

sur le plan de la philosophie scientifique, est, comme l'a dit *Von Mises* «mobile (wandelbar); il se subordonne à ce que la physique exige»¹³. Et de physique, il n'y en avait, au sens des modernes, qu'une mince esquisse.

¹³ Von Mises, «Ueber kausale und statistische Gesetzmässigkeit in der Physik», Apud, «*Die Naturwissenschaften*», 14 fév., 1930, p. 146; cité par Gaston Bachelard dans «*Le Nouvel Esprit Scientifique*», PUF, 1966.

TAKTUB OU LA MAGIE DE L'ÉCRITURE ISLAMIQUE. TEXTES SONINKÉ À USAGE MAGIQUE

PAR

CONSTANT HAMÈS

«Ceux de plus haute condition, comme les enfans des Alcatis et maîtres de villages sont enseignez à lire et escrire en lettres Arabes. Science comme ie croy, qui ne dépend que de la connoissance des Demons, ce dont ie vous éclairciray, lors que ie vous auray fait voir, que l'auantage qu'ils retirent de leur écriture: (superstition aussi sotté, que ridicule) et qui est à la verité le plus grand reuenu du Marabou».

Claude Jannequin, *Le voyage de Lybie au royaume de Senegal, le long du Niger*, Ed. Slatkine, Genève, 1980, pp. 117-118. (Reproduction de l'édition originale de 1643).

DE nombreux travaux d'histoire et de sociologie ont permis de mettre en évidence les rôles religieux et politiques de grandes figures et institutions de l'islam en Afrique de l'Ouest. On a ainsi pu distinguer les promoteurs de mouvements de réforme (ex. 'Abdallah Ibn Yasin et les Almoravides) ou de *jihād* (Al-Ḥājj 'Umar Tall, 'Uthman dan Fodio etc.), les fondateurs et continuateurs de confréries influentes (Muḥammad Al-Ḥāfiz, Amadou Bamba, Šayḥ Ḥamallah etc.), les dispensateurs réputés de l'enseignement et du savoir islamique (Šayḥ Sīdī Muḥtār Al-Kuntī; Šayḥ Sidiya Bāba etc.), les lettrés et érudits dont en commence à peine à entrevoir l'étendue de la production. Sans eux et sans leurs témoignages, l'histoire des sociétés et des États de la région n'aurait été ni faite ni transcrite.

Par contre, on s'est moins intéressé à des personnages de portée locale, villageoise, tribale ou citadine, qui s'attachent à répondre aux préoccupations au jour le jour des gens de leur terroir et de leurs groupes sociaux. Les différences de trajectoire et de portée sociales — historiques pour les uns, quotidiennes pour les autres — proviennent en particulier du niveau et du type de *recours* qu'ils offrent à l'intérieur de leur société. Recours pour la collectivité en tant que telle d'un côté, recours pour chacun de ses membres d'un autre côté.

* Ce texte est la réécriture d'une communication présentée à la Table Ronde «Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale», M.S.H., 15-17 déc. 1983. Je tiens à remercier Habib Ndiaye pour l'aide apportée à ce travail.

Bien entendu, il ne s'agit pas de fonctions sociales exclusives et cloisonnées; le «grand homme» de religion se montre souvent disponible aux requêtes individuelles — d'autant plus appréciées qu'il est «grand» — et y répond selon des procédés identiques à ceux mis en œuvre par l'homme du «religieux quotidien» qui, de son côté, pourra un jour rejoindre les rangs des prophètes, réformateurs, fondateurs, docteurs, si le dynamisme social, religieux ou politique contextuel l'y entraîne.

Par ailleurs, le quotidien dont il s'agit ici n'est pas celui des prescriptions islamiques légales dont le caractère de morale religieuse et publique s'oppose point par point aux pratiques que nous allons évoquer.

Si celles-ci ne sont pas, comme on vient de le dire, l'apanage des «religieux ordinaires» ni non plus de leurs clients, des «citoyens ordinaires», c'est tout de même à ce niveau social de base que se concentre la plus forte activité de demandes et de recours et c'est aussi à ce niveau qu'une certaine professionnalisation ou spécialisation peut apparaître.

A ce propos, très souvent, dans la littérature, lorsqu'il est question des activités du «petit marabout», de celui qui en est parfois à un stade élémentaire du savoir religieux, on trouve des notations qui relèvent du jugement de valeur et non de l'analyse scientifique. «Charlatan», «profiteur de la crédulité publique» etc., reviennent comme un leit motiv et les auteurs, de tradition chrétienne ou musulmane, affichent un certain mépris vis-à-vis d'un domaine qui, du point de vue dominant dans leur religion, relèverait de la «superstition»¹. Ces points de vue relaient d'ailleurs ceux de certains groupes musulmans africains qui, à travers des querelles de principes, nous renseignent sur les ambitions et les concurrences dont le contrôle social du religieux est l'enjeu.

Nous voudrions simplement, pour contribuer à la connaissance de l'islam vécu au quotidien, présenter une de ses facettes, des plus banales peut-être et très largement répandue mais peu étudiée dans ses différentes implications; il s'agit de l'utilisation d'écrits d'ordre magique,

¹ «La religiosité peut aussi dériver vers des pratiques douteuses entre les mains de marchands d'espoir et de consolation, mais ces derniers ne doivent aussi leur audience frelatée qu'au Coran, même si c'est pour en abuser et le trahir» (p. 31) «Il n'est pas toujours facile de distinguer le guérisseur, qui est parfois étonnant, de la masse des charlatans et 'faux marabouts', qui n'ont plus de la religion que l'apparence» (p. 230). R. L. Moreau, *Africains musulmans*, Inades Édition-Présence Africaine, 1982, 313 p. Dans ce type de notations, l'opposition entre religion «vraie», «pure» et religion faussée, «trahie», «douteuse» recouvre, au-delà de son apparence théologique, une série d'oppositions plus générales entre élite et masse, savoir et ignorance, perspicacité et crédulité, fidélité et trahison etc. Sur ces rapports idéologiques conflictuels internes aux religions ou entre magie et religion, voir une récente mise au point: F. A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, Éd. du Cerf, 1979, 222 p.

communément appelés «gri-gri» dans la littérature et le langage français courants.

Nous avons pu avoir communication d'un ensemble de ces textes — vingt-deux — à travers les activités d'un «marabout» mauritanien d'origine soninké, durant son séjour d'émigration en France, entre 1963 et 1981. C'est donc la présentation et les premières analyses de ces textes qui seront faites ici.

Ce «marabout» — *moodi* en soninké — est originaire du Guidimakha, de la région au nord de Sélibaby. Son père et ses frères sont des personnages religieux reconnus comme tels au niveau du village, ce qui leur est garanti par leur appartenance clanique (*dyamu*). Leur activité principale reste cependant l'agriculture et l'élevage de bovins².

Du point de vue de sa formation, le propriétaire des textes est un bon connaisseur du Coran, qu'il dit avoir «appris» cinq fois. D'ailleurs, en émigration, il a dispensé régulièrement à des compatriotes adultes un enseignement d'apprentissage et d'explication coraniques en langue soninké. Il possède une petite bibliothèque d'ouvrages religieux, surtout de *tafsîr* et il est certain qu'à travers les ouvrages imprimés qu'il a pu se procurer à Paris, à travers les rencontres et les discussions auxquelles il a participé avec d'autres «marabouts», dans les foyers d'émigrés ou même, les derniers temps, à la mosquée de Paris, il a accru ses connaissances islamiques durant son séjour en France. Par ailleurs, il rédige toute sa correspondance en arabe, la sienne comme celle des autres car, ici comme là-bas, il sert d'écrivain (et de lecteur) public.

Et c'est bien cette fonction d'écrivain mais d'une autre nature, qu'on retrouve dans sa confection de textes à usage magique. Lui-même est convaincu, quant au principe, de l'efficacité des produits qu'il délivre. Et dans des circonstances particulières, devant des problèmes personnels aigus (faire venir sa femme en France), il a recours à l'auto-consommation.

Les écrits qu'il a emportés avec lui en émigration sont théoriquement issus des besoins d'un milieu agricole africain; on peut dès lors se demander comment ils s'adaptent à l'univers urbain et industriel de la capitale française. Pour cela, il faut distinguer dans les textes, les objectifs et les moyens. Au niveau des objectifs qui leur sont assignés, les écrits sont souvent des réponses à des besoins vitaux permanents, indépendants du contexte socio-économique; pour l'essentiel, comme on

² Sur les Soninké, on peut consulter: E. Pollet, G. Winter, *La société soninké (Dyahunu, Mali)*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1971, 566 p. C. Hamès, «Islam et structures sociales chez les immigrés soninké en France», *Social Compass*, vol. XXVI, 1979/1, pp. 87-97.

باسم الله حمير حيم واية الخير
 سوء وما كتبها وعلما على
 الطير لا يضره الطير سوءا
 شفاء الله وهي مائة يوس
 د او صر مفسد ما يوسا
 نوساد و تكمو ميت د اصر
 ساد ريت جروح مجتود ساما
 يوسر الله صر على سيدنا
 وسلم تها واية لا الولا
 عند الحمد المراتة تجدد ولو هو
 الة ينظر كمر في الارحام كيبا
 يشاء لا اله الا هو العزيز
 المحيط

N° 2. «Fā'id(at) al-ṭayr sū'» contre l'oiseau de malheur;

البها انقيدها دامة وهي تفر من الجباب شمع الله العا تفر الخلفاء ان جيسر من تملكون
 نكت مع ورو الثغر كيه ونبها بختس ب بيرة ياذن الله ان شفاء الله تملكي
 نوا يدت و فخر الانفا وعر سور الله صلى الله عليه وسلم ان الله يذوقن خمدران كازر اللوى
 كاله الله صبعين القفا والشاف في بصر الله و تحمد له بصر الله الام طيب
 القاء والشاف ان لسم الله الرحمن الرحيم ثعلبان مطاينة و الرابع فله هو الله احد
 خالصين والنام صدر الحلافة على النبي صلى الله عليه وسلم وسلسع اثني عشر اليافون
 فبا يدت اذا انتفع ولبد البفر من الرضاء طاي كيت هذه المدا
 على عصى بترارح كلامنا و هاهنا كوسر طوطو سر و صر طوطو
 س الكس لقرق تحت العود الله خربة في حبه و د البفر تفتت
 باب صر الكس ان ان في بقران طر بخرع دى و له في كس كيت و دى
 كذا اذ جمر سبع كس قمر و دى ع كى و دى بخرع و دى و دى
 عليه سبعة ايام و يخلصه مع صبغة عذرا شفاء كى و دى و دى

N° 5. «... takub...» (guérison); N° 6. «Fā'ida ... al-fīdya» (rachat moral);
 N° 7. «Fā'ida ... walad al-bagar» (empêcher le veau de têter); N° 8. «Bāb ... al-talaba»
 (pour garder ses élèves).

le verra plus loin, il s'agit de se protéger contre différents malheurs et de rester en bonne santé. Mais il subsiste des cas particuliers difficilement transposables à Paris: empêcher le veau de têter sa mère, empêcher le serpent de vous mordre ou le scorpion de vous piquer.. Quant aux moyens à mettre en œuvre pour parvenir à ces fins, ils sont eux aussi, pour certains, marqués par l'utilisation de denrées ou d'objets introuvables ou très difficilement trouvables à Paris (des sabots de vache par exemple!).

En fait, si certaines formules générales servent et sont adaptées à des problèmes que rencontre l'émigré soninké à Paris, d'autres sont tout simplement demandées pour un usage en Mauritanie même, soit par l'émigré durant des voyages au pays, soit par sa famille ou ses amis restés là-bas: le va-et-vient entre la France et la Mauritanie est permanent. Ce point implique que la grande majorité de la clientèle est constituée par des Soninké du village même du «marabout» ou des villages voisins, qu'ils soient émigrés ou non. S'il était resté en France après 1981, ce dernier aurait-il tenté, poussé par des besoins financiers, de devenir un «marabout à carte de visite»? Il semble que non car d'une part, il était salarié et «exerçait» surtout le week-end et d'autre part sa piètre connaissance — assez volontaire — de la langue française aurait été un obstacle supplémentaire à l'extension de son activité de recours.

Il est important, avant d'aborder les textes eux-mêmes, de noter que l'arsenal des produits avec écriture n'est qu'une partie (laquelle?) des rites magiques qu'utilise le *moodi*; une étude qui pourrait aborder l'ensemble de ces pratiques, écrites et non écrites, permettrait sans doute de poser encore mieux les problèmes esquissés ici et notamment les rapports entre magie et islam ou entre islam et culture soninké.

C'est le recours à l'écriture ou, de façon plus large, au graphisme qui caractérise l'ensemble des textes-recettes que nous examinons. Mais il serait peut-être utile, avant tout, de relever les termes qui servent à désigner ceux-ci.

Les textes eux-mêmes se désignent le plus souvent comme *fā'ida*, comme «utilité, service, profit», ce qui est somme toute une appellation assez banale qui pourrait s'appliquer à n'importe quel type d'information et ne préjuge en rien de son caractère magique. Une autre appellation est encore plus banale et d'une discrétion totale sur ce que peut être le contenu; il s'agit de *bāb*, «chapitre» de tel ou tel sujet. Le dernier terme employé, *ħirz*, est le plus spécifique puisqu'il désigne «l'abri, le lieu sûr, la protection» que l'utilisation du texte est censée apporter. C'est également une appellation générique répandue ailleurs dans le monde

arabe, en Afrique du Nord en particulier³. Du point de vue du langage parlé, là où les Mauritaniens *Biḍān* parlent de *ktāb*, «d'écrit», leurs voisins Soninké emploient usuellement *sěfě* qui pourrait provenir de (ou avoir créé..) *asafa* = écrire, en soninké, ou de la prononciation locale de l'arabe *šifā'*, «guérison» ou bien encore de *šafā'a*, «intercession»⁴.

Si on entre dans l'analyse des textes, on peut se demander, à quoi ils sont destinés et quelles prescriptions ils préconisent.

Le procédé fondamental de leur mise en œuvre tient en un mot qui revient inlassablement: *taktub*, «il faut écrire». Et c'est bien là le geste magique essentiel, celui qui déroule le graphisme, écriture ou tableau, sur des objets dont l'usage est ensuite minutieusement précisé.

Le *taktub*, dans la société soninké, a son origine dans l'islam. Ici comme ailleurs en Afrique de l'Ouest, certains groupes sociaux, jusque là hors du cercle du pouvoir politique, ont profité historiquement des possibilités de passage à l'islam pour ériger un nouveau pouvoir idéologique basé sur les écrits religieux. C'est ainsi que l'acquisition de l'écriture se fait uniquement à travers l'enseignement coranique à ses différents niveaux et cette acquisition a une très forte tendance, si on peut dire, à être héréditaire. C'est en effet à l'intérieur des groupes claniques à statut religieux, chez les *moodi*, que se transmet et se garde l'écriture, islamique par définition. Le *taktub* des textes magiques suppose donc lui aussi un apanage et une transmission au sein de certaines de ces mêmes familles ou clans de même *dyamu*. Ce recouvrement entre écriture islamique et écriture magique est d'autant plus marqué que le

³ Sur les terminologies employées à propos des écrits à usage magique, dans le monde musulman savant ou populaire, voir l'article *Ḥamā'il*, de B. Carra de Vaux, *E.I.1*; c'est de ce terme *ḥamā'il* au singulier (*ḥamīlat*) que proviendrait le mot européen «amulet(te)», selon von Hammer-Purgstall, *op. cit. infra*. Dans *E.I.2*, *ḥamā'il* a disparu et renvoie à *tamā'im*, *tilasm*, *sihr*, articles non encore parus; ce n'est là qu'un exemple des difficultés que l'*E.I.* n'est pas parvenue à résoudre, malgré les contributions érudites et compétentes de T. Fahd, concernant un domaine réputé «obscur». Pour l'Afrique du Nord, on se reportera en particulier à E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, typographie Adolphe Jourdan, 1909, 617 p. Réédition par P. Geuthner et A. Maisonneuve, 1984.

⁴ «(...) espèces d'étuis dans lesquels on renferme des charmes ou amulettes, que les Nègres appellent *saphis* et qu'ils portent constamment sur eux. Ces saphis sont des versets du Koran, que les prêtres mahométans écrivent sur de petits morceaux de papier(...)» Mungo Park, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Éd. F. Maspero, 1980, pp. 64-65. Ces lignes correspondent à la traversée par M. Park d'une région malinké, en 1795.

Al-šifā'; terme qu'on rencontre dans la *fā'ida* n° 21. En Tunisie du sud, l'expression *ħerz šifā'* est devenue synonyme d'écrit magique; voir Khalil Zamiti, *Sidi Hammadi, soltane el jaane, sociologie de la folie, introduction au shamanisme maghrébin*, Université de Tunis, Cahiers du C.E.R.E.S., 1982, 200 p. Cet auteur rapporte aussi l'usage du terme classique *'azīma* («conjuración»), également signalé en Algérie kabyle du sud par Ouitis Aissa, *Le symbolisme «magique» dans le Sétifois*, thèse de 3^e cycle EHESS, 1979, 265 p.

texte magique puise très largement, comme on le verra, dans les textes coraniques. On se trouve donc d'emblée, avec ces textes, *et simplement parce qu'il s'agit d'écriture*, dans le domaine de l'islam. Ceux qui enseignent l'écriture sont les hommes de religion et l'écriture qu'ils enseignent est elle-même religieuse, tirée du texte original, le Coran.

À côté du *taktub* on voit d'ailleurs une fois ou l'autre, apparaître un *taqra*⁵, lequel est l'injonction coranique par excellence.

Qui écrit? La conséquence du contrôle de l'écrit par une classe sociale d'agents religieux veut que la grande majorité de la population soit reléguée dans l'analphabétisme et que le recours à des écrits magiques passe donc obligatoirement par des membres de cette classe. En fait, il s'agit d'une pratique sociale que les textes eux-mêmes ne laissent pas apparaître, tout au contraire; si on suit la syntaxe, c'est théoriquement l'auteur du *taktub* qui devient le bénéficiaire de l'efficacité de son écrit. D'où une remarque générale sur la langue arabe utilisée dans les documents: la grammaire et l'orthographe en sont tout à fait incertains; le passage, sans signification apparente, de la 2^e à la 3^e personne du verbe est fréquente, de même que le passage du passé au présent et les mélanges du masculin et du féminin. Par conséquent, on ne peut guère y chercher autre chose que des indications sur la destination et le mode d'emploi de ces recettes, étant entendu que c'est le *moodi* qui en assure l'écriture et qui en dévoile le mode d'emploi à son client, lors d'une consultation orale. Dans un certain nombre de cas, le *moodi* fournit aussi, en plus de l'écrit, certains objets nécessaires à l'accomplissement du rite magique. (la corne de chèvre, par exemple, dont il est question dans la *fā'ida* n°1). Pour être plus complet encore, on peut noter que les documents qui nous sont parvenus ont une origine familiale, qu'un certain nombre d'entre eux sont écrits de la main même du père du *moodi* ou ont été recopiés à partir de ceux-ci. On est donc bien en présence de la transmission d'un patrimoine familial dont le caractère secret est garanti à la fois par l'analphabétisme ambiant, par l'interdiction, pour le client, d'ouvrir et de regarder l'écrit et, dans certains cas, par un écran à la lecture immédiate⁵; à quoi s'ajoute, comme on le verra, le secret de l'utilisation de noms et de signes mystérieux.

Une dernière remarque sur le *taktub*: jamais il ne s'écrit au féminin; l'écriture en général et celle de la magie en particulier, semblent être un

⁵ La *fā'ida* n° 8, apparemment d'usage interne à la classe «maraboutique» puisqu'il s'agit de «ne pas perdre ses élèves», est écrite avec des lettres juxtaposées, dans leur forme graphique isolée, ce qui rend la construction des mots malaisée.

monopole masculin; il en est de même pour l'utilisation de cette magie écrite, si on en croit les documents. Mais, on l'a dit, la magie à écriture n'est qu'une partie de l'ensemble des pratiques magiques et, par ailleurs, une enquête sur les pratiques effectives serait nécessaire pour vérifier ce point. Nous laissons en suspens jusqu'à la conclusion la question à la fois simple et compliquée des auteurs des écrits. Tels quels, ceux-ci sont des descriptions de séquences rituelles à mettre en œuvre dans un but précis, la plupart du temps autour d'un texte religieux qui est recopié in extenso. Ces «recettes» sont-elles fidèlement transmises de génération en génération? Modifiées en cours de route? De quelle provenance originelle?

On peut maintenant passer en revue les «utilités» désignées par les textes.

La quasi-totalité des *fā'ida* s'attache à un objectif précis nommé en début de texte et parfois rappelé à la fin, après l'exposé des rites à accomplir.

Tel qu'il apparaît à travers la collection des 22 textes, l'homme soninké chercherait avant tout à *se protéger contre les agressions extérieures*, sociales, physiques ou liées à des forces non identifiées; mais, en cas d'attaque ou de danger immédiat, il peut aussi riposter et *devenir à son tour agressif*. Voyons le détail de cette catégorie «d'utilités» où on remarquera l'importance accordée à la parole sociale et donc à la renommée publique.

- Protection contre le fer (couteaux, haches, balles, etc.)
- Protection contre «l'oiseau de malheur» (= mauvais sort) qui atteint les enfants
- Pour perturber l'esprit et les paroles d'un adversaire ou d'un notable (*sultān*)
- Pour se protéger contre la parole
- Pour se protéger contre les mauvaises intentions des puissants
- Pour faire périr un ennemi
- Pour émasculer l'ennemi qui a commis l'adultère avec votre femme

S'ajoute à cette liste une *fā'ida* polyvalente, écrite pour «les temps de malheur», qui prévient contre les méfaits et intrigues du monde entier: du Maghreb, du Machreq, de gauche, de droite, des «sultans», des «juifs», des «nazaréens», des incroyants, des mauvais musulmans et musulmanes, des esclaves, des hommes libres, du fer, des djinn etc. Cette protection tous azimuts est aussi la seule dont le prix d'acquisition est

mentionné explicitement, soit un esclave, mâle ou femelle, beaucoup de vaches, une natte, cent pièces d'or et deux cents d'argent⁶.

L'autre grande catégorie de préoccupations soninké — en fait, autre chapitre à l'intérieur de la précédente — concernerait *la restauration ou le maintien de la santé*, à quoi on peut ajouter les préoccupations de *fécondité* pour la femme.

- Pour guérir (sans précision)
- Pour guérir d'une maladie du cou (goître)
- Pour se protéger contre les serpents et les scorpions
- Pour soigner deux affections urinaires (hématurie et anurésie)
- Pour ne pas avoir faim
- Pour que la femme «trouve» un enfant
- Pour qu'une grossesse aille à terme
- Pour empêcher le veau de têter (= conserver du lait pour les gens).

Le souci religieux et son accompagnement, la vie intellectuelle, ne sont pas absents de cet univers de besoins; faut-il voir là surtout une préoccupation professionnelle des confectionneurs d'écrits magiques plutôt que le résultat de demandes populaires?

- Pour développer l'agilité de l'esprit et la mémoire des choses savantes
- Pour ne pas perdre ses élèves
- Pour se racheter de ses fautes, sur le plan moral et religieux (notion de *fidya*)

Une autre *fā'ida* polyvalente embrasse les domaines à la fois de la santé et de la vie intellectuelle; elle permet l'infusion de la science, la mémoire savante, une vie prolongée, une santé permanente, peu de maladies et pas de cécité.

Une dernière catégorie concerne *l'ascension sociale*.

- Pour monter d'un degré dans la société d'ici-bas
- Pour voir s'accomplir un miracle dans sa vie sociale, pour acquérir honneurs, bonheur et richesse.

Cet inventaire des prescriptions une fois établi, on peut se demander comment il nous renseigne et s'il nous renseigne sur la société soninké concernée? Si on s'en tient aux textes, on peut dire qu'ils font apparaître une société à préoccupation religieuse, intellectuelle, ayant un système d'enseignement; une société qui connaît le combat, l'agression physique

⁶ Tarif exorbitant? Non, si on en juge par les pratiques actuelles. Les «Nazaréens» cités semblent plutôt coraniques qu'historiques.

mais aussi celle de la parole efficace; une société hiérarchisée, avec des tensions sociales, où l'honneur et la fécondité de la femme sont fortement valorisés; une société pratiquant l'élevage de bovidés et qui connaît des périodes de déficits alimentaires; une société enfin qui redoute particulièrement certaines maladies (goître, cécité). Est-ce là une image sociale vraiment spécifique ou au contraire une sorte de portrait-robot à usage extensible? En fait, il faut tenir compte de deux éléments. Le premier est que la lecture plus détaillée et complète des textes apporte tout un lot de spécifications (langue locale, botanique, cuisine, esclavage etc.) qui précisent le contour de la société des usagers et des prescripteurs. Le deuxième élément est qu'il est impossible, en l'absence d'une série comparative de textes analogues, de savoir si celle-ci est représentative de la majorité des prescriptions magiques écrites en pays soninké et ailleurs en Afrique de l'Ouest ou si, au contraire, certains aspects sont plus développés ou absents⁷. A notre connaissance, l'ensemble de textes le plus voisin est celui publié par P. Marty en 1914 et désigné par lui comme «amulettes musulmanes au Sénégal», sans autre précision sur sa provenance ethnico-sociale⁸. Les 16 *fā'ida* — le terme est identique — qu'il a recueillies se distinguent comparativement par un seul point général: certaines d'entre elles permettent la consultation du sort sur les moments favorables ou défavorables pour entreprendre une action. Cet aspect divinatoire est absent des textes soninké. Pour le reste, voici les autres buts indiqués:

- Mettre en fuite l'ennemi
- Avoir la paix dans son ménage
- Garder dans la fidélité un esclave ou une femme

⁷ La recherche n'est pas totalement dépourvue de données sur les écrits à usage magique en Afrique de l'Ouest, même s'il s'agit souvent de pièces indicatives ou isolées. En plus de la référence de la note suivante, on peut consulter: P. Laforge, «Les Djenoun de la Mauritanie Saharienne», *Bull. du Com. d'Ét. Hist. et Scientif. de l'A.O.F.*, tome XIV, 1932, pp. 433-452. Du même, «Les Djenoun de la Mauritanie Saharienne. Magiciens, croyances et légendes», *Bull. du Com. d'Ét. Hist. et Scientif. de l'A.O.F.*, tome XV, 1933, pp. 400-424. Du même, «Les Djenoun de la Mauritanie Saharienne. Rites magiques et Djedoual», *Bull. du Com. d'Ét. Hist. et Scientif. de l'A.O.F.*, tome XVIII, janv.-mars 1935, pp. 1-35 (reproduction de 9 tableaux ou «djedoual»). A. Leriche, «L'œuf en magie», *Notes Africaines*, n° 43, 1949, pp. 80-81 (Écritures sur coquilles d'œuf). G.C. Anawati, «Trois talismans musulmans en arabe provenant du Mali (marché de Mopti)», *Annales Islamologiques*, XI, 1972, pp. 287-339 (analyse très détaillée et reproduction des trois *fā'ida*, bibliographie).

⁸ Paul Marty, «Les amulettes musulmanes au Sénégal», *Revue du Monde Musulman*, 1914, 27, pp. 319-367. Cet article a été intégré dans le chapitre V, section première, «Les amulettes» et section deuxième, «Pratiques divinatoires», du même, *Études sur l'islam au Sénégal*, tome II, les doctrines et les institutions, Paris, Éd. Ernest Leroux, 1917, pp. 125-152.

- o Faire fortune
- o Faire périr des ennemis
- o Obtenir la réalisation d'une prière
- o Se préserver de la variole
- o Se préserver de la mort et des dégâts aux cultures agricoles
- o Se préserver de tous les maux
- o Se préserver de tout mal provenant du fer
- o Préserver sa tête (contre les coups)

Deux différences, dans les buts recherchés: il n'est pas question ici de fécondité ni de vie intellectuelle et religieuse. Mais la comparaison ne peut guère aller plus loin, faute de précisions apportées par Marty sur l'homogénéité et l'exhaustivité du recueil. S'agit-il de textes (*tous* les textes?) utilisés par un seul prescripteur ou s'agit-il d'une collection disparate? D'autre part, de façon plus générale, il faudrait pouvoir comparer la totalité des rites magiques utilisés et prescrits en consultation et pas seulement ceux à écriture comme c'est le cas ici.

La question des *procédés* utilisés pour parvenir à la réalisation des objectifs apparaît plus complexe à catégoriser car à travers cette analyse se profile l'interrogation sur la ou les sources de l'efficacité de la *fā'ida* et notamment sur les relations entre l'islam et cette efficacité: faudra-t-il parler de rites magiques ou plutôt d'actes religieux, prières ou invocations (*du'ā'*)? Il y a là une question islamique considérable que nous ne pourrions qu'effleurer en conclusion.

Dans les procédés d'exécution de la *fā'ida*, on est amené à distinguer un mécanisme central et des formules apparemment secondaires ou en tout cas à fonction plus ambiguë. Précisons pour chaque *fā'ida* le mécanisme principal.

- Fā'ida* n° 1. Écrire des noms de l'islam dans un tableau carré tracé par l'étirement du nom du Prophète; présence de signes inconnus.
- n° 2. Écrire des noms mystérieux.
- n° 3. Réciter au moment adéquat un texte coranique en rapport de sens direct avec la situation.
- n° 4. Écrire des noms de mères de personnages islamiques.
- n° 5. Cuire et ingérer un verset coranique qui exemplifie «des montagnes qui marchent» la puissance divine.
- n° 6. Répéter tant de fois cinq formules islamiques dont la *šahada* (70.000 fois!).

- n° 7. Noms mystérieux à écrire sur un bâton et à enfouir à un endroit précis.
- n° 8. Mot à écrire 17 fois, à placer dans une jarre pendant 7 jours et à laver avec 17 rameaux de tel arbre.
- n° 9. Utilisation d'un tableau rectangulaire ouvert sur la gauche et dont les lignes sont faites de lettres étirées; mots et phrases à l'intérieur.
- n° 10. Idem. Rectangle divisé en 9 cases remplies de lettres, de signes ou de chiffres, sauf la case centrale. A mettre en poche.
- n° 11. Écrire trois fois un verset coranique en rapport de sens avec la demande, en diminuant progressivement son appareillage diacritique et vocalisé puis faire cuire dans une bouillie.
- n° 12. Écrire des versets coraniques à un moment donné, les boire à un autre moment bien précis avec un liquide bien précis.
- n° 13. Grand tableau à porter sur soi dans un étui métallique; différentes phrases coraniques, différents chiffres, lettres, graphismes divers dont trois *muḥammas*.
- n° 14. Tableau à lettres, à écrire sur une pierre et à enfouir en un lieu bien précis.
- n° 15. Phrase avec syllabes répétées et bribes coraniques, à écrire sur du papier, à enfouir à un moment donné puis à poser sur une pierre et à recouvrir de terre.
- n° 16. Verset coranique analogue à écrire et à boire avec un liquide précis.
- n° 17. Écrire le nom d'un saint, un verset coranique inversé et le nom d'une personne sur une seule sandale et marcher vers la maison de cette personne.
- n° 18. Écrire à un moment précis, avec une plume particulière, le nom d'un saint sur du papier en y ajoutant les noms de différents personnages et êtres coraniques, le porter sur soi et faire l'aumône.
- n° 19. Écrire le nom d'un saint et une sourate sur une tablette, tremper une branche d'un certain arbre dans l'eau de lavage et... (*fā'ida* incomplète).
- n° 20. Verset coranique (manquant) à écrire, à laver, à introduire dans l'alimentation et à manger en famille.

n° 21. Écrire les «deux sourates de protection» (CXIII et CXIV) trois fois sur une tablette à écriture, les faire cuire avec les racines d'un certain arbre et boire.

n° 22. Écrire le nom du saint avec un verset coranique sur une tablette puis laver et mélanger avec les racines d'un arbre donné réduites en poudre puis faire sécher et administrer.

A travers cette variété et ces variantes de modes d'emploi, on peut relever quelques procédés généraux propres à la pensée magique.

Le plus important quantitativement est l'utilisation des *noms propres* de personnages ou d'êtres qui sont censés posséder un pouvoir extraordinaire qu'on peut capter par le simple fait d'énoncer ou d'écrire leur nom; nom et personne sont ainsi considérés comme inséparables. On atteint et on obtient le pouvoir de ces êtres à travers ce qui fait partie de leur substance, leur dénomination. On est effectivement là en présence d'un mécanisme très général de la pensée magique qui identifie et lie la partie au tout, le symbole à la chose, le substitut à l'objet réel etc., de sorte que l'action sur ou à partir de l'un équivaut à l'action sur ou à partir de l'autre⁹. On remarquera aussi que tous les personnages auxquels les *fā'ida* font appel sont coraniques (Muḥammad, les Khalifes, leurs mères, certains anges) ou relèvent de l'histoire *ṣufī* (les saints). Tous ces personnages sont «positifs» et il n'est fait nulle part mention explicite de démons. On trouve cependant une utilisation négative de ce procédé dans la *fā'ida* n° 17 où la mise par écrit du nom de l'adversaire permet d'agir sur lui et de le faire périr.

L'utilisation de *noms mystérieux* dont on ne sait d'ailleurs pas si ce sont des noms communs ou propres ni même si ce sont des noms, fait appel à un autre procédé général qui consiste à utiliser justement de l'incompréhensible, de l'étrange, de l'anormal, toutes notions impliquant par définition une charge magique, un pouvoir eux aussi exceptionnels¹⁰. A côté des noms mystérieux, il y a une ample utilisation, tout à fait analogue, de *tableaux* à signes et formules dont le sens apparent nous échappe, (*fā'ida* n° 10 et 14 par exemple).

Le terme utilisé pour désigner ces tableaux est *ḥātim* ou même *ḥawātim* pris comme un singulier, terminologie identique à celle qu'on

⁹ J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, P.U.F., 1958, 500 p.; voir p. 16. Voir aussi R. Cavendish, *The Black Arts*, London, Routledge and Kegan, 1967, 373 p., chapitre II, p. 43. «Names and numbers»: «The conviction that the name of a thing contains the essence of its being is one of the oldest and most fundamental of magic beliefs». Voir Doulté, *op. cit.*; pp. 60-61.

¹⁰ Exemple n° 6 de la série reproduite par P. Marty, *op. cit.*; autre exemple dans K. Zamiti, *op. cit.*, p. 90 et 94; J. Cazeneuve, *op. cit.*, p. 235; E. Doulté, *op. cit.*, pp. 147-149.

peut relever dans les *fā'ida* reproduites par Marty (n° 2 et 5 par exemple). Chez les Mauritaniens *Biḍān* par contre, on trouve plutôt le terme *jedwel* qui est également le plus couramment employé au Maghreb, d'après Doulté qui atteste cependant aussi l'usage de *ḥātim*¹¹.

Un autre procédé général de pensée utilise certains versets coraniques, d'abord sans doute à cause de leur caractère sacré intrinsèque dont on compte bien capter le pouvoir mais en même temps et surtout à cause de leur *rapport de sens*, direct ou analogique avec l'objet du problème ou avec les mécanismes de sa résolution.

Ainsi, «pour obtenir un enfant», il faudra, au moment de l'accouplement, que l'homme récite le verset: «C'est Lui qui vous donne forme dans les utérus comme Il veut; il n'y a de dieu que Lui, le cher, le sage». (Cor, III, 6). Et, conclut la *fā'ida* n° 3, «la femme trouvera un enfant».

Le même mécanisme est à l'œuvre au début de la *fā'ida* n° 11 (par ailleurs plus complexe) puisque «pour que la grossesse ne s'arrête pas, il faut écrire la parole du Très Haut: O gens, craignez votre Seigneur qui vous a créés à partir d'une seule substance et a créé à partir d'elle un couple d'où sont nés une multitude d'hommes et de femmes (Cor, IV, 1)».

Certains pourront peut-être voir dans cet appel à la puissance fécondante et créatrice d'Allah une attitude proche de la prière ou de l'invocation plutôt que de la pratique magique. Cependant, la récitation coranique s'inscrit ici dans une démarche très particulière de médiations instrumentales à effets contraignants qui relève d'une sorte de fétichisme de l'écrit et de la parole. Mais que faut-il penser, dans ce cadre, des invocations ritualisées (*da'wāt*) telles que nous les recommandons, par exemple, Al-Ġazālī, qui s'appuie en cela sur la tradition des *ḥadīṭ*?

Autre exemple de rapport de sens entre le texte coranique et le problème à résoudre. Pour celui qui urine du sang ou chez qui la miction ne se fait plus, il faut écrire et boire avec de l'eau de pluie ou avec du lait: «Nous ouvrimmes donc les portes du ciel à une eau torrentielle et fîmes couler la terre de sources. L'eau donc rencontra un ordre qui déjà était déterminé» (Cor, LIV, 11-12, trad. Hamidullah). Dans cette *fā'ida* n° 16, le mécanisme de la pensée analogique où le semblable appelle le semblable est ...limpide.

¹¹ «...synonyme de *ḥātim*, il désigne alors des figures quadrangulaires ou polygonales dans lesquelles on inscrit des noms ou des signes pourvus de vertus magiques. (...) le *djadwal* forme le contenu d'un *ḥirz* (amulette)». M. Plessner, E. Graefe, D. B. MacDonald, *Djadwal*, E.I.2.

Ailleurs, une partie du procédé fait également appel à la pensée analogique ou «sympathique», de deux façons. Pour faire périr un ennemi (*fā'ida* n° 17), la sourate CXI est utilisée visiblement et d'abord à cause de son contenu mortifère («Périssent les deux mains d'Abu Lahab...») dont on veut transférer l'efficacité au personnage de l'adversaire actuel et, ensuite, précise la *fā'ida*, il faut écrire «jusqu'à la fin en ordre inverse (*ma'ṣkūs*)». On provoque donc l'inverse de l'ordre, de la vie, c'est-à-dire la mort, par le symbolisme de la création du pire des désordres, celui qu'on introduit dans le texte sacré. Doubt   remarque à ce sujet:

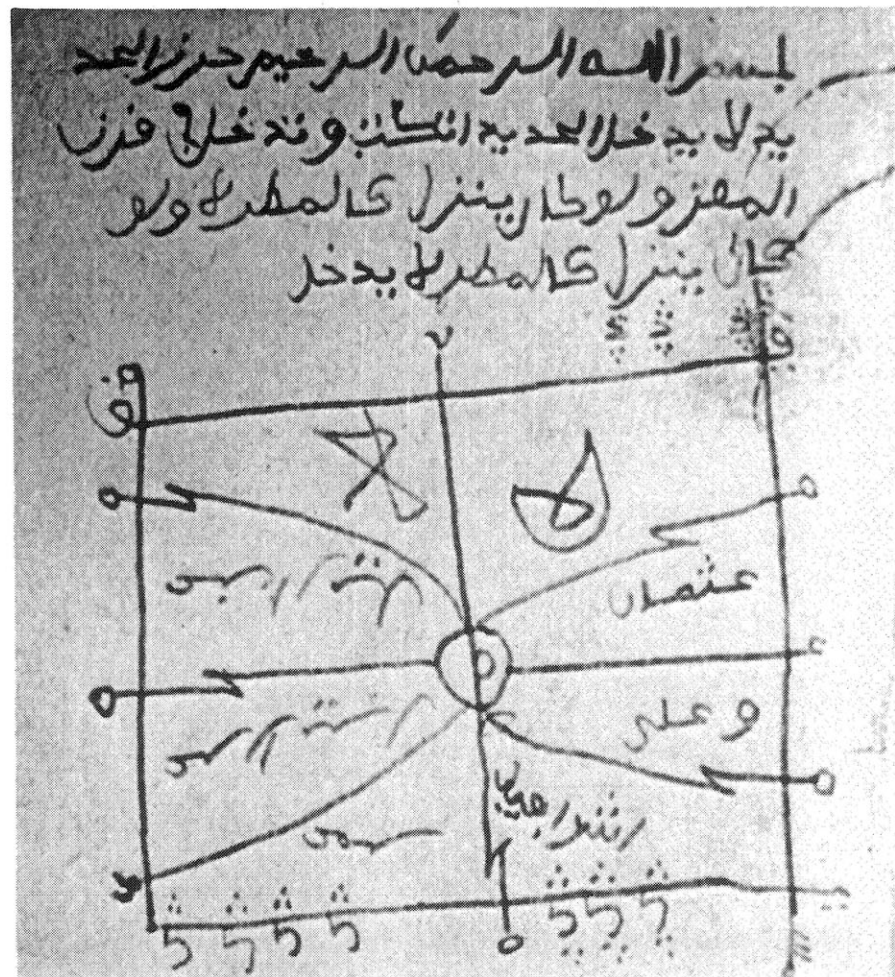
«Ce caractère du renversement, dans la sorcellerie, des pratique habituelles se retrouve dans le fait que, pour plusieurs pratiques de magie noire, les formules magiques s'écrivent à rebours (...) chez les Mahométans du Nord de l'Inde, pour obtenir la mort d'un ennemi(...) on récite sur cette image des sourates du Coran à rebours...»¹².

On voit bien, à travers cette remarque, comme à travers les précédentes, que les procédés employés dans les *f  'ida* soninké se situent dans une perspective de longue tradition à la fois dans le domaine de la magie en tant que telle mais aussi dans celui de la magie pratiqu  e à l'intérieur du cadre islamique.

Mais l'analyse des procédés magiques prescrits, pour être plus complète, doit prendre en compte, en plus du *taktub* et de son contenu, les *opérations effectuées avec l'écrit*.

D'abord, la récitation (*taqra'*) peut suffire par elle-même. L'écriture également, à condition de la porter sur soi. Ensuite on trouve toutes sortes de manipulations, depuis la classique ingestion — seule ou avec ingrédients — de l'encre du texte délavé, jusqu'à la confection d'une poudre mélangée à la même encre. Toute la gamme de ces recettes plus ou moins longues, plus ou moins compliquées rejoint en tout point les formules habituelles des pratiques magiques telles qu'on a pu les recenser, au moins partiellement, en différents endroits et époques du globe.

A la fin de cette rapide présentation de textes à usage magique, détenus par un *moodi* soninké du Guidimakha mauritanien, on est amené à se poser, en guise de conclusion, quelques questions sur les rapports entre magie, islam et société.



N   1. «Hirz al-hadid» (contre le fer).

¹² E. Doubt  , *op. cit.*, p. 300-301.

Une première question porte sur les *origines* de cette magie à écriture. D'une part on peut se demander s'il existe un modèle formel dont les textes soninké s'inspireraient directement. Et, dans cette hypothèse, s'agit-il d'un modèle original dans la forme et dans le fond ou bien s'agit-il d'un modèle «islamique» accommodé à la société soninké? Par la même occasion, se repose l'interrogation précédente sur les auteurs des écrits: œuvres soninké à proprement parler ou copies plus ou moins fidèles de modèles étrangers? Mais au-delà de la nature autochtone ou importée du produit magique, il apparaît, d'autre part, tout aussi nécessaire de saisir les rapports entre ce type de manifestation magique et les structures de la société soninké; à quoi correspond le personnage du «marabout» dans cette société islamisée d'Afrique noire? Est-il une importation institutionnelle islamique ou une expression sociale plus ancienne liée au fonctionnement des rapports internes à la société? Finalement, on est confronté à une double question d'origine: celle du produit magique et celle du «magicien».

En ce qui concerne le produit, à partir de l'instant où l'écrit entre en compte comme pièce centrale du rite à accomplir, on ne peut que se tourner vers la religion islamique qui a introduit les textes écrits en Afrique sahélienne occidentale, il y a environ un millénaire. Et il s'agit bien de contenus islamiques. Ce qu'on vient de voir dans l'analyse des procédés laisse peu de doutes sur le recours foncier aux forces religieuses de l'islam: texte sacré (Coran), personnages sacrés, saints, anges, le Prophète et Allah¹³. Par ailleurs, certaines recettes sont balisées de codes islamiques: écrire le jeudi et boire le vendredi; agir après telle prière; faire la *sadaqa*; le *ḥātim* est dit *mubārak*; «l'oiseau» du texte n° 2 peut être coranique etc. Enfin, presque toutes les *fā'ida* débutent par la *basmla* et se terminent par une des formules: *bi-aḍnallah ta'alā* ou *in šā'allah* ou par la salutation sur le Prophète. En soi, la présence de ces formules d'encadrement n'est pas décisive, au contraire, elle pourrait indiquer une volonté d'habillage islamique pour faire illusion; en réalité elle se situe dans un ensemble contextuel dont la référence ultime est l'islam. Bien entendu, d'autres références anislamiques sont présentes de façon secondaire, à commencer par les graphismes en tant que tels mais aussi le symbolisme de différents lieux et objets.

Et puis ces textes sont étroitement apparentés à ceux qu'on peut trouver un peu partout dans le monde musulman et dont un des vecteurs

¹³ L'intervention directe d'Allah est sollicitée explicitement dans la *fā'ida* n° 17, sur la mort de l'ennemi: «*wa man arāda an yahlīk allahu 'aduwwahu...*».

importants semble bien avoir été les écrits d'Abū l-'Abbās Aḥmad Al-Būnī (m. 1225), surtout le *šams al-ma'ārif al-kubrā wa laṭā'if al-'awārif*¹⁴. «Avec celui-ci, écrit A. Abel, la science des invocations, des talismans, des divinations, de l'astrologie divinatoire, médicale, de l'emploi des noms sacrés, des mots magiques et secrets, la cabbale et la science des permutations littérales, l'usage du *djafr*, tout cela va se trouver systématisé, clarifié, autant que faire se peut, vulgarisé et mis définitivement sous l'égide de la religion»¹⁵.

Cet auteur se situe effectivement bien à l'intérieur de problématiques de la religion et de la culture islamiques et, par exemple, son langage — terminologie et argumentation — se moule sur celui du soufisme¹⁶. Une remarque de l'introduction du *šams* paraît importante, rapportée aux objectifs de l'auteur et compte tenu de la diffusion ultérieure de l'ouvrage. «J'ai voulu m'opposer, dit Al-Būnī, au courant qui veut réserver

¹⁴ Sur Al-Būnī (XII^e-XIII^e siècle), voir les articles correspondants dans *E.I.1* par B. Carra de Vaux et surtout dans *E.I.2, suppl.*, par A. Dietrich. Sa biographie reste inconnue à tous égards et la date de sa mort, la seule que nous ayons, ne serait signalée que par Hājjī Ḥalīfa au 17^e siècle. Sur son œuvre, voir Brockelman, *G.A.L., S.1* (lequel note un écrit de «son fils Abū l-Ḥāmid 'Alī») et surtout *Vol. 1* qui présente 40 titres dont le *šams al-ma'ārif*. Le grand nombre de titres d'ouvrages d'Al-Būnī, tous apparemment sur le même sujet, pose le problème de leurs interrelations, de leur attribution réelle et des sources auxquelles l'auteur a puisé: compilations livresques, fabrications personnelles, collecte de pratiques répandues ou les trois à la fois? Ibn Ḥaldūn l'a beaucoup fréquenté et fait référence souvent aux «*Anmāṭ*» ('formes' des noms d'Allah) d'Al-Būnī, non seulement dans la version «longue» du *K. al-'ibār (muqaddima)* mais surtout dans le *šifā' al-sā'il li taḥḍīb al-masā'il* (édité par I. A. Khalīfē, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1959, 11 p. + 189 pp.). Voir aussi, sous l'angle de l'histoire des idées, P. Lory, «Magie et religion dans l'œuvre d'Al-Būnī» *Horizons Maghrébins*, Toulouse, n° 7/8, été-automne 1986, pp. 4-15.

Le succès de librairie du *šams al-ma'ārif* ne se dément pas; A. Abel (*op. cit. infra*) en signale quatre éditions différentes en circulation au Caire et à Damas en 1956; l'édition que nous possédons (Beyrūt, *Al-maktabat al-ša'abīya*, 1980) provient des librairies «islamiques» de Belleville (Paris).

¹⁵ A. Abel, «La place des sciences occultes dans la décadence» in Symposium de Bordeaux, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, Maisonneuve et Larose, (nouveau tirage) 1977, pp. 291-317.

¹⁶ La division du *šams al-ma'ārif* en quatre parties et quarante chapitres, le développement des carrés magiques dérivés de *budūh* qu'on y trouve au chapitre 40, le chapitre sur «les noms que Jésus a utilisés pour ressusciter les morts» ainsi que toute la ritualisation des *dikr* et du *'ā'*, tout cela évoque directement Al-Gazālī. Sur les liens entre Al-Būnī et Al-Gazālī, signalons que l'article *budūh* de l'*E.I.2* inverse la chronologie et le sens de ces liens et que ailleurs il considère que Gazālī a «adopté» et légitimé le carré magique *budūh*, ce qui est là aussi, l'inverse de la pensée de Gazālī, pour qui ces formes (*ṣakal*) magiques sont des «tromperies». (voir son opinion: «*fahā li taṣḍīq dalika?*» dans *Al-munqid min al-dalāl*, édit. et trad. F. Jabre, Beyrouth, coll. Unesco, Imprimerie catholique, 1959, 55 p. + 122 p.). Mais il manque une étude sur l'ambiguïté d'Al-Gazālī vis-à-vis de l'irrationnel et en particulier sur la ritualisation utilitaire qu'il lui applique et il manque une autre étude, complémentaire, sur la propagation de l'image d'un Gazālī «magicien».

celà (cette science) à une élite (*ḥāṣa*), comme c'était le cas par tradition (*al-'awā'il*) et pour une majorité de gens; si cette attitude se répand, elle sera nuisible pour ici-bas (*al-dunyā*) et pour l'au-delà (*āḥira*); ces invocations (*aḍkar*) te seront utiles pour ici-bas et pour l'au-delà».

Qu'en est-il de la diffusion de cette encyclopédie magique? Son utilisation est attestée au Maghreb, si on suit E. Doutté (*op. cit.*) qui puise abondamment dans le *šams* et en traduit bon nombre de passages. De même, en Ethiopie, «l'œuvre d'Al-Būnī exerça une profonde influence sur la magie éthiopienne et la science des noms: le *šams al-ma'ārif* fut traduit en guèze (langue liturgique éthiopienne) avant le XVIII^e siècle»¹⁷. Du côté de l'Afrique occidentale, L. Brenner, dans deux communications récentes, nous suggère une filière d'apprentissage et d'enseignement des sciences ésotériques partant d'Al-Būnī, d'Al-Biṣṭāmī (15^e siècle) pour arriver au Bornou en la personne notamment de Muḥammad ben Muḥammad al-Fullānī al-Kašnāwī (m. 1741) et d'autres penseurs et écrivains peuls¹⁸. P. Marty (*op. cit.*) relève, au début du siècle, que «le texte des amulettes n'est pas toujours du cru des marabouts et (qu') ils font volontiers des emprunts (...) à Ahmed ben Ali, plus connu sous le nom ethnique d'El-Bouni (...) *chems el-maarif* (...) des fragments de ces ouvrages en copie se rencontrent chez plusieurs marabouts sénégalais, notamment chez ceux qui sont d'origine toucouleure». Enfin, dans la bibliothèque d'Al-Hājj 'Umar Tall et de son fils Aḥmadou, enlevée par les Français lors de la prise de Ségou (Mali) en 1890, on trouve, parmi de très nombreuses pièces talismaniques ou traitant de magie, une copie partielle du *šams al-ma'ārif*¹⁹.

Sans doute il ne s'agit ici que de quelques balises sur l'histoire de la pénétration «talismanique» en Afrique de l'Ouest mais il était important de marquer l'origine arabo-musulmane de ces «utilités».

Lorsqu'on compare les textes soninké avec ceux d'Al-Būnī, trois points sont à souligner. Aucun ne copie intégralement les modèles (du

¹⁷ Jacques Mercier, *Rouleaux magiques éthiopiens*, éd. du Seuil, 1979, 77 p. et 40 gravures.

¹⁸ Louis Brenner, «Three Fulbe scholars in Borno», Table Ronde sur *Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale*, Paris, M.S.H., 15-17 déc. 1983, 15 p., inédit. «The 'Esoteric Sciences' in West African Islam», Conférence *The Changing Role of the 'Ulamā'*, U.S.A., Northwestern University, 29-31 March 1984, 7 p., inédit.

De Muḥammad Al-Kašnāwī (ou Katsināwī), L. Brenner nous signale un ouvrage qui a circulé en Afrique occidentale: *Bahjat al-āṣṣāq wa iḍāḥ al-labs wa l-iḡlaq fī 'ilm al-ḥurūf wa l-awṣāq*, (Réjouissance des horizons et éclaircissements du confus et du secret dans la science des lettres et des carrés magiques), B.N., Manuscrits orientaux, Arabe 5635, ff3b-112b.

¹⁹ In Noureddine Ghali, Sidi Mohammed Mahibou, Louis Brenner, *Inventaire de la bibliothèque umarienne de Ségou*, Éd. du C.N.R.S., 1985, cote 5542, ff67b-77b.

šams) mais la structure générale et de détail est identique: annonce de l'objectif visé, écrits à utiliser, procédés de la mise en œuvre, résultats obtenus; et c'est le même stock de textes coraniques, de noms islamiques, de signes et de graphismes divers qui se retrouve ici et là. Par contre, on doit noter le caractère simplifié des textes soninké: ils ne comportent le plus souvent qu'une seule séquence rituelle, pas toujours très élaborée et ne font pas appel, par exemple, aux carrés magiques (*wafq; awfāq*) dont Al-Būnī est un spécialiste. Mais c'est le moment de souligner à nouveau que leur «naturalisation» soninké est affichée à travers l'usage de termes soninké (précédés d'un rituel «*fī kalāminā*», «dans notre langue») et à travers des indications botaniques ou alimentaires locales entrant dans le rituel. On pourrait, en conclusion de ce problème des origines des textes, admettre que ceux-ci peuvent être composés localement mais sur la base de structures et de contenus modélisés tels qu'ils apparaissent, par exemple, dans l'œuvre d'Al-Būnī.

Quant à l'origine du «marabout-magicien» — entendu comme une fonction attachée à des personnages islamiques de statuts divers — toute une littérature sur la magie et la sorcellerie en Afrique noire et une littérature beaucoup plus restreinte sur les processus sociaux d'islamisation nous invitent à y voir deux ordres de transformation ou de permanence. D'une part, les fonctions remplies dans la société africaine préislamique et relevant en général de la divination, de la guérison, de l'antisorcellerie sont prises en charge lors de l'islamisation par de nouveaux personnages versés dans l'islam; dans les cas connus, il apparaît que la translation entre «esprits» anciens et *jinn* (pl. *jūn*) nouveaux s'effectue toujours (avec, peut-être, des stades d'opposition, de coexistence, de prédominance?). Le point le moins évident et le moins connu est celui de l'éventuelle transposition islamique du travail de sorcier, défini par son caractère d'agression sociale; c'est, semble-t-il, un domaine où le clivage entre «*jinn* musulman» et «*jinn* païen» ou «diabolique» s'opère et où l'islam devient un recours contre la sorcellerie²⁰.

Parallèlement, les fonctions de divination, de guérison etc., entrent dans un moule socio-culturel nouveau, à travers une catégorie socio-cléricale nouvelle dont le modèle et les pratiques restent encore largement à étudier. Du *ṭāleb* maghrébin, déjà signalé par Ibn Ḥaldūn, au

²⁰ Voir R. L. Bunger, *Islamization among the Upper Pokomo of Kenya*, Ph.D. Anthropology, Northwestern University, Evanston, Illinois, June 1972, et J. S. Thayer, *Religion and social organization among a West African muslim people: the Susu of Sierra Leone*, Ph.D. Anthropology, Ann Arbor, University of Michigan, 1981, 380 p.

mwali du monde swahili, en passant par les *zwāya*, les *moodi*, les *ceerno*, les *karamokho* et autres *ṣayḥ*²¹, il y a sans doute à retenir cette fonction d'aide individuelle et individualisée, médiatisée par tout un arsenal idéologique et pratique, véhiculé depuis toujours et partout²² par l'islam.

En conclusion, l'analyse de ces textes à usage magique, en provenance du pays soninké mauritanien, conduit à établir d'une part leur caractère extra-africain d'origine — importation islamique — et en même temps leur adaptation relative à certaines données locales; les praticiens de ce genre de textes, quant à eux, ont pris une forme sociale et idéologique islamique, sans jamais renier, au-delà de la forme, des fonctions présentes dans les sociétés africaines antéislamiques.

Pour terminer, nous voudrions simplement signaler, sans pouvoir les aborder, deux autres questions à la fois islamologiques et sociologiques sous-jacentes à cette présentation de textes magiques.

La première, débordant le cas étudié, se pose à propos de l'ensemble des pratiques magiques islamiques: entre la prière, l'invocation, l'appel à Allah, à son Prophète ou à ses saints — tout ce qui est *dīkr*, *du'ā* — et les invocations de type magique, où se situe la frontière, s'il y en a une, et est-ce qu'on ne se trouve pas, avec la *du'ā* notamment, au carrefour du religieux et du magique? Un exemple précis qui mériterait une analyse plus approfondie, nous est donné par le milieu mouride sénégalais à Paris, qui diffuse (1984) un opuscule manuscrit ronéotypé, bilingue wolof-arabe, intitulé *Ḥaḍa l-kitāb sirr sūrat al-wāqī'a katīrat al-manāfi'*

²¹ L'ouvrage de L. O. Sanneh, *The Jakhanke*, International African Institute, London, 1979, 276 p., marque une avancée dans la connaissance d'un groupe «maraboutique» ouest-africain; voir particulièrement son chapitre 8: «Prayer, dreams and religious healing».

²² La bibliographie est claire sur ce point: aucune partie du monde musulman, quelles que soient ses composantes écologiques, ethniques, juridico-théologiques, etc., n'est absente du catalogue des pratiques à écriture islamique magique. Consulter à ce sujet, J. D. Pearson, *Index islamicus, 1906-1955*, Éd. W. Heffer, Cambridge, 1958 et les quatre suppléments (1956-1975), tantôt au titre, tantôt à la rubrique «magic». L'ouvrage général le plus complet (en langue française) sur les différentes branches de l'ésotérisme musulman est: Toufic Fahd, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam*, Leiden, Éd. Brill, 1966, 617 p. Voir aussi, dans le même sens, Von Hammer-Purgstall, *Zwei Abhandlungen zur mystik und magie des islams*, Einleitung von A. Schimmel, Wien, Der Österreich. Akademie der Wissenschaften, 1974, 216 p.; voir surtout le second de ces textes, du milieu du 19^e siècle: «Die Geisterlehre der Moslimen» où on trouvera une classification des «sciences» de la magie, une réfutation des thèses de Renan sur «l'absence du don de l'invention surnaturelle» chez les Arabes, une petite note intéressante sur un ouvrage d'Al-Būnī, *Maṭla' al-'azā'im*, la reproduction turco-arabe de l'amulette de Lord Byron, etc.

jiddan (15 pages dont 3 en wolof, sans lieu ni date) et qui se donne explicitement pour une *du'ā'*. On y retrouve la formule *wa man arāda an* («et celui qui désire que ...») de nos textes magiques (et d'Al-Buḥārī, voir note suivante). Les désirs qu'on peut ainsi voir satisfaits? Essentiellement, et de façon obsessionnellement répétitive dans le texte, l'augmentation de la fortune (*rizq*), l'éloignement de la pauvreté (*faqr*) et des prélèvements fiscaux (*aṣarāt*) mais aussi la préservation de l'enfer (*al-nār*), du châtement divin (*adāb*), le rachat des fautes (*dunūb*) et l'entrée au paradis sans jugement. Et tout cela «*bi barakat haḍa l-du'ā'*»: il faut réciter la *du'ā'* trois fois, l'écrire, la délayer avec différents types de parfums, la porter sur soi, prier tant de *rak'āt* dans telles conditions, réciter tant de fois des formules d'invocation comprenant les noms d'Allah etc. Comment considérer cet ensemble rituel et le «*ṣayḥ Ibrahīm*» qui «l'a élaboré»?

Si on remonte là aussi vers les modèles, une analyse, sous cet angle, de la section *Da'wāt* du *Ṣaḥīḥ* d'Al-Buḥārī²³ et du «livre» correspondant de l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* de Al-Gazālī²⁴ est très révélatrice; y apparaissent les traits caractéristiques de la pratique magique, à savoir l'aspect de contrainte (la *du'ā'* de la prière du vendredi ne peut être refusée), la ritualisation (lieu, moment, nombre), l'aspect utilitaire (entrer au paradis, pardon des fautes, toutes sortes de préservations et de protections dans la vie courante) et finalement le caractère personnalisé (et affectivement motivé) des demandes. Ceci étant, resterait une différence pratique fondamentale: la force de la magie réside dans la personnalité particulière du «marabout-magicien» à qui on se confie alors que la *du'ā'* se pratique sans intermédiaire social. Mais ce point n'est pas aussi tranché qu'il peut paraître et c'est toute la notion d'*intercession* en islam qui se profile derrière cette interrogation.

Et dans ce phénomène d'*intercession* dont la magie est partie prenante, comment caractériser le «magicien» islamique par rapport aux intercesseurs mieux lotis institutionnellement: prophètes, saints? La

magie «herzienne» est-elle d'une autre nature que celle des merveilles (*karamāt*) accomplies par les saints (*awliyā'*) et des miracles (*mu'jizāt*) des prophètes? Est-ce le même imaginaire culturel qui est à l'œuvre dans tous les cas mais sanctionné différemment par l'opinion publique suivant le degré de réussite socio-religieuse des postulants? Comment devient-on doué de *baraka* et comment devient-on prestataire efficace de *herz* et de *fā'ida*, sachant qu'en Afrique de l'Ouest, les deux vocations sont cumulables? Question qu'Ibn Ḥaldūn traitait déjà mais qu'il vaudrait la peine de reprendre sous l'angle des matériaux et des analyses des sciences sociales en ce domaine.

²³ Al-Buḥārī, *Kitāb al-jāmi' al-ṣaḥīḥ*, édition L. Krehl et Th.W. Juynboll, Leiden, Éd. Brill, 1868-1908, 4 vol.

²⁴ Al-Gazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 4 vol., Le Caire, Būlāq, 1861, voir particulièrement les «livres» 9 et 10, portant sur *ḡikr*, *du'ā'* et *wird*. D'après Brockelman, G.A.L., S.I., Al-Būnī est l'auteur d'un *Kitāb al-da'wāt* (dont une copie est signalée dans le catalogue N° 500, *Arabic manuscripts*, Leiden, Brill, 1978, sous le n° 69). On peut ajouter que ce n'est pas un hasard si le rigoriste Ibn Taymiya s'en prend longuement à certaines pratiques de *du'ā'*; voir son *K. iqtidā' al-ṣirāṭ al-mustaḡim muḥālafat aṣḥāb al-jahīm*, traduit par M. U. Memon, *Ibn Taymiya's Struggle against Popular Religion*, Éd. Mouton, 1976, 423 p. Il est question de *du'ā'* pratiquement à chaque page de ce livre.