'univers maraboutique, le monde est en permanence semé de dangers et la vie est « comme un champ de forces » (Blanchy 2006). Pour certains, présents en France de façon épisodique, le contexte parisien n'influe pas sur cette vision ; pour d'autres, il ne fait qu'aggraver la violence. La concentration incontrôlable, dans un même lieu, de populations venant de multiples horizons, et la vulnérabilité d'une partie de celles-ci, en raison même de leur totale méconnaissance des menaces qui les guettent, font de Paris et des grandes villes en général les terrains privilégiés de l'attaque maléfique. Il faut aussi noter qu'aux yeux de bien des marabouts, Paris est un milieu souillé : souillure matérielle due à la promiscuité des appartements parisiens qui empêche le respect des règles de pureté et d'évitement, souillure due aux demandes excessives de certains clients, surtout dans le domaine de l'amour, qui les forceraient à outrepasser certaines limites de leurs pratiques en les poussant vers l'illicite²⁴. Par ailleurs, des récits circulent, racontant des rencontres avec des génies qui hantent certains lieux de la ville (le métro, les foyers de travailleurs²⁵). Paris est donc un lieu menaçant et inquiétant — dont cependant certains marabouts maîtrisent parfaitement les codes.

Le langage de l'attaque maléfique s'exprime, en français²⁶, par un petit nombre de termes récurrents. La notion centrale est celle d'« attachement » ; une personne « attachée » est l'objet d'une action occulte qui en fait le jouet de l'auteur de cet acte. Ainsi la divination du marabout Sow montre-t-elle que son client a été « attaché » par son rival afin qu'il ne réussisse pas son

24. L'attachement excessif de leurs clients à un homme ou une femme qu'il s'agirait de faire revenir à tout prix, ne manque pas de troubler bien des marabouts même si, gagne-pain oblige, certains accèdent à ces désirs.

25. Dans l'islam maraboutique, les lieux souterrains, les seuils, les endroits très fréquentés tels les marchés sont les repaires privilégiés des génies.

26. C'est le français qui sert de *lingua franca* à la pratique maraboutique en France.

permis de conduire. Inversement, c'est l'« attachement » que devra réaliser le travail du marabout pour accorder deux associés, faire en sorte qu'une femme ne regarde que son mari, qu'une mère aime son enfant, qu'un supérieur accède aux désirs de son employé. Lorsqu'il s'agit d'une action maléfique, un synonyme d'« attachement » est le terme d'« empêchement ». Une femme ne parvient pas à convaincre son ami de célébrer une union *halâl* : celui-ci est « empêché » en raison de l'influence exercée par une rivale. Mais d'autres expressions plus euphémiques décrivent cette situation : « Il y a quelqu'un qui ne vous laissera pas tranquille » ou « Vous ne jouez pas de vous-même » déclare Guirassy. Le résultat de ces actions est le « blocage » ou le « barrage ». « On a tout fait pour bloquer votre avenir » : à cette description de l'état de sa consultante auquel il annonce qu'elle est victime d'un mauvais sort, le marabout ajoute : « C'est comme si vous étiez emprisonnée ». Quant à cet homme qui s'éloigne de sa femme, il subit « un blocage interne, il ne peut pas faire sortir ce qu'il a en lui-même ». Et cette femme qui ne parvient pas à nouer de relation stable avec un homme : « On dirait que quelqu'un parle à cet homme pour revenir en arrière et faire le barrage. » La métaphore courante de l'ouverture ou de la fermeture des portes est aussi fréquemment employée.

Même si les effets de l'action maléfique sont nettement décrits par les marabouts, les termes employés, très imagés, sont donc assez courants. Ils constituent comme un vocabulaire basique, minimaliste, de l'attaque occulte qui s'applique aussi bien à la pratique maraboutique à Paris qu'à une sorcellerie plus ancienne ou à des conceptions inspirées du *new age*. On retrouvera ce nivellement lorsqu'on évoquera les causes du malheur.

Mais pour « œcuménique » qu'il soit, ce lexique renvoie cependant aussi à des pratiques africaines et à des conceptions issues de la magie islamique²⁷. Ainsi « attacher » correspond à un acte magique bien connu en milieu peul (*pengal*) : on fiche violemment un clou dans un arbre en prononçant le nom de la jeune fille ou du jeune homme que l'on souhaite retenir. Autre geste aux marges de l'islam : la fabrication, malgré son interdiction dans le Coran²⁸, de cordelettes de nœuds que certains marabouts serrent en récitant incantations et versets coraniques et en prononçant le nom de la personne à « attacher ». Enfin, très courant à Paris, l'usage d'un cadenas spécialement « travaillé » dans lequel, en le refermant, on capture la personne de laquelle on obtiendra ainsi ce que l'on désire (l'amour, un stage, etc.).

27. C'est d'ailleurs le terme « attacher » qu'emploient les lycéens dont les propos et pratiques sont analysés dans GIBBAL (1974 : 641).

28. La sourate CXIII, 4, condamne les « souffleuses dans les nœuds ». Certains marabouts utilisent cependant cette pratique, dont l'effet est censé être plus rapide que la fabrication d'amulettes. On retrouve ici le souci du gain de temps imposé par le contexte parisien — qui a cependant son revers car les actions rapides sont réputées peu durables.

BÉNIN, FON *bòcyɔ* POUR EMPÊCHER UN SUPÉRIEUR DE REVENIR
SUR LA FAUTE D'UN SUBORDONNÉ

bòcyɔ, littéralement *bò*, objet dont la puissance est activée par un traitement particulier et *cyɔ*, enveloppe corporelle du mort, son cadavre.

bòcyɔ désigne toute représentation humaine sculptée, et est toujours considérée comme une chose-dieu¹, à la fois singulière mais reproductible, dont la puissance tient plus à sa présence qu'à ses facultés de représentation.

1. Voir Jean BAZIN, « Retour aux choses-dieux », in C. MALAMOUD & J.-P. VERNANT (dir.), *Corps des dieux (Le temps de la réflexion)*, 7, pp. 253-273, 1986.

BÉNIN, NAGÔ, *bòcyó* POUR TUER UN ENNEMI

SUD-TOGO, EWE, *bòcyɔ* POUR UNIR UN COUPLE POUR LA VIE

SUD-BÉNIN, AJA-FON, *bòcyɔ* POUR UNIR UN COUPLE POUR LA VIE

Ainsi le vocabulaire le plus neutre, s'il peut avoir un effet unificateur auprès d'une clientèle multiculturelle, se réfère néanmoins à des fabrications, des gestes et des paroles nettement identifiables. « Attacher », « attraper », « bloquer », « barrer » : ces actes, s'ils ne sont pas sans évoquer des pratiques semblables dans bien des cultures, en particulier dans celles du Bassin méditerranéen²⁹, n'en révèlent pas moins une conception particulière de l'univers et de la personne. Ni cosmologie bien ordonnée, ni hiérarchie bien structurée de principes vitaux, c'est au contraire une série de représentations très fluides qui fonde la pensée des marabouts et détermine leur action. On ne peut entrer ici dans les nombreuses variantes selon la culture propre de chacun, selon leur degré d'imprégnation musulmane. Mais dans le fonds commun qu'ils partagent, le monde est peuplé de plusieurs catégories d'êtres qui gravitent entre les hommes et Dieu. Certains sont des anges (*malā'ika*) clairement identifiés dans la pensée musulmane : ainsi Jibrīl, Mika'īl, Asrafil et Arza'il interviennent très régulièrement dans le travail maraboutique et leur nom est très souvent inscrit sur les talismans. D'autres forces au statut plus flou, nommées *rawhān* ou *jinne*³⁰ agissent également sur les hommes et la nature, puissances qui peuvent être bénéfiques ou maléfiques, en particulier les anges déchus souvent nommés *shejtan*. Ces êtres sont bien présents à Paris, comme on l'a vu plus haut. Les marabouts ont des contacts privilégiés avec ce monde redoutable ; leur art, toujours considéré comme dangereux, consiste à invoquer les plus bienveillants de ces êtres afin qu'ils les aident à résoudre les problèmes qui leur sont soumis, et à combattre les plus malfaisants, qui attaquent la personne³¹. Celle-ci peut être « attachée » de différentes manières, en particulier en atteignant une de ses composantes : son propre *jinne*, être ambivalent qui la fait agir. C'est ce *jinne* que le marabout cherche à capter lors de la divination, c'est lui qu'il « travaille » dans un sens favorable ou néfaste à la personne. C'est en général par le nom³² de celle-ci que le marabout « attrape » son *jinne*. Mais il est encore d'autres manières de toucher une personne : par des points spécifiques de son corps, selon une anatomie ésotérique variable selon les marabouts³³, ou encore par des éléments physiques de ce corps, cheveux, rognures d'ongle, qu'on pourrait prélever, ou encore par les traces qu'elle pourrait laisser, empreinte de pas, eau dans laquelle elle se serait lavée, trace manuscrite, enfin par tout objet lui appartenant. À Paris, les Africains de l'Ouest qui partagent ces conceptions ne cessent de mettre en garde leurs

29. Qu'on pense, par exemple, au nouage de l'aiguillette, maléfice connu dans la tradition européenne médiévale, visant à rendre un homme impuissant.

30. Version ouest-africaine de l'arabe *djinn*.

31. Mais dans certains cas particulièrement récalcitrants, lorsqu'il s'agit de faire du mal, ce sont des *djinn*s peu recommandables qui sont invoqués, avec une demande de pardon faite à Allah, voir un exemple dans KUCZYNSKI (2007).

32. Il s'agit du nom propre de la personne et non de son patronyme.

33. Ils ne coïncident souvent pas avec les orifices du corps humain, et le degré d'efficacité de chaque point (cerveau, os, moelle, etc.) varie selon les marabouts.

amis français qui souvent en ignorent tout, contre des gestes anodins en apparence qui pourraient leur nuire : oublier un vêtement, donner inconsidérément son nom à une personne dont on n'est pas sûr...

Dans ce « champ de forces » que constitue l'univers, la personne est donc soumise à une multitude d'influences, positives ou négatives, qui la font agir. Même hors de toute atteinte caractérisée, elle est en permanence sous surveillance, éminemment vulnérable. Son équilibre est toujours menacé, toujours précaire. L'attaque occulte, quelle que soit sa cause, ne fait que précipiter la victime dans le déséquilibre et la dépossession de soi : « Vous êtes hors de vous-même », déclare Guirassy à une consultante dont il a décelé l'envoûtement ; « Il est très perturbé dans sa personnalité, il est décontenancé, il ne se sent pas à l'aise, ce n'est pas du tout de son vouloir » ou encore « il perd sa conscience³⁴, tout est fait pour le déstabiliser, pour le rendre inexistant », dit-il d'un homme atteint par un mauvais sort. Cette fragilité quasiment structurelle de la personne explique la multiplicité et l'intensité des attaques dont elle peut être l'objet.

Mais quels sont, à Paris, les agents de ces actions occultes ? Si l'on compare l'éventail des causes de malheur évoquées par les marabouts en Afrique de l'Ouest avec celles qui prévalent en France, on constate que certaines sont en voie de disparition. C'est le cas en particulier de l'action néfaste de la lune, des étoiles ou du vent, c'est-à-dire de la nature elle-même, dont il est fait peu de cas à Paris. Il en est de même pour la transgression d'un interdit, sans doute en raison de la variété des systèmes de référence dont les marabouts perçoivent l'existence chez leurs consultants. Les sorciers « mangeurs d'âme », êtres mauvais en eux-mêmes³⁵, sont également assez rarement incriminés ; d'ailleurs les termes de « sorcellerie », « ensorcellement » font très peu partie du vocabulaire des marabouts parisiens. Seuls quelques marabouts mettent en avant ces sorciers dont il font une cause redoutable et fréquente de malheur, en les comparant sans ambiguïté à des vampires ; ainsi l'un d'eux reproduit à Paris comme aux Antilles, où il a fait de fréquents séjours, un cadre sorcellaire directement issu de sa culture peule ; pour lui, c'est une même entité maléfique nocturne et noire qui peut sévir en tout lieu, qu'on la nomme *sukunya* en pular, « sorcier » en français, « engagé » ou « mauvais vivant » aux Antilles³⁶. Cette éclipse des sorciers en milieu urbain a déjà été maintes fois remarquée (Fassin 1992 : 139 et sq.)³⁷, attribuée notamment à l'affaiblissement, dans ce cadre, des régulations lignagères, à l'islam qui les combat, au poids de la justice moderne. Concernant Paris, il est vrai que ceux des marabouts qui évoquent les sorciers sont parmi les moins islamisés. Mais outre ces explications, il faut noter des glissements de vocabulaire entre sorcellerie et envoûtement,

34. C'est-à-dire qu'il n'est plus conscient de ce qu'il fait.

35. Au sens de la *witchcraft* d'Evans-Pritchard.

36. Il faut noter que le terme de *soucounan* est employé dans ce sens aux Antilles, voir HENRY VALMORE (1988 : 72).

37. L'auteur évoque le milieu dakarois.

finissant souvent par rendre les termes presque synonymes ; on constate aussi que les définitions sont très flexibles, qui montrent un chevauchement de ces causes plutôt qu'une coupure tranchée entre elles. En outre, il apparaît que l'imaginaire de ceux qui évoquent les « sorciers » ne correspond pas exactement aux descriptions traditionnelles de ces entités : ne s'agit-il pas plutôt de voir dans leur présence en ville, loin du maintien d'un ordre social, le désordre, l'inconnaissable qui fait de son voisin, du passant, de tout citadin un « vampire » potentiel ? N'est-ce pas plutôt une intense inquiétude face à la grande ville qui se traduit ici ? L'imaginaire semble avoir été lui-même travaillé par l'univers parisien.

Cependant d'autres causes du malheur sont plus fréquemment mises en avant, telle l'action maléfique des génies et des anges, *jinne* ou *shejtan*, dont on a évoqué plus haut la présence à Paris. L'un des arguments à l'appui de ce diagnostic est l'existence de mauvais rêves qui assègent le consultant.

Un étudiant expose son angoisse permanente, les cauchemars qu'il fait depuis de nombreuses années, sa thèse de doctorat qu'il ne parvient pas à terminer ; pour le marabout qu'il consulte, c'est *shejtan* qui réfléchit, qui réagit à sa place et le pousse vers la folie. Même interprétation pour cette femme qui vient d'être quittée par un homme qu'elle aimait : c'est son propre *jinne* (mâle) jaloux qui éloigne d'elle tout homme. L'échec de nombreux mariages est expliqué en ces termes. L'existence de ces *jinne* est un grand classique de la magie islamique, et le Coran en fait l'une des trois causes du mal³⁸.

Le malheur peut aussi être attribué au destin, à la chance de la personne, instable par nature³⁹ : « Le destin d'une personne, c'est en escalier », déclare Diaby. Cette cause, qui ne repose sur aucune action occulte mais révèle la main d'Allah, n'en a pas moins les mêmes effets néfastes que les autres : c'est à une « chance qui a tourné », une « malchance », une « dispersion de chance », « comme les grains de mil qui s'éparpillent », précise Gassama, qu'Alain doit les problèmes qu'il rencontre actuellement dans son travail.

Mais la raison qui l'emporte de loin est le mal fait par un tiers humain. Être victime d'un mauvais sort ou d'un « envoûtement » causé par l'envie qu'éprouve autrui est l'explication la plus fréquente de toutes sortes de désordres, qu'il s'agisse d'un projet qu'on ne parvient pas à réaliser, d'une déception amoureuse, d'un emploi qu'on ne trouve pas, d'une mauvaise ambiance entre collègues⁴⁰. La jalousie survient toujours sans que la victime soit en rien responsable : « Vous ne le méritez pas, vous avez rendu beaucoup de services aux gens », « Il y a des personnes qui, dès que vous tournez le dos, vous mettent le couteau derrière », insiste Guirassy. Elle peut avoir un motif discernable : la rivalité entre femmes au sujet d'un même homme,

38. Sourates CXIII et CXIV.

39. En arabe, l'une des désignations du malheur est *banât giyar* (filles des vicissitudes du sort) (SUBLET 2003 : 286).

40. C'est ce type de cas que l'on désigne au Sénégal par « maraboutage ».

la compétition entre deux personnes à propos d'une promotion, par exemple ; elle peut aussi ne trouver aucune explication claire : « Même si vous êtes habillée le plus simplement du monde, vous avez des problèmes avec les femmes », remarque Diallo. Vulnérable et fragile par nature, la personne l'est aussi parce qu'elle ne peut maîtriser les effets de son comportement : l'ostentation (ne pas cacher son bonheur, sa réussite) éveille irrémédiablement l'envie, tout comme son contraire, la discrétion. Et c'est à une déstabilisation et à une dépossession de soi encore plus grandes de cet individu fragile que parvient l'attaque occulte.

Les mauvais sorts, l'« envoûtement » qui résultent de l'envie s'expriment de diverses manières : directement par le regard et les paroles de la personne malintentionnée ; on connaît bien le « mauvais œil », source de tous les dangers, la « mauvaise bouche » qui met en péril la réputation d'un homme ou d'une femme. Mais le plus souvent, c'est par la médiation d'un marabout ou d'un autre spécialiste que le sort est lancé ; les vecteurs essentiels en sont la nourriture et la boisson, tout aliment pouvant receler des substances maléfiques⁴¹. Mais à Paris, il est aussi très fréquent que les sorts soient forgés à partir du nom de la personne à atteindre et consistent en incantations prononcées à distance.

La palette des raisons du malheur que mettent en avant les marabouts parisiens est donc riche, même si elle s'est réduite au regard du contexte africain ; rappelons que dans le Coran, seules trois causes du mal sont dénoncées : la nature, les hommes, les génies. Quant aux spécialistes de la *ruqiya*⁴², ils retiennent, pour leur part, également trois causes : la sorcellerie, le mauvais œil, les *djinn*s, les symptômes de chacune étant précisément décrits. S'agissant des marabouts, cette diversité peut s'expliquer par le maintien, à Paris, de certains schémas vivifiés et remodelés dans ce nouvel espace, comme on en a vu un exemple à propos des *djinn*s, et même, dans une moindre mesure, avec les sorciers. Elle trouve aussi sa source dans la rotation rapide des marabouts, dont certains arrivent tout droit d'Afrique en connaissant peu de choses du contexte parisien. La culture propre à chacun joue aussi son rôle, introduisant des choix individuels. Il semble donc difficile de donner une interprétation univoque de cette variété des causes. Cependant on doit noter une certaine uniformisation du vocabulaire employé pour les exprimer, phénomène analogue à celui déjà constaté pour la qualification de l'action occulte. Ce nivellement va jusqu'à l'emploi d'un vocabulaire de style *new age*, certains marabouts parlant d'« une espèce d'esprit » et de « mauvaises ondes », ou d'« ondes négatives » pour évoquer aussi bien le maléfice de *djinn*s que l'action néfaste d'un tiers. S'agit-il d'un ajustement stratégique à la clientèle, d'une preuve supplémentaire de la fluidité

41. Voir remarque identique à propos de l'action maléfique en milieu camerounais parisien dans BOULY DE LESDAIN (1994 : 158).

42. D'après le manuel signalé ci-dessus.

des catégories d'analyse ? Ou d'une véritable évolution de celles-ci ? Ici encore, une réponse unique ne semble pas s'imposer.

Il n'en reste pas moins que de toutes les causes d'infortune, les attaques humaines dues à l'envie se détachent nettement. Ce fait est particulièrement marqué lors des consultations radiodiffusées, comme si cette cause d'infortune constituait une base commune aux différents auditeurs fréquentant l'antenne. Comment expliquer cette prééminence ? Comme on l'a déjà noté, les problèmes soumis aux marabouts ont tous un point commun : ils témoignent de la déstabilisation de la personne, de sa fragilisation. Cet état intime entre particulièrement en correspondance avec la précarisation sociale quotidiennement subie ou violemment redoutée par un nombre croissant d'habitants de la France contemporaine, qu'il s'agisse du domaine de l'emploi ou de celui des sentiments et de la famille. Les règles du travail comme les formes de rapport à autrui⁴³ sont en plein bouleversement, menaçant les vies individuelles. Sans doute, dans la société contemporaine, les situations de lutte, de concurrence avec des semblables ayant les mêmes besoins et les mêmes désirs que soi, sont-elles si fréquemment vécues qu'elles suffisent à désigner ces rivaux comme cause de toutes les difficultés. Sans doute aussi, dans une société qui proclame l'égalité des chances, la réussite de certains attise t-elle avec plus d'acuité l'envie.

Qui sont ces semblables qui, par leurs paroles, par leur regard ou par la médiation d'un spécialiste, causent le malheur ? La famille reste le grand creuset des maléfices — famille restée au loin pesant sur l'immigré qui semble s'émanciper, mais aussi ancienne épouse ou ancien ami d'un homme ou d'une femme ayant reformé un nouveau couple, parents s'immisçant dans la vie de leurs enfants, et tout degré de parenté : « Les proches sont devenus les ennemis n° 1 », constate un marabout diagnostiquant le mauvais sort dont est atteinte sa consultante. Mais la proximité dépasse largement ce cadre : collègues de travail, voisins, relations de toute nature peuvent être incriminés. La rivalité s'exprime aussi de façon plus générale et c'est, au-delà même de l'entourage direct, de tout lien identifiable, chaque membre de la société qui peut être suspecté, qu'il soit désigné par un singulier : « on », « une personne », ou par un collectif : « les gens », « tout le monde ».

Expliquer cette généralisation par un procédé d'euphémisation ou de métaphorisation classique dans la dénomination du malheur⁴⁴ et des pratiques qui lui sont liées n'est pas suffisant. Il semble plutôt que ces désignations très larges visent à intégrer dans un même ensemble tous les citoyens sans distinction, de les sortir d'un inconnaissable inquiétant pour en faire les partenaires potentiels d'une compétition pour laquelle les marabouts sont supposés armer leurs consultants. On a là une manière assez paradoxale de faire sentir que tous les habitants d'un même lieu, et au-delà, sont liés dans la concurrence et la lutte, une manière paradoxale de « faire société ».

43. Dont l'une des formes est la fragilité des couples.

44. Voir à ce sujet SUBLET (2003) qui commente 72 métaphores désignant le malheur en arabe.

Formes et buts du « travail » maraboutique

Il est impossible, dans le cadre de cet article, de décrire en détail tous les procédés mis en œuvre par les marabouts pour la seconde phase de l'action qu'ils proposent : réduire l'infortune après en avoir déterminé la cause. Précisons que, de même que certains consultants se contentent d'une divination, d'autres ne se soucient guère de cette première phase et sont entièrement tendus vers la résolution de leur problème.

On se contentera de mentionner la fabrication de diverses formes de talismans pour laquelle plusieurs types de connaissance sont nécessaires : celle des moments favorables, celle des noms d'Allah, d'anges et de *djins* à invoquer, celle des versets à utiliser, à écrire, celle des procédures ésotériques de calcul (*abadjada*), celle des végétaux et matières minérales ou animales à adjoindre aux écritures. À propos de l'écriture, il faut noter que, de même que les *djins* sont réputés agir sur la personne, en bien ou en mal, de même les versets et la lettre coranique sont, dans l'occultisme musulman, réputés capables de mouvoir le monde et ses créatures. La part de l'écrit et celle des autres matières est variable selon les marabouts. Comme on peut s'y attendre, le milieu parisien n'est pas toujours favorable à ces créations artisanales et les marabouts s'efforcent, parfois avec difficulté dans bien des domaines, de pallier le manque de tel produit, de telle plante⁴⁵. L'une des évolutions les plus marquantes à Paris est la prédominance de l'écrit sur l'usage de matières introuvables dans ce contexte.

Les mêmes procédés sont utilisés pour confectionner non des talismans à porter sur soi, à placer dans tel endroit de sa maison, à jeter dans l'eau courante, ou encore à brûler, mais des lotions (« bains ») que le consultant doit se passer sur le visage ou le corps selon les cas, et plus rarement des potions.

Le « travail » comporte aussi la prescription faite au consultant d'offrandes sacrificielles (*sadaqa*), pratique fréquente mais seulement tolérée par l'islam. Le but de ce sacrifice est de « donner la route », d'« accélérer le processus ». Ainsi Sakho propose-t-il à sa consultante qui ne parvient pas à obtenir un prêt immobilier d'apporter à la mosquée de Paris trois kilos de sept fruits différents ; mais la destination de l'offrande peut sortir totalement d'un contexte musulman. Dans le domaine du sacrifice, l'évolution du rituel est sensible : tenant compte de la législation française en matière d'abattage, de l'horreur du sang que manifestent la plupart de leurs clients d'origine française, de la difficulté à se procurer un animal vivant en ville, de nombreux marabouts remplacent le sacrifice animal (coq, mouton) par celui de fruits, de lait, de tissu, de papier, d'argent⁴⁶. L'établissement des équivalences s'accompagne d'une certaine spiritualisation, où plus

45. Sur le contenu des talismans et des textes employés, voir HAMÈS (1997).

46. Toutes matières qui, par ailleurs, sont bonnes à sacrifier : c'est en principe la divination qui indique le type d'offrande nécessaire.

que le don lui-même, c'est l'intention du sacrifiant (*niyya*), le sentiment intérieur qui est valorisé. Cette tendance est décelable aussi dans la destination du sacrifice, qui tend à se confondre avec une simple « charité », terme d'ailleurs fréquemment employé par les marabouts. Cependant certains d'entre eux imposent coûte que coûte la matérialité du don, l'exactitude des gestes rituels. On assiste donc, à Paris, non à une évolution linéaire du rituel vers moins de substance et plus d'individualisation mais au maintien de tendances contraires. Cette dynamique semble être au fondement du succès des marabouts à Paris, de façon globale et dans la « carrière » de chacun d'eux : elle repose sur un subtil équilibre entre une « naturalisation » des pratiques — phénomène qu'on a pu souligner plus haut à propos du nivellement du vocabulaire utilisé — et la persistance de gestes, de schémas interprétatifs directement venus de la culture islamo-africaine des marabouts, persistance jouant un rôle non négligeable dans la distanciation exotique recherchée par certains consultants français.

Enfin ces talismans et ces sacrifices ne sauraient être efficaces sans les prières nocturnes que les marabouts doivent réciter, dans des endroits purifiés. Le choix des versets et invocations utilisés pour chaque cas, ainsi que le nombre de récitation nécessaires sont la partie la plus secrète et la plus personnelle de leur « travail ». Comme dans le soufisme, la prononciation même des prières vaut plus que leur sens. Ici encore le contexte parisien a modifié la pratique, et la réclusion (*khalwa*) de plusieurs jours dans un endroit isolé, loin de toute souillure, assortie d'un jeûne, pendant lequel le marabout doit passer la continuité de son temps en prières, est en voie de disparition.

La signification de tous ces gestes n'est en général pas donnée au consultant, seul compte le respect scrupuleux du rituel et des indications prescrites. Ce mystère qui entoure toutes les pratiques magico-religieuses laisse toute latitude pour un cheminement parallèle, une invention personnelle du sens — possibilité particulièrement bienvenue dans le cas d'une clientèle multiculturelle comme l'est celle des marabouts.

Il semble inutile de souligner ce que ce « travail » maraboutique peut avoir en commun avec d'autres pratiques de délivrance des sorts ou de guérison, tant contemporaines que plus anciennes. Il nous semble plus intéressant d'analyser la façon dont les marabouts évoquent leur « travail », qui en révèle mieux le fondement.

Les termes utilisés pour qualifier le « travail » sont les antonymes de ceux employés pour l'action occulte : le « travail » vise à « débloquer la chance », « enlever le blocage de ce qu'on a jeté sur [lui] ». Plus profondément, il s'agit de « dégager », de « nettoyer la personne », de la « séparer » des influences néfastes qu'elle a subies : l'attaque occulte est une souillure dont il faut purifier l'individu. Puis il est nécessaire de réaliser une « protection », un « blindage », un « mur de défense » autour d'elle pour la rendre inattaquable. C'est principalement le corps de la personne, par les amulettes

portées très serrées contre la poitrine ou autour du cou, par les bains purificateurs et protecteurs, qui est le support de ce travail de délivrance. Les expressions employées pour définir ces actions évoquent tout à fait la représentation du corps-forteresse qu'on trouve chez Ghazzâli, auteur du ^{xii}^e siècle dont la pensée a amplement influencé les pratiques maraboutiques : comme une forteresse assiégée, il doit être défendu contre ses ennemis et ses portes doivent être gardées.

Bien sûr, selon une dialectique subtile du bien et du mal, l'« attachement » qui a été réalisé contre la personne du consultant pourra être réalisé à son profit sur une tierce personne. Ainsi Sakho propose à Myriam de fabriquer un cadenas pour « attacher » sa maîtresse de stage qui refuse depuis des semaines de lui signer son contrat.

Enfin le travail vise à restaurer l'« équilibre » et la « stabilité » de la personne, anéantissant l'effet des accidents et des désordres qui bouleversent sa vie. Ce souci de la personne elle-même explique que les marabouts détournent leurs consultants du désir de connaître l'auteur du maléfice qui les accable — l'un des autres objectifs de cette position étant, bien sûr, la médiatisation de la violence : « Il vaut mieux s'occuper de la personne que de savoir qui a fait ça », affirme Guirassy. Sans doute, aussi, ce repli est-il une conséquence de la difficulté, dans le contexte complexe d'une grande ville, à déterminer un coupable alors que chacun appartient à des réseaux multiples de relations. Centrer l'action sur la personne n'empêche cependant pas la prise en compte de tout son entourage : à travers elle, il s'agit, comme le dit encore Guirassy, de « maintenir des familles au bord de l'éclatement ». Cette restauration repose, en outre, sur un art de la « mesure » et de la « limite » : faire un usage immodéré d'un « bain », de même que, pour le marabout lui-même, accéder aux demandes excessives de certains clients⁴⁷ risque d'avoir un effet contraire au but recherché. On retrouve ici les propriétés bien connues du *pharmakon*, à la fois bénéfique et maléfique.

Même si, dans la réalité de leur comportement, certains consultants se montrent sourds à cette mise en avant des limites et avides d'assouvir coûte que coûte leur désir, on peut apprécier combien ces termes d'« équilibre », de « stabilité », de « mesure » appliqués à la personne, entrent en résonance avec les buts de maintes pratiques contemporaines visant le bien-être individuel et le développement personnel.

Mais, au-delà de cet idéal de restitution de soi et de resocialisation, c'est une personne bien particulière qui se profile derrière le « travail » maraboutique, une personne dont la réussite personnelle est considérée comme légitime. C'est d'abord l'entreprise individuelle qui est valorisée : « Vous n'êtes pas fait pour travailler et attendre quelque chose à la fin du mois », assure Diaby à sa cliente qui veut ouvrir un commerce, entendant par là que l'initiative, l'autonomie, l'audace sont préférables au salariat ; Gassama va plus loin

47. Ce que, cependant, certains marabouts, pris par la pression de la clientèle et du marché, ne manquent pas de faire.

dans ce sens : « Vous êtes fait pour gouverner, pas pour être commandé », assène-t-il à son consultant dont tous les projets échouent. Notre marabout médiatique fournit, quant à lui, une explication très éclairante des malheurs qui lui sont soumis, qu'il attribue à l'envie :

« Quelqu'un qui commence à briller, tout marche bien pour la personne et un moment on est très jaloux de cette personne, on passe par des travaux occultes pour bloquer sa chance [...]. » « Il faut accepter la volonté de Dieu, il faut savoir que quand quelqu'un est en avance, c'est le Dieu qui lui a donné cette chance, il ne faut pas que je lui en veux pour lui faire du mal et pour stopper sa chance [...]. »

Ne trouve-t-on pas ici, dans l'islam des marabouts, un écho des thèses défendues par Weber (1989) dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, l'originalité étant que la sorcellerie est la ressource de ceux qui ne sont pas élus autant que de ceux qui le sont ? De fait, la recherche de protection contre cette sorcellerie qui pourrait « faire descendre » l'individu est une constante très contemporaine dans la clientèle de bien des spécialistes de l'occulte, tels ces chamanes coréens étudiés par Kendall (1996) dans un article au titre très évocateur.

Mais cette attention portée à la personne nous oriente également vers un autre rôle du « travail » maraboutique.

Vers un autre rôle

Dans la conception maraboutique, la personne est soumise à des forces qui peuvent être sources de malheur, et l'on a vu l'éventail de celles qui étaient diagnostiquées à Paris. Pourtant toutes ces sources ne sont pas qu'extérieures à l'individu. Lui-même peut être mis en cause. Ainsi, à une femme anxieuse de savoir si son mari va revenir, Touré répond : « Tout dépend de vous. » À une consultante dont le couple se défait, Guirassy assène : « Il faut vous calmer. Vous êtes l'auteure de ces perturbations », démentant nettement l'interprétation que celle-ci veut entendre et qu'elle suggère : il y aurait « quelqu'un » — un ensorcellement — entre elle et son mari. Ici encore, chaque marabout a sa propre panoplie de causes, reposant sur des cultures individuelles, sur des analyses personnelles des attentes de leurs clients ; certains marabouts sont plus enclins que d'autres à souligner le rôle du consultant lui-même et de sa subjectivité comme source première de ses difficultés. Touré va même jusqu'à se gausser de ses propres collègues qui ne parlent que de *shejtan* ou de sort. Mais en examinant de près le dialogue qui s'instaure dans les consultations, on constate que souvent plusieurs causes sont évoquées en même temps. Ainsi à un homme que sa femme veut quitter après 20 ans de mariage, Dabo répond que cette dernière est sous l'influence d'une tierce personne et qu'il va « faire quelque chose » pour qu'elle change d'avis : mais il demande aussi à l'homme de réfléchir, de changer d'attitude à son égard... Chez Anna qui échoue aux examens

alors qu'elle travaille beaucoup, Mohammed diagnostique un « blocage » dû à son entourage... mais il ajoute : « Vous êtes stressée, je vous demande de vous tranquilliser... » C'est donc souvent un langage aux voix multiples que tient le marabout, où la mise en cause d'un tiers n'exclut pas la prise en compte d'un individu responsable de ses propres actes.

Il paraîtrait abusif d'attribuer l'émergence de telles causes au contexte parisien puisqu'elles existent depuis longtemps dans les villes africaines. De même, il ne paraît plus très pertinent, du moins plus très actuel de considérer, comme le fit naguère Augé (1975), que le passage de la « conception persécutive » à la « culpabilité individuelle » s'explique par la modernité et l'urbanisation. Comme le montrent de récentes analyses menées dans les villes africaines (Marie 1997a), le fait saillant est au contraire la variété et la coexistence des systèmes de référence. C'est bien cette même tension que l'on peut constater à Paris, démentant toutes les conceptions trop linéaires de l'évolution des sociétés.

Mais cette mise en exergue du sujet individuel, contribue aussi à modifier le rapport entre le consultant et son marabout, et à conférer à ce dernier un nouveau rôle : celui non plus (ou non plus seulement) de devin capable de réduire l'infortune, mais de négociateur et de conseiller. Le temps des consultations parisiennes est émaillé d'exhortations intimes sur un ton d'autorité : « Ne vous laissez pas abattre », ou : « Je vous demande de ne pas vous inquiéter, mettez-vous dans votre tête que vous allez réussir », ou encore : « Gardez confiance en vous ». Certains conseils sont même prodigués hors de toute divination : « Ce n'est pas une question de médiumnité », dit Touré, qui donne à sa consultante des arguments pour qu'elle réussisse à obtenir de son ami un mariage *halâl*, fait à cette jeune fille des remontrances sur ses mauvaises relations avec son père à propos d'un héritage, incite cette jeune femme à abandonner sa relation avec un homme marié. Il s'agit parfois simplement de désamorcer une crise : « Vous ne souffrez pas très gravement, ce n'est pas tellement dramatique » remarque Gassama. Sans trouver des causes occultes à chaque question qui leur est soumise — et résistant parfois, en cela, aux pressions de leurs clients — les marabouts se font les médiateurs d'une morale sociale issue de l'islam⁴⁸, jouent les rôles de conseillers et de consolateurs : « Il y a des gens qui ne supportent pas leur problème, il faut les rassurer, les consoler » dit Diaby qui ajoute : « Partager sa douleur, en parler, c'est déjà un pas vers la solution. » Même les marabouts du cabinet médiatique disent offrir « le côté humaniste, un regard, une écoute, un conseil moral pour atténuer la douleur »⁴⁹. Qu'il soit bien ou mal assumé par les marabouts, ce rôle d'« écouteur »⁵⁰ que leurs consultants leur font jouer à Paris n'est pas négligeable,

48. Morale parfois assouplie au regard de la stricte norme islamique.

49. 1995, sur les ondes de la radio France-Maghreb.

50. Rôle qu'on ne peut confondre avec celui d'un psychothérapeute, quel qu'il soit, même si ce rôle de conseiller repose partiellement sur une fine observation des gestes, des dires du consultant.

au point que certains se plaignent d'être désormais consultés par leurs clients à tout propos...

On pourrait certes dire que, venus à Paris pour « voir quelque chose » et y gagner leur vie, les marabouts retrouvent dans ce nouveau contexte la fonction de négociateur et de régulateur de conflits qui est aussi souvent la leur en Afrique ; ce rôle déborde celui de voyant dans lequel ils se sont coulés dès leur arrivée en France. Mais cette interprétation est incomplète car le fait marquant est que cette demande d'écoute et de conseil leur est faite par des consultants de toutes origines. Ainsi ce que Marie, jeune femme française, retient des marabouts qu'elle a longuement fréquentés à la suite d'un chagrin d'amour, ce n'est ni les divinations, ni le « travail » qu'ils ont fait pour elle — travail envers lequel elle a d'ailleurs eu souvent un recul critique —, mais précisément les contacts chaleureux, les discussions, la disponibilité, la compassion, les encouragements.

Dans la France contemporaine, où la fragilité, l'instabilité marquent les vies ordinaires, ce rôle joué par les marabouts — par eux mais aussi par bien d'autres personnages⁵¹ — semble traduire le fort besoin d'instances médiatrices (ou de relais de médiation), médiations plus légères, plus improvisées, plus fugaces que les institutions existantes.

Laboratoire d'anthropologie urbaine, CNRS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

AUBRÉE, M.

2000 « Dynamiques comparées de l'Église Universelle du Royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger », in J.-P. BASTIAN, F. CHAMPION & K. ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan : 113-124.

AUGÉ, M.

1975 « Logique lignagère et logique de Bregbo », in C. PIAULT (dir.), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann (« Savoir ») : 219-236.

BEN HALIMA, A. & LEILA

2003 [1967] *La ruqiya. Traitement de la sorcellerie, djinns et mauvais œil par le Coran et la médecine prophétique*, Paris, Éditions Le Figuiier.

BENOIST, J. (dir.)

1996 *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala (« Médecines du monde »).

51. Qu'on pense, par exemple, à l'essor du *coaching*.

BLANCHY, S.

- 2006 « La vie comme un champ de forces : espaces et rites », in S. BLANCHY *et al.* (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala (« Religions contemporaines ») : 261-315.

BOULY DE LESDAIN, S.

- 1994 « Migration camerounaise et sorcellerie en France », *Revue européenne des migrations internationales*, 10 (3) : 153-174.

BUBANDT, N.

- 2006 « Sorcery, Corruption, and the Dangers of Democracy in Indonesia », *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 12 : 413-431.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J.

- 1999 « Occult Economies and the Violence of Abstraction : Notes from the South African Postcoloniality », *American Anthropologist*, 26 : 279-303.

DARD, A.

- 2003 *L'africanisation de l'Église Universelle du Royaume de Dieu à Paris*, Mémoire de maîtrise, Paris, Université Paris X-Nanterre.

FASSIN, D.

- 1992 *Pouvoir et maladie en Afrique*, Paris, PUF (« Les champs de la santé »).

GESCHIERE, P.

- 1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala (« Les Afriques »).

GIBBAL, J.-M.

- 1974 « La magie à l'école », *Cahiers d'Études africaines*, XIV (4), 56 : 627-650.

GUISSÉ, Y. M.

- 1997 « Pour une anthropologie politique de la folie en milieu urbain », in L. D'ALMEIDA *et al.*, *La folie au Sénégal*, Dakar, Association des chercheurs sénégalais (ACS) : 115-139.

HAMÈS, C.

- 1997 *L'art talismanique en islam d'Afrique occidentale. Personnes. Supports. Procédés. Transmission*, Thèse de doctorat, Paris, EPHE.
- 2007 « La notion de magie dans le Coran », in C. HAMÈS (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala : 17-47.

HENRY VALMORE, S.

- 1988 *Dieux en exil. Voyage dans la magie antillaise*, Paris, Gallimard (« Au vif du sujet »).

HERVIEU-LÉGER, D.

- 1999 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion (« Essais »).

KENDALL, L.

- 1996 « Korean Shamans and the Spirits of Capitalism », *American Anthropologist*, 98 (3) : 512-527.

KHEDIMELLAH, M.

- 2007 « Une version de la ruqiya de rite prophétique en France. Le cas d'Abdellah, un imâm guérisseur en Lorraine », in C. HAMÈS (dir.), *op. cit.* : 385-407.

KUCZYNSKI, L.

- 2002 *Les marabouts africains à Paris*, Paris, Éditions du CNRS.
2007 « Variations sur le retour de l'aimé. Consultations maraboutiques parisiennes », in C. HAMÈS (dir.), *op. cit.* : 347-384.

MARIE, A. (dir.)

- 1997a *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).
1997b « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », in A. MARIE (dir.), *op. cit.* : 249-328.

MONTEILLET, N.

- 2005 *Le pluralisme thérapeutique au Cameroun. Crise hospitalière et nouvelles pratiques populaires*, Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

RASANAYAGAM, J.

- 2006 « Healing with Spirits and the Formation of Muslim Selfhood in post-Soviet Uzbekistan », *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 12 : 377-393.

SOARES, B.

- 2005 *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*, Ann Harbor, The University of Michigan Press.

SUBLET, J.

- 2003 « Soixante-douze métaphores du malheur », in E. CHAUMONT (dir.), *Autour du regard. Mélanges Gimaret*, Leuven, Peeters : 277-292.

WEBER, M.

- 1989 *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket (« Agora »).

RÉSUMÉ

Venus dans les villes françaises dès les années 1970, les marabouts ouest-africains y ont trouvé un cadre propice aux pratiques de divination et de recours contre l'infortune qui étaient les leurs dans les villes africaines. La plupart d'entre eux ont tenté de faire de cette activité leur gagne-pain, en touchant parfois très volontairement une clientèle multiculturelle. L'objet de cet article est d'analyser le champ des compétences qui leur sont prêtées à Paris et l'évolution des schémas explicatifs du malheur qu'ils proposent à leurs consultants. À côté de leur rôle de devin et d'intercesseur, c'est celui d'écouteur et de conseiller qui apparaît de plus en plus nettement.

ABSTRACT

Attachment, Block, Protection. Some Aspects of Witchcraft amongst West-African Marabouts in the Paris Region. — The first marabouts immigrated to the french cities in the seventies, coming from West-Africa. In this new environment they found a favourable context for the divinatory practices and the providing of remedies against misfortune that they already carried out in african cities. Most of them tried to make this activity into a job and reached deliberately clients of all origins. The purpose of this article is to examine the extent of their interventions in Paris and the modifications in the interpretations of misfortune that they propose to their clients in this cross-cultural context. Beside their role of prophets and of specialists interceding with Allah and the jinns, the role of listener and counsellor that they also assume is becoming more and more obvious.

Mots clés/Keywords : Paris, guérisseur, malheur, marabout, médiation, sorcier/*Paris, healer, misfortune, marabout, mediation, sorcerer.*