

# ÉLÉMENTS DE MAGIE ET DE SORCELLERIE CHEZ LES ARABES D'AFRIQUE CENTRALE

Frank HAGENBUCHER-SACRIPANTI

*Ethnologue O.R.S.T.O.M. — B.P. 65 — N'Djamena (Tchad)*

## RÉSUMÉ

*Après avoir distingué magie et sorcellerie à l'aide de conventions empruntées à différents spécialistes dont il a éprouvé l'opportunité sur d'autres terrains d'étude, l'auteur décrit les principales méthodes d'envoûtement, d'agression et de thérapeutique par manipulation du sacré caractérisant l'évolution culturelle des Arabes d'Afrique Centrale soumis aux influences de diverses civilisations noires de la zone soudanienne. L'état de vassalité, la tendance à la sédentarisation ainsi que la multiplication conséquente des contacts avec un environnement ethnique hétérogène déterminent chez ces populations l'enchevêtrement de données culturelles propres à la tradition arabo-musulmane avec des rites d'origine africaine.*

*Cet article pose, en conclusion, le problème de l'identité arabe au sud du Sahara.*

## ABSTRACT

*The author first makes the distinction between magic and sorcery, on the basis of conventional definitions taken from a number of specialists, and whose applicability he has tested in other fields. He then describes the principal method of casting spells, and of aggression and therapy by manipulation of the sacred, which characterize the cultural evolution of Central African Arabs, who are exposed to the various Black civilizations of the Sudan region.*

*The vassal condition, the tendency to adopt a non-migratory way of life, and the resulting extension of contact with heterogeneous ethnic environment, all lead to an interweaving, in these population groups, between the cultural background of the Arab/Moslem traditions and rites of African origin.*

*In conclusion, this article presents the problem of Arab identity south of the Sahara.*

## TRANSCRIPTION

Des études spécialisées sont aujourd'hui en cours qui tendent à mettre en évidence l'originalité linguistique des populations arabes d'Afrique Centrale. L'arabe dit tchadien est constitué par plusieurs dialectes que différencient respectivement des influences culturelles variées dont le nombre et l'ampleur ont fortement et diversement déterminé l'évolution de la langue tant au niveau du vocabulaire que dans le domaine de la syntaxe. Il ne nous appartient pas d'énumérer ici les caractéristiques des différentes « zones dialectales » du Tchad. Nous soulignerons cependant l'homogénéité et la spécificité réelles de celles-ci en rappelant que l'emploi

de certaines locutions ou d'un terme particulier plutôt que d'un autre pour désigner le même objet, ainsi que d'importantes différences de prononciation, permettent de distinguer sans difficulté l'origine d'un interlocuteur arabe ;

ex : le petit « hangar » que construisent les Arabes semi-sédentaires à proximité de leur habitation, servant aussi d'étagère sur laquelle sont mis à sécher certains produits alimentaires, reçoit au Tchad diverses dénominations également appliquées à l'abri plus vaste sous lequel sont regroupés les jeunes garçons nouvellement circoncis pendant la période de leur convalescence. Sur la rive sud du lac Tchad (et jusqu'aux contreforts du Mandara) cet édifice est appelé *'illiye* (pl. *'allāli*) ou *ḥilliye* ; il est désigné dans le Batha ainsi

que dans le Salamaf sous le terme de *rakūba* (pl. *rawakīb*), tandis qu'au Wadaï et jusqu'au Soudan il s'agit de *lugdāba* (pl. *lagadīb*).

Les parlers arabes du Tchad, dont les similitudes avec la tradition classique de la langue s'estompent à mesure que l'on se déplace d'Est en Ouest, se distinguent les uns des autres par la prononciation ainsi que par l'importance des vocables non arabes, particulièrement dans la terminologie relative aux objets et gestes de la vie économique. La langue du Coran est déterminée dans les régions soudano-tchadiennes non seulement par l'ampleur des emprunts culturels effectués par les Arabes auprès des ethnies dont ils ont pénétré les zones d'habitat et auxquelles ils se sont diversement mêlés, mais aussi par la multiplication des contacts et des informations pendant le dernier quart de siècle (accroissement des moyens de transport, importance de la radio, développement du pèlerinage, émigration de travailleurs vers le Soudan, la Libye etc.). C'est ainsi que se développe de plus en plus une langue propre aux centres urbains caractérisée par la fusion de variantes dialectales locales avec le libyen, le libanais et le soudanais... phénomène essentiellement dû à la solide implantation de commerçants arabes étrangers en divers points du territoire tchadien.

La région dans laquelle ont été recueillis les éléments constitutifs de cette étude (zone d'habitat arabe située au sud du lac débordant les frontières du Tchad, du Cameroun et du Nigéria) correspond selon LETHEM (1920) à une unité dialectale pour l'arabe. Il importe donc de préciser que cette région — ainsi que les grandes divisions de l'arabe tchadien (Chari-Baguirmi, Batha, Wadaï, Salamaf, Nord-Kanem) — révèle des variantes locales parfois spectaculaires, très localisées sur le terrain et correspondant souvent à une identité tribale : dans le Serbewel, le parler des *Gawālme* se distingue particulièrement de celui des *Salamaf*. Ces derniers ont en effet beaucoup plus emprunté aux cultures *kanuri* et *kotoko* que les premiers. Au Tchad, dans l'ouest de la Préfecture du Chari-Baguirmi, les Arabes pratiquent un dialecte présentant conjointement des similitudes avec les parlers du Cameroun et du Nigéria mais également marqué par la proximité des nomades du Batha. Nous avons en conséquence adopté un système de transcription correspondant à la langue pratiquée par les Arabes semi-sédentaires les plus proches de la rive droite du Chari (entre N'Djaména et le village de *Na'ala*). Ce système ne rend compte que de la prononciation locale, sans référence systématique à l'orthographe de l'arabe classique, excepté dans la transcription des manuscrits.

La transcription des noms de pays, de capitales et divisions administratives respecte l'orthographe officielle ; ex. : nous écrivons Soudan au lieu de *Sudan*, N'djaména au lieu de *Njamenā*, etc.

Les noms de divisions administratives sont tirés des dénominations traditionnelles de régions ou de « chefferies ». Nous transcrivons donc phonétiquement ces appellations lorsque leur objet concerne la tradition plutôt que la chose politique et administrative en écrivant : l'Empire du *Wadaï* (au lieu de Préfecture du Ouadaï).

Ces distinctions sont rendues particulièrement nécessaires par l'absence de localisation cartographique de nombreux puits et lieux-dits où nous nous sommes rendus et dont les noms ne peuvent être transcrits que phonétiquement, à défaut d'orthographe officielle.

Un principe comparable a été adopté pour certains noms

d'auteurs auxquels il est fait allusion dans le texte ; ex. nous écrivons phonétiquement *Ibn Xaldūn* et *al-Gazzāli* au lieu de Ibn KHALDOUN et Al-GHAZALI. Mais les noms d'écrivains contemporains tels Toufy FAND et IDRIES SHAH conservent leur orthographe officielle.

hamza	ء	'	attaque vocalique
ba	ب	b	
ta	ت	t	
tha	ث	th	peut être remplacé par ta ou sin
		s	
		t	
jim	ج	J	dj mouillé, en arabe tchadien
		j	j comme dans je en arabe classique
ha	ح	h	h guttural ; très peu marqué
χa	خ	χ	
dāl	د	d	
ḡāl	ذ	ḡ	souvent confondu avec le dāl et le
		z	zayn
ra	ر	r	r roulé
zayn	ز	z	
sīn	س	s	
šīn	ش	s	
'ayn	ع		contraction gutturale sonore
ḡayn	غ	ḡ	souvent confondu avec le χ
fa	ف	f	
qāf	ق	q	souvent prononcé comme un g ;
		g	se confond parfois avec le χ
		χ	
kāf	ك	k	
lām	ل	l	
mīm	م	m	
nūn	ن	n	
ha	ه	h	se confond fréquemment avec le ḡ
ta marbūḡa	ة	t	désinence du féminin ; ne se prononce qu'en liaison entre deux mots
šād	ص	š	souvent confondu avec le sīn
		s	

dād	ض	ḍ	confondu avec le d
ṭa	ط	ṭ	souvent prononcé comme le t
za	ظ	z	comme le d
wāu	و	w	consonne identique au w anglais
	ا	ū	voyelle longue : ou français
ya	ي	y	consonne : comme y de payer
		i	voyelle longue
alif ṭawīla	ا	ā	voyelle longue
alif maqṣūra	ى	ā	voyelle terminale ; peut se transformer en i longue

Voyelles longues : ā, ī, ū, etc.

e fermé : é e

e ouvert : ê

o très ouvert : o

ë tch du français

AVANT-PROPOS. MAGIE ET SORCELLERIE ; NÉCESSITÉ D'UNE CONVENTION TERMINOLOGIQUE PROPICE A L'ÉVALUATION DE CES DEUX CONCEPTS DANS NOTRE ZONE D'ÉTUDE

Le mot « magie » est aujourd'hui employé par les anthropologues pour désigner l'ensemble des techniques, comportements et concentrations spirituelles destinés à surpasser les sens de l'homme ainsi qu'à maîtriser et surtout modifier l'ordonnance du monde. Une différenciation radicale entre magie et sorcellerie est cependant aussi laborieuse que ne s'avèrent difficiles et contradictoires les définitions respectives de ces deux notions...

Théologien, médecin, avocat et historiographe, CORNELIUS AGRIPPA (1486-1533) fait de la magie, dans sa « Philosophie occulte », « la véritable science, la philosophie la plus élevée et la plus mystérieuse, en un mot la perfection et l'accomplissement de toutes les sciences naturelles... » Quatre siècles plus tard, COLLIN DE PLANCY (1) y voit « l'art de produire dans la nature des choses au-dessus du pouvoir des hommes, par le secours des démons ou en employant certaines cérémonies que la religion défend ».

Art, technique ou science, la magie s'oppose à l'humilité religieuse et à l'action de grâce, même

lorsqu'elle tend vers la domination et la répression des forces du mal. Moins organisée et totalement clandestine, délibérément antisociale, la sorcellerie en est originellement une déviation agressive dans laquelle on peut voir une réaction populaire contre l'ordre établi et la religion triomphante... Intellectuellement opposée aux prétentions à la connaissance dite magique, spirituellement outragée par les parodies de la sorcellerie dans lesquelles se perpétuent des restes de paganisme et s'exacerbent des révoltes contre les valeurs judéo-chrétiennes, l'Église porte une condamnation commune contre ces deux états... L'anathème et la répression sanglante qui accompagnent cet amalgame au long des siècles (depuis la loi salique par laquelle les Francs répriment la sorcellerie, jusqu'aux bûchers de l'Inquisition et au procès des sorcières de Salem) ne cessent qu'avec l'émergence du rationalisme et l'explosion de la science...

MM. J. TONDRIAU et R. VILLENEUVE (1968) divisent la magie (dans le cadre général de laquelle ils inscrivent la sorcellerie) en : « (a) magie contagieuse ou par contagion ou par contiguïté ou par contact direct ; (b) magie homéopathique ou par similitude ou par contact figuré ». Dans leur brève synthèse, les deux auteurs ajoutent : « On peut aussi la diviser en : (a) magie théorique ou spéculative et (b) magie pratique ou spéculatoire... Dans le domaine sociologique il convient de distinguer (a) une magie associée à la religion ou théurgie (si elle la combat on l'appelle goétie ou magie noire dont la branche inférieure est la sorcellerie) ; (b) une magie d'aspect progressif qui dépasse la religion et crée des systèmes philosophiques. On parle vulgairement de magie blanche, rouge et noire : « magie blanche » se dit soit pour une magie bénéfique, soit pour une prestidigitation ; « magie rouge » s'emploie à l'égard de la magie diabolique (parce qu'au Moyen Age le rouge noirâtre était caractéristique du Diable), et pour toute magie sanglante (Macumba, Vaudou, etc.) ; « magie noire » se dit de toute magie diabolique ».

Ces distinctions sont issues d'une réflexion rétrospective, d'investigations limitées par l'impossibilité de tracer un tableau détaillé de l'Occident au temps où la sorcellerie y était vivace : motivations réelles ou présumées des sorciers, modalités des accusations et possibilités d'y résister, poids de la vindicte publique, relations accusé-juges, importance de la magie dans la stratégie sociale et politique ne peuvent être évaluées qu'à l'aide d'hypothèses incertaines et de documents historiques souvent contestables... Une société traditionnelle africaine offre la possibilité d'étudier directement le « fait » de sorcellerie dans sa

(1) Auteur d'un « dictionnaire infernal » qui connut six éditions différentes entre 1818 et 1863.

totalité, dans son « déroulement social », depuis les premiers soupçons jusqu'à la condamnation du coupable. Encore faut-il, ainsi que le rappelle Lucy MAIR (1969), que l'enquêteur s'intègre à cette société : « il doit parler le langage de ses membres, participer à son existence d'une manière telle qu'il connaisse tout de chaque individu : intérêts, amis, réputation et aptitudes personnelles ». Cette méthode poussée d'observation participante, dont EVANS-PRITCHARD fut effectivement (1) l'un des pionniers, livre par l'intimité instaurée entre l'anthropologue et le groupe d'insertion, des réalités idéologiques et sociales dont la complexité originale s'oppose aux grandes « rubriques » mentionnées plus haut ; ces dernières sont, en effet, fréquemment établies — à des fins de classification et d'analyse théorique — par la différenciation d'activités multiples, de rituels dont la forme ainsi que la fonction sociale réfèrent à un même ordre métaphysique (2).

Bien qu'effectuée dans une aire politique et culturelle traditionnellement homogène — et en cela totalement opposée aux sociétés arabes d'Afrique Centrale, caractérisées tant par la disparité de leurs emprunts aux ethnies voisines, la diversité des degrés de conservation de leurs structures politiques originelles que par leur dépendance vis-à-vis des États noirs dans les limites desquels elles ont évolué — notre étude des fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango (Rép. Populaire du Congo) montre la « fluidité » et les « interférences » certaines des modes d'expression du Sacré communément désignés sous les termes de religion, magie, sorcellerie. La définition que donne D. ZAHAN de la position occupée par l'Homme dans la pensée africaine (ZAHAN, 1964) correspond à la métaphysique des *Bavili*, *Bayombe*, *Bakugni* et autres ethnies politiquement rassemblées dans l'État de Loango : « L'adolescence de l'être humain par rapport au reste du monde tient à sa position centrale au sein de l'univers. L'homme est un *microcosme* où aboutissent, invisibles, d'innombrables fils que tissent les choses et les êtres entre eux... Il ne s'agit pas d'un « Roi » de la création, mais plutôt d'un élément qui imprime au système dont il constitue le noyau une orientation centripète... Rappelant que dans le nord du royaume mossi du Yatenga les deux catégories sociales sont respectivement « descendues » du ciel

et « sorties » de la terre, l'auteur ajoute : « On rencontre ailleurs en Afrique ces correspondances (3) qui loin d'être simplement des formulations du schéma actuel des relations sociales entre les groupements humains, plongent leurs racines dans l'inconscient des hommes où elles s'agencent autour des concepts d'ordre et d'harmonie que reflète, partout en Afrique, l'organisation sociale des peuples. Entendue dans ce sens, la « création » de l'être humain constitue selon les Africains, la démarche par excellence de l'esprit pour situer l'homme en fonction de certaines coordonnées : monde inorganique, monde végétal, monde animal, univers spirituel, et, affirmer ainsi, à la fois, son appartenance à tous ces milieux et sa position transcendante par rapport à eux ». Une imbrication semblable des éléments du cosmos et des structures sociales du royaume de Loango (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1973) situe l'homme au point de convergence de Forces qu'il subit et oriente dans des manipulations et des rituels nettement différenciés par la terminologie kikongo, mais dont la description révèle la difficulté de leur classification selon les concepts de religion, de magie ou de sorcellerie. Les institutions et la conquête du pouvoir reposent sur un antagonisme dialectique (4) entre le *nthomi* (prêtre-chef de clan), porte-parole politique, intermédiaire entre les vivants et les morts dans le groupe de parenté qu'il protège, et le *ndolchi* (sorcier), manipulateur agressif et destructeur d'une force vitale (*likundu*) ainsi que d'auxiliaires (*mali* ; sing. : *buti*) qu'il nourrit par son anthropophagie. Le premier défend l'ordre du corps social tandis que le second en transgresse les règles, mais tous deux possèdent les mêmes pouvoirs qu'ils utilisent à des fins différentes. Nous pouvons donc affirmer avec Lucy MAIR (1969, p. 25) que « La position de l'individu qui défend le clan contre les sorciers est... ambiguë, car, comment serait-il à même de lutter à armes égales avec eux s'il n'était leur semblable ? On peut se livrer à des soupçons identiques à l'encontre des devins, réputés neutres, qu'on convoque pour élucider les causes d'une maladie ». L'auteur généralise opportunément cette constatation en citant Trevor ROPER à propos de l'attitude de la Rome antique dans ce domaine : « La punition n'est applicable qu'aux actes délictueux commis à l'aide de la sorcellerie, le simple fait d'être un sorcier n'est pas répréhensible ». Cette équivoque

(1) MAIR (L.) 1963, p. 18.

(2) C'est pourquoi l'analyse linguistique et l'emploi des termes vernaculaires désignant les attitudes spirituelles et leurs supports matériels s'avèrent souvent préférables aux différenciations classiques.

(3) Par exemple, chez les Tallensi ; cf. FORTES (M.), 1945. *The Dynamics of clanship among the Tallensi*. Oxford University Press, London.

(4) L'équilibre social procède des affrontements entre clans et factions politiques, fondés sur le jeu subtil et dramatique des accusations de sorcellerie. L'analyse de ces stratégies et la compréhension de leur fonction « dynamique » dans le mouvement des institutions permet de dépasser l'opposition prêtre, devin/sorcier.

s'accroît cependant chez les *Bavili* si l'on sait que ces pouvoirs ne sont, selon la croyance, acquis et conservés par le prêtre ou le devin-guérisseur qu'à l'issue de comportements identiques à ceux du véritable sorcier (*ndotchi*), c'est-à-dire :

— possession du *likundu*, le plus souvent transmis héréditairement, qui constitue le préalable indispensable à tout dépassement de la « condition humaine originelle » ;

— meurtre physique d'un parent en ligne maternelle, dont le double invisible est utilisé pour la création des *mati*, assistants fidèles qu'il importe de nourrir fréquemment avec de la chair humaine ainsi prélevée dans le clan... C'est donc uniquement la fonction sociale ou antisociale du possesseur de « pouvoirs mystiques » qui détermine la réputation d'un individu, l'appellation de sorcier autant que la spécificité et le caractère relatif des notions de Bien et de Mal ;

— combinaisons similaires d'ingrédients minéraux, végétaux, animaux et humains.

En dépit des nombreuses théories réduisant la sorcellerie à une forme « basse » de la magie et malgré l'indissociabilité apparente d'éléments socio-métaphysiques complémentaires (bipartition du monde et des êtres vivants en deux dimensions respectivement visible et invisible, force vitale, consanguinité, etc.), nous considérerons, dans cette étude, la magie et la sorcellerie comme deux modes spécifiques d'activité ;

1. Nous employons le mot magie dans un sens restreint, pour désigner les opérations faisant principalement appel à une combinatoire d'éléments matériels (surtout végétaux et animaux) en vue d'une action, ou plutôt d'une réaction précise d'ordre thérapeutique ou agressif, indépendamment des méandres oniriques, des états crépusculaires, des syndromes de haine et d'angoisse caractérisant l'acte de sorcellerie, et sans référence explicite à la notion de force vitale. L'équilibre social n'est mis en danger par aucune stratégie globale. L'activité magique, au sens où nous l'entendons ici ne concerne que des relations interindividuelles et doit, dans de nombreuses cultures africaines, être légitimée par un dommage antérieurement subi, sous peine d'affecter rétroactivement celui qui s'y livre (personnellement ou par l'intermédiaire d'un spécialiste). L'idée behavioriste de réaction à un stimulus nous paraît ici particulièrement importante ;

2. Si la nécessité de tuer et de manger autrui (et

qui plus est, dans les limites de la parenté) peut constituer une fatalité dramatique pour le « sorcier malgré lui », poussé à l'anthropophagie par sa seule force vitale (par exemple le *likundu*) et dépourvu de desseins répréhensibles, elle est le plus souvent servie par la haine et constitue une négation délibérée de la charge affective des liens de parenté. A travers les mille péripéties des activités imaginaires du sorcier dans le monde invisible (détaillées dans d'interminables procès) s'affirment une spiritualité profonde, une conception de la Personne, tant en ce qui concerne sa constitution physique et mentale que du point de vue de sa situation dans l'univers. Les supports matériels de la pensée sont peu importants. Chez les *Bavili*, le *ndotchi* emploie des moyens pratiques pour se rendre « invisible » (absorption de, drogues) ; l'élément central d'un rêve ou d'une transe, constitué par la réalisation imaginaire du projet criminel conçu par le sorcier n'a sa « contrepartie analogique » dans le monde visible, avant ou après l'état crépusculaire, que dans un rite à caractère sympathique extrêmement sobre, « dépouillé » tant dans la forme du gestuel que dans la quantité de matériel employé.

Notre distinction s'appuie donc sur :

(1) le degré de clandestinité, la résonance sociale de l'opération

(2) l'attitude psychologique des sectateurs

(3) l'importance quantitative et signifiante du matériel rituellement utilisé.

Cette convention terminologique nous est imposée par l'originalité et l'hétérogénéité culturelles des sociétés arabes du Bassin Tchadien auxquelles nous consacrons cette étude. En effet, bien que la langue arabe n'offre pas de nette distinction nominale entre magie et sorcellerie, les « *Suwa* » séparent la *sifr* — terme général englobant l'ensemble des attitudes spirituelles extérieures à la religion — de la *sillâyé*, terme *kanuri* dont la signification est très proche de la définition que nous donnons ici de la sorcellerie.

### Évolution culturelle des Arabes d'Afrique Centrale

La nature et les dimensions de notre sujet d'étude ne se prêtent que difficilement à une analyse exhaustive (1) ; nous avons donc évité tout préambule traitant des diverses similitudes et origines (assyro-babyloniennes, araméennes, canaéennes, persanes ou indiennes) de nos documents relatifs à la tradition arabo-musulmane ; nous nous sommes au contraire efforcé d'insérer ceux-ci dans un propos général sur

(1) Le manque d'exhaustivité des documents que nous exposons dans les pages suivantes s'explique par la complexité du sujet ainsi que par les difficultés principalement dues aux craintes et aux réticences — souvent légitimes — de nos informateurs, rencontrés au cours de l'enquête que nous avons consacrée à ces notions.

la tradition de la magie arabe en en soulignant l'enchèvement avec des éléments socio-culturels d'origine africaine.

Nous avons analysé dans un précédent article (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1977) composé d'une étude historique et d'un dépouillement de documents d'archives, les rapports entretenus par les « *Šuwa* » du Serbewel (Nord-Cameroun) tant avec les chefferies traditionnelles *kotoko* qu'avec l'administration coloniale, soulignant ainsi la multiplicité des antagonismes ethniques et politiques qui déterminèrent l'histoire de ces tribus arabes et pèsent encore aujourd'hui sur leur situation au sein de la collectivité nationale camerounaise. Nous présentions dans cette étude les conflits interethniques propres à notre région d'enquête (1) comme une conséquence directe des conditions spatio-temporelles de l'établissement des « *Šuwa* » au *Bornu*. Ainsi que le souligne opportunément P. MERCIER (1957), les études anthropologiques des changements socio-culturels et des phénomènes d'acculturation insistent pour la plupart sur l'ampleur et la soudaineté de certaines mutations des structures sociales ou des caractéristiques culturelles d'une société donnée, par leur description et leur interprétation du fondement conflictuel de la situation coloniale... Notons que ce champ d'analyse n'est souvent qu'illusoirement élargi par l'intégration des bouleversements historiques récents qui précèdent l'établissement du fait colonial ; le véritable contexte historique est souvent négligé ou accessoirement utilisé par une interprétation idéologique soigneusement sélective. Si l'analyse anthropologique des changements sociaux peut opportunément révéler — particulièrement en milieu urbain ainsi qu'en zone d'importante innovation économique — tant la spécificité que la profondeur des conflits issus de l'époque coloniale, il importe aussi à l'investigation ethnologique de situer les effets socio-politiques de la colonisation au terme d'une évidente continuité historique et de lire dans les conflits qu'ils déterminent la « précipitation » ou la « transformation » d'antagonismes anciens. C'est pourquoi les affrontements individuels et ethniques, dont les manipulations de magie et de sorcellerie sont l'expression en milieu « *Šuwa* », nous ont paru devoir être détaillés par une rétrospective historique. Celle-ci, qui nous a permis de relater les conditions et l'ambiguïté historiques de l'insertion arabe au *Bornu*, ne concerne *stricto sensu* que les « *Šuwa* » du Nord-Cameroun ; nous avons cependant insisté sur la nécessité de considérer la situation socio-culturelle de ces derniers comme l'aboutissement final et dramatique — pour qui observe cette société « de l'intérieur » — de

conflits séculaires ainsi que de processus tant de désagrégation politique que d'intégration culturelle, caractérisant l'évolution de l'ensemble des Arabes d'Afrique Centrale. Dans la profondeur de l'antagonisme Arabe/*Kotoko*, nous avons donc vu l'origine du caractère composite de la culture « *Šuwa* », particulièrement perceptible dans la disparité des formes de magie et de sorcellerie locales, faites de croyances extra-islamiques ainsi que de nombreuses références à la tradition arabe.

Nous exposons dans les pages suivantes les pouvoirs habituellement attribués au sorcier ainsi que les méthodes d'envoûtement, d'agression et de protection magiques les plus fréquemment utilisées dans le déroulement et le règlement des conflits individuels ou collectifs. La « viscosité » de ces phénomènes en suggère le mouvement mais en masque le détail et les significations profondes. L'observateur ne se trouve soumis à aucune des secousses d'enthousiasme ou d'inquiétude imposées par l'enquête en milieu « chrétien-animiste » de savane ou de forêt. Une société nomade, musulmane, déterminée par une tradition psychologique et politique de « repli », par des contacts interethniques de plus en plus fréquents ainsi que par une progressive sédentarisation, ne livre que très difficilement sa spécificité et son devenir culturels. Il eût importé d'acquiescer une compréhension plus dynamique, une vision à la fois plus détaillée et plus explicite des processus d'« interpénétration » culturelle dont nous avons tenté de rendre compte... Il n'est donc pas dans notre intention d'analyser ni même d'énumérer, dans le cadre restreint de cette étude, tous les types d'agression magique pratiqués dans notre zone d'investigation, mais d'en suggérer la variété à l'aide de quelques exemples. Certes, de nombreux faits de magie islamique exposés dans les pages suivantes ne se rattachent pas spécifiquement aux régions tchado-camerounaises ; il était cependant nécessaire de les décrire :

— car ils se présentent à nous sous des variantes concernant conjointement les Arabes (ainsi que certaines ethnies musulmanes voisines du Nigéria (NE du pays), du Niger (région de Nguigmi et partie occidentale du *Manga*), du Tchad et du Soudan, autorisant ainsi la délimitation d'une vaste aire culturelle arabe sub-saharienne, composite, diversifiée, mais dont l'homogénéité paraît certaine sous de nombreux aspects ;

— car les ouvrages descriptifs et analytiques font défaut sur la plupart d'entre eux ; il importait donc d'ouvrir aux spécialistes de la magie orientale un champ de comparaison non négligeable entre des

(1) Département du Logone et Chari (Nord-Cameroun) ; Préfecture du Kanem et du Chari-Baguirmi (Tchad).

rituels ainsi que des symboles originaires du Hedjaz ou d'autres régions du Moyen-Orient et leurs variantes en certaines contrées d'Afrique Centrale.

Nous avons précédemment souligné l'ignorance des historiens quant aux véritables modalités de la pénétration arabe au-delà du Soudan, vers le lac Tchad : l'importance des groupes en déplacement, l'ampleur des scissions subies par les tribus, les différents itinéraires suivis par une multitude de groupements rivaux quoique liés par le sang sont mal connus. Il serait donc vain de prétendre dénombrer les croyances et coutumes adoptées par les Arabes au cours de leur avancée vers l'ouest, sur le continent africain, de même qu'il n'est guère possible d'identifier avec précision l'origine culturelle de ces emprunts en les rattachant tous à telle ou telle civilisation noire. Nous pourrions cependant définir, de manière générale, ces processus de « fusion culturelle », après avoir admis (tout en l'atténuant) le paradoxe apparent de notre propos : nous affirmons l'existence d'une aire culturelle arabe au sud du Sahara, tout en soulignant la disparité des groupes qui la composent... Les différences et les similitudes entre plusieurs clans ou tribus s'expliquent en fait autant par le degré de conservation de la tradition arabo-islamique que par l'hétérogénéité des cultures avec lesquelles celle-ci s'est trouvé en contact :

1. Bien que le Coran ainsi que tout un ensemble de croyances originaires d'Arabic constituent l'élément « stable » et commun aux sociétés nomades qui s'enfoncent vers l'ouest par vagues successives, il se produit une transformation « dans le temps » des coutumes et rituels véhiculés par certains groupes isolés, coupés du corps de la tribu et des dépositaires avertis de la tradition (devins, magiciens, religieux, notables).

2. Très tôt s'amorce un processus d'assimilation de données métaphysiques, de bribes de cosmogonies, de connaissances de la faune et de la flore (aux applications médicinales et magiques) ainsi que d'habitudes technologiques propres aux nations géographiquement puis politiquement pénétrées par les nomades. La durée et la nature de ces contacts (le plus souvent générateurs de conflits, ainsi que nous l'avons déjà remarqué) déterminent la profondeur et la pérennité de ces empreintes.

3. Enfin, cette intégration cumulative de rites et de croyances « récupérés » en des époques et des lieux différents, élagués et débarrassés des saillies trop visiblement contraires à l'Islam, s'institutionnalise par l'installation définitive de la tribu sur un territoire, son acceptation plus ou moins forcée d'un type défini, permanent, de relations avec les ethnies avoisinantes ainsi qu'avec l'hégémonie étatique qui les englobe (1). Des caractéristiques originales s'affirment alors dans la culture arabe locale, issues d'un contact prolongé et profond avec l'ethnie dominante ; c'est pourquoi différent sous de nombreux aspects les groupements arabes respectivement et traditionnellement en rapport avec les *Dafo*, les *Bilala*, les *Kanembu*, les *Kotoko*, les *Kanuri*, les Baguirmiens (ou plutôt l'ensemble composite désigné sous cette appellation), les *Mandara*, etc.

Nous avons donc, au cours de multiples expériences de terrain, au Nord-Cameroun et au Tchad, établi un rapport entre l'importance des phénomènes d'acculturation en milieu arabe et toute tendance à la sédentarisation (2) (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1974)...

Mais si la fixation sur le sol et l'agglomération sédentaire déterminent des amalgames culturels par l'instauration de relations prolongées ou permanentes avec les ethnies avoisinantes, elles réalisent des conditions sociales et matérielles propices à une pratique plus rigoureuse de l'Islam ; elles favorisent aussi la transmission du savoir. Un lieu de prière est délimité pour chaque quartier par une murette ou une enceinte d'épineux ; une place plus vaste est réservée à l'ensemble de la population du village qui s'y réunit lors des fêtes importantes. Des écoles coraniques sont ouvertes ; des religieux viennent s'implanter dans la localité tandis que devins, magiciens et guérisseurs de la région disposent d'une clientèle « régulière » au sein de laquelle ils susciteront parfois des « vocations » et feront des émules... Au contraire, les nomades s'éloignent périodiquement des zones sédentaires animées par les terreurs et les conflits dus à la sorcellerie ; ils reviennent en saison sèche et leur esprit de transaction limite leurs rapports avec les villageois aux strictes nécessités économiques (3). Ils conservent ainsi, apparemment intacte, leur tradition sociale et religieuse... Cependant, le respect formel de croyances et de rites séculaires

(1) *Wadaï, Fitri, Kanem, Bornu, Bagirmi, Mandara.*

(2) Le processus inverse est discernable dans l'évolution des minorités *kotoko, kanuri* ou *kanembu* isolées dans une zone d'habitat arabe.

(3) Les semi-nomades du Nord-Cameroun connaissent un cycle de déplacements différents des circuits de nomadisation empruntés à l'est et à l'ouest du lac Tchad ; ils conduisent, en saison sèche, leurs troupeaux vers les pâturages bordant le lac ou vers la zone des « yaérés » ; ils hivernent dans leurs villages. C'est donc en saison des pluies et en saison fraîche qu'ils entretiennent les relations les plus étroites avec les populations sédentaires.

dans l'émotivité et l'esthétique « aristocratique » de la société bédouine peut aussi signifier isolement, particularisme tribal ou clanique, appauvrissement ou perte de la connaissance. Certaines observations effectuées par M. CANDILLE (1938), à l'époque coloniale, dans la région d'Abéché, sont particulièrement explicites :

« C'est à lui (un *faqih*) que nous devons d'avoir pris connaissance des livres de médecine d'EL HAKIM DJALINIUS. Ces livres sont imprimés et doivent par suite être fort connus du monde lettré musulman... Ces écrits ont le mérite d'éclairer d'un jour nouveau la médecine pratiquée à Abéché par les gens de l'est. En effet cette médecine est en une certaine mesure l'application du maître Djalinius, lequel fit il y a fort longtemps ses études en Andalousie. Il existe à Abéché un livre relatant sa vie et son œuvre... L'auteur souligne l'importance des innovations et la variété des interprétations locales apportées à cette médecine en raison de la spécificité du milieu écologique, avant de conclure : « ce n'est donc point le livre (lequel doit être tiré en un certain nombre d'exemplaires) qui est important, mais le fait qu'à l'heure actuelle à Abéché, un nombre très restreint d'indigènes ne doivent plus porter l'étiquette de sorciers ou de charlatans mais plus exactement celle de médecins ».

La pratique, dans la capitale du *Wadaï*, d'une technique médicale rationnelle opposée aux thérapeutiques magiques habituelles, illustre la différence entre le monde nomade et l'évolution — tant des mœurs que de la connaissance — en milieu urbain.

Indépendamment des emprunts à d'autres ethnies, au-delà de l'acquisition du savoir, de la conservation et de l'utilisation de la connaissance, ce sont aussi l'attitude spirituelle ainsi que la pratique religieuse qui différencient et caractérisent les sociétés subsahariennes arabes suivant leur type d'organisation sociale et d'inscription sur le sol. Dans l'introduction de son étude des « structures du sacré chez les Arabes », J. CHELHOD (1964) insiste sur l'ambiguïté du rapport Islam-nomadisme... Y a-t-il incompatibilité ou adéquation entre l'errance indépendante et guerrière du nomade et l'idéal socio-religieux de l'Islam?... Certes, souligne l'auteur, M. MILLIOT (1953) voit dans le nomade « l'archétype du musulman » et dans le nomadisme « une idée archétype de l'Islam (au sens platonicien) » ; on a pu, d'autre part discerner dans le message de Mahomet « une réaction du collectivisme nomade contre le capitalisme mekkois » (CHELHOD, 1964, p. 17), tandis que, dans une optique différente, M. G. MARÇAIS (1945, pp. 517-533) affirme que l'Islam « pour être intégralement pratiqué... suppose la vie urbaine... ».

J. CHELHOD (1964, p. 33) s'étonne enfin de ce que

ceux-là même qui « proclament que l'Islam est une religion urbaine... affirment paradoxalement que ses frontières coïncident avec celles du nomadisme pastoral ou des régions politiquement déterminées par les nomades ». Et l'auteur de conclure une brillante analyse des influences mutuelles du Coran et de la tradition bédouine, par la conciliation de contradictions selon lui purement apparentes : « Bâti sur un fondement nomade, l'Islam encourage surtout le genre de vie semi-sédentaire. Dans ses institutions socio-politiques, dans ses conceptions économiques, dans son mépris de la terre et du travail manuel, dans son individualisme culturel, il porte le sceau de la cité caravanière où il vit le jour »...

Qu'en est-il donc de l'avenir des sociétés arabes subsahariennes? Lancées par l'Histoire dans une dynamique désordonnée, celles-ci se stabiliseront dans des structures sociales permanentes lorsqu'elles auront adopté un rythme de déplacement ou des limites d'habitat définitivement garantis par l'affirmation de leur existence politique...

#### « *Sihr* et *sillêye* »

De nombreux éléments culturels sémitiques, très antérieurs au message coranique, furent intégrés par l'Islam ; certains traits du vieux panthéon et de l'animisme arabe, ainsi que des pratiques ancestrales de magie et de sorcellerie, subsistèrent en dépit des condamnations lancées par le prophète. M. IDRIES SHAH évoque magistralement dans l'un de ses ouvrages (1957) la disparité des origines de la magie arabe ainsi que l'évolution de celle-ci devant des apports aussi différents que multiples : « avant la fondation de l'Islam, les traditions sémitiques partagées par les Arabes, les Juifs, les Assyriens, etc... étaient incorporées dans les rites et le symbolisme de l'idolâtrie du temple de La Mecque : la mystique Kaaba, purifiée et transformée pour le monothéisme par Mahomet, après la réussite de sa mission. Parmi les 360 dieux-esprits réunis là, se trouvaient Al-lât, Manat, Uzza et Hobal, démons et dieux qui « rendaient des oracles et décidaient du sort des humains ». Leurs prêtres provenaient exclusivement de Quiraish, du clan royal. Nous connaissons assez les sorciers arabes préislamiques pour savoir que leurs méthodes ressemblaient de très près à celles des autres nations sémitiques. La contribution arabe devient intéressante pendant la période où commence l'assimilation d'autres doctrines. L'histoire de la magie arabo-islamique suit les voies de la civilisation arabe ». Et l'auteur de rappeler l'importance de la documentation en provenance de Rome, de Grèce ou de lointaines colonies, qui fut traduite en langue arabe sous les premiers califes de Syrie, d'Espagne et d'Égypte ; les efforts de savants payés par l'état pour systématiser les œuvres d'Aristote et de plusieurs autres écrivains

grecs ; l'attention avec laquelle, dans les universités florissantes de Kairouan, d'Ashar, Cordoba ou Bagdad, les docteurs s'occupant de médecine, d'alchimie, de magie, se penchaient sur les croyances juives et chaldéennes... Étudiant l'infrastructure religieuse de la société arabe, J. CHELHOD en souligne la complexité : « non seulement il y a lieu de considérer le côté proprement islamique, c'est-à-dire le courant de spiritualité déclenché par le Coran, les modifications introduites par la Sunna, mais aussi la couche culturelle à laquelle appartient le phénomène étudié, mais encore ce que l'Islam a détruit, rejeté comme incompatible avec son enseignement et qui survit pourtant dans l'âme populaire » (1).

Les cavaliers de l'Islam répandirent donc, conjointement avec le Coran, des formes de magie propres à la péninsule arabe, qui se diversifièrent et se fondirent localement, au gré des rencontres avec différentes « pentes culturelles », en activités clandestines souvent fortifiées par le prestige que leur conférait indirectement la vindicte religieuse.

En sus des nombreuses causes psycho-sociologiques de la magie et de la sorcellerie, dont la plupart dépassent tout cadre géographique et ethnique, la survivance de coutumes magiques en milieu arabe islamique, peut être en partie expliquée par deux faits non négligeables :

— plusieurs traditions témoignent des efforts de « casuistique » réalisés par certains exégètes pour concilier la fabrication de charmes et de talismans avec la nouvelle religion, affirmant qu'il n'y a point péché en cela tant que l'on n'associe rien à Dieu ni n'emploie autre chose que la parole du prophète ;

— l'utilisation du Coran dans les procédés de magie ou de sorcellerie les plus clandestins et les plus répréhensibles, attribuée à ceux-ci une sorte de justification ou de « légalité spirituelle » et leur fournit — dans la croyance populaire — un surcroît d'efficacité.

En arabe classique, le terme *sihr* n'implique aucune distinction véritable entre magie et sorcellerie ; il désigne les manipulations les plus secrètes, les maléfices les plus meurtriers, ainsi que les amulettes et les charmes purement protecteurs ou thérapeutiques. L'absence de définition théorique apportée aux concepts de sorcellerie et de magie dans les diverses tentatives qui ont été faites pour distinguer

ces deux concepts en Islam, autant que l'incertitude, la « mouvance » et la variété des réalités concernées par ce sujet, sont à l'origine des contradictions entre divers auteurs... Selon Toufic FAHD — qui traduit le concept de magie par *sihr* et le distingue de la *ruqiyat* ou sorcellerie — c'est sous l'influence de la philosophie grecque que de nombreux auteurs arabes se sont appliqués à situer le plus précisément possible la magie dans leur classification personnelle des activités scientifiques ainsi qu'à subdiviser celle-ci en une diversité de branches ; cet effort visait tant à rattacher la magie aux autres sciences qu'à en définir clairement les différentes spécialisations : *Hajji Xalifa* comptait la magie au nombre des sciences physiques et y distinguait (ainsi que le rappelle T. FAHD) 14 spécialités respectivement divisées en ramifications ou variantes diverses. Interprétant la position du Coran face aux moyens extra-religieux et aux techniques du sacré dont dispose l'Homme pour modifier sa situation dans le monde, J. Spencer TRIMMINGHAM (1949) écrit au contraire : « Islam allows magic (*ruqya*) but condemns sorcery (*sihr*) »... apportant ainsi une traduction de ces deux concepts contraire à celle de Toufic FAHD. Il n'est pas cependant, dans notre intention d'énumérer ni de confronter ici les diverses théories de la différenciation magie-sorcellerie dans la tradition arabo-islamique, mais plutôt de définir ces deux notions dans le cadre spécifique de notre étude.

Dans l'aire culturelle délimitée par notre zone d'enquête, le *sahāri* (magicien) ne se livre qu'à des manipulations du texte coranique, de certains éléments de la flore, de la faune et autres vecteurs de la force (*qudra*) par laquelle il désire se prémunir contre les agressions ou nuire à un ennemi, indépendamment de toute référence métaphysique explicite aux pouvoirs de l'Homme sur la nature. Au contraire, et quelle que soit son appartenance ethnique, le *maṣṣāṣ* (sorcier) agit en fonction d'une conception locale, traditionnelle et extra-islamique de la Personne : ses métamorphoses, ses incantations, l'utilisation corporelle (2) de sa victime livrent quelques caractéristiques enchevêtrées des métaphysiques originelles *kanuri* et *koloko*.

Cette différenciation magie-sorcellerie, qui peut paraître exclusivement théorique au premier abord, correspond en fait à deux types d'émotivité très

(1) Et l'auteur précise : « De sorte que l'étude d'une croyance, d'un rite, d'un culte ne donne ce qu'on est en droit de s'y attendre que par l'effort conjugué de l'histoire (religieuse, littéraire, philosophique...), de l'ethnographie et de la sociologie ».

(2) L'« utilisation corporelle » que nous évoquons ici est l'anthropophagie du sorcier qui révèle, en sus des transformations physiques de celui-ci, une vision dissociative de la Personne. Nous verrons plus loin que certains types d'agression magique utilisent également des éléments physiologiques de la victime. Il s'agit cependant, dans ce cas, d'une magie noire se rattachant beaucoup plus à une vaste tradition sémitique de l'envoûtement qu'à la conception métaphysique de l'Homme traditionnellement en vigueur sur la rive méridionale du lac Tchad.

distincts. Qu'il soit identifié comme *sahāri* ou *maṣṣās*, l'individu convaincu d'agression par manipulation du Sacré, sera poursuivi par le désir de vengeance des consanguins et amis de sa victime, tué ou traîné devant la justice du Sultan.

Cependant le fait de sorcellerie réfère à l'existence d'un monde secret et de puissances infernales dont la simple évocation semble effrayante, au lieu que les méfaits du magicien (*sahāri*) ne sont imputés qu'à des techniques « spécialisées » mises au service des passions humaines et ne déterminent chez la victime qu'un désir de vengeance en rapport avec la nature et l'ampleur du dommage subi.

La notion de sorcellerie est désignée dans notre région d'étude (rive sud du lac Tchad) sous le terme de *sillēyè* (1). Cette appellation recouvre dans les cultures préislamiques *kanuri* et *kotoko* (ou du moins les formes et variantes qui les représentent dans le *Serbewel*), l'ensemble des attitudes et comportements visant le meurtre et l'absorption du corps de la victime par les sorciers (*maṣṣāṣin*, sing. *maṣṣās*) (2).

Les opérations magiques d'origine purement arabe ainsi que l'ensemble des procédés occultes d'agression et de protection sont regroupés — indépendamment de leur origine culturelle — sous le nom de *sihr*. Cette distinction est importante car elle établit la première différenciation entre magie et sorcellerie au niveau de nos documents de terrain.

Tout comportement ésotérique relevant de la magie ou de la sorcellerie, accompagné d'une prière ou d'une simple concentration de l'esprit sur le but poursuivi, est désigné sous le terme de *su'āl* (demande, supplique). Cette appellation concerne d'une façon très générale tous les modes d'utilisation et les diverses combinaisons du sacré, indépendamment de l'intention des sectateurs : protection contre les dangers visibles et invisibles de la vie quotidienne, talismans libérant des forces dispensatrices de richesses et favorisant les entreprises professionnelles, politiques ou amoureuses ainsi que les manigances ou maléfices destinés à éliminer ennemis et gêneurs.

L'analyse des significations et des méthodes d'élaboration du *su'āl* explique l'essentiel des attitudes devant les maux, les joies et les dangers de l'existence.

### La sorcellerie

L'agressivité et les antagonismes opposant individus, groupes sociaux et communautés ethniques

s'expriment pleinement au moyen de la *sillēyè* (sorcellerie) notion dont l'analyse fait apparaître le nombre et l'hétérogénéité des croyances locales adoptées par les Arabes « *Suwa* ». En effet, une juste évaluation des quelques données que nous avons pu recueillir sur la *sillēyè* (3) n'est possible que si l'on se réfère au phénomène de « fusion culturelle » entre Arabes, *Kanuri* et *Kotoko*. Les apports qui favorisent ce processus de convergence (dont certains proviennent du *Mandara* et du *Bagirmi*) sont inégaux et difficilement dissociables. La sorcellerie *kotoko* — qui n'a fait encore l'objet d'aucune étude — paraît être la composante essentielle de ce mouvement syncrétique. La commune défiance manifestée par les *Kanuri* et les « *Suwa* » à l'égard des *Kotoko* — auxquels ils attribuent une disposition prononcée pour la sorcellerie — illustre particulièrement cette affirmation... Les limites spatio-temporelles de notre enquête ne nous ont permis d'acquérir qu'une connaissance sommaire de cette société ; en effet, nos contacts avec les *Kotoko* (que ne facilita pas, on s'en doute, l'étroitesse des rapports entretenus avec les Arabes) et notamment avec la cour du Sultan de *Makari*, n'ont été pour la plupart que protocolaires, sporadiques et le plus souvent fonction de nécessités pratiques immédiates... Cependant, une enquête effectuée dans les villages de *Biamu*, *Wulki*, *Makari* et *Dugumo* a montré combien érodées ou transformées par l'Islam ont été les croyances ancestrales en matière de sorcellerie, dont il ne subsiste plus que des « résurgences » disparates et parfois fantaisistes, ainsi que nous avons pu le vérifier à l'issue de quelques recoupements.

Le mot *sillēyè* désigne non seulement la catégorie très générale dans laquelle sont rangées un certain nombre de croyances et de rituels, mais aussi le pouvoir spécifique du sorcier. Nous n'avons pu être informé des modes de transmission de ce pouvoir d'un individu à un autre, d'un sorcier à sa descendance, ni des manipulations qui les caractérisent. Précisons cependant qu'une mention nous a été faite d'un « leg génétique » de cette force immanente, en ligne maternelle, par l'allaitement. La notion de *sillēyè*, placée dans le cadre de la différenciation effectuée par J. MIDDLETON et E. H. WINTER, (1967), semble donc correspondre autant à la sorcellerie « technique » située à la portée du détenteur de la connaissance qu'à la sorcellerie dite « par essence » (4)...

Si un *maṣṣās* veut transmettre la *sillēyè* à son

(1) Nous ignorons l'origine de ce mot communément employé par les Arabes, les *Kotoko* et les *Kanuri*.

(2) Étymologiquement : « suceur de sang ».

(3) Nos informateurs possédant des rudiments de français ont toujours spontanément fait précéder ce terme d'un article féminin.

(4) Précisons, au profit des chercheurs qui approfondiront un jour cette question en milieu « *Suwa* », que l'informateur qui nous entretint d'un pouvoir de sorcellerie transmis « par le lait de la mère » distinguait le *maṣṣās azrag* (sorcier noir), selon lui particulièrement dangereux, du *maṣṣās abiaḍ* (sorcier blanc) dépourvu de pouvoirs étendus et véritablement nocifs.

enfant, il foit le faire au cours de la semaine qui suit la naissance de ce dernier. Il récite au-dessus du nouveau-né un verset du Coran (CXI, 1) spécialement utilisé à cet effet : « Les mains d'Abou Lahab ont péri. Il a péri ». Ce rappel de l'infortune de l'oncle de Mahomet (qui fut aussi l'un des ennemis les plus acharnés du Prophète) préfigure les maux et la fin des futures victimes de la puissance dont l'enfant se trouve nouvellement doté. Le 13<sup>e</sup> jour, le *maṣṣās* vérifiera ou tentera d'évaluer les dispositions personnelles de son enfant à faire (dans l'avenir) plein usage de la *sillēyē*, en le projetant vers les basses branches d'un arbre ou l'infrastructure du toit de sa case : si le nouveau-né s'agrippe des deux mains et se maintient un bref instant suspendu, nul ne doute qu'il soit plus tard un puissant sorcier... Très vite l'enfant manifeste ses inquiétants pouvoirs : ne sachant pas encore marcher « il voit le contenu de l'estomac des personnes de son entourage, ainsi que tous leurs organes », différenciant de la sorte au premier abord les sorciers — trahis par des résidus stomacaux révélant leur anthropologie — du commun des mortels. Dès qu'il sait suffisamment marcher, l'enfant-sorcier part dans la brousse afin de découvrir les racines, les plantes et les insectes dont il peut se nourrir ou user dans des opérations maléfiques... Il ne tardera plus guère à affirmer et développer la force qu'il détient en agressant les humains.

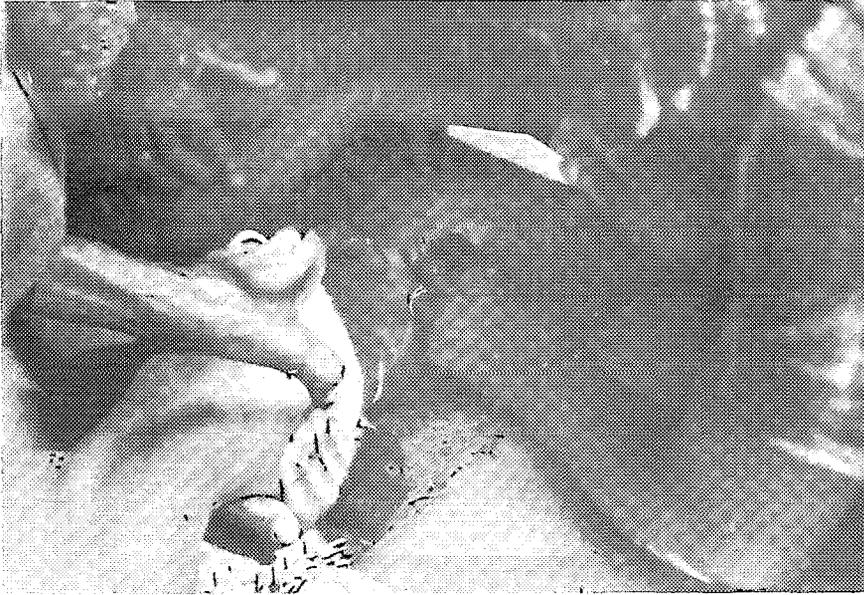
Satisfaire son anthropophagie et s'enrichir par le commerce de la chair humaine, tels sont les buts primordiaux du *maṣṣās*. Il peut détruire physiquement sa victime par des maléfices, avant de la « réveiller » et de l'extraire de sa tombe dont il frape le remblai d'un bâton sur lequel sont gravés des versets du Coran. L'absence d'informations précises sur les procédés de meurtre attribués aux *maṣṣāsīn* révèle l'ampleur des difficultés rencontrées au cours de nos recherches sur cette question. Toute compétence en matière de *sillēyē*, attestée par les individus que nous sollicitons, constituait en effet pour ces derniers une charge utilisable par les instigateurs d'une éventuelle accusation de sorcellerie... Nous livrons ici les données générales qui réapparaissent lors de tous les entretiens que nous avons menés sur ce sujet en milieux *kotoko*, *kanuri* et arabe.

Selon la croyance populaire, la mort physique d'une personne agressée par un *maṣṣās* n'est qu'apparente ; il s'agit plutôt d'un « sommeil profond ». Peu de temps après les obsèques, le meurtrier va sur la tombe et frappe celle-ci avec un bâton magique. Le « mort » sort alors de la terre pour suivre celui qui est désormais son maître vers l'endroit où les sorciers échantent, achètent et vendent les captifs... ou des fragments de ceux-ci. C'est le *suq al-layl* (1), c'est-à-

dire le « marché de la nuit », lieu maudit s'il en est. Certains détails sont communs à toutes les descriptions pittoresques et variées que nous en avons obtenues... Les sorciers grouillent en une foule compacte, jacassante et grimaçante ; certains ont conservé leur forme humaine, d'autres ont adopté une apparence animale. Avant d'exécuter chaque victime — parfois au terme d'une longue captivité — les sorciers s'en amusent, font mine de la libérer après lui avoir souhaité « un bon retour », mais la ramènent bientôt au milieu d'eux en tirant sur la corde qu'ils lui ont passée au cou. Le manège recommence 12 fois, dans l'hilarité générale. Puis le *meskey* (« messager du Sultan des *maṣṣāsīn* ») égorge le prisonnier qui est aussitôt dépecé par le *limangana* (titre de notable *kotoko*)... « *mīhil fī dukān al-ḡazāri* » (« comme à l'étal du boucher »)... Les transactions vont bon train, surveillées par le *mīši ngare*, important dignitaire *kotoko* que les sorciers intègrent à leur propre hiérarchie sociale. Les règles précises selon lesquelles a lieu le partage nous sont inconnues. Précisons toutefois que le Sultan a toujours droit à une omoplate ainsi qu'à la chair qui l'entoure, tandis que le *meskey* reçoit un bras du cadavre. La première phalange de l'index du *limangana* sert d'étalon de mesure pour le découpage des autres parts. « La chair d'un individu qui était de son vivant muni de talismans est amère et difficilement consommable », précisèrent nos interlocuteurs au terme d'une conversation que nous eûmes à *Biamu*, localité *kotoko* située dans les limites du sultanat de *Makari* et dont la population est dotée, selon la rumeur publique, de redoutables pouvoirs de sorcellerie. Les sorciers se nourrissent aussi de sang menstruel (*dam al-'āda* ou *dam al-akēt*), de sang écoulé pendant les opérations de scarification, de circoncision ou d'excision (*dam al-ḡahūra*) ou lors d'un accouchement (*dam al-walūda*) ; de nombreuses précautions sont donc prises dans ces circonstances pour prévenir la voracité des *maṣṣāsīn*. Ces derniers sont socialement organisés et dirigés par un véritable corps politique. Cette société occulte et malfaisante est, selon les Arabes, divisée en *ḡašimbuyul*, tandis que les *Kotoko* imaginent autour du Sultan des sorciers une cour et des titres parfaitement identiques aux leurs. Cet « ethnocentrisme » n'est pas entièrement manifesté par les Arabes : la réputation de sorcier faite aux *Kotoko* est telle que de nombreux « *Suwa* » assimilent fréquemment les premiers aux seconds et ne voient dans l'organisation sociale de leurs suzerains traditionnels qu'une réplique de cette « contre-société » formée par les *maṣṣāsīn*.

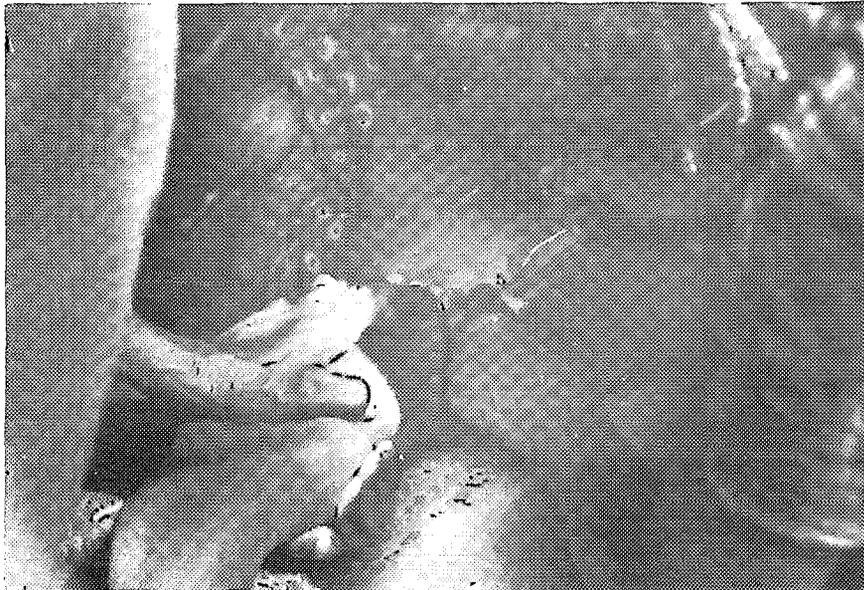
Afin de se déplacer sans être vus ni identifiés et d'approcher leurs victimes sans éveiller la méfiance de celles-ci, les sorciers peuvent adopter diverses

(1) Prononciation chez les Arabes du Cameroun : *suk al-lel*.

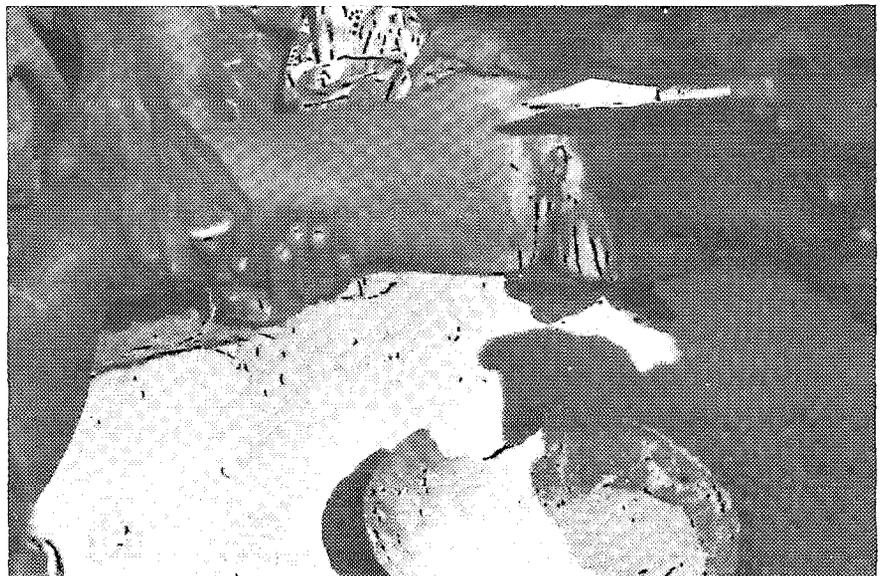


Ph. 1.

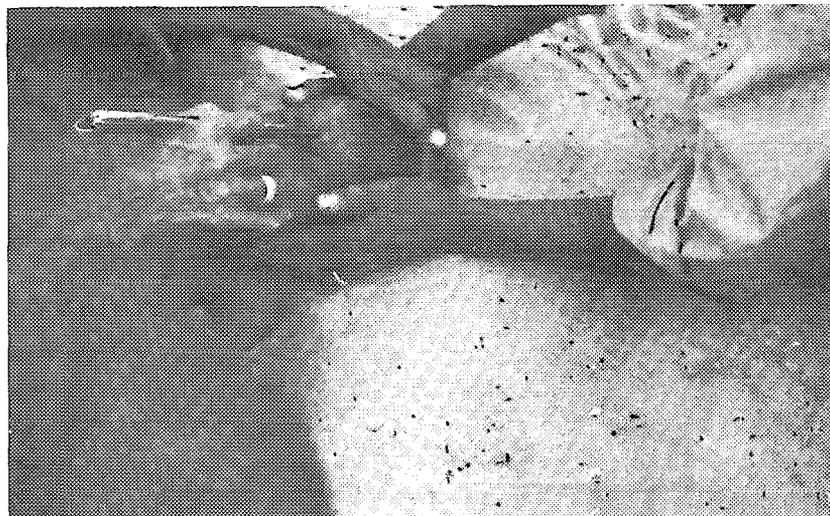
Cette opération place provisoirement la fillette dans un état d'extrême vulnérabilité face aux diables et aux sorciers. Elle est subie en saison fraîche, à l'âge de 7 ou 8 ans et se déroule dans la case, non loin du seuil à la lumière du jour. La patiente est maintenue allongée par des matrones : un trou est creusé dans le sol entre ses deux cuisses écartées, destiné à recevoir l'écoulement du sang ; il sera comblé après que le clitoris (*arnum*) y ait été déposé. Pendant 8 jours la petite fille restera assise ou couchée les cuisses maintenues éloignées l'une de l'autre et supportées par deuxalebasses renversées. Matin et soir la plaie est badigeonnée à l'eau chaude et à l'huile avec une plume de poule.



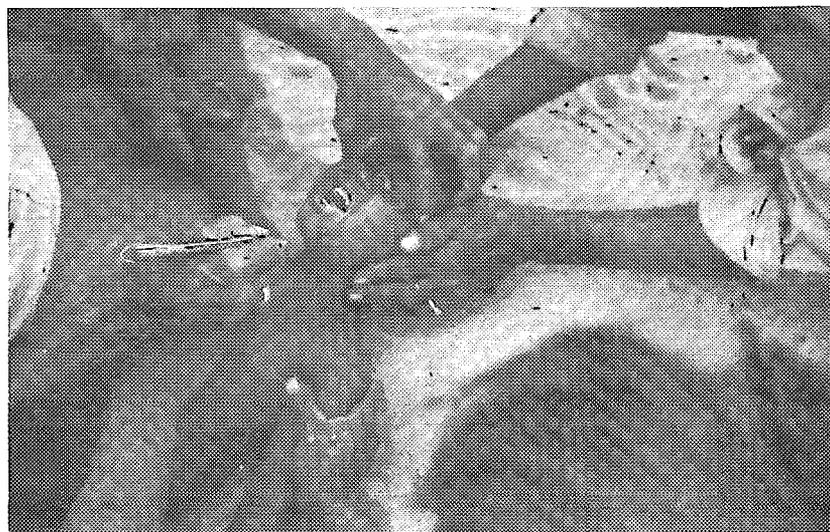
Ph. 2.



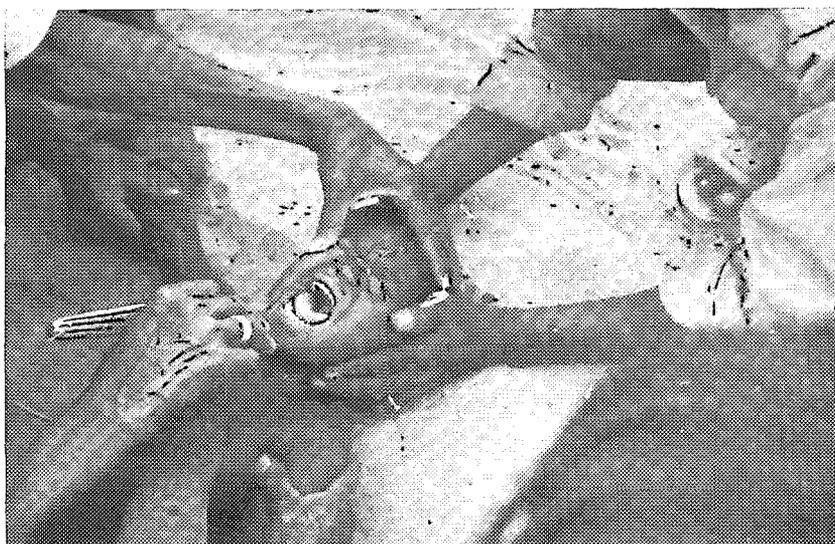
Ph. 3.



Ph. 4.



Ph. 5.



Ph. 6.



Ph. 7.



Ph. 8.

Les scarifications (*furu*) doivent être précédées de diverses précautions destinées à protéger l'enfant contre l'avidité des *maṣṣāṣīn* et des *ṣawāṣīn*. Ci-dessus, l'opération est effectuée sur une petite fille dont le milieu ethnique se prévaut d'une lointaine origine arabe. Quoique les individus âgés attestent encore leur appartenance tribale par des cicatrices faciales différenciant hommes et femmes au sein de chaque fraction, les types de scarification pratiqués aujourd'hui par les Arabes du Tchad et du Nord-Cameroun n'ont qu'une signification purement thérapeutique.



Ph. 9. →

apparences matérielles ou animales, dont les plus fréquemment citées sont le serpent (*dabīb*), la hyène (*marfa'in*), le chat (*batū*), le cabri (*quanamay*), l'oiseau rapace (*šāqir*), le récipient à lait caillé (*buxsa* ou *busxa*), la fumée (*duḡan*), le trou (*nugra*)...

Les *maṣṣāšīn* effraient le voyageur surpris par la nuit en lui apparaissant sous la forme d'un animal à tête humaine ; ils surgissent aussi en marchant sur les mains, le postérieur environné d'un halo phosphorescent, et s'approchent ainsi de leur proie figée par la terreur.

Ces « transformations » sont le plus souvent obtenues grâce à l'absorption d'une encre préalablement utilisée pour écrire 7 fois certains versets coraniques (1) puis mélangée à des décoctions de plantes dont les variétés correspondent aux différentes apparences qu'il est possible d'acquérir ; ainsi, la plante dénommée *walline* est utilisée pour se métamorphoser (2) en oiseau de proie, en hyène, ou pour s'enfoncer dans la terre ; *ya mal'um* est une herbe « évoquant au toucher les poils du chat », animal dont elle permet d'adopter la forme. La plante désignée sous le nom de *šollop* est employée pour adopter les apparences d'un serpent.

En dépit d'un réseau serré de lois et d'obligations réciproques maintenant la cohésion des sorciers, lesquels sont tenus d'offrir chaque année un de leurs proches consanguins à leur Sultan et de dévorer la victime en compagnie de celui-ci sous peine de subir eux-mêmes un sort identique, de fréquents conflits opposent les *maṣṣāšīn* entre eux, le plus souvent pour des raisons de partage de chair humaine ou afin de protéger parents et amis de la voracité de certains de leurs congénères... Plusieurs récits nous ont été faits d'affrontements entre sorciers, au cours desquels ces derniers déploient leurs connaissances et pouvoirs divers. Les *maṣṣāšīn* évitent le plus souvent de s'attaquer à des *gawānīn* (3) (sing. *gaw*) ou guérisseurs. Ceux-ci, particulièrement versés dans l'art de soigner les maux dispensés par sorcellerie, à l'aide de plantes dont ils connaissent les vertus médicamenteuses et magiques, sont aussi dotés de pouvoirs

identiques à ceux des sorciers dont ils savent effectuer les maléfices et adopter les formes animales. Selon une croyance répandue ils se rendent fréquemment sur les lieux de réunion des sorciers, exiger ou négocier le salut des victimes qu'ils sont chargés de sauver...

Tout jeune, le *gaw* a été immergé dans une *burma* remplie d'une décoction de plantes diverses, portée à ébullition et suffisamment refroidie à une température supportable... Il possède alors la *gawāni*, puissance comparable à la *sillēyē*, caractérisée cependant par des connaissances botaniques spécifiques ainsi qu'une vocation thérapeutique et défensive contre l'action des sorciers. Cependant le détenteur de pouvoirs couramment utilisés par les *maṣṣāšīn* est considéré comme sorcier par la rumeur publique, quel que soit l'usage qu'il en fait ; c'est pourquoi de nombreux informateurs manifestaient leur défiance à l'égard des guérisseurs, les assimilant ouvertement à des sorciers, soulignant par des affirmations lapidaires et dénuées d'équivoque l'ambiguïté qui caractérise le statut, les fonctions et les activités réelles du « contre-sorcier » : « *al gawānīn humma maṣṣāšīn kubār...* » (les guérisseurs, eux, sont de grands sorciers). Le *gaw* reconnaît sans difficulté les sorciers parmi les gens qui l'entourent. Nos questions, puis notre insistance relatives aux modalités de l'identification du *maṣṣāš* par le *gaw* n'ont reçu que des réponses vagues, souvent incertaines et contradictoires : le guérisseur voit de la fumée s'échapper des oreilles du sorcier, il voit l'intérieur du corps de ce dernier, il le reconnaît à l'odeur, etc.

Les *gawānīn* diagnostiquent les maux imputés à l'action des *maṣṣāšīn* selon divers critères : les deux auriculaires du malade ne sont pas de même longueur, une incision faite à l'un de ses doigts ne laisse pas couler de sang...

Les rapports entre sorciers et guérisseurs ne sont cependant pas exclusivement antagonistes, et il n'est pas rare, dit-on, qu'un *maṣṣāš* s'adresse à un *gaw*, avant de choisir sa victime. Il lui importe en effet de savoir si cette dernière ne compte pas de « contre-

(1) Certaines copies de textes religieux sont parsemées de locutions *kanuri* ou *kotoko*. D'autres écrits coraniques sont bouleversés non seulement par une inversion des termes mais aussi par le déplacement, selon d'obscures combinaisons, des syllabes qui les composent.

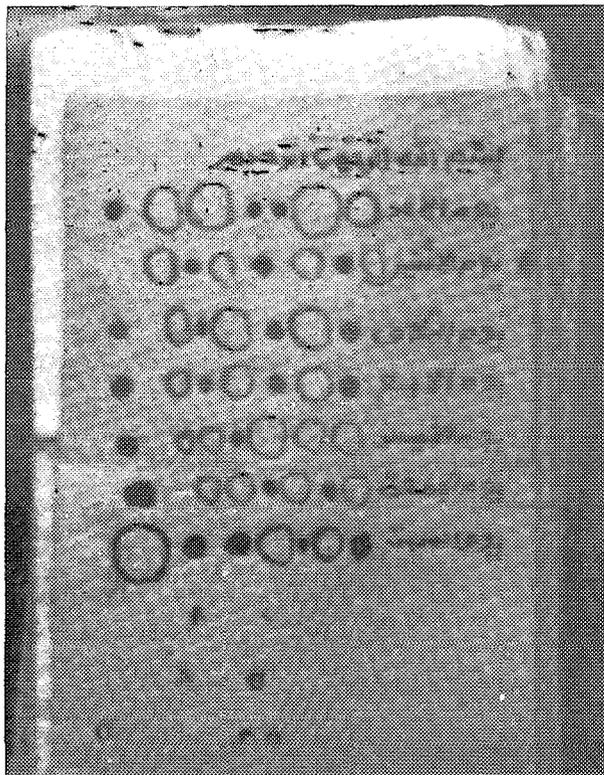
(2) La mutation d'un humain en un corps animal est traduite par les verbes *ambaram* ou *šaglab*, signifiant « se retourner », « se renverser » et par extension « se transformer » ou « se rendre invisible ».

Nous ne pouvons nier, ni affirmer formellement l'existence, dans la métaphysique *kotoko* originelle, d'une relation entre consanguinité et efficacité en sorcellerie, comparable au rapport existant dans certaines cultures *bantu* entre l'étroitesse des liens parentaux unissant le meurtrier à sa victime et les deux facteurs suivants :

- la facilité de capture et d'exécution de la proie humaine,
- le profit « nutritif » du sorcier toujours obligé d'entretenir ses pouvoirs en s'alimentant par anthropophagie.

(3) Ce mot est dérivé de l'arabé classique *qānūn* (loi, commandement). Luttant contre les forces du mal, le guérisseur constitue le garant de l'ordre.

sorcier » parmi ses parents ou amis, et surtout de connaître le moment le plus propice à l'agression. Faisant alors office de devin (1), le *gaw* dévoilera, moyennant rétribution, les jours et les heures favorables à l'entreprise de son client (cf. photo n° 10).



Ph. 10. — Face au nom de chaque jour de la semaine les surfaces claires indiquent les heures favorables à l'agression du sorcier. Cette méthode de divination est également employée pour évaluer les chances de succès d'entreprises diverses, étrangères à la sorcellerie. L'invocation de Dieu précède l'énumération des sept jours : « Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux ».

Le *gaw* occupe donc dans la société une position stratégique de premier plan ; il peut en effet accuser

explicitement quiconque de sorcellerie, ou compromettre indirectement l'individu dont il veut la perte (sans le désigner nommément) imputant à la *sill'ÿé* la maladie ou le décès d'un des proches de l'accusé... principalement si ce malheur peut être jugé politiquement ou économiquement favorable au présumé coupable. Il importe de souligner la collusion occasionnelle et intéressée entre sorcier et contre-sorcier ainsi que la méthode employée par ce dernier pour aider éventuellement le *maṣṣāṣ*, car :

— elles soulignent l'ambiguïté des fonctions du guérisseur (mentionnée plus haut), et l'impossibilité de situer précisément celui-ci dans la hiérarchie des valeurs morales et religieuses ou dans toute déontologie ;

— elles réduisent la fonction du *gaw* à une disponibilité et une activité essentiellement commerciales, étrangères à toute vocation judiciaire, exclusive et spontanée, justifiée par les dangers que font peser les sorciers sur l'ordre social ;

— elles illustrent les singulières limites de la *sill'ÿé* devant le futur, c'est-à-dire l'incapacité du *maṣṣāṣ* de se livrer à la divination et la dépendance de celui-ci vis-à-vis du *gaw* ou du devin (2) ;

— elles révèlent la possibilité d'utiliser des formules religieuses dans des opérations de sorcellerie.

Selon plusieurs de nos informateurs, outre de nombreuses précautions jugées nécessaires pour se prémunir contre les sorciers, il importe d'identifier ceux-ci avant qu'ils ne laissent libre cours à leurs instincts meurtriers, afin de les en dissuader par la suspicion et la surveillance qu'ils sentiront peser sur eux... d'orienter plus facilement les recherches, les accusations et la répression qui succèdent à un ensorcellement... et de faciliter, par là-même, la guérison de la victime (si celle-ci n'est pas morte avant la capture de son agresseur) dont le salut dépend des exorcismes gestuels et verbaux effectués par le sorcier sous la pression des autorités judiciaires et religieuses.

Point n'est toujours besoin de recourir aux services d'un *gaw* pour savoir que l'on est victime d'un *maṣṣāṣ* et identifier ce dernier : une hyène qui ne s'enfuit pas, la nuit, malgré une torche que l'on braque sur elle, est manifestement un sorcier en quête d'un mauvais

(1) Le devin (*ṣawāfi*) n'est habituellement sollicité que pour répondre aux incertitudes de la vie quotidienne et n'est pas situé par ses fonctions en rapport direct avec le monde de la sorcellerie.

(2) La difficulté de différencier clairement la magie de la divination tient à l'étroite parenté qui unit depuis toujours ces deux sciences et que Toufic FAHD (1966) ne méconnaît pas dans son volumineux traité sur la divination arabe ; se référant à TORREBLANCA (*De Daemonologia sive Magia naturali, daemónica, licita et illicita*), il rappelle que « la division moyenâgeuse de *Magia divinatoria* et *Magia operatrix* n'est pas faite pour atténuer les divergences ni pour tracer une ligne de démarcation nette entre ces deux catégories de la 'pensée obscure' ». Les vertus augurales attribuées par les Arabes d'Afrique Centrale à certains animaux qu'ils utilisent aussi dans l'élaboration de charmes et de talismans livrent un exemple d'interférence entre magie et divination, moins imputable, il est vrai, à une convergence de deux fonctions différentes dans un même champ opératoire qu'à la projection sur un élément naturel de deux catégories de signification...

coup, dissimulé sous des apparences animales ; lors d'une semblable rencontre, se dénuder le plus rapidement possible constitue pour l'individu dépourvu de pouvoirs magiques le seul moyen de survivre : paralysée par la proximité de cette nudité, la « hyène-sorcier » sera momentanément hors d'état de nuire ; si l'on réussit à la tuer, ses membres antérieurs se transforment et redeviennent deux bras humains.

Mais c'est surtout en rêve (*fi hīlim*) que la victime, parvenue à un stade avancé de la maladie, reconnaît son agresseur sous la forme d'un animal à tête humaine... Cette sorte de rêve ne relève pas de l'oniromancie arabo-musulmane héritière des traditions grecques et babyloniennes. Plutôt que d'une vision prophétique, d'un « rêve-message » explicite ou d'un « rêve symbolique » (1) nécessitant une interprétation, il s'agit ici de la « découverte d'un événement objectif » dont le rêveur est à la fois spectateur et victime. L'authenticité de ce rêve peut être contestée par la ou les personnes impliquées, et le malade devra alors attester sa bonne foi par un serment sur le Coran. L'individu dont la responsabilité est publiquement engagée de la sorte, a cependant rarement l'occasion ou le temps de s'exprimer, d'argumenter pour démontrer son innocence... Plongé dans une véritable transe par l'inférieure apparition, le malade, dont l'état est jugé désespéré, pousse des hurlements accusateurs, toujours suffisamment intelligibles pour orienter les repréailles... Cohue, imprécations, affrontements armés entre partisans du malade et parents de l'accusé, fuite précipitée de ce dernier, poursuite... Si la victime de l'ensorcellement trépassé, le fugitif, rejoint par ses poursuivants, est exécuté sur le champ. Dans le cas contraire, la survie du malade dépend uniquement du sorcier ; celui-ci est copieusement rossé, mais on se garde bien de le mettre à mort. Trainé devant la justice du Sultan, il sera obligé de reconnaître son crime, puis devra faire ses ablutions en public et se laver spécialement l'anus, car c'est de cette zone que s'échappent les forces nuisibles du *maṣṣāṣ*, auréolant ses reins d'un halo phosphorescent — particulièrement visible de nuit —. L'eau utilisée pour cette toilette est bue par le malade qui est dès lors jugé hors de danger.

## La magie

Les moyens magiques d'agression sont désignés sous les noms de *sihr* et de '*amal*. Le premier de ces deux termes dénomme aussi toutes les techniques de *su'āl* — étrangères à la sorcellerie — destinées à prévenir ou soigner les maux les plus variés : « maladies de Dieu » (non imputables à l'action d'un sorcier, d'un magicien ou d'un « diable »), blessures survenues en toute circonstance et provoquées par les armes les plus variées, attaques d'animaux sauvages, vols, etc. Le second concerne seulement les méthodes magiques d'agression ; hormis cet aspect restrictif, aucune différence comparable à la distinction opérée par TRIMINGHAM, entre « *sihr* » et « '*amal* », n'a pu être distinguée sur notre terrain d'étude (3).

La clandestinité des pratiques de magie et de sorcellerie ne s'oppose pas à la possibilité d'acquiescer ouvertement les moyens de s'y livrer. De nombreux ouvrages édités à Khartoum et M'aidougouri, traitant des mille et une manières de déclencher, orienter, augmenter les forces de la nature, les faveurs de Dieu et de ses innombrables intermédiaires (génies, anges, etc.) sont vendus sur la plupart des marchés de quelque importance situés entre le Soudan et le Nigéria ; de facture rudimentaire (méchant papier, couvertures de mauvais carton vert-pâle, bleu ou rose...), ces publications, de volume et de prix très variables, s'entassent en tas colorés, disposés sur des nattes et répartis suivant la finalité de leur contenu : obtention de biens matériels, de succès amoureux, de charges politiques, de la clémence d'un tribunal, protections et remèdes divers, etc. Il n'était pas dans notre intention ni dans nos possibilités de traduire et d'expliquer aucun de ces ouvrages mais plutôt de discerner les formes les plus usitées sous lesquelles se répandent les emprunts qui leur sont faits. En effet, des variantes déformées, remaniées des techniques magiques proposées et détaillées dans ces publications sont transcrites (parfois maladroitement) sur de vieux feuillets et font également l'objet d'un commerce lucratif. De nombreuses méthodes d'agression et de protection magiques, de transmutation ou de thérapeutique, employées par les sorciers, les

(1) Selon M. E. CONTE, la croyance en des métamorphoses semblables caractérise également les Arabes *asale* (Tchad) *kobin* et *jaḡama* sont des êtres hybrides dont les forfaits sont naturellement imputés à des sorciers *koḥoko*.

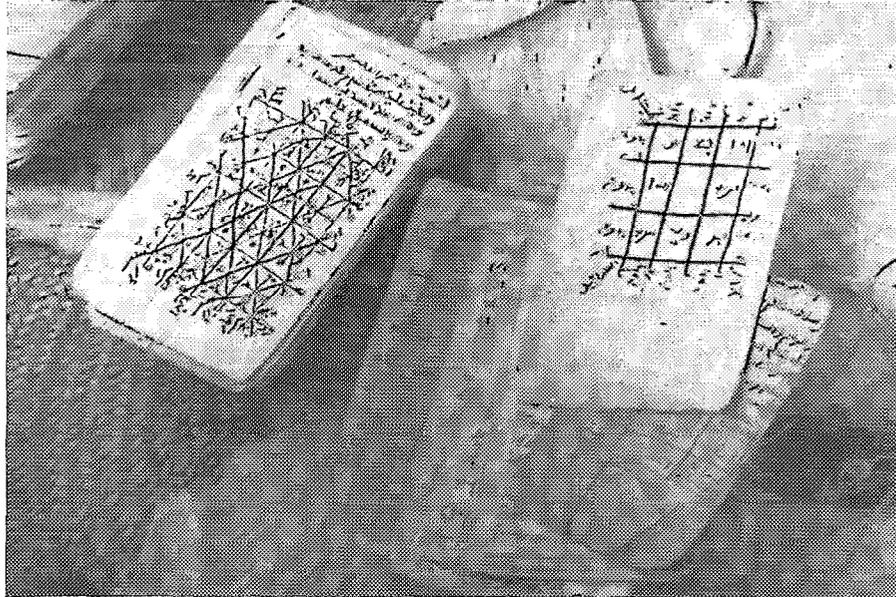
(2) Nous empruntons ces deux expressions à A. Léo OPPENHEIM (1967).

(3) Selon TRIMINGHAM (1949, p. 168) : « The operation of injury is called '*amal*. It is produced through performing magic with something, such a hair, a nail-paring, a garment in which he has perspired, anything in fact which has come from the body of the one to be injured containing some soul-substance (---), *Sihr* (black magic) is a forme of induced auto-suggestion connected with the association of ideas by similarity and its efficacy is due to this as well as to the use of charms and the assistance of jinn ».

Nous n'avons pu vérifier cette importante différenciation sur notre terrain d'étude car nos informateurs ont toujours indistinctement désigné sous les noms de *sihr* ou de '*amal* les deux types d'opération évoqués par TRIMINGHAM.

magiciens et les guérisseurs se trouvent consignées dans le *baḥḥra*, ensemble de vieux papiers serrés et liés par une ficelle (cf. photo n° 11). Non loin de ces « libraires », les *gawānīn* étalent leur arsenal, fouillis inextricable de plantes séchées, de racines, de fragments de roche et de résine ; en effet, ainsi que

l'attestent la tradition sémitique de l'art talismanique d'une part, la rencontre de l'Islam et de l'animisme noir d'autre part, nombre de charmes et de talismans ne trouvent leur pleine efficacité qu'à l'issue de combinaisons et de manipulations d'éléments naturels.



Ph. 11

Nous n'avons pu appréhender la fonction et la signification de nombreux éléments constitutifs des charmes et talismans divers dont l'élaboration et l'emploi sont analysés dans les pages suivantes : formules obscures dont les transcriptions, accompagnées de calculs complexes basés sur les correspondances des lettres et des chiffres défient souvent les règles de la grammaire arabe, combinaisons de termes empruntés à des langues différentes, inversions de mots ou de phrases du Coran, dessins aux géométries et aux agencements ésotériques, significations magiques et vertus médicamenteuses des ingrédients minéraux, végétaux, animaux et humains intervenant dans ces manipulations (1).

Nous avons vu précédemment que tous les procédés de magie et de sorcellerie accompagnés d'une concentration spirituelle et d'une utilisation du Coran comme réservoir de forces situées à la portée de l'Homme, sont appelés *su'āl* (ex. *su'āl hānā ċikay*) ou

du mot *siḥr*, à la signification moins générale (ex. *siḥr hānā ċikay*)...

### Différents modes d'agression magique

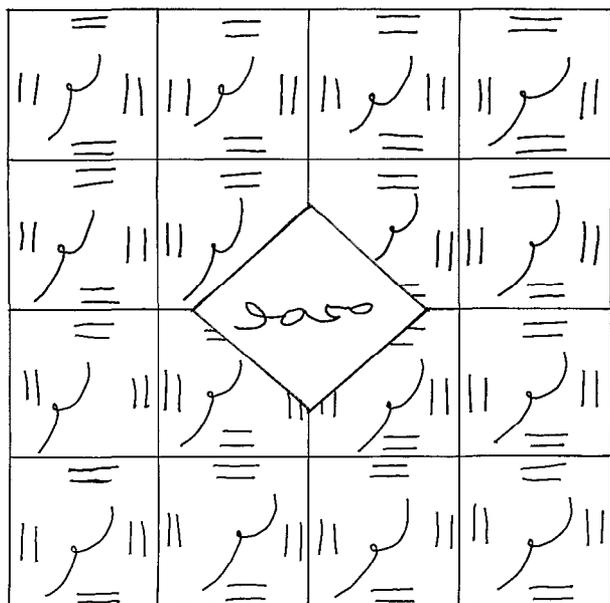
#### 1. — *Zalzal barra min al ḥillē*

« Au nom d'Allah le Bienfaiteur miséricordieux ». A la suite de cette formule coranique, le verset 18 de la sourate XXXVI est écrit sur un rectangle de papier, au-dessus d'un dessin (*ḫālim*) au centre duquel est inscrit le nom du prophète ainsi que celui de la victime désignée : « les envoyés dirent : votre mauvais sort vous accompagne (2) quand même on vous avertirait. En vérité vous êtes un peuple livré aux excès ».

Le papier est ensuite plié et attaché sous l'aile gauche d'un pigeon auquel on rend la liberté. Plongée en état d'hébétude, la victime quitte son village et

(1) Cette remarque concerne également les protections et thérapeutiques magiques (*ḥifābāt, dawā*).

(2) Mot à mot, « votre oiseau est sur vous ».



(La signification de ces deux lettres (lam et ra) ainsi que des signes qui les encadrent, ne nous a pas été livrée).

part au loin pour suivre l'oiseau ; marchant droit devant elle, sans contourner les obstacles, elle s'écorche aux épineux, palauge dans les marécages et finit par expirer, vaincue par la soif, la fatigue ou les bêtes sauvages.

Une autre technique du *zalzal*, moins connue, et dans laquelle n'intervient aucun élément coranique, nous a été fournie par un vieux *ṣaḥārī* arabe :

« *Makada šašīrīna mabdi madibīya... Hiššššš!*... » Cette formule incompréhensible est écrite 3, 5 ou 7 fois, ainsi que le nom de la victime, sur un papier (qui sera roulé et attaché sous l'aile du pigeon) et récitée autant de fois au-dessus du bec de l'oiseau maintenu entrouvert par le magicien. Puis ce dernier, s'étant dissimulé à l'extérieur du village et entièrement dénudé, relâche enfin le volatile.

## 2. — LA *čikay*

Il s'agit d'une aiguille de cuivre fabriquée par le forgeron avec le métal fondu d'une pièce de monnaie nigériane, que le *ṣaḥārī* enverra se ficher dans le cœur de son ennemi « grâce à la puissance de son souffle et à la force de certaines formules » (cf. photos n<sup>os</sup> 12, 13, 14, 15, 16, 17). L'aiguille doit être conservée avant usage dans un mélange de graisse de lézard, de serpent et d'être humain, contenu dans une petite calebasse (*gumbul*). Pour utiliser cette aiguille le magicien se dénude (s'il se trouve en un endroit suffisamment isolé) et la tenant près de sa

bouche, il murmure la formule suivante : « *ma nitābi Allah ma nitābi ar-rasul Maḥamal...* » Enfin il souffle violemment...

Le déclenchement meurtrier de la *čikay* peut être également effectué à l'aide de versets coraniques dont nous n'avons pu obtenir les références.

Dans son ouvrage relatif à l'Islam en Afrique de l'ouest, J. Spencer TRIMINGHAM (1959) mentionne une technique d'agression nettement comparable : « The cleric puts the fat of a black he-goat inside the tip of a duiker horn, inserts needles, each bearing the name of a spirit, and places a cover over the horn. After incantation he removes the cover, calls a spirit, and tells it where to go. The spirit-needle travels any distance provided it does not have to cross running water, and when it reaches the victim pierces his heart ».

Une description, même aussi sommaire, des manipulations de ces deux types d'agression magique laisse apparaître la difficulté de différencier radicalement *sillēyè* et *sihr* ; la présence d'éléments humains dans la mixture de conservation de la *čikay*, l'obligation de se dénuder avant d'opérer, ainsi que l'emploi de formules étrangères au Coran sont en effet des caractéristiques de la sorcellerie telle que nous l'avons définie plus haut.

## 3. — TALISMAN DE *Abu Ḥamīd al Ġazzālī*

Traitant des différences qui séparent les âmes en dépit de leur unité spécifique, *Ibn Xaldūn* affirme que « celles des magiciens possèdent la propriété d'exercer des influences dans l'univers et de capter la spiritualité des planètes, afin d'en disposer dans l'exercice de leur influence en vertu d'une force psychique ou satanique » (Muqaddima, 126, 11, 3-5). Selon l'auteur, certaines âmes agissent par l'intermédiaire des sphères célestes ou de la vertu occulte des nombres ; cette relation est désignée sous le nom de théurgie dans la terminologie occidentale et concerne particulièrement l'art talismanique qu'*Ibn Xaldūn* différenciait de la magie pure.

Le nom de *Abu Ḥamīd al Ġazzālī*, penseur musulman (451 H./1059-505 H./1113) qu'Idries SHAH (1957, p. 96) n'hésite pas à qualifier de « père de la logique moderne » et qui fut appelé en son temps le « revificateur de la religion » est connu jusque dans certains villages ou campements du Serbewel où exercent des *faqih* (religieux), non pour ses biographies ou traités philosophiques et théologiques mais pour certaines contributions à l'art talismanique, décrites dans maints ouvrages édités au Soudan et au Nigéria, qui ne lui sont le plus souvent attribuées qu'à des fins véritablement publicitaires et commerciales...

Le *su'āl* que nous décrivons dans les lignes sui-

Ph. 12



Ph. 13



Ph. 14





Ph. 15



Ph. 16



Ph. 17

vantes est une des formes de magie les plus répandues dans une zone culturelle dépassant largement notre région d'étude. La croyance populaire lui attribue des origines diverses :

- il fut inventé par l'Imam *al Gazzāli* ;
- les chiffres et dessins qui le composent auraient figuré sur la bague de ce dernier, bijou qui aurait appartenu antérieurement à Adam ;
- ce talisman aurait été créé par *Assi ibn Barḡīya*, « secrétaire de Salomon ».

Seul le nom de *Gazzāli* a été retenu par le langage courant pour désigner ce *su'āl* dont les finalités sont

multiples : susciter l'amour ou l'amitié d'autrui, tuer ou blesser son prochain de diverses manières... Le déclenchement de ce talisman intervient dans les luttes qui opposent les individus ou les collectivités à l'issue de conflits dont nous évoquons les plus fréquents dans un précédent article (1).

L'accession au but poursuivi s'appuie, quelle que soit la nature de celui-ci, sur le rapport existant entre chiffres et lettres selon deux types de correspondance dénommés en arabe :

- *al jumlat al suqayra* (la petite somme)
- *al jumlat al kabira* (la grande somme)

(a) — *al jumlat al suqayra* :

ح	ف	ض	ط	ص	ظ	ه	ن	ث	وس	خ	ز	ع	ذ	ا	ق	ي	غ	ب	ك	ر	ج	ل	ش	د	م	ت
4	8	8	9	9	9	5	5	5	6	6	6	7	7	7	1	1	1	2	2	2	3	3	3	4	4	4

(b) — *al jumlat al kabira* :

ك	ل	م	ن	س	ح	ف	ص	ق	ر	ش	ت	ا	د	ب	ج	ه	و	ز	ح	ط	ي
30	40	50	60	70	80	90	100	200	300	400	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	100
ث	خ	ذ	ض	ظ	غ																
500	600	700	800	900	1000																

La figure initiale du talisman est constituée par le carré suivant :

ع	و	٢	} EVE
٣	٥	٧	
٨	١	٦	

Nous livrons ci-dessous un exemple d'utilisation du talisman d'*Abu Ḥamīd al Gazzāli*.

*Muḥammad* (محمد) demande à *Jidah* (جده) de lui fournir un emploi que nous désignerons sous le terme général et indéfini d'action (*عمل*).

Dans un premier temps nous totalisons les nombres correspondant aux lettres de ces trois noms en nous référant à la « grande somme » :

<i>Muḥammad</i>	=	92 (2)
<i>'amal</i>	=	140
<i>jidah</i>	=	12
	=	244

Ce total est divisé par 15, nombre correspondant à la « valeur » d'un côté du carré initial qui est aussi le symbole d'Ève, « mère des hommes ». Nous obtenons un reste de 4 (3) que nous ajoutons à 365, nombre des jours de l'année. Nous retranchons à ce total (369) le nombre 51 formé par les chiffres correspondant selon la « grande somme » aux lettres du suffixe (*ييل*) qui caractérise plusieurs noms d'anges ou de démons. Ayant obtenu le total de 318, nous ajoutons celui-ci au chiffre de chaque case du carré initial. Chaque partie essentielle de la figure ainsi obtenue porte une dénomination spécifique.

(1) « Les Arabes dits « *Šuwa* » du Nord-Cameroun ».  
 (2) Le redoublement d'une consonne n'est pas pris en considération.  
 (3) A défaut de reste, le seul quotient de la division est utilisé.

	MIGLĀQ (verrou)			
WAFQ (quantité suffisante, opportunité, réussite)	322	327	320	
	321	323	325	MASĀḤAT (surface)
	326	319	324	
		MIFLĀḤ (clef)		

$$g\ddot{a}yat = 2907 \quad \text{زطبايد زطبا} \quad zaḥbā|yīl$$

Les sept anges sont invoqués dans une même prière afin qu'ils aident *Jidah* à obtenir de *Muḥammad* un travail bien rémunéré...

En sus de ce procédé par lequel les noms des anges susceptibles d'agréer une demande ne sont découverts qu'au terme des sinueux méandres d'une arithmétique ésotérique, il existe une variante du « talisman de *Gazzāli* » jugée plus efficace et dénommée « *al malā'ika* » ou méthode par les anges... Effectuée dans les mêmes circonstances et aux mêmes fins que l'opération précédemment décrite, cette méthode d'invocation ne s'adresse qu'à des anges (*malā'ika*) pour faire le bien et à des génies (*ǧnūn*) pour se livrer au mal ou acquérir un quelconque profit... Ceux-ci, envoyés auprès de quelqu'un pour le servir ou au contraire lui nuire, resteront définitivement auprès de lui pour exercer leur action ; c'est en ce point que réside la supériorité de cette deuxième manière du talisman.

EXEMPLE : *Sa'īd* veut agir sur *Zahara* (t). La première et la dernière lettres de ces deux noms sont disposées dans un tableau agrémenté de formules religieuses et de diverses dénominations de Dieu ; la première lettre de chacune de ces formules est contenue dans l'une des douze cases.

(Ce carré magique, destiné à attirer le malheur sur la victime choisie par le magicien, est identique au précédent. Seuls les noms des êtres surnaturels invoqués — appartenant à des *ǧnūn* — sont différents).

Le dessin de la figure correspondant au but recherché doit être accompagné d'une prière incluant diverses dénominations de Dieu ainsi que les noms d'anges ou de *ǧnūn* qui sont inscrits aux quatre coins du carré. Cette prière doit être effectuée un nombre de fois correspondant à la somme des valeurs numériques (1) de la première et de la dernière lettre du nom de l'utilisateur du talisman, ajoutée au total similaire relatif au nom de la personne qui subira l'action du *su'āl*. Dans chacun des trois exemples évoqués ci-dessus, *Sa'īd* doit réciter 451 fois la même invocation, car :

$$[(\text{د} = 4) + (\text{س} = 60) = 64] + [(\text{ت} = 400) + (\text{ز} = 7) = 407] = 451$$

Senteurs et fumées des parfums de bois odoriférants doivent monter vers Dieu durant cette prière...

Nous additionnons les éléments de cette figure :

$$wafq + masāḥat = dabit (?) \quad (\text{le lion, le fort, le résolu})$$

$$969 \quad 323 \quad 1292$$

$$miflāḥ + miġlāq = 'ādīl \quad (\text{équitable})$$

$$319 \quad 327 \quad 646$$

Enfin, nous totalisons les nombres des 9 cases du carré pour obtenir *gāyat* (le but) : 2907.

A l'aide de la « petite somme » nous tirons la racine d'un nom d'ange de chacun des nombres correspondant respectivement à *miġlāq*, *wafq*, *miflāḥ*, *masāḥat*, *dabit*, *'ādīl*, *gāyat* :

$$miflāḥ = 319 \quad \text{طاجايد} \quad ṭajjā|yīl$$

$$miġlāq = 327 \quad \text{زبجايد} \quad zaḥjā|yīl$$

$$'ādīl = 646 \quad \text{ودوايد} \quad wadwā|yīl$$

$$wafq = 969 \quad \text{طوطايد} \quad ṭawṭā|yīl$$

$$masāḥat = 323 \quad \text{جيجايد} \quad jabjā|yīl$$

$$dabit = 1292 \quad \text{بطبايد} \quad baḥbā|yīl$$

(1) ... en référence aux équivalences lettres/chiffres de la grande somme.

	س	ت	ز	ز	زَكِيٌّ
<i>Salām</i> (paix - salutation)	س	ت	ز	ز	زَكِيٌّ
<i>Zakiyun</i> (vertueux-pur)	ز	س	ت	ن	ذَيَّانٌ
<i>Dayyan</i> (juge - Dieu)	ن	ز	س	ت	نَوَابٌ
<i>Tawābun</i> (pardon)	ت	ن	ز	س	سَلَامٌ
	<i>Tawābun</i>	<i>Dayyan</i>	<i>Zakiyun</i>	<i>Salām</i>	

(a) — Sa'īd aime Zahara (t) et veut s'en faire aimer.

	س	ز	ن	ت	جِيبُ يَا أَفَايِيلَ
(accorde oh <i>Afāyīl</i> )	س	ز	ن	ت	جِيبُ يَا أَفَايِيلَ
	ن	ز	س	ت	جِيبُ يَا أَفَايِيلَ
	ز	س	ت	ن	جِيبُ يَا أَفَايِيلَ
	س	ت	ن	ز	جِيبُ يَا أَفَايِيلَ
	(accorde oh) <i>Hadāyīl</i>	(accorde oh) <i>Atāyīl</i>			

(b) — Sa'īd désire faire du bien à Zahara (t) (santé, richesse).

	س	ز	ن	ت	جِيبُ يَا فَاطِيشَ
(accorde oh <i>Fatīšu</i> )	س	ز	ن	ت	جِيبُ يَا فَاطِيشَ
	ن	ز	س	ت	جِيبُ يَا فَاطِيشَ
	ز	س	ت	ن	جِيبُ يَا فَاطِيشَ
	س	ت	ن	ز	جِيبُ يَا فَاطِيشَ
	(accorde oh) <i>Waṭīšu</i>	(accorde oh) <i>Tatīšu</i>			

(c) — Sa'īd hait Zahara (t) et lui veut du mal.

4. — Nous ne tenterons aucune énumération des méthodes d'invocation des nombreux génies et démons qui caractérisent la croyance locale (kanuri, kotoko et baguirmienne) en des êtres supérieurs à l'homme (*šawāfīn*, *jnūn*, *malā'ika*, etc.) et incorporés à l'ensemble des superstitions et pratiques en rapport avec l'Islam, quoique en marge de l'orthodoxie coranique (1).

Il importe cependant de mentionner et de décrire brièvement deux modes d'invocation de ces « divinités » respectivement différenciés par les motivations de ceux qui s'y livrent.

**A.** Le *xilwat* ; ce terme désigne une méthode d'invocation des *jnūn* jugée dangereuse pour celui qui l'emploie et destinée à satisfaire les vœux ou désirs de ce dernier (fortune, vengeance, amour, etc.). Le génie, dont l'action est déclenchée au prix de nombreux préparatifs ainsi que de laborieuses invocations, apparaît sous des formes aussi diverses qu'effrayantes (lion, serpent, abîme, incendie) pour se mettre provisoirement aux ordres de celui qui a osé le solliciter... La moindre erreur dans l'accomplissement des préparatifs ou du protocole de l'invocation, la plus petite faute psychologique vis-à-vis du *jin* entraînent la mort du solliciteur ou le plongent dans une folie incurable... L'obscurité doit être complète, dans une pièce soigneusement close dont l'atmosphère est parfumée par la combustion de bois odoriférants : l'officiant, assis sur une natte ou une peau de cabri (2), tourné vers l'est, ne s'alimente que très légèrement (dattes, bouillies, gâteaux secs) pendant l'invocation dont la durée varie suivant l'identité du *jin* qui en est l'objet. Les risques encourus mais aussi le succès et la puissance obtenus sont dits proportionnels à la

durée de l'opération : celle-ci peut s'effectuer en 1, 3, 7, 10, 30, 40 ou 49 jours... Nombreux sont les génies dont le *xilwat* entraîne l'intervention ; parmi les plus connus, il faut citer *mḏhab*, *murrata*, *al aḥmaru*, *barqānu*, *samhurrasu*, *zanbatu*, *maīmun*, *banuḫ*, *darnuḫ*, *barhut*, *barhin*, *ašḫm*.

**B.** Les cultes et les phénomènes de possession perceptibles dans de nombreuses sociétés musulmanes au nord et au sud du Sahara, sont particulièrement répandus sur la frange soudano-sahélienne (3). Leurs diverses variantes sont désignées dans la région du lac Tchad (4) sous deux appellations distinctives : *badri* (5) et *kuruguma* ; le premier de ces deux termes est le plus connu et le plus fréquemment employé, pour qualifier d'une façon générale l'ensemble des phénomènes de possession d'un individu par un « diable » (*šayṭān*) ou un génie (*jin*) ainsi que les techniques d'exorcisme musical employées pour guérir ces états.

Le *badri* a trouvé son origine au *Bagirmi*, avant de diffuser largement parmi les populations *kotoko* et *kanuri*, ainsi que chez les Arabes « *Šuwa* », dont la zone d'habitat s'étend du N.-E. du Nigéria au *Bagirmi*. Son étude se heurte à de nombreuses difficultés méthodologiques ; il importe en effet :

(1) d'interpréter le phénomène dans le cadre d'une (ou de plusieurs) civilisation ;

(2) de « traiter » les documents de manière standardisée et comparative. C'est pourquoi nous avons fréquemment évoqué la nécessité d'études pluridisciplinaires, ainsi que l'opportunité d'une étroite collaboration entre les ethnologues « spécialistes » des populations comptant des adeptes du *badri-kuruguma* (6).

(1) J. Spencer TRIMMINGHAM (1949, p. 137) souligne ce fait : « ... the Qur'ānic name of jinn has spread to incorporate the various spirits of the indigenous peoples, but the jinn of Kordofan are by no means identical with the jinn of Dongola, let alone the jinn of other Islamic countries ».

(2) Très souvent la peau de cabri est étalée sur la natte.

(3) Nous exposerons dans une prochaine publication notre documentation relative aux cultes de possession tels qu'ils sont pratiqués en certains lieux du Nord-Cameroun. Nos enquêtes sur ce sujet s'insèrent cependant plus dans une étude générale des emprunts arabes aux cultures locales que dans une tentative de description exhaustive de ces phénomènes ; on peut regretter que ce passionnant thème de recherche n'ait fait encore au Tchad l'objet d'aucune étude approfondie en milieu musulman ; les recherches effectuées ces dernières années, presque exclusivement en milieu urbain (N'djamena), laissent à l'ethnologue véritable un vaste champ d'observation, tant dans les localités *kotoko* et *kanuri* que dans tout le *Bagirmi*. Citons cependant pour mémoire l'excellente observation ethno-musicologique réalisée par M<sup>me</sup> BRANDILY (1967) dans un village *kotoko*.

(4) Aire d'habitat *kotoko* (département du Logone et Chari, au Nord-Cameroun, quelques localités situées au-delà de la frontière nigérienne, ainsi que la plupart des villages situés sur la rive droite du Chari.

— Préfecture du Chari-Bagirmi, au Tchad.

— « Bagirmiens », *Kotoko*, *Kanuri* et Arabes doivent être comptés parmi les adeptes les plus nombreux de ces cultes. A N'djamena, les séances d'exorcisme rassemblent des groupes d'adeptes ethniquement très disparates.

(5) *Badri* signifie en « *tar barma* » (langue du *Bagirmi*) oiseau de proie, rapace. Cette sorte d'oiseau est désignée sous le même terme dans les langues *kotoko* de *Gulfeï* et de *Makari*. La traduction du terme *kuruguma* reste incertaine ; quelques informateurs y ont vu un dérivé du mot *kanuri kurugun* (remède, médecine), d'autres l'ont traduit dans la même langue par « grande femme » (?).

(6) Les uns et les autres seront encore longtemps contrariés, tant par une conception individualiste et possessive de la recherche sur le terrain que par la tentation trop fréquente, d'interpréter la réalité selon le dogme d'une idéologie préconçue.

Le culte du *badri* constitue selon nous l'expression culturelle, dynamique et dramatique des fantasmes et de divers complexes d'une population ; il doit être en partie expliqué par une conception de la maladie commune à plusieurs ethnies (1) dont les croyances relatives à la magie et à la sorcellerie se sont fondues en un amalgame culturel favorisé et « homogénéisé » par l'Islam. Il serait cependant absurde de voir essentiellement dans la possession d'un individu par un *šaylān* la réaction (« nécessaire ») du corps social face à la transgression d'un interdit. La voie royale de ce type d'explication (légitimée il est vrai par les réalités sociales de nombreuses ethnies d'Afrique occidentale et équatoriale) conduit à l'idée de « régulation sociale », suggère les diverses notions terminologiques désignant la répression institutionnelle des particularismes et des initiatives inspirées par d'autres forces que celle de la tradition. Cette thèse s'appuie certes sur des arguments non négligeables :

— l'investissement d'une personne par un « diable » est parfois imputé à la transgression d'un interdit social et certains *šawāḥīn* peuvent ainsi être occasionnellement considérés comme des garants de l'ordre et de la déontologie des groupes humains parmi lesquels ils se manifestent (2) ;

— il y a toujours un principe de causalité clairement défini, à l'origine de la possession. Les principales caractéristiques « physiques » et « psychologiques » des démons, les éléments de la flore arbustive ainsi que les accidents géographiques habités par ces derniers sont connus de beaucoup de gens et particulièrement des thérapeutes. Aussi les explications ne manquent elles jamais pour découvrir, après l'identification du *šaylān* qui habite le malade, les causes explicatives ou justificatives de l'agression...

Cependant une étude approfondie montre que l'action des démons constitue moins une défense de l'ordre établi (respect des institutions et des coutumes en rapport tant avec la chefferie politique qu'avec les exigences de l'Islam et de certains rites d'origine préislamique) qu'une dramatisation — essentiellement féminine — de la condition humaine. L'agressi-

vité, l'orgueil et la duplicité de la plupart des *šawāḥīn* sont le plus souvent invoqués pour expliquer (sinon justifier) les maux que ceux-ci dispensent aux humains ; les explications des thérapeutes concernant les causes de la maladie révèlent moins des fautes antérieurement commises par la victime que des « occasions » ou des « prétextes » délibérément saisis par les « diables » pour accabler l'humanité : malheur à celui ou celle qui traverse à la nage un cours d'eau habité par un démon n'aimant pas les nageurs, gare au voyageur qui ne fera pas un détour à proximité d'une termitière dans laquelle réside un *šaylān* rebuté par les étrangers... Possédés seront aussi les ignorants qui boiront l'eau d'unealebasse (ou d'un quelconque récipient) laissée sans couvercle sous le feuillage d'un arbre fréquenté par l'un de ces êtres malfaisants...

La maladie constitue donc moins la sanction d'une atteinte à l'ordre social qu'un état psycho-physiologique traumatisant qu'il faut soigner par les mimés et les rythmes de l'exorcisme et dont il importe d'expliquer les causes grâce à la clairvoyance de la *iya badri* (3).

Sur la pente d'un « destin » identifié à la volonté d'Allah, le devenir de l'être humain reste le jouet de personnalités monstrueuses ou cocasses, rarement bénéfiques, s'exprimant sous les formes et les habitudes multiples des *šawāḥīn*... Dimension fantasmagorique d'une nature hostile que l'homme affronte et parvient à domestiquer par les techniques de son savoir...

L'ensemble des symptômes de la possession (anorexie, insomnie, messages oniriques, hallucinations, troubles psycho-moteurs) est étroitement liée à la notion de féminité : stérilité, règles douloureuses, nouveaux-nés anormaux, fausses couches sont couramment attribués à l'action des *šawāḥīn* ; il s'agit là d'une caractéristique essentielle du *badri* dont les adeptes comptent une grande majorité de femmes. (Si les conséquences psycho-pathologiques de ces traumatismes sont parfois atténuées ou guéries par la cure, les malades dont les troubles pulmonaires ou autres maux physiologiques sont soumis aux vertus du *badri* n'obtiennent aucun soulagement médicale-

(1) Notre propos concerne en fait quelques sociétés dont un chiffre notable d'individus participent à ces manifestations et nourrissent des représentations bien définies du monde des « diables ».

(2) Le *gaw* arabe ou *kanuri* dispose de certaines techniques pour voir les diables au moment où ceux-ci s'introduisent dans un village où ils veulent perpétrer leurs méfaits. Il lui suffit notamment de s'appliquer quelques fragments d'excréments de chien sur les fentes palpébrales ; ainsi maillé, il surveillera les troupeaux de chèvres qui reviennent, le soir, vers leurs enclos, en regardant à travers l'orifice d'un manche de hache dépourvu du fer de l'outil. Les *šawāḥīn*, marchant et dansant parmi les animaux, lui apparaîtront alors distinctement.

(3) Prêtresse du *badri-kuruguma* et organisatrice des cérémonies, la *iya badri* dirige une congrégation de possédés.

ment vérifiable) (1). Les Arabes du Nord-Cameroun et de la région de N'djaména, parmi lesquels la participation féminine à ces thérapies est — au dire de nombreux informateurs — en nette augmentation depuis le début du siècle, désignent celles-ci sous le nom de « *li'ib hānā šawālin* » (danse consacrée aux diables).

Si les hommes affectent indifférence ou mépris pour ces thérapeutiques de groupe contraires à l'Islam, ils acceptent, en dernier recours, que leurs filles ou leurs épouses « possédées » y participent, lorsque les traitements appliqués par les *gawānīn* ou les *faqih* s'avèrent inefficaces.

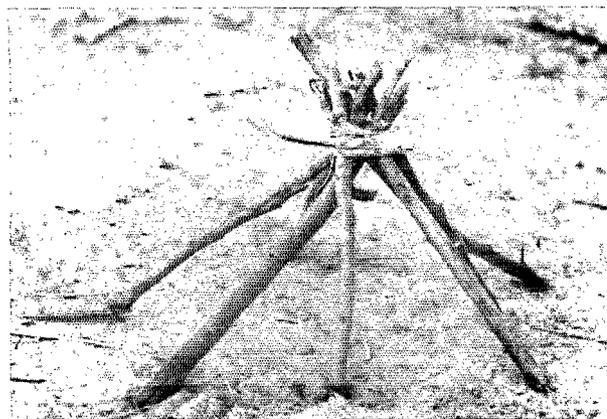
Tandis que les *iya badri* sont toujours de race *koloko*, *kanuri* ou baguirmienne (plus rarement d'origine *mandara*), les musiciens dont les rythmes animent les danses de possédées sont fréquemment des Arabes (2). Ces derniers, initiés très jeunes à leur art, sont toujours fortement imprégnés de culture *koloko* ou *kanuri*.

5. — *Sihr hānā-n-nār* (MAGIE PAR LE FEU ; cf. photo n° 18)

Cette opération est destinée à incendier le logement d'un ennemi. Au-dessus du verset 70 de la sourate LVI (« avez-vous considéré le feu que vous faites jaillir ? »), écrit sur le sol ou sur un morceau de papier, on dresse une petite charpente de piquets attachés par une de leurs extrémités et affectant la forme d'une case. Un petit toit de paille est ensuite adapté à cette maquette... Dès que ce substitut de l'habitation de la victime désignée est enflammé, le logis de cette dernière est attaqué par le feu.

6. — CERTAINES OPÉRATIONS MAGIQUES NÉCESSITENT DES MANIPULATIONS ET DES MATÉRIAUX BEAUCOUP PLUS RÉDUITS

— Un simple *qalam* (crayon ou roseau taillé



Ph. 18

servant à écrire sur une planchette de bois, enfoncé dans un trou et recouvert de terre, au-dessus duquel on récite 1000 fois les versets 94 et 95 de la sourate XXVI (3), rend fou celui vers lequel est orientée l'agression du *saḥāri*.

— Le terme '*uqda* (nœud) désigne une suite de 7, 9, 41 ou 1000 nœuds (dont le nombre varie selon la nature et l'urgence de l'effet recherché) effectués sur une cordelette et au-dessus de chacun desquels le magicien psalmodie un verset du Coran ou une formule de malédiction accompagnée d'un crachotement. L'intention du *saḥāri* détermine la nature des maux subis par la victime... Paralyse et impuissance sexuelle sont le plus souvent imputées à cette sorte de magie noire (4). Le '*uqda* — également dénommé sous la forme du pluriel ('*uqad*) — désigne aussi une magie préventive (nécessitant l'élaboration de *ḥijā-bāl*) ou curative (*dawa*) aux gestuels identiques : seules varient les nombreuses invocations et psalmodies suivant la nature des maux et dangers dont on

(1) Cette inadéquation de diagnostic ou de prescription, n'excluant pas l'efficacité médicale dans le traitement d'autres maladies (principalement des désordres psycho-somatiques exigeant la réinsertion sociale de la malade) nous est apparue dans une aire culturelle très différente : les guérisseurs des zones d'habitat *viti*, *yombe*, *kuḡni* et d'autres ethnies de la République Populaire du Congo, élaborent leurs drogues et décoctions en tenant compte de la bipolarité qu'ils attribuent à chaque ingrédient végétal de leur pharmacopée ; la plante est utilisée :

(a) soit en fonction de sa relation métaphysique avec un *Nkisi si* (divinité liée à la terre) ou un *Nkisi* (désignation, souvent personnalisée, des forces qui animent l'univers).

(b) soit à cause de sa valeur médicamenteuse, expérimentalement connue, dans le traitement d'une maladie particulière. L'ambiguïté de certaines ordonnances provient de l'association extrêmement variable de ces deux types de motivation dans l'esprit du guérisseur.

(2) Ceci est vrai dans le Logone et Chari ainsi que sur la rive droite du Chari, parmi les populations couvrant une bande de 50 km de large, entre le lac et *Logone Gana*... mais ne l'est plus en pays baguirmien. *Kašalla Danna*, notable prospère de Fort-Foureau où il s'est installé il y a quelques années, après avoir été bruyamment chassé de N'djaména pour fait de sorcellerie est un Arabe connu dans tout le département pour sa dextérité au tambour et à la flûte. Lui et ses assistants sont souvent sollicités de très loin pour exercer leurs talents.

(3) « Ils (les faux dieux) seront précipités, eux et les Errants, dans la fournaise avec, en entier, les légions d'Iblis ».

(4) Dans l'antiquité romaine cette forme de magie noire est pratiquée pour empêcher la copulation. Dans sa 8<sup>e</sup> bucolique, Virgile évoque une corde à nœuds tandis que Pline rapporte que l'on peut s'en prémunir à l'aide de graisse de loup.

veut se guérir ou se protéger (1). Cette technique est particulièrement illustrée par l'usage qui est fait de la sourate CXIII, prière conjuratoire qui fut, selon la tradition, révélée (2) lors d'une tentative d'envoûtement perpétrée contre le Prophète par un Juif de Médine :

« Dis : je me réfugie auprès du Seigneur de l'Aube  
contre le mal de ce qu'il créa,  
contre le mal d'une obscurité quand elle s'étend,  
contre le mal de celles qui soufflent sur les nœuds (3),  
et contre le mal d'un envieux qui envie » (4).

7. — Nous mentionnerons d'autres types d'affection moins dus à une intention de nuire qu'à l'« influence de l'âme » ; par ce mot *Ibn Xaldūn* définit l'origine du 'en ou « mauvais œil », connu dans tout le monde musulman comme un effet magique au sujet duquel la tradition attribue au prophète le hadith suivant : « il n'y a rien de vrai dans le *ham* (5) ; mais le mauvais œil est réel et les oiseaux fournissent des présages véridiques ».

Définissant le « mauvais œil », *Ibn Xaldūn* précise que « son effet est naturel et inné, irrémédiable, ne relevant pas du libre choix de celui dont il est doué et ne s'acquérant point ; alors que les autres influences (de l'âme), bien que certaines d'entre elles soient innées, leur effet dépend du libre choix de l'agent ; ce qui est naturel en elles, c'est la capacité (de l'agent) de s'en servir, et non son action propre. Voilà pourquoi celui qui tue par la magie (6) ou le don des miracles (*karāma*) est puni par la peine capitale, tandis que celui qui tue par le mauvais œil, ne subit pas le même châtement ; car, la mort résultant du mauvais œil ne procède pas de l'intention de l'individu, ni de sa volonté, ni même de sa négligence ; il y est naturellement contraint ». (*Muqaddima*, chap. VIII). Cette définition correspond parfaitement aux croyances des Arabes « *Šūwa* » qui considèrent même le regard de la femme comme particulièrement dangereux et selon lesquels seuls les enfants non pubères sont incapables de dispenser le 'en. L'action du « mauvais œil » s'exerce particulièrement au moment des repas, provenant surtout de personnes

ne partageant pas la nourriture de celui qu'elles observent. De subits vomissements interrompent le repas de la victime, au moment où celle-ci est affectée par le 'en... La guérison de ces maux ne survient qu'à l'issue des manipulations et thérapeutiques diverses employées à cet effet par les marabouts. Cependant, l'instigateur de l'agression (délibérée ou involontaire) peut mettre un terme aux souffrances de sa victime en crachant à trois reprises sur le visage de cette dernière après avoir répété autant de fois : *kan enta liqil al waḡa da minni Allah yanlik al 'āfe* (si tu as reçu ce mal de moi, que Dieu te donne la santé).

8. — Il est une autre force maléfique et involontairement déclenchée qui s'exerce sur celui dont s'empare la rumeur politique ou simplement les bavardages villageois animant une veillée ; elle est appelée *ḡašm a-n-nas* (mot-à-mot : la bouche des gens) et détermine la nécessité de dissimuler opinions et projets de quelque importance. Cet impératif est illustré par une maxime dont la signification réside dans la supériorité des liens unissant les frères ou demi-frères de même mère sur la réciprocité affective de ceux qui ne sont issus que de même père : « *Al fī baḡūnak wal ammak, al maraḡ minnak wal abuk...* » (mot à mot : ce que tu gardes en toi est ton frère du côté maternel ; ce que tu livres est ton frère du côté paternel). Ainsi, celui qui doit partir en voyage déploie-t-il souvent jusqu'à la dernière minute mille précautions pour cacher l'imminence de son départ, particulièrement s'il se trouve en milieu étranger, où la curiosité de l'entourage à son égard et partant la jactance de celui-ci se manifestent de manière insistante.

#### 9. — PROTECTION INDIVIDUELLE PAR LES *hiḡābāt*

L'analyse de la notion de *hiḡāb* (pl. *hiḡābāt*) dévoile la multiplicité de techniques de magie défensive au moyen desquelles l'individu se protège des agressions des magiciens et des sorciers.

Le *saḡāri* (magicien) ou le *faḡih* possédant la *baraka*

(1) Notons que plusieurs types de gestes ou de techniques magiques offrent une triple possibilité d'utilisation éventuellement agressive, préventive ou curative. Ces trois fonctions sont en fait remplies par le verbe ou la pensée bien plus que par la forme matérielle du talisman.

(2) La sourate CXIV fut l'objet de la même révélation.

(3) Cette forme de magie est, selon le Coran, surtout pratiquée par les femmes.

(4) M. Idries SHAH remarque que cette sourate n'est pas sans rapport avec l'ancienne doctrine sémitique des nœuds citée dans le *Maqlū* (Tablettes brûlantes) : « son nœud est défait, sa sorcellerie est devenue nulle et tous ses charmes remplissent le désert », op. cit. p. 101.

(5) « Oiseau mythique chez les anciens Arabes, représentant l'âme d'un homme mort de mort violente, errant et criant à la vengeance du sang. Certains l'ont identifié au hibou mâle » (Toufy FAHD, le monde du sorcier en Islam).

(6) En dépit de la distinction opérée par *Ibn Xaldūn*, rappelons que le « mauvais œil » est communément conçu en Islam comme un effet de magie.

(pouvoir intérieur permettant d'utiliser le message coranique à des fins individuelles et pratiques), élaborent des protections magiques dont les supports matériels sont aussi nombreux que variés : peaux de varan, de serpent ou de gazelle, cornes d'antilope et de gazelle, plumes d'oiseau, plantes diverses, etc.

Les gestes ainsi que les modalités de création et de déclenchement du *hiĵāb* sont aussi très variés et différemment dénommés, indépendamment de la nature spécifique du but poursuivi (rappelons une nouvelle fois que les formes gestuelles et matérielles de nombreuses opérations magiques peuvent être utilisées à des fins préventives, curatives ou agressives lorsqu'on les associe aux divers formules et versets coraniques correspondant respectivement à ces trois finalités) ; seul le terme *hiĵāb* accompagnant l'une des appellations suivantes évoque les fonctions de protection et de défense :

— *al du'a* : à la récitation d'un verset, entrecoupée de crachotements dans les deux mains tenues ouvertes devant le visage, succèdent des frictions de la face et du corps accompagnées de louanges à Dieu murmurées dans de profondes expirations ;

— *al kalib* : versets coraniques écrits un certain nombre de fois sur une planchette (*loḥ*) ; l'encre nécessaire à cette copie est recueillie dans unealebasse après usage, mélangée à du miel, du sucre ou du fonio et bue par le consultant (1) ;

— *a-š-šadar* : ensemble de médications faisant intervenir les caractéristiques pharmacologiques des plantes mais utilisant aussi les vertus magiques de certaines herbes ;

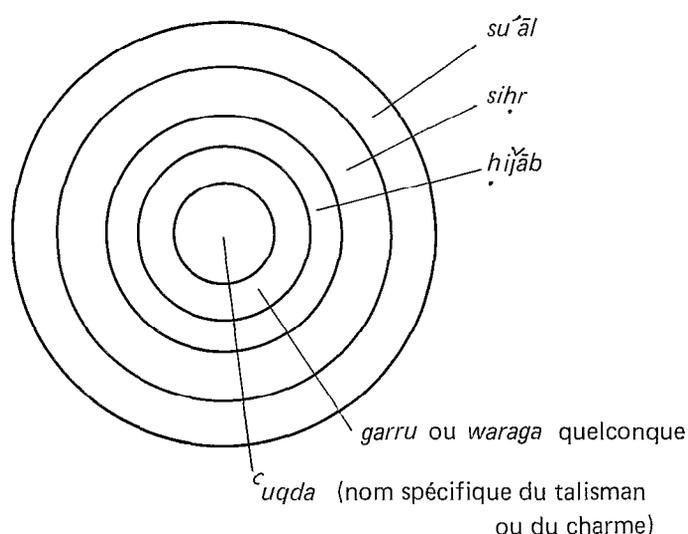
— *al fāle* : quelques versets de la *Fatiḥa* sont récités lors de rencontres de départs en voyage, de retrouvailles après une longue séparation, d'arrivées de personnages importants... A la première sourate du Coran peuvent cependant être mêlées des suppliques individuelles formulées par le *faqih* dont la foi et la concentration spirituelle favorisent l'exaucement de la prière, celle-ci, motivée par un but précis, parfois précédée ou suivie de locutions et de signes cabalistiques, adressée à Dieu par un *faqih* sollicité et payé à cet effet, devient alors un *hiĵāb* ou, au contraire, un moyen d'agression si la pensée de l'officiant est concentrée sur des malédictions et une victime désignée.

— *Al'uqda* : (cf. p. 275) etc.

Les charmes et talismans, dont les détenteurs doivent porter sur eux les supports matériels (sous forme de plantes séchées sélectionnées et préparées

par les *gawānīn*, de fragments animaux ou minéraux parfois associés aux innombrables écrits et dessins cabalistiques composant habituellement les *hiĵābāl*) sont insérés dans différents types de contenants : ils sont enfermés dans des étuis de cuir fabriqués (le plus souvent en peau de gazelle) par le cordonnier et désignés sous le terme de *waraga*, indistinctement appliqué au contenant et au contenu. Les *waraga* sont fréquemment portés en masse importante dont la forme se dessine sous les plis du vêtement... Le terme *garru* désigne une ceinture en peau de chèvre ou de serpent ainsi que la matérialisation rituelle du talisman qu'elle contient.

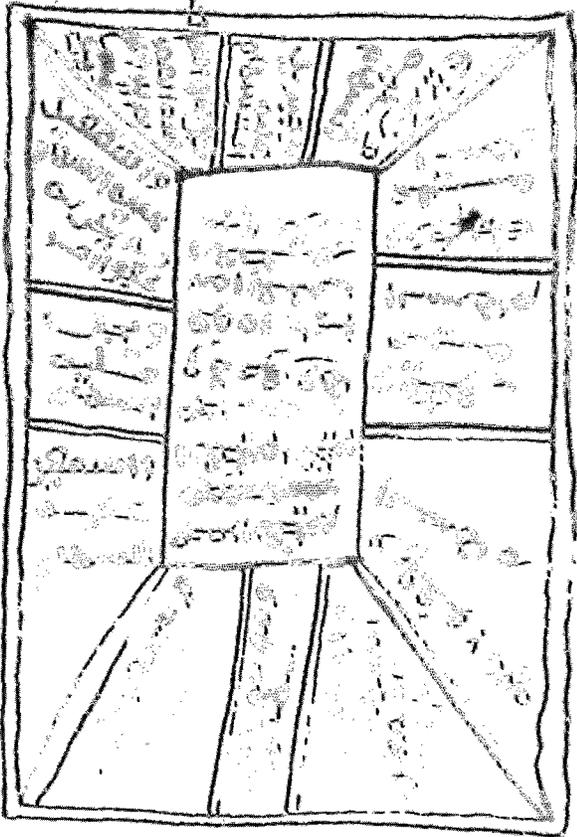
Le schéma suivant propose à titre d'exemple une récapitulation des différentes catégories auxquelles appartient un talisman et partant les termes sous lesquels celui-ci peut être désigné.



— *Hiĵāb hānā aburdah* (cf. photo n° 19)

Ce *hiĵāb* protège les combattants qui en sont porteurs des atteintes de leurs adversaires quelles que soient les armes employées par ceux-ci. Il « refroidit » les agresseurs (le mot *aburdah* est dérivé de *bārid*, froid). Certains de nos informateurs ont cependant affirmé que ce talisman ne protège son possesseur que dans les affrontements au corps à corps et ne lui ont reconnu qu'une moindre efficacité contre les armes de jet. (Les formules qui le composent sont successivement traduites dans le sens indiqué par la flèche portée sur la photographie).

(1) Ce mode d'ingestion de la force jugée inhérente au texte coranique est fréquemment employé pour développer le tonus intellectuel (*dawā hānā rās* : « médicament pour la tête ») ; l'encre utilisée pour écrire 70 fois les 8 versets de la sourate XCIV constitue une boisson stimulant et augmentant les facultés de compréhension.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 بِرَبِّكَ لَا تُعْرَضُونَ  
 فَزَلَّ اللَّهُ عَنِ السَّمْعِ ذِي  
 الْأَلْصِقِ وَكَانَ مَدْرَأً  
 بِمِيلٍ وَمِيلٍ وَأَنْفِ الْيَمِينِ  
 وَلَمْ يَكُنِ مِنْ جُودِ الْأَعْيُنِ  
 الْبِغْمِ

٧٥	١١١١	١١١١
١١١٨	١	٨٨
١١١٨	١١١٨	١١١٨

Ph. 19. *Hijāb hānā aburdah*

Ph. 20 et 21. *Hijābāt hiney al ḥadīd*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 بِرَبِّكَ لَا تُعْرَضُونَ  
 فَزَلَّ اللَّهُ عَنِ السَّمْعِ ذِي  
 الْأَلْصِقِ وَكَانَ مَدْرَأً  
 بِمِيلٍ وَمِيلٍ وَأَنْفِ الْيَمِينِ  
 وَلَمْ يَكُنِ مِنْ جُودِ الْأَعْيُنِ  
 الْبِغْمِ

١٥	٥٤	٥٨	٣
٥٧	٥٨	٥٠	٨٨
٢٤	١٠٢	٥٥	٥٥
٥٤	٥٨	٥٤	٥٥

## 1. — LATÉRALEMENT

- *wa Zakariya 'alayhi as-salām*  
et Zacharie, que la paix soit avec lui
- *wa Ya'qub 'alayhi as-salām*  
et Jacob, que la paix soit avec lui
- *wa Ibrāhīm as-salām wa Ismā'il 'alayhi as-salām*  
et Abraham, la paix et Ismaël, que la paix soit avec lui
- *wa Mūsā 'alayhi as-salām*  
et Moïse.....
- *wa Muḥammad 'alayhi as-salām*  
et Mahomet.....
- *wa Ismā'il 'alayhi as-salām*  
et Ismaël.....
- *wa Yajal 'alayhi as-salām*  
et Yajal (?).....
- *wa Ismā'il 'alayhi as-salām wa lam yakun lahu kuḥwan aḥad*  
et Ismaël, que la paix soit avec lui et n'est égal à lui personne (les six derniers mots de cette formule constituent le dernier verset de la sourate CXII).
- *Qul huwa Allahu aḥad Allahu aṣ-ṣamad lam yalid wa lam yūlad*  
Dis, lui Dieu est unique, Dieu l'Absolu. Il n'a pas engendré et Il n'a pas été engendré (verset 1, 2 et 3 de la sourate CXII).
- *wa Jibrīl 'alayhi as-salām*  
et Gabriel, que la paix soit avec lui.

## 2. — Au CENTRE

- *Muḥammad al 'aẓīm: Mahomet le Grand*
- *Muḥammad Muḥammad: Mahomet, Mahomet*
- *al 'aẓīm al 'aẓīm: Le Grand, le Grand*
- *Muḥammad Muḥammad: Mahomet, Mahomet*
- *wa lā ḥawla wa lā quwwata illā bi-llāhi al 'alīy al 'aẓīm:*  
il n'y a de pouvoir et de force que ceux de Dieu le Haut et le Grand.
- *sab'a marrat: sept fois.*

*Ḥijābāt hiney al ḥadīd: protections contre les armes blanches.*

## 1. — (cf. photo n° 20)

- *Bismillahi-r-Raḥmān ar-Raḥīm*  
Au nom d'Allah le Bienfaiteur miséricordieux.
- *Fa'id al ḥadīd mujarrab*  
L'utilité de la « protection contre le fer » éprouvée
- *qul huwa Allahu aḥad (1) alf yā Muḥammad alf*  
dis, Lui Dieu est unique, 1000 fois, oh Mahomet 1000 fois
- *Allahu-ṣ-ṣamad (2) alf ya Muḥammad alf*  
Dieu l'Absolu 1000 fois oh Mahomet 1000 fois
- *lam yalid wa lam yūlad (3) alf yā Muḥammad alf*  
il n'a pas engendré et n'a pas été engendré 1000 fois oh Mahomet 1000 fois
- *wa lam yakun lahu kuḥwan aḥad (4) alf yā Muḥammad alf*  
et n'est égal à Lui personne 1000 fois, oh Mahomet 1000 fois

(1), (2), (3) et (4) correspondent respectivement aux quatre versets de la sourate CXII.

- *al Xātim miyātun*  
ce dessin cent fois.

## 2. — (cf. photo n° 21)

- *Bismillahi-r-Raḥmān ar-Raḥīm*  
Au nom d'Allah le Bienfaiteur miséricordieux
- *Fa'id al-ḥadīd qul künū*  
l'utilité contre le fer, dis que vous soyez
- *al Xātim miyātun ṣhar Ramadān*  
le dessin cent fois au mois de Ramadan

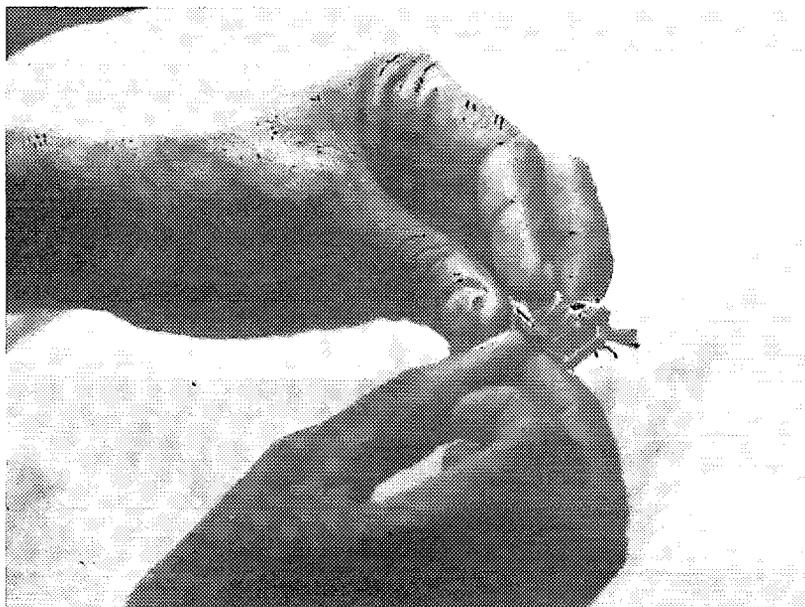
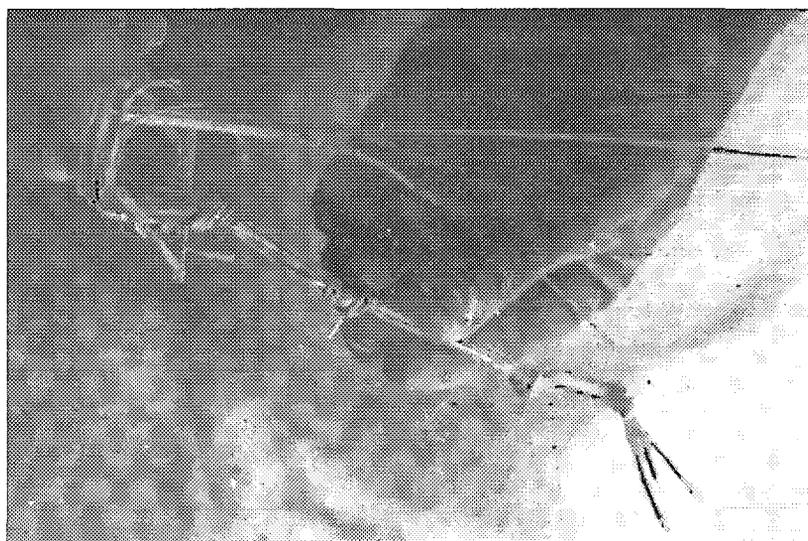


Ph. 22

## 3. — (cf. photo n° 22)

Le verset 58 de la sourate XXXVI (« Salut », leur sera-t-il dit « de la part d'un Seigneur miséricordieux... ») est couramment utilisé pour la fabrication de talismans contre les armes blanches... et les serpents; le papier sur lequel est écrit le verset sera roulé et placé par le magicien dans la tige d'une plume de canard.

*Ḥijābāt hiney niṣāb* (protections contre les flèches)  
Sagais et lances constituent l'armement traditionnel des Arabes d'Afrique Centrale qui ignorèrent toujours le maniement de l'arc. L'importance de ce fait apparaît dans les récits recueillis tant en milieu arabe qu'auprès de certains notables *kotoko* de *Makari* relatant les derniers engagements qui opposèrent au début du siècle les « *Šuwa* » aux possesseurs traditionnels de la terre: l'ampleur de certains succès militaires remportés par les Arabes grâce à la mobilité de leur cavalerie fut souvent limitée par les flèches des adversaires. Les traits, parfois empoisonnés, lancés par les *Mbororo* qui chaque année en saison



Ph. 23, 24, 25. — *Hijābāt hiney nišab*.  
Protection contre les flèches.

sèche franchissent la frontière nigériane pour s'attaquer aux commerçants en déplacement ou aux faibles effectifs de certains villages dont les populations transhument vers le nord, sont encore aujourd'hui particulièrement redoutés.

Les protections magiques contre les flèches sont de ce fait très nombreuses et particulièrement recherchées par les voyageurs. L'exemple décrit ci-dessous en est l'une des méthodes d'élaboration les plus fréquentes :

3, 5, 7 ou 9 nœuds sont effectués sur une ficelle ou une cordelette de fibres végétales. Resserrant lentement chaque boucle, le magicien récite le verset 67 de la sourate II : « Et (rappelez-vous) quand, ayant tué une personne, vous vous rejetâtes ce crime les uns sur les autres — Allah se trouve mettre au jour ce que vous tenez secret — ». Puis il postillonne sur le nœud ainsi réalisé avant d'effectuer le suivant selon le même processus. Enfin il entrelace et malaxe le lien en une boule compacte qu'il place dans un étui en peau de gazelle (cf. photos n<sup>o</sup> 23, 24, 25).

#### *Ḥijābāt hiney sarāgīn* (protections contre les voleurs)

A l'intérieur de la case, suspendus ou cloués au-dessus de l'entrée, parfois glissés entre deux traverses de la partie intérieure du toit, de vieux papiers roulés ou pliés apparaissent au visiteur et l'informent que le maître de céans dispose de talismans destinés à prémunir son logis et ses biens contre toute irruption étrangère. Nous détaillons ci-dessous un type de protection magique couramment utilisé contre les voleurs.

cf. photo n<sup>o</sup> 26).

De haut en bas :

- *bismillahi-r-Raḥmān ar-Raḥīm*  
au nom d'Allah le Bienfaiteur miséricordieux ;
- *wa ṣallā Allahu 'alā sayyidi (na) Muḥammad wa ālihi*  
et que Dieu bénisse notre maître Mahomet et les siens ;
- *wa ṣaḥbihi wa salāmun taslīman*  
et ses compagnons, le salut soit sur eux.
- Dessin : (1) MA Š Š Š Š H (?)  
(2) (incompréhensible)  
(3) MA Š Š Š Š H (?) (écrit après avoir inversé la page de haut en bas)  
(4) MAŠAD MAŠ MAŠ (?)  
(5) MUḤAMMAD : Mahomet.

#### Protection contre les sorciers

La terreur inspirée par les croyances en sorcellerie détermine — particulièrement dans les régions de contact entre Arabes et *Kotoko* (1) — la fabrication et la circulation de nombreux *ḥijābāt hiney maṣṣāšīn* (protections magiques contre les sorciers) destinés à préserver non seulement les vivants mais encore les morts des traquenards et de l'anthropophagie des sorciers ainsi qu'à identifier ces derniers. Les versets 72 de la sourate XVII et 47 de la sourate XXXVI sont parmi les plus utilisés à cet effet ; écrits sur un morceau de papier plié et placé dans un étui en peau de chèvre, ils protègent, dans la croyance populaire, l'individu qui les utilise — conjointement ou séparément — contre les maléfices des *maṣṣāšīn*, sans cependant lui permettre d'identifier ces derniers ou de connaître leurs intentions...



Ph. 26. — *Ḥijābāt hiney sarāgīn*. Protection contre les voleurs.

(1) Arrondissements du Serbewel et de Fort-Foureau.

Quiconque désire pénétrer dans une agglomération dont la population comprend un ou plusieurs sorciers jugés particulièrement dangereux, peut acquérir rapidement le pouvoir d'identifier ce ou ces individus malfaisants et de s'en défendre : il lui suffit de s'arrêter en un lieu isolé avant d'entrer dans le village ou le campement en question, de prendre trois pincées de terre au-dessus desquelles il lira ou récitera 7 fois les versets 117, 118 et 119 de la sourate XXVI :

Ayant jeté cette terre en direction du village, l'arrivant peut y entrer sans crainte : les sorciers locaux, dont les pouvoirs ne peuvent dès lors agir à son encontre, ne pourront soutenir son regard et se révéleront de la sorte...

« Seigneur mon peuple m'a traité d'imposteur décide clairement entre eux et moi et sauve moi ainsi que ceux qui sont avec moi. Nous le sauvâmes ainsi que ceux qui étaient avec lui, dans l'arche comble ».

Ainsi que nous l'avons souligné précédemment, les sorciers viennent fréquemment « réveiller » leurs victimes après la mort physique et l'enterrement de celles-ci et les extraire de leur tombe afin de les vendre ou de les dévorer ; c'est pourquoi les morts jugés menacés par l'agressivité et la rapacité des sorciers, sont entourés au moment des funérailles de diverses précautions rituelles propres à repousser ou décourager les *maṣṣāṣīn*... Réunis autour du remblai de la tombe (*qabur*), les parents et amis du défunt prient sous la direction d'un *faqih*. Puis les assistants du premier rang récitent à plusieurs reprises le verset 256 de la sourate II en faisant passer de main en main un fer de hache avec lequel ils tracent une circonférence autour de la sépulture sans que l'instrument quitte une seule fois le sol : à l'extérieur du périmètre ainsi délimité une nouvelle circonférence est dessinée dans la poussière, tandis que l'assistance répète le verset 129 de la sourate IX. Enfin un troisième périmètre entourant la tombe et les deux figures précédemment effectuées est inscrit sur le sol tandis que l'assemblée récite la sourate CVI.

L'individu qui n'est ni *saḥāri* ni *maṣṣāṣ* peut acquérir par l'observation du monde, la réflexion et la mémoire, une connaissance de la nature ainsi qu'une expérience du corps supérieures au commun des mortels et aptes à le protéger, l'informer ou l'enrichir... L'interprétation des innombrables faits de la vie quotidienne, l'utilisation protectrice de la parole et du geste face aux embarras ou dangers de

l'existence nomade, doivent donc être intégrés à notre propos par quelques exemples :

1. Nombreux sont les signes annonciateurs des conditions d'une naissance ainsi que les précautions jugées nécessaires pour protéger une femme enceinte et l'enfant qu'elle porte :

(a) dans une tente ou une case habitée par une femme attendant un enfant, si l'une des assiettes ou bassines émaillées accrochées à la plus vaste paroi intérieure du lit (*serīr*), tombe sur un ustensile du même type en faisant un tintamarre inhabituel, la naissance de jumeaux semblera certaine.

(b) Les interdits — aux significations et aux origines multiples — qui sont imposés à une femme enceinte révèlent le nombre de dangers qui menacent l'enfant au cours de sa vie intra-utérine ainsi que la possibilité de chacun de nuire à une femme en cours de grossesse sans même posséder de connaissance ni de pouvoirs étendus en matière de magie ou de sorcellerie :

- ne pas sortir du village entre 12 h et 14 h car les diables (*ṣawāḥīn*) qui peuplent la brousse sont particulièrement virulents à ce moment de la journée ;
- éviter de boire beaucoup de thé et de sucer de l'argile séchée, ainsi que le font la plupart des femmes, de peur que l'enfant n'ait le teint très foncé ;
- les œufs sont interdits car cet aliment risque de frapper l'enfant de surdité ;
- le miel est déconseillé car le nouveau-né aurait « des dents marrons comparables à celles des mangeurs de kola » ;
- la nourriture rituelle (*ambeḡaya*) (1) distribuée aux enfants les jours de fête, ne doit pas être goûtée par celle qui attend un bébé car celui-ci serait atteint de strabisme.
- une fausse couche peut être causée par l'absorption de la chair d'une bête morte au moment de la parturition, un bain pris dans l'eau froide après une longue marche au soleil... ou un adultère « car l'enfant attendu ne tolère d'autre semence que celle de son père... ».
- la crainte de donner le jour à un être difforme doit en permanence guider les gestes et les pas de la femme enceinte de manière à éviter toute vision laide ou effrayante sorcier, diable, cochon, hippopotame, déséquilibré mental etc.

Certaines réflexions opportunément mises en rapport avec une crainte, une difficulté psychologique ou matérielle, facilitent l'existence :

- afin d'éloigner rats et insectes des réserves de

(1) Fonio (ou riz) écrasé, tamisé, lavé, séché, mélangé dans un mortier à des clous de girofle, du sucre ou du miel, de manière à obtenir une pâte qui est distribuée aux enfants conviés à la crèche, tôt le matin : « *ta'ālu leh-l-sadaqa...* ».

nourriture ou des restes d'un repas, on invoque trois noms d'avares connus dans la région ; « *ḥallet akli be'usm fulān, fulān wa fulān...* » « J'ai entreposé ma nourriture avec (par) les noms d'untel, untel et untel... »

— Si la poche en cuir servant à puiser l'eau (*rambay, dellu*) tombe dans le puits et s'avère difficilement récupérable, il importe de persévérer à l'aide d'un crochet fixé à une corde habituellement utilisé à cet effet, en invoquant les noms de trois voleurs : « *dassel al ḥabil leh-l-dellu be'usm fulān, fulān, wa fulān...* » « j'ai accroché la corde au *dellu* avec les noms d'untel, untel, et untel... »

— Il est parfois nécessaire de se protéger contre les intrusions d'un *muṣādifi*, terme sous lequel les « *Šuwa* » désignent l'importun qui abuse de l'hospitalité traditionnelle, particulièrement chez ceux dont la nourriture est abondante et savoureuse... Il suffit pour cela, après s'être déchaussé, de cracher à l'intérieur et sur la semelle de son soulier gauche en invoquant le nom d'un gourmand ('akal) : « *be'usm fulān ma yiḥi kan ga'idīn nākulu* » « par (avec) le nom d'untel qu'il ne vienne pas nous trouver lorsque nous mangeons ».

2. Point n'est besoin d'être magicien ou sorcier pour connaître et sélectionner les nombreux ingrédients végétaux et animaux d'une combinaison destinée à protéger l'individu, accroître ses ressources physiques, intellectuelles ou économiques ; le prix exigé par le spécialiste auquel on les apporte et dont on attend la fabrication d'un talisman sera moins élevé que si le *saḥāri* doit les fournir personnellement. A titre d'exemple, les animaux dont les noms suivent sont connus pour l'usage magique qui peut être fait de leur corps ou pour la « signification prémonitoire » de leur présence à proximité des humains (1).

*Am kerawan* (2) : c'est un oiseau « qui ne dort

jamais » ; certaines herbes sont introduites dans sa tête préalablement séchée ; celle-ci constitue alors l'élément principal d'un talisman procurant à son propriétaire la possibilité de veiller très longtemps sans besoin de sommeil.

*Al ḡarāb* (le corbeau) sa peau sert d'enveloppe à certain *warraga* grâce auquel « on obtient des habits sans bourse délier ».

*Am birḡen* : (sorte de « charognard ») (3) : sa peau sert à confectionner l'étui contenant le *ḥijāb hanā aburdah*.

*Al ḡidad* (la poule) : l'aile droite de ce gallinacée, « traitée » par un magicien, donne un surcroît d'intelligence à celui qui la mange.

*Angugum* (Grand Duc cendré) (4) : cet oiseau est fréquemment considéré comme l'incarnation animale d'un sorcier. Une protection contre les *maṣṣāṣīn* peut être obtenue avec une tête de hibou, remplie de fragments de certaines racines et placée dans un étui en peau de chèvre.

*A-l-īšīlal* (rapace non identifié) : on voit en lui l'incarnation d'un sorcier car il frôle fréquemment les humains et se pose, sans crainte non loin d'eux. Sa tête sert à la fabrication de protections magiques contre les sorciers.

*Al faqih* (le marabout) (5) : trois extrémités de plumes de chaque aile de cet oiseau sont placées sur un papier couvert de versets coraniques. Le tout est plié, réduit au plus petit volume avant d'être enveloppé dans la peau de l'oiseau. Ce talisman accroît l'intelligence de son propriétaire.

*A-k-kawāya* (6) : oiseau noir habité par un *ṣayḡān* ; laisse approcher de lui les humains en les fixant insolemment de ses yeux rouges. Il importe de s'en méfier...

*A-d-dīk* (le coq) : s'il chante le soir, un divorce se produira incessamment dans le village.

(1) Il est intéressant de noter que de nombreux animaux dont des éléments physiologiques sont utilisés pour la fabrication des *ḥijābāl* ou auxquels leurs caractéristiques font attribuer une signification et un rôle particuliers dans l'idéologie du *maṣṣāṣ*, sont dotés par la tradition arabe préislamique (puis musulmane) d'un instinct divinatoire voire prophétique. Rappelant que l'art de tirer des présages des noms (entendons par « nom » la catégorie ou famille à laquelle appartient un animal dans une classification scientifique), des cris, du vol et des diverses particularités des oiseaux étaient très pratiqués par les Grecs et les Romains, Toufic FAHD (1966) distingue radicalement ce mode antique de divination de la *'iyāfa* (en arabe littéraire, ce terme qui indique « les mouvements circulaires décrits par un oiseau qui plane et voltige » désigne aussi l'ornithomancie.) :

— les caractères fastes ou néfastes d'un oiseau ou des modalités de son comportement, est, dans l'antiquité gréco-romaine, indissociable de celui de la divinité à laquelle il est consacré ; le sédentarisme ainsi que l'esprit de géométrie qui régissent la cité, organisent l'espace, localisent les sanctuaires et déterminent aussi l'ornithomancie de manière rigoureuse.

— Bien que répondant également à des lois fondamentales, la *'iyāfa* ne reflète aucune réalité sociale et livre la confusion apparente d'un système, héritier de multiples traditions, dont le sens profond doit être partiellement extirpé des textes assyro-babyloniens et des bas-reliefs de l'Arabie méridionale.

(2) (non identifié).

(3) Petit vautour. Charognard commun. *Necrosyrtes monachus monachus* (Temminck).

(4) *Bubo africanus cinerascens* Guérin-Meneville.

(5) *Leptoptilos Crumeniferus* (Lesson).

(6) non identifié.

*Al katsiye* (la pintade commune) (1) : un jeune enfant auquel on donne fréquemment du foie de pintade à manger, sera plus tard un bon coureur.

*Azenzeliqo*, *abuḡarīle*, *al ḡudāri* ; ces trois noms désignent le héron. Afin d'accroître leurs prises, les pêcheurs accrochent à leurs filets un talisman fabriqué avec les dépouilles de cet oiseau pêcheur : après avoir fait l'ablation de la glande du cou dans laquelle cet échassier conserve ses aliments, on l'incise de manière à ce qu'elle puisse contenir la tête du héron préalablement séchée et remplie de fragments végétaux.

*Abu naḡnaḡ* (la chauve-souris) : elle est utilisée pour l'élaboration d'un talisman destiné à faciliter l'accouchement : un fœtus est prélevé sur une femelle et enveloppé dans un papier couvert d'inscriptions coraniques ; le tout est emballé, avec des herbes séchées, dans un lambeau de peau provenant d'un cadavre de femme...

*Anluḡdum* (biche-cochon) (2) : ses cornes, remplies d'herbes et de racines séchées, constituent une protection contre les flèches. L'extrémité d'un sabot de cet animal, placé dans un étui de cuir avec la copie de quelques versets du Coran, protégera le nouveau-né d'une femme dont les enfants précédents sont morts.

*Al baṣum* (chacal à dos brun-noirâtre) (3) : pour vendre beaucoup et accroître ses bénéfices, le commerçant s'assoit volontiers sur une peau de chacal ; disséqué et porté en bandoulière dans une enveloppe de cuir, le museau du chacal « attire les cadeaux et favorise les trouvailles fructueuses ».

*Al arnab* (lièvre du Tchad) (4) : ses excréments ont des vertus curatives. On fait manger ses oreilles aux chiens de chasse afin d'accroître leur vitesse à la course.

*Al ḡiḡe nimriye* (guépard) (5) : ce félin est connu pour sa férocité. On fait absorber son foie aux enfants et aux chiens de chasse dont il est nécessaire de fortifier le courage.

*Al marfa'in* (hyène tachetée) (6) : les sorciers adoptent fréquemment les apparences de cet animal redouté... Cependant, une femme découvrant un cadavre de hyène, ne craindra pas d'enfoncer sa main dans l'anus de la bête : elle obtiendra dès lors beaucoup de beurre à l'issue de son travail quotidien avec la *buḡsa* (7). Afin de protéger les haricots contre les intrusions des gazelles dans le champ, on les asperge, à l'aide d'un balai de paille, avec de l'eau

dans laquelle ont macéré des excréments de hyène... Si des hurlements de hyène se font entendre 2 fois de suite à intervalles réguliers, une mort se produira peu de temps après dans la région...

\*  
\* \*

Quoique fort incomplètes la description et l'analyse de ces procédés d'envoûtement et de protection magique soulignent les éléments essentiels de notre propos :

— Le lien étroit unissant conflit et syncrétisme, comme nous le précisons dans une publication antérieure concernant les Arabes du Nord-Cameroun (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1977), ainsi qu'à l'issue d'expériences de terrain effectuées dans un cadre socio-culturel et écologique fort différent (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1973), les situations conflictuelles entre ethnies ou structures sociales favorisent les « transformations » culturelles. Tout antagonisme implique en effet adaptation, ajustement à des notions ou des techniques nouvelles.

— Un phénomène de fusion culturelle précédemment évoqué, entre divers éléments *koloko*, *kanuri* et arabes, ainsi que la conséquente émergence d'une idéologie locale du sacré, particulièrement perceptible au niveau de la magie et de la sorcellerie (il importe de préciser à nouveau que certains comportements et procédés magiques décrits dans les pages précédentes ne sont pas spécifiques des sociétés riveraines du lac Tchad et concernent l'Islam noir dans son ensemble).

— La rencontre et l'enchevêtrement de données culturelles appartenant à la tradition arabo-musulmane avec des caractéristiques ethniques purement africaines. Ainsi que le souligne très justement Hichem DJAIT (1974), parler d'évolution et d'acculturation en milieu arabe, c'est habituellement évoquer la douloureuse alternative d'un choix entre la persistance de l'Islam et la fidélité au passé d'une part, la distorsion puis la disparition d'une éthique au profit exclusif du progrès et de la modernité d'autre part... Ce problème n'est pas véritablement posé dans le champ de notre étude ; il le sera cependant dans un avenir proche et en termes plus ambigus car il importera à des groupes et des individus affirmant leur identité arabe, de choisir consciemment (sinon librement) entre les avantages d'un progrès technologique et économique inégalement répartis selon une

(1) *Numida meleagris* (Linné).

(2) Céphalophe couronné. Duikerboek. *Sylvicapra grimmia* (Linné).

(3) *Thos aurens soudanicus* (Thomas).

(4) *Lepus chadensis* Th et Wr.

(5) *Acinonyx jubatus* (Schreber).

(6) *Hyaena (Crocuta) crocuta* Erxl.

(7) Grande calebasse dans laquelle le beurre est fabriqué.

stratification socio-ethnique issue d'antagonismes séculaires (1) et la conservation d'une ethnie, d'une culture ainsi que d'un genre de vie arabes, certes traditionnels mais profondément bouleversés par un environnement culturel hétérogène...

Le devenir de la personnalité arabo-islamique, déterminé par le poids du temps, l'accélération de l'histoire, l'avènement de l'ère industrielle et coloniale, ainsi que par l'intrusion du relativisme et du pragmatisme des courants de pensée occidentaux, pose un problème très général dont l'ampleur révèle l'aspect « marginal » voire « résiduel » de notre sujet d'étude... Anthropologues et politiciens ne voient en

outre le plus souvent, dans les embardées culturelles des sociétés constituant la frange ultime du monde arabe, au sud du Sahara et en Afrique Centrale, qu'un mouvement historique, prosélyte et homogène, symbole de la pérennité islamique et d'une dynamique du changement « à sens unique »... Ce schéma diachronique ne s'applique valablement qu'à une époque révolue de pénétration active, nomade et religieuse. La complexité de cette confrontation de cultures, la plasticité de celles-ci ainsi que les changements socio-économiques survenus pendant ces dernières années révèlent au contraire la précarité de l'identité arabe en Afrique Centrale.

*Manuscrit reçu au Service des Publications de l'O.R.S.T.O.M. le 15 novembre 1976.*

---

(1) La carte géopolitique d'Afrique (et notamment des zones soudano-sahéliennes) atteste la prise en considération voire l'exploitation de ces antagonismes traditionnels à l'époque coloniale. Elle révèle aussi l'instauration post-coloniale et le développement, parmi les responsables gouvernementaux, d'attitudes individuelles et de politiques nationales « anti-nomades ». Il ne nous appartient pas d'exposer ici les fondements historiques et psychologiques de ces orientations non plus que les prétextes tant socio-économiques qu'administratifs habituellement invoqués pour les justifier...

## BIBLIOGRAPHIE

- BRANDILY (M.), 1967. — Un exorcisme musical chez les Kotoko. *La musique dans la vie*. T. I : 33-75.
- CANDILLE (M.), 1938. — Aperçu sur la médecine indigène au Ouadaï. *Rev. Militaire A.E.F.*, n° 14.
- CARBOU (H.), 1912. — La région du Tchad et du Ouadaï. Leroux éditeur, Paris.
- CHELDOD (J.), 1964. — Les structures du sacré chez les Arabes. G. P. Maisonneuve, Paris.
- CUNNINGSON (I.), 1966. — Bagara Arabs. Clarendon Press, Oxford.
- DJAÏT (H.), 1974. — La personnalité et le devenir arabo-islamique. Éd. du Seuil, Paris.
- FAHD (T.), 1966. — Le monde du sorcier en Islam. in : Sources orientales. Éd. du Seuil, Paris.
- FAHD (T.), 1966. — La divination arabe. E. J. Brill, Leiden.
- FORTES (M.), 1945. — The Dynamics of clanship among the Tallensi. Oxford University Press, London.
- FORTES (M.) et EVANS-FRITCHARD (E. E.), 1948. — African Political Systems. Oxford University Press, London.
- FRAZER (J. H.), 1920. — Les origines magiques de la royauté. Trad. P. H. Loyson, Gunthner, Paris.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.), 1973. — Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango. Mémoire O.R.S.T.O.M. n° 67, Paris.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.), 1974. — Propos sur un phénomène de diffusion culturelle. INTSH — Information n° 2, N'Djamena.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.), 1977. — Les arabes dits « Šuwa » du Nord-Cameroun. *Cah. O.R.S.T.O.M., sér. Sci. hum.*, vol. XIV, n° 3 : 221-247.
- HEUSCH (L.), 1958. — Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique. Institut de sociologie, Bruxelles.
- IDRIES SHAH, 1957. — La magie orientale. Payot, Paris.
- LEBEUF (J. P.) et MASSON DETOURBET (A.), 1950. — La civilisation du Tchad. Payot, Paris.
- M.-D. LEBEUF (A.), 1969. — Les principautés kotoko. Essai sur le caractère sacré de l'autorité. Éditions du CNRS, Paris.
- LE ROUVREUR (A.), 1962. — Sahariens et sahéliens du Tchad. Payot, Paris.
- LETHEM (G. J.), 1920. — Colloquial arabic. Shuwa dialect of Bornu, Nigeria and the region of Lake Chad, London.
- LIENHARDT (R. G.), 1961. — Divinity and experience, London.
- MAC MICHAEL (H. A.), 1922. — A history of the Arabs in the Sudan. University Press, Cambridge.
- MAIR (L.), 1969. — La sorcellerie, Hachette, Paris.
- MALBRANT (R.), 1952. — Faune du Centre Africain français. P. Lechevalier, Paris.
- MARÇAIS (M. G.), 1945. — La conception des villes dans l'Islam. *Rev. d'Alger*, t. II, n° 10.
- MERCIER (P.), 1957. — Le changement social et l'interprétation des faits de conflit. *Cah. Internationaux de sociologie*, vol. XXII.
- MIDDLETON (J. M. F.), 1967. — Magic. Witchcraft and curing. Natural History Press, New York.
- MIDDLETON (J. M. F.) et WINTER (E. H.), 1963. — Witchcraft and sorcery in East Africa. London, New York.
- MILLIOT (L.), 1953. — Introduction à l'étude du droit musulman. Resirey, Paris.
- OPPENHEIM (A. L.), 1967. — Rêve et divination dans le Proche Orient ancien. in : Le rêve et les sociétés humaines. Gallimard, Paris.
- TONDRIAU (J.) et VILLENEUVE (R.), 1968. — Dictionnaire du Diable et de la démonologie. Éd. Gérard et Co, Verviers.
- TRIMINGHAM (J. S.), 1949. — Islam in the Sudan. Frank Cass and Co. LTD, London.
- TRIMINGHAM (J. S.), 1959. — Islam in West Africa. Oxford University Press, London.
- TUBIANA (M. J.), 1964. — Survivance préislamique en pays zaghawa. Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie Paris.
- ZAHAN (D.), 1964. — La religion africaine. Ronéo, Strasbourg.