

ENCYCLOPÉDIE
BERBÈRE

Encyclopédie berbère 15 | Daphnitae – Djado

Divination

M. Virolle-Souibes



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2265>

ISSN : 2262-7197

Éditeur

Peeters Publishers

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 1995

Pagination : 2353-2367

ISBN : 2-85744-808-2

ISSN : 1015-7344

Référence électronique

M. Virolle-Souibes, « Divination », in Gabriel Camps (dir.), *15 | Daphnitae – Djado*, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », n° 15), 1995 [En ligne], mis en ligne le 01 juin 2011, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2265>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Tous droits réservés

Divination

M. Virolle-Souibes

- 1 Des ouvrages médiévaux de géographes ou d'historiens arabes apportent des informations sur certaines pratiques divinatoires des Berbères de l'époque (Lewicki, 1965 ; Kenaud 1943). Ces témoignages, complétés par de rares sources plus anciennes, permettent de mettre en perspective les données relativement abondantes de l'ethnographie et de saisir, diachroniquement, quelques traits de l'organisation par la culture berbère de ce secteur du sacré – au demeurant commun, bien que multiforme, à toutes les civilisations : « technique de déchiffrement » mais aussi « expression standardisée, rationalisation culturelle des causalités relatives à l'ordre du monde et des humains » (*Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* 1991, p. 202).

Précautions méthodologiques

- 2 D'emblée, il convient de noter avec T. Lewicki (*id.*, p. 4) que, pour les sources médiévales, « les renseignements concernant divination et devins au Maghreb ne traitent pas tous de croyances berbères », que « les conquérants arabes étaient eux aussi familiers de pratiques divinatoires » – parfois elles-mêmes héritées d'autres univers culturels. De plus, la tradition musulmane et/ou le personnel religieux local ont codifié et délimité certains secteurs, cependant que la tradition populaire qualifie de musulmanes des pratiques qui, par ailleurs, sont condamnées par des instances d'orthodoxie. Nous nous trouvons donc face à un syncrétisme, à des appropriations, à des réinterprétations, à des exclusions, à une production « mixte » – phénomènes récurrents dans la sphère magico-religieuse – qui ne permettent guère de faire le départ entre ce qui serait proprement berbère et ce qui serait exogène.
- 3 Ajoutons que l'usage contemporain par des groupes berbérophones ou anciennement berbérophones ne peut, pour les matériaux ethnographiques, que tenir lieu de critère secondaire de choix, étant entendu qu'il n'existe aucun atlas de ces pratiques et qu'elles semblent, par ailleurs, voyager assez facilement. Aussi le parti a-t-il été pris ici de traiter de tous les procédés divinatoires observés dans le domaine arabo-berbère, en précisant seulement, autant que faire se peut, où et quand ils ont été notés.

- 4 Les mantiques observées à travers les siècles au Maghreb n'échappent pas à une possibilité typologique ternaire, désormais classique si l'on s'en tient à une phénoménologique : divination inspirée, divination intuitive, divination inductive. Mais, là encore, les matériaux sont le plus souvent composites et débordent la rigidité de ces catégories, que l'on n'utilisera donc que pour la commodité de l'analyse. Par exemple, il apparaît évident que la plupart des divinations à support dites inductives, lorsqu'elles ne sont pas actualisables par n'importe quel agent du groupe comme simples techniques de lecture ou comme « secret ethnique » (Kilborne 1978, p. 65), comportent une part intuitive déterminante, tenant à la qualité du spécialiste, initié ou « élu ». A l'inverse, des divinations inspirées, où l'agent, désigné dans sa communauté par un processus électif para-naturel, n'est qu'un intermédiaire entre le monde humain et celui des « invisibles », sont souvent sous-tendues par l'utilisation de supports qui déclenchent, rythment, étayent, mettent en scène la prophétie. De surcroît, les devins inspirés recourent souvent, dans la période actuelle, à une pluralité de techniques qui assoient leur réputation pragmatique de voyants-thérapeutes.
- 5 En effet, et cette remarque constitue une précaution méthodologique d'importance, la divination maghrébine n'est presque jamais seulement augurale. Une approche fonctionnelle des divinations contemporaines met en évidence qu'elles diagnostiquent et soignent en même temps. La cure commence généralement et se poursuit parfois avec des mantiques simples ou associant « ouverture de la chance, conjuration active du maléfice et divination » (Benhadji Serradj 1951, p. 290), et qui s'accompagnent éventuellement d'expulsion du mal (mantique du plomb fondu, mantique des œufs...) ou de magie sympathique (méthode des nœuds et des mesures sur fils de laine, confection de nouets contenant sel, sucre, henné...) ; elle peut être approfondie, selon les indications du devin, par des procédures plus « lourdes » qui s'éloignent de la divination (lustration rituelle, confection de talismans, pèlerinages, sacrifices, etc.).
- 6 Les relations entre magie et divination commencent d'ailleurs en amont de toute cure : la conception même du discours divinatoire, le choix des éléments du support, la signification directe ou métaphorique de l'augure reposent sur une conception du monde que l'on peut qualifier de magique – au sens de Mauss définissant la magie comme « système d'inductions *a priori* » (1950, p. 119) -, où les mots, les gestes, les choses, les êtres visibles et invisibles, les influx divers, entre eux dans chaque catégorie et entre les catégories, se trouvent dotés de corrélations – sémantiques, symboliques, sympathiques, pragmatiques – puissantes, activées « sous la pression du besoin » (Mauss *id.*). Ces interactions sont régies par le(s) code(s) culturel(s) et comportent un certain nombre d'universaux ou d'éléments transculturels.
- 7 Puisqu'aussi bien, magie et divination se trouvent intimement liées, les éléments descriptifs donnés ci-après, en privilégiant l'aspect strictement divinatoire des pratiques, ne seront-ils qu'une part arbitrairement découpée d'un tout signifiant dont l'efficace social et individuel se trouvera largement gommé.
- 8 Un autre aspect problématique de la divination est son rapport avec la religion. Si l'on entend par religion le corpus – et sa stricte application – des textes fondateurs de l'Islam, la divination ne s'y trouve pas encouragée mais son statut prête à discussion. La rétribution des devins est condamnée fermement. Quelques formes secondaires, comme les bons augures verbaux ou certaines oniromancies, sont acceptées. La reconnaissance d'un « monde en double », celui des djinns, dans la cosmogonie musulmane ouvre des

possibilités orthodoxes, dépréciées toutefois puisque ces êtres sont avant tout trompeurs et néfastes.

- 9 Si, par contre, on considère la religion comme un corpus de pratiques et de références, il n'est guère de divination qui ne veuille se situer en son sein et ne s'en revendique, souvent avec d'autant plus d'énergie que la pratique où les protagonistes risqueraient l'anathème. Au gré des pouvoirs musulmans, ont alterné le développement des pratiques divinatoires au grand jour et leur répression – jusqu'à des éliminations physiques –, entraînant marginalisation et clandestinité. Le climat idéologico-religieux a une influence sur le statut et le sexe des praticiens : les observations récentes amènent à formuler l'hypothèse (Titouh-Yacine/Virolle-Souibès 1983 b) que plus l'Islam les rejette à la périphérie, plus le personnel et la clientèle se féminisent... situation qui renoue avec les tendances ante-islamiques de la divination en pays berbères.

Devins et prophètes, savoir et pouvoir

- 10 D'après Procope, secrétaire du général byzantin Bélisaire, conquérant de l'Afrique nord occidentale sur les Vandales, la divination berbère au VI^e siècle aurait été strictement féminine : « chez les Maures, il est interdit aux hommes de prédire l'avenir » mais « certaines femmes, après avoir accompli les rites sacrés, inspirées par l'esprit, prophétisent l'avenir, ni plus ni moins que les anciens oracles » (*De bello vandalico*, II, 8). Les prédictions semblaient tenir une place politique importante puisque, rapporte le même auteur, c'est en raison de paroles oraculaires que les Maures n'auraient pas prêté main forte aux Vandales contre les Byzantins.
- 11 Si le rôle politique de la divination se maintint une fois que le Maghreb fut gagné par l'Islam, des devins réputés surgirent au côté des devineresses. Le plus ancien dont le nom nous soit parvenu, par Ibn Khaldoun, est Moussa Ibn Saleh, issu de la tribu des Ghomert du Rif, ayant sans doute vécu entre le VII^e et le VIII^e siècles de notre ère. Ibn Khaldoun précise que, au moment où il écrit son *Histoire des Berbères* (XIV^e siècle) :
- « L'on [se] transmet de vive voix certains oracles qu'il prononça en langue berbère. Ces discours affectent une forme rythmique et renferment l'histoire de l'empire que cette race zenatienne devait former, ainsi que des victoires qu'ils remporteraient (...) »
- 12 Il ajoute :
- « L'on rapporte de cet homme un oracle qui, étant traduit en arabe, annonce que la dévastation atteindra Tlemcen, que les maisons de cette ville deviendront un champ qui sera labouré par un nègre au moyen d'un taureau noir et borgne. Des hommes dignes de foi ont assuré qu'ils virent l'accomplissement de cette prédiction après la destruction de Tlemcen par les Ménnides entre les années 760 et 770. » (Ibn Khaldoun 1925-26 t. III, p. 285).
- 13 La mémoire populaire de la tribu berbère Tamsaman du Rif a conservé son souvenir (H. Basset, 1920, p. 180-1) et, nous dit Lewicki, une haute montagne de l'Atlas central porte son nom : le Djebel Moussa ou Salah (1965, p. 5). Cette longévité posthume peut s'expliquer par le fait qu'il était aussi « versé dans la généalogie, l'histoire (...) la sainteté (...) le savoir, la magie et les autres sciences particulières à l'espèce humaine (...) » (Ibn Khaldoun *id.* t. I, p. 205). Bien qu'Ibn Khaldoun indique n'avoir « trouvé aucun renseignement certain sur les croyances religieuses d'Ibn Saleh » (*id.*), le nom de ce dernier invite à penser qu'il avait embrassé la religion musulmane.

- 14 Ces bribes d'informations permettent de saisir qu'il y a environ douze siècles chez les Berbères, la divination pouvait aller de pair avec d'autres savoirs, peut-être validants, qu'elle était couplée avec la rhétorique poétique, que les prédictions de haute volée se transmettaient par voie orale à l'égal des sentences et des récits, tout comme se transmettent actuellement les dits du grand devin, poète et homme de savoir, Cheikh Mohand ou Lhocine, décédé à l'orée de notre siècle dans la Kabylie du Djurdjura (Mammeri 1989).

Dihya, dite la Kahina

- 15 Il n'est sans doute guère nécessaire de revenir, dans le cadre de cette notice, sur le personnage de la Kahina*, la plus connue des devineresses berbères. Rappelons seulement, avec Ibn Khaldoun, ses sources et ses successeurs, que Dihya, reine et chef de guerre de la deuxième moitié du VII^e siècle de notre ère, appartenait à la tribu berbère judaïsée des Djerawa des Monts Awras et qu'elle mourut au combat après avoir tenu tête pendant cinq ans aux troupes musulmanes de Hassan Ibn An-Nu'man, gouverneur d'Égypte qui porta la guerre en Ifriqya. Concernant son art divinatoire, l'encyclopédiste arabe du XIII^e siècle, an-Nuwayri, affirme que « tout ce qu'elle annonça ne manqua pas d'arriver ». Outre la reprise de ces propos (*id.* 1.1, p. 340), Ibn Khaldoun mentionne par deux fois les facultés divinatoires de la Kahina. D'une manière générale, il affirme que, dans son cas, pouvoir et divination étaient intimement liés (*id.*, t. III, p. 193) :
- « Sachant, par divination, la tournure que chaque affaire importante devait prendre, elle avait fini par obtenir pour elle-même le haut commandement » (qu'elle conserva pendant soixante-cinq ans, d'après l'historien arabe ad-Darissi cité par Ibn Khaldoun).
- 16 Il insiste sur un exemple particulier (*id.* t. 1, p. 214-15) :
- « Il faut savoir que d'après les conseils de cette femme, conseils dictés par les connaissances surnaturelles que ses démons familiers lui avaient enseignés, ses deux fils s'étaient rendus aux Arabes avant la dernière bataille » (Hassan accorda au fils aîné de la Kahina le commandement en chef des Djerawa et le gouvernement du Mont Awras)
- 17 La figure de la Kahina, devineresse-chef de guerre, connaît aussi, toutes proportions gardées, une réplique à douze siècles d'intervalle. Lalla Fatma n'Soumeur, devineresse réputée du Djurdjura, fit face au Maréchal Randon lors de la conquête coloniale de la Kabylie. Avec son armée de *muğahidat*, qui avait plutôt pour rôle d'inciter les hommes au combat, elle n'a pas craint de se jeter directement dans la bataille (Oussedik, 1983 ; Virolle-Souibès, 1991, p. 207).
- 18 Il est vrai que cette association de fonctions n'est pas propre à la culture berbère. T. Fahd, dans son ouvrage sur la divination dans l'Arabie ante-islamique (1987), donne des précisions sur le rôle important que jouaient les devineresses dans l'armée partant en guerre et sur quelques grandes devineresses, chefs de tribus guerrières. Précisons que les *kahinat*, dans ce contexte, possédaient le secret des formules mystérieuses du *seğε* « prose rythmée » auquel les Arabes attribuaient le redoutable pouvoir d'ensorceler les armes, d'immobiliser les mouvements de l'ennemi.

Prophètes berbères médiévaux et religion

- 19 D'autres prophètes berbères, un peu plus tardifs, ont été retenus par les chroniqueurs. La plupart fondèrent de nouvelles religions, plus ou moins suivies, plus ou moins éphémères, souvent codifiées par des écrits de référence en berbère considérés comme révélés et dont certains historiens arabes rendent compte (Ibn al-Atir, Ibn 'Idhari, el-Bekri, Ibn Khaldoun)
- 20 Le prophète Asim ibn Djamil, apparu vers 775, chef de la tribu des Warfadjuma ralliée à la secte sufrite, branche des Kharidjites, fut, pour la partie orientale des pays berbères, le défenseur d'un séparatisme religieux.
- 21 Dans la partie ouest, combattant et l'Islam et les Arabes, se leva vers 745 un autre prophète berbère, Saleh Ibn Tarif, chef de la tribu des Berghawata (R. Basset, 1910 p. 48-91), promoteur d'un nouveau système religieux entérinant la foi en un Dieu unique : Yakuš, système qui eut de l'influence jusqu'au XIX^e siècle.
- 22 Dans ce qui correspond au Nord-Constantinois, vécut un prophète du nom de Faylaq, de la tribu berbère des Ketama, à une date non précisée par les historiens, mais avant la venue d'Orient du missionnaire chiite Abu 'abd Allah ach-Chi'i en 893, dont Faylaq avait prédit l'arrivée : « un homme chevauchant une mule blanche ».
- 23 Suivit, dans la même tribu, une révolte contre les Fatimides après la mise à mort de ce missionnaire par le calife : à sa tête, un jeune homme qui avait des visions, Kadu Ibn Mu'arik. Installé à Mila, il fonda lui aussi une nouvelle religion ; elle eut un réel succès auquel une expédition du pouvoir fatimide mit fin : le prophète fut exécuté et ses adeptes déportés.
- 24 Chez les Ghomara du Rif, au début du x^e siècle, le prophète Ha-Mim devint aussi l'initiateur d'une nouvelle religion. La sœur du prophète, Dadjou, et sa tante, Tanqit, devineresses notoires, furent mises en exergue dans le culte. Ha-Mim trouva la mort dans des affrontements avec la tribu voisine des Masmouda mais sa religion perdura quelque temps. Il semble que les dévotions aux devineresses aient eu des retombées encore actuelles :
- « Jusqu'à présent même, les femmes berbères qui aspirent à devenir augures et magiciennes font le pèlerinage à la tombe de *Dağǧu* (*Debū, Dbu*). Cette tombe se situe en province Djebala du Maroc septentrional, sur le territoire de la tribu *Banū Hassān* dont, selon la tradition, la famille *Hāmin* serait issue » (Lewicki 1965, p. 22)
- 25 Les Ghomara ont produit d'autres prophètes, tels Djamil al-Izdadjumi, peu après Ha Mîm, et Abu t-Tawadjin, au début du XIII^e siècle, qui créa à son tour une religion nouvelle et finit assassiné.
- 26 A la lumière de ces exemples, on notera que, dans des régions de fortes traditions divinatoires oraculaires et politiques, et face à l'implantation d'une religion qui, elle-même, se base sur un modèle prophétique et politique, la résistance et/ou la recomposition culturelle se manifestèrent en partie par la production de prophètes locaux qui fondèrent avec quelque succès des religions, concurrentes de l'Islam mais établies sur un modèle identique (masculin, révélé, monothéiste, scripturaire). Ne peut-on avancer l'idée que ces péripéties contestataires, en même temps déclinaisons d'un archétype prophétique nouveau, contribuèrent finalement à l'acclimatation, puis à

l'implantation durable en Berbérie de la religion musulmane et de son modèle prophétique ?

- 27 A côté des épopées de ces devins d'exception qui marquèrent l'histoire, les sources médiévales évoquent des pratiques divinatoires ordinaires sur lesquelles sont portées un certain nombre de jugements négatifs, conduisant T. Lewicki à poser l'hypothèse que les praticiens n'étaient que « tolérés de l'Islam maghrébin » (*id.*, 12). Ces pratiques, pour partie, se retrouvent jusqu'à nos jours.

Divination inspirée

- 28 Léon l'Africain décrit en 1526, avec un certain scepticisme, les possessions de « femmes qui font croire au peuple qu'elles sont liées d'amitié avec certains démons d'espèces différentes ». Précisant sa description pour la région de Fès, il écrit :

« Elles appellent (...) les uns démons rouges, les autres démons blancs, les autres démons noirs. Quand on leur demande de deviner quoi que ce soit, elles se parfument de diverses odeurs. Alors, d'après ce qu'elles disent, le démon qu'elles appellent entre en elles. Elles changent aussitôt de voix pour faire croire que c'est lui qui parle par leur bouche. La personne, femme ou homme qui est venue pour quelque chose qu'elle désire savoir, la demande à l'esprit avec une grande déférence et avec humilité. Quand elle a eu sa réponse, elle laisse un cadeau pour le démon et s'en va. » (1956,1.1, p. 217).

Divination féminine et possession

- 29 Cette forme de divination féminine s'est maintenue jusqu'à nos jours au Maghreb. Toutefois, les esprits que le traducteur de Léon l'Africain nomme, sans doute improprement, « démons » peuvent être, aux dires des utilisateurs et des protagonistes actuels, de nature diverses : génies mais aussi esprits de saints ou d'ancêtres tutélaires. Les remarques sur les adjuvants (ici, des parfums), le changement de voix, la fonction de médiation de la devineresse, l'aumône donnée restent valables pour certains groupes (Virolle 1983 a ; Virolle-Souibès 1982 c ; 1984, 1986, 1990 a ; Plantade 1988), de même que des observations subséquentes de l'auteur sur le repas initiatique, les « corporations » de devineresses (qui se sont mêlées, depuis, aux systèmes confrériques), l'intervention de la musique subsaharienne dans des épisodes rituels (Dermenghem 1954, p. 188). Même les notations très désobligeantes sur des comportements homosexuels, concluant le chapitre, peuvent, réinterprétées, être rapprochées de la nécessité pour certaines voyantes-thérapeutes habitées par des esprits masculins d'incorporer des traits extérieurs de masculinité (vêtements, ornements, etc.), ou la volonté exprimée de faire agir dans la cure le principe mâle et le principe femelle mêlés (Plantade 1987, p. 240 ; Virolle-Souibès 1991, p. 206-8).
- 30 La divination inspirée ou de possession reste une forme divinatoire majeure du domaine arabo-berbère. Dans certaines régions berbérophones, notamment en Kabylie mais des études comparatives manquent, les devins – dans leur grande majorité pour la période actuelle des femmes – prédisent en vers, parfois chantés, sous des formes métaphoriques assez élaborées (Virolle-Souibès 1982 c ; 1984). Les figures poétiques constituent un formulaire-canevas sur laquelle ces voyantes : *tiderwicin* (sing. *taderwict*), *timkucaf* (sing. *tamkaceft*), *cuwafat*, improvisent des vers plus circonstanciés. Il est rare qu'elles n'aient pas un support matériel, aussi discret soit-il, à leur inspiration oraculo-poétique : un *tesbi*

ḥ(ou *subḥa*, « chapelet » par exemple, objet dont les vertus multiples, y compris divinatoires, sont connues par ailleurs (Belguedj 1969).

- 31 Les séances sont en général collectives. La prédiction personnalisée se déploie devant un auditoire de femmes dont certaines viennent aussi consulter pour un homme, en apportant l'un de ses effets vestimentaires, et l'assistance ponctuée de ses soupirs, de ses acquiescements, de ses souhaits, la parole des sibylles. Le plus souvent la divination n'est que l'un de leurs arts. Elles sont aussi thérapeutes-magiciennes, combattant pêle-mêle la stérilité, les effets du mauvais œil, l'empêchement au mariage mais aussi certaines maladies spécifiquement féminines ou infantiles, physiologiques ou psychologiques, ou encore les conflits de couples, les dépit amoureux, les conflits avec la belle-mère. Parfois un peu herboristes, elles confectionnent des sirops, potions diverses, mélanges de substances séchées, qui sont présentés comme des panacées.
- 32 Une forme de divination, particulière jusqu'à plus ample informé à la Kabylie, s'est maintenue très vivace jusqu'à nos jours. Il s'agit d'une nécromancie inspirée, dont j'ai donné dans cette même *Encyclopédie* une description et une analyse (A 29 *asensi** « consultation des défunts » 1989).
- 33 Les voyantes thérapeutes, et spécialement les nécromanciennes, ont un parcours initiatique complexe, comportant des épisodes de mort-renaissance (Virolle-Souibès 1986 ; Titouh-Yacine/Virolle-Souibès 1990 b), fondé sur une maladie élective de départ et des comportements plus ou moins asociaux, réhabilités par une fréquentation assidue des lieux de culte. Les femmes « sans hommes », celles qui connurent des échecs répétitifs au mariage ou à l'enfantement constituent la grande majorité de ces gestionnaires du sacré qui, par la négociation d'un statut spécifique les plaçant dans une centralité fonctionnelle, ont pu échapper à un risque de marginalisation sociale.
- 34 Cinq siècles avant Léon l'Africain, le géographe al-Bekri faisait état d'observations en pays Ghomara concernant des états extatiques masculins (1913, pp. 200-01). Dans des groupes bordant la rivière Law, nous dit-il, des hommes tombaient en léthargie pendant deux à trois jours et le lendemain de leur réveil prédisaient les événements de l'année en cours : récoltes, guerres, etc. Cette divination à caractère collectif se faisait au grand jour. La prédiction de ces « dormants » n'était, semble-t-il, ni professionnelle, ni mercantile mais al-Bekri ne donne aucune précision sur le statut de ces devins ni sur les agents qui déclenchaient le sommeil. Les matériaux ethnographiques contemporains ne fournissent pas d'équivalent à ces pratiques, à moins de les tirer du côté de l'oniromancie et de l'incubation.

Oniromancie, incubation

- 35 Il y a dans l'oniromancie deux points de vue : celui du rêveur, celui de l'interprète du rêve. Le rêveur est passif et se laisse traverser par le rêve. Tout plus aura-t-il mis en place un protocole du bien rêver : couché sur le côté droit, après avoir fait ses ablutions, avoir récité certaines sourates, etc. Si les rêves sont de ceux que l'informateur berbère marocain de B. Kilborne qualifie de « *bushra min Allah* : « rêves provenant de Dieu ; rêves tranquilles et heureux » (1978, p. 40), point n'est besoin d'onirocritique : le rêve contient un message direct. Les personnes de bien, les êtres pieux rêvent ainsi, dit-on au Maghreb, et leurs rêves sont écoutés comme autant de *ru 'yat* « rêves messagers » (de la tradition coranique) : « le mot est utilisé dans le Coran pour désigner aussi bien le rêve de Joseph (XII, 4, 5) que celui de ses compagnons de prison (XII, 3, 6) et celui du Pharaon » (Fahd

1966, p. 271). Lorsqu'on a eu un rêve de cette nature, il faut remercier Dieu et le raconter. Par contre, si l'on a fait un *ḥulm*, mauvais rêve, rêve confus et trivial, rêve inspiré par le démon, rêve de *ennefs* « l'âme végétative », il faut, dès son réveil, cracher à sa droite et prononcer la formule « Je me réfugie en Dieu... » (Doutté 1909, p. 408). Certains rêves sont symboliques et nécessitent un décryptage par une personne compétente :

« Ce doit être soit un saint homme ou une femme connue pour ses pouvoirs, soit, plus couramment, un membre de la famille en qui l'on a confiance » (Kilborne *id.*, p. 43).

- 36 Lorsque l'affaire est sérieuse, l'on sort du cercle des proches et l'on s'adresse à un *fqiḥou* ou à un *ṭaleb*. Il faut prendre garde de ne pas raconter un rêve à un ennemi, qui aurait, dit on, la faculté de le rendre néfaste, ou à un ignorant.
- 37 Reprenant les écrits attribués au plus célèbre oniromancien (*muḥabbirc*, Ibn Sîrîn, mort en 728 (en fait, certainement textes apocryphes), E. Doutté indique quelques clés des songes répandues au Maghreb (*id.*, p. 403-07) : l'interprétation par les métaphores ou les images du Coran (par exemple, l'œuf dans les songes signifie la femme parce que le Coran a dit, en parlant des houris du paradis : « Elles seront comme des œufs [d'autruche] cachés [dans le sable] ») ; l'interprétation par le hadith (par exemple, le corbeau signifie l'homme débauché parce que Mohamed a qualifié cet oiseau de *fasiq* « débauché ») ; par les expressions et proverbes courants (par exemple, la maladie peut signifier l'hypocrisie parce qu'on dit qu'un tel est « malade pour tenir sa promesse »), par les noms propres (par exemple, voir un homme qui s'appelle Salim signifie la santé) ; par les contraires (par exemple, les pleurs indiquent la joie). Mes observations en Kabylie indiquent que cette dernière méthode y est la plus couramment pratiquée, surtout pour des rêves apparemment inquiétants ; le décryptage des éléments négatifs est précédé de la formule *yir el xir* formule « ce n'est que le bien ».
- 38 Dormir dans un sanctuaire pour y obtenir un rêve volontaire et particulier en réponse à une demande précise ou pour guérir d'une maladie a été qualifié d'incubation (Doutté, Kilborne) par proximité de sens, d'objectif et de circonstances avec l'*incubatio* antique. Au Maghreb, elle a dû être aussi pratiquée depuis la plus haute antiquité puisque Hérodote (IV, p. 172) la signale déjà chez les Nasamons. Par ailleurs, chez les Touareg, les femmes s'adonnent à un rite similaire sur l'emplacement des anciennes sépultures collectives. Doutté, reprenant les notations de Ben Hazera et de Duveyrier, écrit :
- « Pour cela, elles s'habillent richement et ne doivent pas porter de fer sur elles : elles se couchent près du tombeau et le *zabbar* (ogre) leur apparaît (...); il leur donne la réponse qu'elles ont sollicitée » (*id.*, p. 412.).
- 39 L'incubation, sous sa forme islamisée, est très répandue dans tout le Maghreb. Elle fait la synthèse entre l'incubation traditionnelle – par exemple celle qui était vécue dans les grottes, plus proche de l'incubation chtonienne des anciens grecs, encore attestée en pays chleuh (grotte de Lalla Taqandout chez les *Hāha*, grotte de Sidi Chemharouj dans le Gountafi) – et le chapitre de l'*istikhāra* des livres de *'adab* où le Prophète recommande une prière lorsqu'on se trouve dans l'indécision et que l'on doit faire un choix, originellement en matière de commerce. On peut ensuite, disent les recueils de traditions, tirer au sort ou attendre qu'une inspiration vienne d'en haut (*id.*, p. 412-13).
- 40 Les sanctuaires sont parfois spécialisés dans l'exaucement onirique : octroyer des talents, répondre à des requêtes amoureuses, guérir certains maux, etc. Dans le cas de pèlerinages effectués sur la tombe d'un saint dans le but de rêver, il y a souvent un oniromancien sur les lieux, en général le *moqaddem* ou le descendant du marabout (Kilborne *id.*, p. 59).

- 41 L'*istikhâra* peut revêtir un caractère plus domestique, plus intime. Le chapelet y joue alors un rôle :
- « Elle consiste en un appel solennel au “Conseil des saints” (*diwân al ṣāliḥîn*) et à son chef, Sidi ‘Abd al-Qadir. La consultante compte sur un chapelet les noms de quatre-vingt-dix-neuf saints différents et termine par celui de leur chef. Elle leur demande alors leur intervention auprès de Dieu ou leur action directe en vue de faciliter et de hâter la guérison. Le chapelet (...) sera mis pour la nuit sous l’oreiller du malade et, au cours de son sommeil, l’intéressé verra l’un des saints ou Sidi ‘Abd al-Qadir en personne lui annoncer de manière plus ou moins claire l’issue de la maladie et même lui conseiller la conduite à adopter. » (Belguedj, *id.*, 301)
- 42 Si le rêve lui-même peut s’apparenter à de l’auto-divination inspirée, son interprétation par un tiers est plutôt du domaine de la divination inductive.

Divination intuitive et divination inductive

- 43 Les divinations inductive et intuitive à support étaient, semble-t-il, très répandues parmi les Berbères médiévaux, et prenaient des formes diverses.
- 44 Quelque cent années avant al-Bekri, al-Mas’udi affirmait que la divination berbère par excellence était *wuḡūd an-nuqaṭ* (1864, t. III, 336), que l’on peut traduire (au-delà de l’option « science des points » des traducteurs des *Prairies d’or*) : « découverte par les points » ou « par les gouttes » ou « par les taches », l’historien ne donnant pas de précision sur la technique, il est difficile de trancher. Du même coup, la classer parmi les procédés divinatoire utilisés par les Berbères médiévaux devient malaisé. Faut-il mettre ce procédé en relation avec les techniques intuitives d’hydromancie décrites par Léon l’Africain (1956, p. 216-17) et évoquées par Doutté pour le début de ce siècle (1909, p. 388-89) ?

L’hydromancie et ses dérivés

- 45 Léon l’Africain écrit que certains devins à Fès
- « mettent de l’eau dans une terrine vernissée et jettent dans cette eau une goutte d’huile. Celle-ci devient translucide et les devins disent y voir ainsi que dans un miroir des bandes de diables arrivant les uns après les autres, comme les unités d’une armée quand elles vont planter leurs tentes. Certains de ces diables cheminent par voie d’eau, les autres par voie de terre. Quand le devin voit qu’ils sont au repos, il leur demande les choses dont il veut être informé et les démons lui répondent par des signes qu’ils font avec la main ou avec l’œil (...) Ces devins mettent parfois la terre entre les mains de quelque enfant de huit à neuf ans et lui demandent s’il a vu tel ou tel démon et l’enfant, qui est naïf, répond : « Oui. » Mais ils ne le laissent pas parler tout seul. » (*id.* t. I, pp. 216-17)
- 46 Cette technique d’hydromancie associée est rapprochée par E. Doutté de pratiques antiques et médiévales, tant occidentales qu’orientales, liées aux surfaces réfléchissantes et scintillantes produisant des hallucinations : coupes où l’on jette des lamelles de métal, lame d’épée, surface vernissée de l’ongle, miroirs merveilleux – l’un d’eux est mentionné par al-Bekri dans une église chrétienne de Sicca Veneria, actuellement El Kef, en Tunisie. Doutté pense que la forme moderne de l’hydromancie est le « miroir d’encre », très répandu dans le monde arabe (Lefébure 1905), dont il donne une « recette algérienne » : petite flaque d’encre dans la paume de la main, ménagée au centre d’un « carré magique » (1909, p. 389-92). Quant à l’apparition des légions de djinns, il affirme : « Tel est en effet le

thème essentiel de l'hydromancie arabe, appelée *istinzāl*, il est le même dans tout le monde musulman et n'a pas varié jusqu'à nos jours » (*id.*, p. 389).

- 47 J'ai assisté en milieu féminin kabyle à une divination par le satin : un grand carré d'étoffe blanche étalé devant la devineresse chatoyait dans ses plis brillants qui captaient la lumière comme une surface liquide en mouvement ; elle le scrutait pour y trouver ses visions.
- 48 Au nombre de ces mantiques de la vibration, du scintillement, du bouillonnement, puis du figement, on pourrait sans doute inclure la technique, actuellement très vivace (Benhadji Serradj 1951, p. 290 ; Plantade 1988 p. 31), du *ḍarb elxfif* « divination par le plomb fondu » (litt. « frappe du léger », par antiphrase), qui allie aussi l'eau et le métal et qui combine, comme beaucoup d'autres procédés divinatoires, diagnostic et soin par enlèvement du maléfice ; le récipient d'eau est placé pour ce faire à des endroits stratégiques du corps du consultant : giration sur la tête, insertion entre les pieds, par exemple.

Géomancie

- 49 Faut-il, au contraire rapporter le *wuḡūd an-nuqaṭā* la géomancie, pratiquée jusqu'à nos jours sur le sable en milieu saharien (Mercier, 1947 ; Lelubre 1952) et par certains *ṭolba* plus au Nord (Ben Choaïb, 1906), signalée dès le XII^e siècle par al-Idrisi pour les Touaregs Adjer et mentionnée pour Fès par Léon l'Africain ?
- 50 La géomancie, technique inductive par excellence, semble en tout cas avoir tenu une place privilégiée dans les pratiques divinatoires maghrébines anciennes. Le traité le plus connu de l'art d'augurer par le sable a été écrit en arabe, à une date non précisée, par Muhammad ez-Zenati (Ibn Khaldoun 1862 1.1, p. 234), dont le nom même porte à penser qu'il est berbère. Les multiples éditions de ce *Kitāb el faḍl fouḍoul 'ilm er raml* ont connu un succès constant à travers tout le monde arabe et musulman. L'exemplaire le plus ancien mentionné de ce document a été consulté par E. Doutté, « lithographie du Caire portant le millésime 1390 » (1909, p. 378).
- 51 La traduction par le Dr Perron du *Voyage au Darfour* de Mohammed Ibn Omar et-Tounsi, comporte aussi une étude approfondie du *khetṭ er-remel* « écriture sur le sable », dit encore *darb er-remel*, litt. « frappe du sable » (1845, p. 359-69). Mais ce sont les détails du traité d'ez-Zenati présentés par A.A. Ben Choaïb (1906, p. 62-71), désigné sous le titre, raccourci, de *Kitāb elḥṣi fi er-remel* « Livre de la décision sur le sable » (*elḥṣi* pouvant aussi être traduit par « subdivision, séparation, disjonction »), qui donnent les clés les plus précises de cet art, intermédiaire entre numérogie et sémiologie para-scripturaire. Après l'exposé de la méthode de « calcul » par élimination d'ez-Zenati, l'auteur donne la liste des 16 formules augurales résiduelles (qu'il appelle *fāl* « présage ») qui lui ont été communiquées par un *ṭaleb* de la région de Tlemcen. Elles peuvent s'appliquer à de multiples circonstances de la vie : voyage, maladie, conflits, situation professionnelle, etc.
- 52 L'on comprend mieux, à voir les figures dessinées par les séries de quatre traits et points superposés, pourquoi al-Idrissi parle, chez les Adjer (Azqar, Azgar, Azdjer) du XII^e siècle – qui contrôlaient alors la voie Ghadamès-Ghat –, d'écriture magique, dont la découverte était attribuée au Prophète Daniel. Tous les membres du groupe utilisaient cet art pour retrouver les objets perdus, cachés, volés :

« Lorsque l'un d'entre eux, grand ou petit, a perdu quelque chose ou lorsqu'une pièce de son bétail s'est égarée, il trace des signes dans le sable et au moyen de ces signes, il découvre où est l'objet perdu (...) Si un voleur dérobe un objet quelconque

et l'enfouit sous terre, près ou loin, le propriétaire trace des caractères pour connaître la direction qu'il doit suivre, puis d'autres pour trouver le lieu précis de la cachette (...); il rassemble (...) les chefs de la tribu, qui tracent eux aussi des signes magiques et discernons par ce moyen le coupable de l'innocent » (Edrisî 1866, p. 44-5)

- 53 Un témoignage sur les pratiques divinatoires récentes de la région de Tlemcen (Benhadji Serradj 1951, p. 290-92) présente des géomanciens ambulants, originaires du Soûs el-Aqça « accroupis devant leur petit tas de sable ». L'auteur ajoute que la rumeur accuse ces devins « de ne quitter leur pays natal que pour aller à la conquête de « marmites remplies d'or et de bijoux » dont ils connaîtraient le lieu de cachette par la géomancie », réputation qui s'accompagne de préjugés extrêmement défavorables.
- 54 Le sable, directement marqué au sol par le doigt ou étalé en fine couche sur des planchettes, n'est pas le seul support pour les géomanciens : les formes « modernes » en usage chez des *ṭalba* ou des profanes ont confirmé la proximité avec l'écriture en utilisant les outils scripturaux : papier et encre, plume, qalam, stylo :
- « Pour tirer les augures, le devin doit mettre son crayon ou son porte plume entre les lèvres de celui qui désire connaître sa bonne aventure. Ensuite, avec le même instrument, le *taleb* trace sur une planche ou sur une feuille de papier seize rangées de points de droite à gauche (...) » (Ben Choaiḅ, *id.*).
- 55 Des formes adjacentes, plutôt féminines, ont été notées ça et là : avec de la terre (Marrakech : Doutté), de la farine, de la semoule ou du sel (Tlemcen : Benhadji Serradj), du marc de café (Beni 'Addès : Doutté).

Autres divinations intuitivo-inductives

- 56 Peut-être n'est-il pas excessif de rapprocher cette « science des points » de quelques autres procédés en usage au Maghreb et qui mettent en œuvre un certain « pointillisme » dont on examine les figures : fèves (Beni 'Adès : Doutté), blé ou orge (El Oued, Sfax : Golvin ; Aurès : Gaudry), sel (Sfax : Golvin). Mais, dans ces divinations, entre une part de symbolisme qui éloigne de la seule lecture sémiotique. Dans son exposé sur deux procédés divinatoires liés au tamis, L. Golvin explicite ce symbolisme par la voix même des praticiennes, « celles qui lancent le blé » :
- « Les deux grains d'orge, dans certains cas, symboliseront l'homme et la femme ; Le sel est de bon augure, le charbon, mauvais présage. Quant à la poignée de blé, elle n'est là que pour permettre aux autres éléments de se mêler et de se répartir de diverses façons sur la toile du tamis. » (1954, p. 116)
- 57 Les sept lancées dessinent ainsi le théâtre d'affrontement et de composition du blanc et du noir, du bénéfique et du maléfique. Parfois un fuseau fait pendule ; parfois deux traits perpendiculaires sont tracés sur le tamis : un blanc à la craie, un noir au charbon (*id.*, p. 1145, p. 118). En 1984, j'ai assisté dans un HLM de la banlieue parisienne à une telle séance de divination sur le tamis par une *tagezant* originaire de l'Aurès. Le grain d'orge décortiqué représentait la consultante, le grain avec son enveloppe représentait la pensée de la consultante, un morceau de sucre faisait face à un morceau de charbon de bois au milieu de la *rmiyya* « [poignée de blé] jetée ». La part d'intuition mise en œuvre par la spécialiste y était importante, attestée par le dialogue qui se nouait entre elle et la consultante. Il n'est pas rare, en effet, que dans les divinations inspirées ou intuitives, les visions du devin soient testées auprès du client par des questions appropriées qui permettent le cheminement situationnel de la prophétie. Cette interaction entre un

auditoire et un spécialiste souligne le caractère éminemment social de la parole augurale qui, lorsqu'elle n'est pas poétique, ce qui reste le cas comme nous l'avons vu dans nombre de divinations inspirées, est du moins très souvent moralisatrice, admo-nestatrice, conformatrice. Elle vise à la réinsertion dans le malheur commun et les perspectives de solutions banalisées du sujet fracturé par l'atteinte magique, l'angoisse, la souffrance. Les séances divinatoires collectives apparaissent d'abord comme une mise en commun des problèmes individuels (Virolle-Souibès 1982 c ; 1984 ; 1989 ; 1990 a).

- 58 Le dédoublement entre la personne et les pensées de la personne, mise en exergue dans le cas des grains d'orge, est aussi un principe de la divination par *elkarta* « cartomancie » qui, sur le jeu espagnol de *ronda*, est actuellement très pratiquée dans tout le Maghreb, que ce soit par les berbérophones ou les arabophones, mais surtout en milieu citadin et presque exclusivement par les femmes. Ce procédé divinatoire, transmis par les riverains du Nord de la Méditerranée, accessible à tout un chacun par apprentissage, et qui est exercé comme une sorte de jeu de société, discret et fermé, par certaines jeunes femmes, est un exemple intéressant de l'interpénétration de la logique inductive et du cheminement intuitif. Lecture et interprétation directe des figures qui se révèlent dans la mise à plat des séries de cartes et qui sont énoncées par des formules en nombre défini ne prennent leur vrai relief que si la praticienne les dynamise par ses propres visions ; d'où le recours, prisé, à des spécialistes pour cette technique, dont le code, bien que complexe, reste appropriable.
- 59 La méthode de divination par l'omoplate de mouton (scapulomancie), répandue de l'Asie à l'Europe, est signalée par al-Idrisi au XII^e siècle dans les tribus berbères du groupe Zenata (1866, p. 102), correspondant à l'actuelle Algérie occidentale. Dénommé *eilml el-aktaf* « savoir des épaules », ce procédé est récemment signalé pour la région de Tlemcen :
 « (...) divination par interprétation des fissures d'une omoplate droite de mouton que l'on aura au préalable placée dans un tas de blé dur et laissée un certain laps de temps jusqu'à ce qu'elle commence à se fendiller par dessèchement » (Benhadji Seradj, *id.*, p. 292).
- 60 En Kabylie aussi l'omoplate droite est importante mais, comme pour les observations tlemcéniennes ci-dessus, les codes de lecture s'en sont perdus. Il reste seulement l'idée qu'on peut savoir sur cet os si l'année sera bonne ou mauvaise et qu'il est bien de le conserver dans les céréales :
 « [Les vieilles femmes la débarrassent de sa viande] et la déposent sur le toit où elle passe toute la nuit exposée aux étoiles, après quoi elle reste dans la maison jusqu'à l'année suivante. Les vieilles gens disent encore qu'il ne faut pas y mordre en mangeant car « la récolte de l'année à venir y est inscrite » ; mais ils ne savent plus lire les présages comme le faisaient les anciens, à peine se souviennent-ils qu'une omoplate blanche est de bon augure. » (Servier, 1962, p. 347)
- 61 Le système de la divination sacrificielle est plus complexe au Maghreb mais semble avoir perdu de sa vigueur. Des notations légères et éparées nous indiquent que les excréments de la victime (Doutté : Hâha du Maroc), le sang coagulé (Doutté : Marrakech ; Servier : Ouest algérien « autant de cercles, autant de silos remplis à la moisson prochaine »), le foie (Benhadji Serradj : Tlemcen) sont sources de présages.

Présages, augures

- 62 L'univers culturel maghrébin de tradition orale est tout entier habité par l'idée et les figures du présage. Pour ce qui est du concept, il convient de le rapporter à la notion mohamadienne de *fāl* définie comme parole heureuse que l'on entend. D'où la spécialisation de ce terme dans le sens de « bon augure ». Doutté va même jusqu'à affirmer que « la politesse toute entière est sortie du *fāl* » (*id.*, p. 364) ! Le mot a son antonyme, moins utilisé, qui, lui, s'est spécialisé dans le sens de « mauvais présage » : *ṭira*. A l'origine ce terme désignait l'ornithomancie ; la condamnation de la pratique par l'Islam a sans doute déterminé sa spécialisation négative (Westermarck 1926 t. II : 3). Il n'en demeure pas moins que la *ṭira* se pratique, même sans se nommer, au Maghreb et qu'elle déborde le domaine des volatiles pour s'étendre à tout le bestiaire : corbeau, coucou, hibou, charognard sont de mauvais augure, mais aussi, et selon les régions, lièvre, chacal, chien ou chat dans certaines postures ; parfois selon le nombre d'animaux entrevus, pair ou impair, le présage peut s'inverser. Ces signes sont surtout pris en considération le matin, comme première vision au sortir de la maison.
- 63 L'augure, bon ou mauvais, peut être tiré à l'aide de pratiques individuelles discrètes, tel cet usage du chapelet qui « consiste à isoler, au hasard, un certain nombre de grains (...). Le total, pair ou impair, indiquera l'échec ou la réussite » (Belguedj *id.*, p. 300). Un diagnostic peut être obtenu par un rite domestique augurai simple, comme celui-ci, pour la Kabylie :
- « Si une femme désire qu'un œuf lui dise la maladie de son petit enfant, elle le marque de suie au sommet et au milieu, elle le fait cuire dans la cendre, dans le couscoussier, sur le seuil de la porte : lorsque l'œuf éclate, elle le retire et regarde : si l'œuf s'est ouvert au sommet, son fils a le mauvais œil ; si c'est au milieu, il s'agit d'un mal naturel. » (Genevois 1968, II, p. 54-57)
- 64 Le *fāl* couvre par extension un champ immense de manifestations dans divers domaines. Il peut concerner, par homéopathie, le sexe de l'enfant à naître et ses caractéristiques physiques en relation avec des personnes rencontrées ou des « envies » non satisfaites (Westermarck *id.*, p. 386-7). En Kabylie, un rituel spécifique précédait les naissances difficiles chez les At Mengellet :
- « La qibla apporte un vase d'eau (*tagdurt*) à la femme enceinte qui va dépasser son neuvième mois et dont la délivrance s'annonce difficile. Elle laisse ce pot une nuit entière dans un lieu saint « muet » et dit : délie le lien noué ; donne-nous un heureux présage (*elfāl irebhen*). Le lendemain, elle observe attentivement cette eau pour y découvrir l'heureux présage fourni par le gardien du lieu. Une brindille sera signe de la naissance prochaine d'une fille ; si c'est une (bestiole) ailée, il s'agit d'un garçon : c'est clair comme le jour ! » (Genevois, *id.*, p. 46-7)
- 65 Dans le même groupe, un rituel tout semblable accompagne la recherche difficile du mari par une jeune fille :
- « La fille qui a un empêchement au mariage par suite d'association (*tuccerka*), ou celle qui a contracté la maladie au contact d'un mort (*aneyluy el-Imeggtin*), se feront apporter le pot d'eau (*tagdunt*) de la qibla. Celle-ci lui aura fait passer une nuit dans un lieu saint : elle regardera les présages (*elfal*) : si c'est une paille ou un poil, la fille sera mariée dans une maison où abondent pailles et poils, remplie de monde avec la faim et le froid comme pour le rat de la mosquée. Si c'est un insecte ailé, elle aura un prince charmant ou un de ces hommes-lions qui saura lui venir en aide en toute

circonstance et la délivrer de tous les périls. La jeune fille se baigne ; elle se rince en terminant avec l'eau du pot. » (Genevois, *id.*, p. 48-9)

- 66 Ces bribes d'ethno-textes, qui transmettent directement la parole des informatrices, montrent que le présage peut être suscité par un rituel complexe, que les invariants et les variantes se combinent pour déchiffrer et « ouvrir » deux situations différentes, et d'ailleurs paradigmatiques, que le présage n'est pas seulement lecture/réponse mais qu'il est censé agir sur la circonstance.
- 67 Une ensemble technique, féminin et ritualisé, présente une concentration augurale exceptionnelle : le travail de la laine. Les observations faites à Rabat par H. Basset (1922 p. 139-60), à Tlemcen par E. Doutté (1909, p. 384-5) et MM. Bel et Ricard montrent cependant que cette inflation divinatoire démultiplie les réponses à deux questions seulement, les mêmes que précédemment pour la Kabylie : le mariage (quand ? avec qui ?), les enfants (combien ? de quel sexe ?). Dès le lavage des toisons, les femmes
- « interrogent à l'envi la laine sur le sort qui les attend. De bien des choses, elles tirent des présages : de la façon dont se présente la toison au moment où on l'ouvre, des mottes de terre, des saletés qu'elle contient, et de la manière dont celles-ci se comportent dans le feu où on les jette » (*id.*, p. 141).
- 68 Elles ne cessent de scruter la laine dans ses différents états, de solliciter de façon lancinante les instruments et accessoires, le métier lui-même, – montants, roseaux –, les fils de chaîne.
- 69 Il faut certes se souvenir que la laine au Maghreb est conçue comme un produit naturel sacré, au même titre que le grain ou l'huile, mais que, différemment d'eux, elle subit une transformation radicale de par l'industrie humaine jusqu'à devenir œuvre culturelle pure – œuvre d'art éventuellement, comme le poème à quoi le tissage est parfois comparé –, non recyclée, résiduelle, autonome ; plus encore, douée d'une vie propre, comme un être : n'égorge-t-on pas rituellement le tissage à son terme, pour qu'il soit mort en même temps que vivant ? Quoi de plus logique donc que d'interroger sur les principes même de la vie et de la reproduction, un être que l'on crée de toutes pièces pendant de si longs jours ?
- 70 Cependant, cette compulsion féminine à interroger pour le *fāl* de façon individuelle ou collective, paroles entendues, bruits, personnes croisées, tressaillements du corps, objets, traces, cette diversité de rites à la limite du ludique et de l'émotion, entre le rire et les larmes : *εašat el fal* « souper de l'augure », *buqala* « petite cruche » (Bertrand 1983 ; M'hamsadji 1989), ouverture du Livre, travail sur le langage euphémistique et les formules de souhaits, etc. n'expriment-elles pas d'abord tout le tragique d'une condition en butte à l'angoisse permanente d'un destin néfaste qu'il faut conjurer dans la tension implacable du subir et du faire ? Bien loin des devineresses chefs de guerre, des prophétesses politiques, bien loin du pouvoir et du savoir, cet autre horizon de la divination, intime et rééquilibrant mais aussi tatillon et obsessionnel, peut-il prétendre combler la faille qu'il met à nu, assouvir la douleur qu'il exprime, masquer le mal-être qu'il révèle ?

BIBLIOGRAPHIE

- BASSET H., – *Essai sur la littérature des Berbères*. Alger, 1920. – « Les rites du travail de la laine à Rabat », *Hespéris* II, 1922, pp. 139-160.
- BASSET R., *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris, 1910.
- BELGUEDJ M. S., « Le chapelet islamique et ses aspects nord-africains », *Revue des Etudes Islamiques* 37, 1969, pp. 291-322.
- BEN CHOAI B. A. A., « La bonne aventure chez les Musulmans du Maghreb », *Revue Africaine* 50, 1906, pp. 62-71.
- BENHADJI SERRADJ, M., « Quelques usages félinins populaires à Tlemcen ; suivis d'une note sur quelques procédés divinatoires traditionnels dans la région de Tlemcen », *IBLA* 53, 1951, pp. 279-292.
- BERTRAND M., *Le jeu de la boqala*, Paris : Publisud, 1983.
- DERMENGHEM E., *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris, Gallimard, 1954. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Bonté P./M. Izard, éd.), Paris : PUF, 1991.
- DOUTTE E., – *Merrâkech*, Paris, 1905. – *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger : A. Jourdan, 1909.
- EDRÎSÎ, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (trad. R. Dozy/M. J. de Gœje), Leyde, 1866 (texte ar. et trad.)
- GAUDRY M., *La femme chaouiâ de l'Aurès*, Paris, Geuthner, 1929.
- GENEVOIS H., « Superstition, recours des femmes kabyles », *Fichier de Documentation berbère* 100, 1968.
- EL-BEKRI, *Description de l'Afrique septentrionale* (trad. M. G. de Slane), Alger, 1913.
- ET-TOUNSI M., *Voyage au Darfour* (trad. Dr Perron), Paris, 1845.
- FAHD T., *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987.
- GOLVIN L., « Notes sur deux procédés de divination en Afrique du Nord », *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger* 12, 1954, pp. 114-121.
- IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trad. de Slane), 4 t. Paris, Geuthner, 1982 (1^{re} éd. 1925-56).
- KILBORNE B., *Interprétation du rêve au Maroc*, Claix : La pensée sauvage, 1978.
- LEFEBURE M., « Le miroir d'encre dans la magie arabe », *Revue Africaine* 1905, p. 205-225.
- LELUBRE M., « La géomancie chez les Touaregs », *Bulletin de Liaison Saharienne*, 10, 1952, pp. 37-38.
- LÉON L'AFRICAIN, *Histoire de l'Afrique* (tr. A. Epaulard), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1956.
- LEWICKI T., « Prophètes, dévins et magiciens chez les Berbères médiévaux », *Folia Orientalia* VII, 1965, pp. 3-27.
- MAÇOUDI, *Les Prairies d'or* (trad. C. Barbier de Meynard/Pavet de Courteille), Paris, 1864.

- MAMMERRI M., *Inna-yas Ccix Muhend. Cheikh Mohand a dit*. Alger, CERAM, 1989.
- MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, 1950.
- MERCIER P., « Procédé de divination observé à Boutilimit, Mauritanie », *Notes Africaines* 33, 1947, p. 12-13.
- M'HAMSADJI K., *Jeu de la bouâqâla (Contribution à une meilleure connaissance de ce divertissement éducatif et populaire)*. Alger, OPU, 1989.
- OUSSEDIK T., *Lia Fat'ma n'Soumeur*. Alger, Laphomic, 1983.
- PLANTADE N., – *La guerre des femmes. Magie et amour en Algérie*. Paris, La Boîte à Documents, 1988. – « De quelques rites divinatoires kabyles », *Études et Documents berbères* 4, 1988, pp. 29-88.
- RENAUD H.P.J., « Divination et histoire nord africaine au temps d'Ibn Khaldoun », *Hespéris*, 1943, p. 213-221.
- SERVIER J., *Les portes de l'année*. Paris, Laffont, 1962.
- VIROLLE M., – Une forme de poésie féminine issue d'un rituel divinatoire, pp. 114-121 in : G. Kheddis (éd.) *Littérature orale*. Actes de la table-ronde, juin 1979. Alger : OPU, 1982 [a]. – « Asensi ou tabyat : notes sur une pratique mortuaire dans la région de Tizi-Ouzou (Algérie) », *Libyca* XXVIII-XXIX (1982 [b]), p. 199-212. – Femmes et mots d'Esprits : la pratique de la zyara à Tizi-Ouzou, p. 29-44 in : A. Nouschi (éd.) *Les savoirs dans les pays méditerranéens (XVI^e-XX^e) siècles. Conservations, transmissions et acquisitions* (n° spécial, hors série des *Cahiers de la Méditerranée*). Nice : Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, 1983 a.
- VIROLLE-SOUIBES M., – « Trois séquences divinatoires. Première partie : prédictions en arabe », *Littérature Orale Arabo-Berbère* 13 (1982 [c]), p. 147-171. – (En collaboration avec T. Titouh-Yacine) « Initiation et imaginaire social en Kabylie » *L'Ethnographie* LXXXVIII, 87-88 (1983 [b]) (n° spécial *Voyages chamaniques II*), p. 189-225. – « Trois séquences divinatoires, deuxième partie : prédictions féminines en kabyle », *Littérature Orale Arabo-Berbère* 15, 1984, p. 119-160. – « Eaux de la terre, eaux du ciel. A propos de quelques rites hydriques au Maghreb », *Présence de femmes* 3, 1985, p. 80-134 (Alger : Hiwar). – Femmes, possession et chamanisme : exemples algériens, p. 99-109 in : *De la fête à l'extase*. Nice : Serre, 1986, 375 p. – Asensi « consultation des défunts » (Kabylie), p. 957-961 in : *Encyclopédie Berbère* (vol. VII, 1989). Aix-en-Provence : Edisud, 1 095 p. – Dahbia et ses dinars ou quand le rituel se monétarise, p. 281-295 in : Gadant M. / M. Kasriel (éds) *Femmes du Maghreb au présent*. Paris, Editions du CNRS, 1990 a. – (En collaboration avec T. Titouh-Yacine) *Voyages initiatiques*, p. 31-44 in : Achour Ch./D. Morsly (éds) *Voyager en langues et en littératures*. Alger, OPU, 1990 [b]. – Notes sur quelques pratiques et représentations de l'androgynie en Algérie, p. 204-212 in Hurtig M.-Cl./M. Kail/ H. Rouch (éds) *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991.
- WESTERMARCK E., *Ritual and Belief in Morocco*. Londres, Macmillan, 1926.

INDEX

Mots-clés : Ethnologie, Littérature orale, Magie, Religion