

## Astrologie et sainteté

Réflexions sur deux exemples algériens de savoirs vernaculaires au XX<sup>e</sup> siècle

Fanny Colonna

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/1676>

DOI : 10.4000/ema.1676

ISSN : 2090-7273

### Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 1997

Pagination : 97-117

ISSN : 1110-5097

### Référence électronique

Fanny Colonna, « Astrologie et sainteté », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 32 | 1997, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/1676> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.1676>

---

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

---

# Astrologie et sainteté

Réflexions sur deux exemples algériens de savoirs vernaculaires au XX<sup>e</sup> siècle

Fanny Colonna

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Des éléments de cet article ont été présentés oralement lors d'un colloque organisé à Tunis par l'IRMC, sur le thème « Le pouvoir des saints en méditerranée occidentale », en 1994.

- 1 On pourrait montrer, à partir d'un examen sélectif de la bibliographie sur l'islam maghrébin (voir par exemple Shinar, 1983), que la production savante des deux derniers siècles présente de singulières lacunes : ainsi d'un côté, la pratique canonique, les prières, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône, dont on ne saurait oublier qu'ils constituent le tissu de la religion ordinaire, ne font-ils pratiquement jamais l'objet d'approches descriptives – on se contente du registre performatif : les musulmans doivent faire ceci ou cela. Et de l'autre, des dimensions stratégiques de l'islam vécu, par exemple l'importante question de l'éducation islamique, sont également quasi absentes de la curiosité des spécialistes de tous bords, savants ou administrateurs coloniaux. Pourtant, et ceci est également patent dans la bibliographie, y compris récente, durant le XX<sup>e</sup> siècle et progressivement, le culte des saints et la mystique (le « maraboutisme » et les « confréries ») en sont venues à occuper, de manière quasi exclusive, l'espace des représentations de la religiosité populaire, en tout cas du Maghreb. Il est troublant en effet de trouver confirmation de cette tendance qui pourrait être attribuée à première vue à quelque intérêt politique, désormais dépassé, dans les travaux des deux dernières décennies. À partir des années quatre-vingt de ce siècle et quand un regain d'intérêt se manifeste à cet égard, le fait est qu'au sein du champ des sciences sociales en Europe, comme dans celui, naissant, du Maghreb, après un quart de siècle de latence, les saints en sont la figure iconique (*Annales ESC*, 1980 ; Andézian, 1996 ; Gellner, 1969 ; Eickelman, 1976 ; Berque, 1978 et 1982). Le rythme des rééditions des travaux « classiques » de la

période coloniale le montre aussi (Doutté, réédition, 1984 ; Depont et Coppolani, 1985)<sup>1</sup>, comme les entrées dans les ouvrages de référence (Lacoste, 1991). Ce n'est pas par hasard que l'ouvrage le moins contesté, le plus souvent admiré dans le domaine demeure le très sensible *Culte des saints dans l'islam maghrébin* (1954) d'Emile Dermenghem, récemment réédité aussi.

- 2 En réalité, il y a sans doute un point commun à ces oublis et à ce penchant pour l'hagiographie : ils laissent hors cadre ce qui ne se voit guère, ce qui se passe dans l'intimité des maisons, des personnes ou des rapports sociaux de proximité. Ils ne s'intéressent pas non plus à ce que les gens font sans dire qu'ils le font ni surtout pourquoi ils le font. S'ensuit une représentation globale de la religion populaire comme située entièrement du côté des affects, des émotions, héritage insécable de gestes, de formules orales et de « croyances » (voir sur ce point les développements importants de Favret-Saada, 1977), héritage dans lequel il n'y a lieu de rechercher ni chronologie, ni contradictions, ni en un mot de rationalité à l'oeuvre. Le texte qui suit se propose de travailler ces silences, à partir d'une pratique et d'un savoir refoulés, mais omniprésents dans la vie de tous les jours, ceux qui touchent à l'astrologie : et ce, dans le contexte précis de la prégnance croissante, au moins au miroir de la recherche, de la sainteté.
- 3 Dans le présent propos, l'astrologie ne sera réduite ni au sens strict « d'art de prévoir le destin par l'étude des influences astrales » (cf. Petit Robert, p. 120 ; en arabe *fan al-nujûm*), ni considérée du point de vue de ses usages occultistes (magie, sorcellerie, géomancie, etc.), mais en tant que vision du monde, cosmogonie, dont on verra qu'elle est largement distincte de celle qui est mise en œuvre par le langage de la sainteté et concurrente avec celle-ci, sans en être à proprement parler exclusive – on pense à l'expression qu'emploie Jean Seznec, de « conception astrologique de la causalité » (Seznec, 1939).
- 4 Un des caractères importants de cet idiome dans la période qui nous intéresse est qu'il est assez largement démotivé, au sens que les linguistes donnent à ce terme, c'est-à-dire qu'il se présente comme un ensemble de signifiants couramment utilisés mais aux signifiés perdus. Il est clair que cette démotivation prend sa source dans des interdits qui frappent beaucoup plus sévèrement – on se demandera pourquoi – le langage de l'astrologie que celui de la sainteté. Il s'agira de montrer, par des exemples précis d'observations de pratiques et de relevés exégétiques (c'est-à-dire de commentaires des acteurs sur le sens de leurs gestes), que des représentations cohérentes, systématiques (et muettes) du monde sont à l'œuvre dans la plupart des gestes importants de la vie – en particulier ceux qui touchent au corps humain et aux relations de celui-ci avec le monde physique ; ceux qui ont rapport au temps et aux moments essentiels de l'existence, ceux qui font seuils (la naissance, le mariage, la mort...) – représentations dont le code<sup>2</sup>, ne prend pas sa source dans le langage de la sainteté mais que celui-ci, au contraire, met lui-même en œuvre implicitement. Une telle approche devrait permettre de montrer, en tout cas de voir plus nettement, que le « langage de la sainteté » est un langage historiquement constitué, c'est-à-dire daté, en progression dans le temps, du XIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, moment où il décline brusquement dans le social (mais où paradoxalement il se structure dans le miroir du discours savant) ; et qu'il s'est diffusé comme un « nouveau message » à prétention hégémonique, une nouvelle version des rapports entre l'homme et son Créateur. Mais on verra aussi comment la sainteté doit sans cesse composer avec des épistémès concurrentes très enracinées dans la culture,

d'autant plus enracinées que celles-ci traversent aussi – tout comme le langage de la sainteté – et sous-tendent, les deux autres religions monothéistes qui ont fortement imprégné les sociétés du Maghreb, le judaïsme et le christianisme.

- 5 Ce constat permet de considérer tout autrement ce qu'on a jusqu'ici appelé « survivances » (quand ce n'est pas « superstitions ») et de penser ces filons de signes et de sens en termes de continuité culturelle. Enfin, on verra que ces représentations du monde sont en référence constante à des savoirs écrits, savants et/ou de vulgarisation, comme les calendriers, les œuvres des cosmographes et des occultistes, auxquels les traditionnistes eux-mêmes sont obligés de se référer constamment, fut-ce pour les réfuter. Partie intégrante du *'ilm* en effet, enseignées au *kuttâb* et dans les *zawâya*<sup>3</sup>, ces cosmogonies et surtout leur incessante diffusion écrite, nous obligent à créer une catégorie nouvelle qu'on pourrait nommer provisoirement savoir scripturaire vernaculaire : celle-ci paraît plus opératoire que la problématique notion « d'oralité savante », parfois invoquée pour soutenir l'évidence de « systèmes » trop sophistiqués pour relever seulement des oppositions structurales simples qu'on a cru pouvoir mettre en évidence, dans le calendrier agraire par exemple, et en général, dans des sortes de « modèles » *sui generis* issus de la pratique (ou de la « pensée concrète » – Lévi-Strauss) et présentés comme inconscients de leurs héritages historiques (Bourdieu, 1980 ; Bourdieu et Mammeri, 1978).
- 6 Parvenir à mettre ceci clairement en évidence serait évidemment apporter une pièce de taille au dossier de la « raison graphique », et en général aux thèses de Jack Goody sur le rôle de l'écriture (et de la tradition scripturaire) dans des milieux, et sur des registres de la vie sociale qui ont été jusqu'ici vus comme des « paradis de l'oralité », des univers du « face-à-face et de la parole pleine » (Derrida). Si de tels « paradis » existent quelque part, si en tout cas ils sont une sorte de nécessité logique constitutive de l'invention du structuralisme (comme le montre Jacques Derrida dans *De la grammatologie*), ou plus largement de l'ensemble du paradigme durkheimien (comme le montre bien Goody dans le chapitre II de *La raison graphique*), suivre le fil de l'astrologie et de l'univers lettré auquel elle renvoie en Algérie au XX<sup>e</sup> siècle devrait permettre de montrer que ce n'est pas ici qu'il faut les chercher (Colonna, 1995).
- 7 À l'inverse, c'est là que réside au demeurant l'intérêt théorique mais aussi très actuel d'un tel travail. Il s'agit en effet de montrer que sous l'appellation de « religion populaire », on a seulement, dans une sorte de logique binaire d'exclusion, amalgamé en un tout ce qui restait inconnu. En repérant d'un côté des continuités (dans l'usage par exemple de systèmes de correspondances très anciens et bien connus), en relevant de l'autre des contradictions dans la synchronie (entre langages concurrents prétendant rendre compte des relations entre l'homme et son Créateur). En montrant des tournants dans la diachronie (ainsi de la dominance progressive évidente du langage de la sainteté sur celui des astres), ce sont des raisons distinctes, et donc de la raison qu'il s'agit de voir à l'œuvre. C'est la démarche scientifique qu'il s'agit de libérer des interdits théologiques et politiques dans lesquels elle se prend si facilement les pieds, et pour de si bonnes raisons. Peut-être ensuite sera-t-il plus facile de penser autrement, ou de dépenser, la césure magie/religion (quel gain considérable, quel chemin déjà, quand on a écrit « astrologie » ou « cosmogonie », au lieu de « magie »...). Plus facile de prendre au sérieux les acteurs/trices quand ils/elles disent ne pas voir de « péché » ni même de transgression, ne pas être ailleurs que dans la religion, « dans l'islam », quand ils/elles s'adressent au *tâlib* (dans ce cas, spécialiste de divination) pour

connaître la cause (et le remède) de leur malheur – mais ceci serait un tout autre volet de l'enquête, centré sur la communication, la justification et son contexte.

- 8 Pour étayer ce qui jusqu'ici se présente comme un ensemble de propositions hypothétiques, je me suis limitée dans les pages qui suivent à une approche centrée sur les représentations du temps, mais il faut bien voir que ce thème ne constitue qu'une des entrées possibles dans ce dossier très vaste, et très complexe. Successivement je présenterai un matériel de rituels aurasien qui ont été au départ de ma réflexion sur le sujet. Puis j'emprunterai à l'œuvre du dialectologue et ethnographe Joseph Desparmet (1863-1942), à la fois des matériaux blidéens et un riche réseau de références lettrées, qui nous permettront d'avancer dans la démarche. Enfin j'esquisserai sommairement un parallèle entre le « langage » de l'astrologie et celui de la sainteté, tendant à montrer comment on a bien affaire à deux logiques différentes, et concurrentes, situation dans laquelle, pour reprendre une analyse webérienne, l'idiome de la sainteté est en position offensive de prophétie, puisque aussi bien il s'agit de répondre aux mêmes demandes des acteurs. Il faudrait encore pour être complet esquisser un tableau des modalités de la juxtaposition des deux univers mentaux. S'intéresser spécialement aussi aux manoeuvres d'interdiction, et au traitement différentiel de la sainteté (plutôt tolérée) et de l'astrologie (totalement tabouée), comme révélateurs d'une parfaite connaissance des enjeux par les spécialistes (je pense ici à la détermination des islahistes badissiens, dès les années trente, mais aussi à la méticulosité ibadite), et d'une sorte de hiérarchie négative des interdits. Je me contenterai ici de soulever le problème, sans épuiser d'aucune manière la liste des axes d'exploration qu'il impliquerait.

## Un rituel météorologique aurasien (1911-1954)

- 9 C'est en réfléchissant longtemps sur les problèmes d'interprétation posés par un rituel fossile aurasien<sup>4</sup> éradiqué au début des années cinquante (de ce siècle) par l'action conjuguée des Réformistes badissiens et de l'administration coloniale que j'ai commencé à m'intéresser au rôle et au statut de l'astrologie dans la religiosité des paysans (Dermenghem, 1954 ; Colonna, 1981). Bien que disparue au moment de mon enquête, entre 1973 et 1980, la célébration – une longue suite de stations estivales qui prenaient le massif en écharpe à peu près en son milieu, et donnaient lieu à des marchés, et des prophéties inspirées – avait laissé dans l'imaginaire local la nostalgie d'une immense liesse populaire. À ces « prophéties » étaient associés le nom d'acteurs spécialisés, les Msamda, ainsi qu'un légendaire étimologique, indigène donc, donnant le XVII<sup>e</sup> siècle, et une trilogie de saints, comme origine du rituel. Tout ceci est bien décrit dans la minutieuse enquête d'Émile Dermenghem.
- 10 Pour notre propos, il est bon de commencer ici par la fin, c'est-à-dire par l'interdiction violente dont fait l'objet la *silsilat* (la chaîne) dès 1936, de la part du mouvement islahiste local, en un lieu et un moment symboliques – un marché de vallée situé à Tisqifin, au centre géométrique de l'Aurès, et l'un des temps forts du rituel lui-même. Selon leur propre version (enquête à Batna, juin 1979), les jeunes militants islahistes exhortèrent ce jour-là les pèlerins réunis à cesser ce genre de célébrations, à « éduquer leurs enfants » et à « se tourner vers la vraie religion ». Il est utile de mentionner au passage que ces jeunes prosélytes, élèves de Ben Badis à Constantine, sont aussi, tous, des « fils de *zawâya* », issus de familles cléricales de la région, et donc pourvus au départ

d'une formation dans le *'ilm*, d'une sorte de culture commune montagnarde. Malgré cette action véhémente, il fallut presque vingt ans, et le renfort de l'administration, pour que la *silsilat* disparaisse effectivement vers 1953 (Cf. rapports mensuels des administrateurs de la Commune mixte).

- 11 Il y a un autre élément important à relever, c'est l'absence des Msamda et de leur rituel dans les sources d'archives du XIX<sup>e</sup> siècle : clairement, ils ne sont pas mêlés aux diverses insurrections qui soulèvent la région en 1849, 1859, et surtout 1879 et 1881. Ils ne figurent pas non plus dans les enquêtes minutieuses sur les familles religieuses influentes qui précèdent et suivent la vaste compilation de Depont et Coppolani (*Les confréries musulmanes*). En résumé, ils ne sont aucunement impliqués dans le pouvoir local, et compte tenu de ce que celui-ci est dans l'Aurès (Colonna, 1980 ; Masqueray, 1886, et plus particulièrement la partie sur les grands hommes dans l'Aurès), ils ne sont pas saints, ni furieux (leaders de soulèvement), ni studieux (gestionnaires de *zawâya* prêts à composer avec la puissance coloniale pour sauvegarder la pérennité de leur pôle de savoir). C'est seulement en 1911 qu'ils apparaissent dans les sources écrites (Arripe) à propos, justement, des rogations pour la pluie.
- 12 Enfin, pour clore cette première mise en place, relevons tout de suite un ensemble de traits pertinents pour notre propos, la distance explicite que manifestent les « vrais saints » à la *silsilat* et à ses spécialistes, les Msamda. Celle-ci se dit ostensiblement, par le fait que le tracé de leur parcours saisonnier (qui dure six semaines, et couvre une diagonale d'environ 200 km) évite soigneusement les grands centres de savoir, Tibermacine, Menaâ, Haïdous, voire les petits, comme la *zâwiya* d'al-Hamra près d'Arris, ou celle de Baniane, au sud de l'oued Labiod. Mais il y a plus : alors que la *silsilat* passe au pied des villages de Haïdous et de Medrouna, fiefs des Dradra, une des familles saintes de l'Aurès central, n'importe quel haïdouci vous dira qu'il importait à ce moment d'éviter que les Msamda ne rencontrent quelque saint *derduri*, car alors, le *burhân* (charisme) de ces derniers, aurait neutralisé celui des Msamda, et les aurait empêché de prophétiser (enquête Oued Taga, 1980). Conclusion : le *burhân* des saints est plus fort.
- 13 Il faut maintenant se concentrer davantage sur le rituel et ses spécialistes, et non plus sur sa place dans le système aurasien global, pour en comprendre davantage.
- 14 Les spécialistes : ils ne sont inscrits ni dans le réseau des familles saintes qui se partagent le territoire et le pouvoir local (Colonna, 1980), ni dans celui du savoir, tissé par les *zawâya* grandes ou petites. En fait il s'agit plus ou moins du même réseau. Ils sont pauvres. Déguenillés. Mais surtout, un examen attentif des points de stations, et des témoignages, montre que ces lieux ne comportent pas de tombeaux d'ancêtres, comme il s'en trouve nécessairement à tous les lieux de pèlerinages biannuels des familles saintes, qui sont et restent nombreux dans l'Aurès. En somme, les pèlerins ne viennent pas à eux, ce sont eux qui se déplacent à leur rencontre, selon une logique géographique – et tribale – que nous n'examinerons pas ici.
- 15 Le rituel : il s'agit d'une transe, au cours de laquelle une douzaine d'acteurs issus de familles précises qui sont dites détenir le *sirr* (le secret, l'initiation), et provenant de plusieurs tribus de l'Aurès central, se retrouvent pour prédire le temps qu'il fera durant l'année à venir, les pluies de l'automne, et donc la prospérité des récoltes (Tillion, 1938). Parallèlement, des prophéties politiques (concernant l'ensemble du pays, en un sens assez vague), et des prédictions individuelles à la demande des

participants, sont émises. Le tout essentiellement en langue arabe (dans une région principalement berbérophone), et très enchâssé de prières et de versets coraniques.

- 16 Le moment : la première station, à l'est, doit avoir lieu au moment de *sma'im*, la canicule, qu'on appelle plutôt dans l'Aurès *semmet*, ou *cif el-abiad*, l'été blanc. Le rituel se termine le 29 août à l'ouest, ou plutôt au centre de l'Aurès, à Tkout, après être allé loin à l'ouest, au sommet du Jebel Bouss, par une grande fête-marché dite *lilat al-khrif*, la nuit de l'automne (qui est aussi le début de l'année dans le calendrier local), et où sont fixés pour douze mois les prix des produits agricoles. On voit donc clairement que le temps ici n'est pas le temps islamique. Parmi les dictionnaires disponibles, celui de Dozy, dans son *Supplément aux dictionnaires arabes*, nous met sur une piste décisive : *samum*, (pluriel *sam'im*), le fort de l'été et de l'hiver, la canicule, et les jours qu'on appelle *sama'im al-barden* hiver. Et de nous renvoyer à un calendrier mozarabe du Xe siècle édité par ses soins en 1873, et mieux connu sous le titre *Calendrier de Cordoue* (Pellat, 1961). On sait maintenant (article Anwa dans *l'Encyclopédie de l'islam*, 2) qu'on a là une famille de textes qui se reproduit au moins jusqu'au XVe siècle (celui d'al Qalqashandi, publié aussi par Pellat, daterait de 1412), mais surtout qui connaît une grande diffusion en milieu rural, berbérophone comme arabophone, par le biais des lettrés (Servier, 1962 ; Genevoix, 1975). Or, nous y arrivons, ouvrons l'un ou l'autre de ces poétiques *Kitâb al-anwa*, comme on les appelle généralement en arabe, à la période qui nous intéresse. Par exemple celui de Qalqashandi (p. 166-185, dans la traduction Pellat). Nous y voyons que les vents brûlants (*sama'im*) prennent de la force, que le choléra commence à frapper, que les sources tarissent, mais surtout qu'à l'aube du 26e jour de *tammûz* (c'est-à-dire le 20 juillet grégorien) est prévu le lever de Sirius (*al-Si'ra al-Yamaniya*, l'étoile yéménite), que d'autres textes de la même famille, par exemple le *Calendrier de Cordoue* sous le 8 *tammûz*, identifient avec le Signe du Chien (p. 110 de la traduction Pellat). Or on se souvient que Westermarck (1926) présente la Canicule comme un temps à présages, de même que *liyâlî*, son symétrique hivernal (également Bourdieu, 1980, p. 368).
- 17 Retenons donc ici que *semmet* est un temps favorable à l'anticipation de l'avenir, grâce au lever d'un astre particulièrement important qui sera le dernier, Pellat le note, à disparaître des calendriers dans leurs élaborations séculaires successives. Il faut prendre acte encore de deux choses : d'une part, le fait que la météorologie et la science du temps en général faisaient partie du cycle des *'ulûm naqliyya* (sciences traditionnelles) enseignées dans les *zawâya* sous la rubrique *Mîqât* (de *waqf*) (Ghazi, 1950) et donc de la formation ordinaire des lettrés locaux. D'autre part, il faut relever la forte empreinte que ces textes culturellement composites ont imprimée sur le vocabulaire local, arabe et berbère, comme sur le légendaire : *Nîssân*, qui désigne les jours favorables aux *ziyârât* de printemps, n'est-il pas le nom syriaque d'avril. Ces « jours de la vieille » en février, qu'on jurerait issus d'un « vieux fonds berbère », n'y figurent-ils pas déjà ? Ainsi en 1976, à l'ouest de l'Aurès, c'est-à-dire dans la région la plus modernisée du massif, les paysans parlaient-ils, à propos de la détermination de la date de *semmet*, qui marque aussi le début du dépiquage, de la « science des astres » (*'ilm al nujûm*) et d'un vieux *tâlib* (dans ce cas, maître coranique) des Maafa qui l'avait si bien pratiquée, et eux-mêmes pouvaient-ils encore me réciter, en une sorte de jeu, des bribes du calendrier syriaque (*huzayrân*/juin, *shubât*/février, *âdhâr*/mars), ceux-là mêmes qui figurent dans le *Calendrier de Cordoue*. Se livrant encore devant moi à une sorte de jeu alphabétique que je n'ai toujours pas compris : *Innar/ta*, *Fourar/tha*, cette

fois à partir du calendrier julien. Manifestant en tout cas cette pluralité des systèmes de référence sur laquelle nous reviendrons.

- 18 Ainsi, à n'en pas douter, nous trouvons-nous en face d'une « science du temps », elle-même nourrie de savoirs astrologiques (sur de telles prédictions, Fahd, 1987, p. 489, *sq*), largement partagés, mais aussi d'un rituel de divination par transe, appuyé sur des compétences rares (le *sirr*) recueillies par une petite partie de la population, quelques familles disséminées dans diverses tribus, et pourvues d'un statut ambigu : marginalisées à l'échelle régionale, mais honorées dans leurs tribus (Rivière, 1938). Une enquête approfondie révèle enfin que ces familles sont dites converties tardivement à l'islam, en tout cas, « au moment de leur arrivée dans l'Aurès » (trait qui pourrait bien livrer le sens de leur nom : sur la racine arabe SMD, tenir bon, ceux qui auraient longtemps résisté à l'islam). D'autre part que ces familles sont toujours *khuddâm* d'une *zâwiya*, c'est-à-dire affiliés, mais dans un rang subalterne, comme des sortes de domestiques : « ils allaient chercher l'eau » me dit-on. Ce qui s'entend aussi, « protégés ».
- 19 À aucun moment n'apparaît ici l'évidence d'un héritage lettré chez les Msamda, ni la désignation précise des références savantes ou autres qui pourraient être les leurs. Au contraire, le rituel apparaît complètement comme oral, inscrit dans une compétence incorporée (que manifeste la transe).
- 20 Résumons-nous : pendant toute la première moitié de ce siècle encore, et depuis une date impossible à connaître, une prophétie météorologique se déploie sur une assez grande échelle, au point d'être le centre du plus important rassemblement saisonnier de la région, l'occasion de la fixation des prix, et plus largement d'une grande liesse populaire. En même temps, l'establishment des saints, fortement structuré depuis plusieurs siècles, leur marque une place, qui est aux marges. La *zâwiya* établie au XVI-XVII<sup>e</sup> siècles, celle de Manaâ, d'obédience *qâdiriyya* ; celle qui s'implante au début du XIX<sup>e</sup> siècle à Tibermacine, *rahmâniyya*, les protègent, les marginalisent et les contrôlent. En somme, les deux « systèmes » coexistent, mais sont, politiquement, socialement, symboliquement, hiérarchisés. En haut les saints ; au dessous les devins, dont il semble cependant qu'on ne saurait se passer.

## Le temps, le corps, le monde physique : une cosmologie semi-savante (Blida, 1900-1936)

- 21 D'une certaine manière<sup>5</sup> on pourrait s'en tenir là : dans cette description d'un « système régional » où l'on voit ensemble des acteurs, dans des statuts hiérarchisés ; des rituels renvoyant manifestement à des univers cognitifs distincts, etc. Pourtant trop de choses restent encore obscures (l'imputation d'astrologie à la prophétie est conjecturale), ou problématiques (s'agit-il d'une particularité propre aux « réduits montagnards berbères », ou d'une structure généralisée ? comment les choses changent-elles, etc.).
- 22 J'ai dit au départ que pour cerner cette question des rapports entre sainteté et astrologie, je m'en tiendrai, par souci de cohérence, aux représentations du temps. Or, nous possédons très peu d'enquêtes systématiques sur ce sujet au Maghreb, en tout cas pour la période à peu près contemporaine des matériaux aurasien évoqués plus haut. Le seul travail disponible<sup>6</sup> semble bien être le *Calendrier folklorique* publié par Desparmet dans la *Revue Africaine* entre 1918 et 1936, dans le cadre d'un projet d'ensemble dit

*Ethnographie traditionnelle de la Mettidja* qui comprend aussi des textes sur l'enfance et sur le mal magique, mais qui, contrairement à ces derniers, n'a jamais été totalisé en volume, ce pourquoi il est beaucoup moins connu. Il s'agit d'un ensemble très touffu, d'une lecture extrêmement dissuasive, dans lequel il est difficile de se repérer (je suis loin d'y voir aussi clair que dans mes matériaux aurasien) mais d'une exceptionnelle richesse.

- 23 Pour notre propos, j'en ai retenu, en simplifiant énormément, quatre points.

## Les systèmes de correspondances

- 24 Les divisions du temps blidéen (heures, jours, saisons, et même dans les jours, les divisions de ceux-ci) seraient caractérisées selon les sources de Desparmet (à la fois des descriptions de pratiques, des commentaires exégétiques, et des sources écrites, manuscrites et imprimées), par les relations qu'elles entretiennent avec le monde physique, en particulier les planètes, les éléments (l'eau, la terre, le feu, l'air), les minéraux, les quatre points cardinaux, etc. Ainsi « Le dimanche a pour astre le soleil, pour nature la chaleur et sa sécheresse, pour métal l'or. Le lundi a pour astre la lune, pour nature le froid et l'humidité, etc. » (chap. I, p. 28). De la même manière, « Au feu revient le jour du dimanche en entier et le mardi jusqu'à *dhuhr* (midi coranique) ; à la terre le mercredi en entier et le vendredi jusqu'à *dhuhr*, etc. » De la même manière encore, « les heures sont bonnes ou mauvaises suivant leurs relations astronomiques. Chacune des douze heures du jour “appartient” à une plante... sont propices les heures qui relèvent du soleil, de Vénus, de la lune, de Jupiter ; sont funestes les heures consacrées à Saturne et à Mars ; est mixte, l'heure de Mercure » (p. 40-41). Ainsi le temps se partage-t-il entre « des jours heureux et des jours malheureux », des heures bonnes et des heures mauvaises » celles-ci étant dites *nâqsa* (discriminantes) ou *wa'ra* (difficiles) ou encore *skhûna* (chaudes), *dhayqa* (serrées). Certains jours (ou nuits) sont favorables aux relations amoureuses, d'autres au commerce, etc.
- 25 Bien entendu, dans ses grandes lignes, l'existence d'une « polarisation » des jours et des heures en fastes ou néfastes nous est déjà familière, par les proverbes, et aussi les usages (quand il faut/ne faut pas montrer le métier à tisser, ou poser la terrasse d'une maison, entreprendre des semailles, etc.). Par ailleurs, cette idée d'une « solidarité universelle », incluant également le corps humain, ses humeurs et ses tempéraments, nous est connue, comme venant (entre autres) de la tradition grecque (voir par exemple dans Seznec, 1939, p. 159, la reproduction du système dit d'Antiochos d'Athènes – IIe siècle après J.C.). Elle est omniprésente aussi dans la médecine arabe. La surprise viendrait plutôt du degré de complexité jusqu'où sont poussées ces correspondances, et de leur statut explicite dans la conscience des acteurs.

## Un univers lettré : du cahier du *yiqqâsh* à la littérature cosmogonique et ésotérique

- 26 Dès le départ, Desparmet (1939) donne ses sources : des cahiers manuscrits de « sorciers »<sup>7</sup> (l'un, en particulier, datant de 1905), constitués comme des recueils de recettes, petit à petit, dès la fréquentation du *kuttâb*, et enrichis progressivement. De ces carnets, Desparmet dit qu'ils sont « L'encyclopédie de la science populaire » (p. 35). Et plus loin, « Qu'on peut les considérer comme les types des systèmes savants dans ces

milieux : on voit que la caractéristique de ceux-ci est d'être fondée sur l'influence des astres ou de leurs génies, d'être une dépendance, de former un chapitre de l'astrologie » (p. 42). Très vite, il va s'intéresser aux sources écrites de ces cahiers, aux « écoles de magiciens et de savants » (selon l'expression de « son » propre magicien), au mélange d'auteurs très anciens et très récents, à leurs rééditions fréquentes et récentes, à leur circulation en milieu urbain comme rural, au moment même où il enquête (voir à ce propos les dernières pages de *L'enfance*, 1927). Sans doute va-t-il en constituer une bibliothèque pour lui-même, et y rechercher, désormais, plus souvent que dans ses premiers cahiers manuscrits, l'explication des pratiques qu'il observe – ou qu'on lui rapporte – par ailleurs, car on voit au fil des années, apparaître sous sa plume des références à des auteurs comme Ibn al-Hadj, Ben laqoub, Bel Hindi, al-Qazouini, Eddamiri, Ibn Aiyas, Eddirabi, (j'ai volontairement conservé pour le moment sa propre transcription), ou parfois, de manière plus allusive, à telle ou telle de leurs œuvres.

- 27 Certains de ces auteurs, comme al-Qazwîni (environ 1200-1280 J.-C), sont bien connus. D'autres beaucoup moins. L'inventaire des œuvres, l'identification de leur registre exact, reste pour l'essentiel à faire. Mais il est intéressant de noter que, assez vite, il vont être classés par lui du côté de « la tradition musulmane orthodoxe telle qu'elle se montre dans les livres » (chap. VI, p. 315).

### La place de la sainteté dans la religiosité blidéenne

- 28 Un des aspects intéressants, et à méditer, chez Desparmet, est que les saints ne l'intéressent pas, ou plutôt lui inspirent régulièrement des platitudes. On peut y voir un préjugé rationaliste de sa part. Mais on peut aussi en déduire que, au moment où il observe les Blidéens et leurs « croyances », les saints ne constituent qu'un recours parmi d'autres, un système de références très mêlé à d'autres, encore prégnantes, et pas totalement démotivées. C'est à mon sens, ce qui fait tout l'intérêt de son œuvre. Ajoutons qu'il sait beaucoup plus d'arabe que la plupart de ses contemporains déjà, et évidemment de ceux qui vont lui succéder. Enfin que la culture moyenne, vécue, du *'ilm* possède pour lui une véritable existence, et qu'elle le passionne.
- 29 On trouve dans l'œuvre de Desparmet au moins deux moments denses, où il s'est posé, avec plus ou moins de bonheur, la question des rapports entre la sainteté et les autres systèmes de références en présence dans son matériel. Ce sont, d'une part, le thème de Sidi el-Mekhfi, dans le chapitre sur le mercredi du calendrier folklorique, d'autre part le chapitre XIV du *Mal magique*, qui concerne Sidi Ahmed el-Kebir, le saint tutélaire de la ville de Blida. Le premier date de 1928, le second de 1932. Il y a là une idée qui se creuse. Le matériel est probant : dans les deux cas on a affaire à la « transformation » de divinités en génies, puis en saints. « Tout santou musulman – conclue-t-il (*Le Mal magique*, p. 296) – abrite dans ses substructures un génie ». Mais la démonstration ne nous bouleverse pas du tout. Il faudrait se demander de plus près pourquoi.

### L'érosion du *'ilm* et la compatibilité des « croyances » avec la rationalité ambiante/dominante

- 30 Par contre il y a encore deux raisons pour lesquelles, au regard de la question qui nous occupe, Desparmet est irremplaçable. La première est la conscience aiguë qu'il manifeste des dangers qui menacent le *'ilm*, de sa disparition prochaine en Algérie. Le

thème se trouve déjà dans ses *Coutumes, institutions, croyances* dont la première version, en arabe, date, rappelons-le, de 1905-1913. On le retrouve souvent, ici et là, dans « l'Ethnographie traditionnelle ». Et il est vrai qu'en Algérie au moins, cette disparition eut presque lieu. Or il est clair qu'en face d'une telle menace, astrologie-occultisme et culte des saints sont dans des positions tout à fait asymétriques : les premiers ont besoin d'une classe de semi-lettrés (au moins) qui se reproduise socialement. Ils s'appuient par ailleurs sur une diffusion minimale, non seulement de la culture coranique *stricto sensu*, mais de tous les à-côtés, les savoirs annexes que véhiculait le *kuttâb* (Desparmet, 1905-1913, chap, sur les *tulba*) dans l'ensemble de la population. Le culte des saints, on y reviendra dans le point suivant, n'en demande pas tant. Il peut se contenter des cinq piliers, de quelques gestes, de quelques poèmes, litanies ou chants ; il est vraiment chez lui dans l'oralité. En particulier, et Desparmet n'insiste pas assez sur ce point, ce qu'il appelle la « magie féminine » n'est pas si autonome qu'il le dit de celle des *tulba*, dont elle se nourrit en fait. Le second apport précieux de Desparmet réside dans sa contribution à ce que j'appellerais le problème de la compatibilité des croyances avec la rationalité dominante<sup>8</sup>. Il a au moins le mérite de poser la question, et ce, très tôt. Cette question n'est ni celle de l'orthodoxie, ni celle de la répression ou de la censure. Et le déclin de l'astrologie aux dépens du culte des saints en est une bonne illustration. En soi, le culte des saints n'est ni plus orthodoxe, du point de vue musulman, ni surtout plus compatible avec la rationalité de l'école républicaine et de la colonisation en général (c'est cela que Desparmet a en vue), que l'astrologie. Mais il (le culte des saints) a le mérite d'articuler quelque chose qui n'est pas dépourvu de sens dans la culture chrétienne ambiante de la colonisation. Qui-est-encore-là. D'où la tendance pour ainsi dire spontanée des acteurs à formuler des demandes qui peuvent se dire aussi bien dans un idiome que dans l'autre (Desparmet montre bien cette équivalence), plutôt dans celui des saints que dans celui des génies, *a fortiori* dans celui des astres.

- 31 Il y a évidemment un lien entre les deux points que je viens d'évoquer, car on peut penser que c'est parce que la rationalité du *'ilm* n'est plus celle qui domine dans la vie quotidienne, et que dans beaucoup de régions (davantage à Blida, à coup sûr, ou en Kabylie, que dans l'Aurès ou au Mزاب) la scolastique a perdu sa légitimité comme savoir, que le régime des croyances cherche spontanément à être plus « acceptable ». Or, il resterait à mieux l'établir, mais il semble bien qu'une des différences essentielles entre l'épistémè de ce qui était enseigné au *kuttâb* et celle de l'école républicaine est que la conception astrologique de la causalité avait conservé dans la première une place qu'elle avait définitivement perdue dans la seconde.

## Deux épistémès étrangères l'une à l'autre

- 32 On peut repartir, pour tenter de systématiser ce que nous montrent les deux exemples, aurasien et blidéen, qui viennent d'être évoqués, du désappointement que nous ressentons aujourd'hui à la lecture des passages de Desparmet centrés précisément sur le thème des rapports entre astrologie et sainteté. La frustration vient, il me semble, de ce qu'en se contentant de montrer comment des éléments « animistes », « païens », ou « astrologiques », se combinent, se recomposent, sous le masque de figures de sainteté – ce qui au demeurant est une sorte de fait d'évidence bien connu – Desparmet fait en quelque sorte une démarche inverse à celle qui consisterait à essayer de spécifier

comment il s'agit de deux logiques étrangères l'une à l'autre – préalable, semble-t-il indispensable, à la question de savoir pourquoi l'une supplante l'autre. Si tout est dans tout, et réciproquement ; ou si l'on s'installe dans une perspective tranquillement évolutionniste (après l'animisme, la magie, la religion, et la science comme dirait Frazer), agrémentée de considérations sur « les mentalités », d'allusions à Levy Bruhl, et à la capacité des Maghrébins à penser deux choses contradictoires en même temps, le débat s'arrête en effet immédiatement. C'est parce que c'est ainsi, que ça se passe ainsi dans le social.

- 33 Or, quelles que soient leurs aptitudes réciproques au syncrétisme, à toutes les époques et dans à peu près toutes les grandes religions, « la causalité astrologique du monde », et la « doctrine » de la sainteté ont des sources historiques différentes, et surtout constituent des modes de pensée différents, même si ce n'est pas toujours de la même manière, ni au même niveau. Il semble qu'on puisse essayer de le montrer dans le cas précis du Maghreb. Pourtant, à cause de ce que je signalais au début, c'est-à-dire la structuration, au XX<sup>e</sup> siècle, des représentations de la religion populaire autour de la figure des saints, il est beaucoup plus facile de s'aider de travaux exemplaires à portée généralisante dans ce cas, qu'en ce qui concerne l'astrologie, sur laquelle aussi bien les monographies que les synthèses font (presque) défaut, malgré, on l'a vu, la persistance de pratiques et de représentations afférentes. Ainsi on peut prendre comme base, pour dégager la vision du monde de la sainteté, les excellentes pages que Clifford Geertz consacre au « style religieux classique » marocain dans *Islam Observed* (1968, chap. 2), à travers la figure d'un saint du XVI<sup>e</sup> siècle qui nous est devenu familier, Sidi Lahsen al-Yusi (soit l'Al-Yousi de Berque). Ce chapitre a en effet le mérite d'une double distance (ou triple : en fait ce n'est pas un objet que Geertz investit directement ; il ne pense pas dans la tradition française ; il regarde, enfin, à travers une grille comparatiste, son point de comparaison étant l'Indonésie). Le résultat est simplificateur, mais très suggestif. Selon Geertz, la religiosité classique marocaine repose sur « l'idée de baraka », une manière d'appréhender « comment le divin s'insinue dans notre monde », idée implicite, acritique, et éloignée de toute systématisation, mais constituée néanmoins en « doctrine ». Je souscris à cette évaluation (on ne peut pas dire : définition). Il s'agit, dit Geertz encore, d'une manière de construire l'expérience humaine, d'une « interprétation culturelle de l'existence ». La question qui se pose alors est de savoir qui est doté de cette faculté (la baraka) dans l'univers, dans quelle mesure et comment en tirer parti. La réponse globale du système de la sainteté est que ce sont certains hommes, dotés de qualités exceptionnelles, qui sont les médiateurs de cette force d'origine divine. Mais il existe une tension entre deux versants du modèle : ou bien ces hommes doivent leur exception à leur filiation (ils sont d'une manière ou d'une autre, issus du sang du prophète Muhammad), ou bien ils la doivent à l'élection divine, à une relation singulière entre le Créateur et eux. On aura reconnu le modèle chérifien, et le modèle thaumaturgique ou mystique (peu importe ici). « Patricien » ou « populiste », dirait Geertz. Cette tension, essentielle dans l'histoire marocaine, comme le montre bien notre auteur, ne nous intéresse ici que sous un éclairage précis : parce qu'elle finit, sous l'action d'un travail prolongé des lettrés, par se fondre en un modèle unique, qui s'exprimera par les mêmes signes. Ainsi d'un tombeau de saints, de la descendance patrilinéaire vivante de ces saints morts, du culte rendu par des adeptes – et qui comprend, « en amont », des sacrifices d'animaux, des prières collectives, des échanges d'hospitalité et de biens et, en « aval », comme effets, de la guérison, de la divination, de la médiation juridique et éventuellement de l'organisation militaire.

- 34 Jusqu'ici je me suis efforcée de suivre au plus près Geertz, sans amender la manière dont il traduit sa vision du phénomène. Mais il est possible maintenant d'aller un peu plus pour nos besoins : non seulement ce système se caractérise par son anthropocentrisme – ce sont des hommes qui sont le maillon entre Dieu, sa bénédiction (baraka) et les autres hommes, le commun – mais encore le dispositif d'ensemble (le tombeau, le patrilignage, etc.) est directement inspiré du monde social tel qu'il se donne au moment de sa mise en place. Avec sans doute toutes sortes de distorsions intéressantes destinées à marquer que la sainteté n'est pas complètement de ce monde : les saints fondateurs n'ont en général eux-mêmes pas de descendance directe. Leur humanité est souvent marquée du sceau de l'étrangeté et de l'incomplétude : infirmité, folie, pauvreté, dérision. On connaît tout cela, qui n'est pas propre à l'islam (cf. les saints byzantins).
- 35 Comment caractériser symétriquement l'univers de l'astrologie ? Ce sera bien difficile, je l'ai dit, faute de sources assez « digérées ». Mais on peut dire au moins une chose simple, c'est qu'il n'est pas à l'image, droite ou inversée, du monde social, et que l'homme n'est pas en son centre. Que, comme le montre le matériel de Desparmet, les représentations des jours, des saisons, des points cardinaux et des planètes aient été progressivement encombrées, de la même manière que dans le monde antique finissant (Seznec, 1939, chap. 2, la tradition physique), de personnifications, de génies, et en général de silhouettes anthropomorphiques ; que les astres soient donnés, de même que dans toute une période du christianisme, comme transmettant les signes d'une volonté divine toute puissante à laquelle ils seraient eux-mêmes soumis – tout cela ne change rien à la logique d'ensemble du tableau, dans lequel l'homme est une infime partie matérielle, physique, de l'univers physique, elle-même régie par un ensemble d'équivalences et d'influences en quelque sorte mécaniques, fastes et néfastes, qui ont barre sur lui sans qu'il ait, en aucune manière, barre sur elles, sauf à s'assurer en le détournant à son profit, le concours provisoire d'un des éléments du système contre les autres.
- 36 Il faudrait, si on se donnait véritablement comme programme une comparaison « armée », comme on dit, des univers en présence, et avant de parvenir, en ce qui concerne l'astrologie, au niveau de la vision aujourd'hui assez sophistiquée (dont mon schéma geertzien ne rend sans doute pas compte), que nous avons de l'univers de la sainteté – fortement relié lui aussi à la culture lettrée en amont, mais requérant peu de scripturalité en aval, au niveau de la réception, il me semble que cela peut être montré – il faudrait donc, un long travail, sur les corpus lettrés qui affleurent par exemple chez Desparmet, sur ces cosmogonies, ces manuels de magie pratique, etc., travail dont l'équivalent pour l'univers antique et chrétien a occupé des générations de savants (cf. bibliographie de Seznec, 1939). Il y a au moins une autre différence criante qui peut être relevée : c'est le côté figuratif, réaliste, des représentations et du langage de la sainteté ; abstrait et matérialiste de ceux de l'astrologie. C'est que le modèle de la sainteté est lignager et politique, celui de l'astrologie mécanique et/ou mathématique (j'ai volontairement évité, par souci de simplification, de parler dans ma présentation des matériaux de Desparmet, de la sciences des lettres et de leurs équivalents numériques, si vivants aujourd'hui encore, qui traverse toute la pratique astrologique).
- 37 J'en viendrai pour finir à la marginalisation du code astrologique et à la dominance progressive de la sainteté jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (il semblerait que c'est alors que meurent, en Algérie au moins, les derniers saints reconnus comme tels, et qu'ils ne

soient pas remplacés), envisagées comme la victoire d'un mode de représentation de l'univers sur l'autre, et non du point de vue – également fondé – de la recomposition des éléments entre eux, ou de la présence muette du code astrologique en creux, dans les gestes autour du corps, par exemple. Il faut d'abord rappeler ce qui semble aller de soi, à savoir que astrologie et culte des saints sont largement concurrents en dépit des spécialisations bien connues (hommes/femmes, etc.) car ils représentent des recours alternatifs aux mêmes demandes, celles qui concernent le malheur, sa prévention et sa répétition. Par ailleurs, l'énorme recrudescence en Algérie du recours aux « magiciens » divers qui est signalée de toutes parts ces dernières années (Ewart, à paraître), semble montrer que l'astrologie y a encore de beaux jours devant elle.

- 38 Il existe une disposition générale et implicite, au niveau du sens commun, à considérer aujourd'hui le recours aux saints comme un progrès, un mieux. Je ne suis pas certaine que cette disposition ne soit pas inconsciemment partagée par beaucoup de chercheurs, pour un ensemble de raisons assez complexes. Quoiqu'il en soit et devant la tendance manifeste constatée, on peut formuler, pour tenter d'en rendre compte, deux hypothèses explicatives, qui sont en fait fortement contradictoires : 1°) la dominance du culte des saints, en tout cas le recul de l'astrologie (qui ne sont pas forcément superposables exactement) correspondrait à une « humanisation de la religion populaire », à l'horizon de laquelle pourrait, peut-être, se dessiner l'émergence de l'individu ; 2°) la dominance du culte des saints serait liée au déclin progressif de la culture lettrée (et en général de la science arabe) et aux avatars historiques de sociétés agressées (par les Hiliens, c'est indirectement une idée de Berque ; par la Reconquista, puis par la colonisation), par la nécessité de produire dans des conditions dangereuses, de l'identité, de la cohésion, en un mot de la reproduction à l'identique.
- 39 Du côté de la première branche de l'alternative – dont on devine ce qu'elle doit à Cassirer et à ses thèses sur la régression de l'astrologie à la fin de la Renaissance – l'homme devient progressivement le centre de l'univers ; il faudrait alors se demander comment, sous l'influence de quels facteurs, mais la question mérite d'être posée. La réponse est plus simple si l'on considère le XIX<sup>e</sup> siècle, et l'influence de la présence occidentale directe et indirecte en Afrique du Nord. À cette lecture se rattache par exemple, l'insistance mise sur le rôle civilisateur des saints, au fait qu'ils amènent avec eux non seulement la paix, mais aussi l'irrigation, l'agriculture, et bien sûr la sharia. Le schéma est alors : maîtrise du monde physique par des savoirs *versus* manipulation quasi aveugle de forces occultes. Plus on avance dans le temps, plus le facteur de la « compatibilité avec la rationalité dominante » semble jouer, mais il reste à expliquer « comment ça marche au début », vers les XIII<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> siècles.
- 40 Du côté de la seconde branche de l'alternative, on l'a vu, on peut ranger le déclin progressif du *'ilm* et la simplicité relative du langage de la sainteté comme la prégnance, évoquée ci-dessus, de besoins politiques urgents. Il n'est pas interdit de faire usage *a contrario* du raisonnement de J.-P. Vernant sur l'influence de la démocratie vecue sur l'émergence de la science grecque (Lloyd, 1993) : on sait bien que la prolifération du « maraboutisme » d'ouest en est au Maghreb est liée au repli des Musulmans vers le sud de la méditerranée et que la multiplication de saints s'en est suivie. On peut même penser au revivalisme récent des *moussem* au Maroc, un choix politique comme un autre, face à leur éradication dans certains pays voisins.
- 41 Bien entendu, esquisser des hypothèses de ce type n'a d'intérêt que si l'on pense en même temps à des procédures qui permettent de les tester. Ce ne serait pas se dérober

que d'affirmer qu'il s'agirait d'un travail collectif et de longue haleine. Beaucoup d'érudition a déjà été produite sur l'univers islamique, et même sur le Maghreb mais il ne semble pas qu'il existe de programmes de questionnement systématiques dans lesquels la question posée en ces termes puisse prendre place, du type de ceux qui existent sur des domaines connexes à propos du monde grec (Lloyd, 1993), ou judéo-chrétien, (Seznec, 1939)<sup>9</sup>.

- 42 Pour revenir – et finir – sur les moyens possibles de tester les hypothèses proposées – ou d'autres qui pourraient surgir – peut-être faudrait-il commencer à travailler à reculons, de manière régressive en partant du XX<sup>e</sup> siècle, puis en remontant au XIX<sup>e</sup>, siècles sur lesquels en fait les sources existent, et les mécanismes de concurrence, de substitution, etc., sont beaucoup mieux saisissables. Là, je pense que l'enquête est possible, en tout cas, à portée de main. Un bon point de départ pourrait être de « filtrer », beaucoup mieux que je n'ai pu le faire ici, l'énorme et très consistant dossier de Desparmet, tant au niveau des pratiques qu'il décrit, que du référent lettré très abondant qu'il signale, et qui semble plus accessible que prévu, parce qu'encore fonctionnel et en circulation au Maghreb au moins.

---

## BIBLIOGRAPHIE

ANDÉZIAN S., 1996, « Sciences sociales et religion en Algérie : la production savante depuis l'indépendance », *Annuaire de l'Afrique du Nord*.

*Annales ESC*, 1980, numéro spécial, « Histoire et anthropologie de l'Islam », L. Valensi (dir.), n° 3-4.

ARRIPE H. J., 1911, « Essai sur le folklore de la commune mixte de l'Aurès », *Revue africaine*, n° 283.

BERQUE J. :

– 1978, *L'intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard.

– 1982, *Ulemas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Paris, Sindbad.

BOURDIEU P. et MAMMERI M., 1978, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 23.

BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.

CASSIRER E., 1989, *L'individu et le cosmos*, Paris, Minuit.

COLONNA F. :

– 1980, « Saints furieux, saints studieux », *Annales ESC*, numéro spécial.

– 1981, « Rituels et histoire : à propos d'un ancien rituel aurasien », *Islam et politique au Maghreb*, E. Gellner et J.-C. Vatin (dir.), Paris, CNRS.

– 1995, *Les versets de l'invincibilité*, Paris, Presses de la FNSP.

DEPONT O., et COPPOLANI X., 1887 (rééd. 1985), *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, Jourdan.

- DERMENGHEM E., 1954, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.
- DERRIDA J., 1967, *De la grammatologie*, Paris, Minuit.
- DESPARMET J. :
- 1905-1913, *Coutumes, Institutions, croyances des indigènes de l'Algérie*, Blida, Manguin, (1939, trad. H. Perès et G. Bousquet, Alger).
  - 1918-1936, « Le calendrier folkloriste de la Mettidja », *Revue Africaine*.
  - 1927, *L'enfance*, Alger, Imprimerie algérienne.
  - 1932, *Le mal magique*, Paris/Alger, Geuthner/Carbonel.
- DOUTTÉ E., 1909, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Alger, Jourdan (rééd. 1984).
- EICKELMAN D., 1976, *Moroccan islam*, Austin & London, University of Texas Press.
- EWARTI., à paraître, « Exploration in a world of misfortune : sorcery among Algerians and to outsiders ».
- FAHD T., *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987.
- FAVRET-SAADAJ., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- GEERTZ Cl., 1992, *Observer l'islam, changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La découverte (1ère éd. en américain, 1968).
- GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidemfeld, Nicolson.
- GHAZI M. F., 1959, « Le milieu zitounien de 1920 à 1933 et la formation d'Abou I-Qacim ech-Chaabi... », *Cahiers de Tunisie*, n° 28.
- GENEVOIS J. :
- 1975a, « Le calendrier agraire et sa composition », *Le fichier périodique (FDB)*, n° 125.
  - 1975b, « Le rituel agraire », *Le fichier périodique*, n° 127.
- GOODY J., 1978, *La raison graphique*, Paris, Minuit (1ère éd. en anglais, 1977).
- AL-KAZAWINI Zakariyya b. Huhammad, voir la notice que lui consacre l'*Encyclopédie de l'islam*, 2, p. 989-900.
- LACOSTE C. et Y. (dir.), 1991, *L'état du Maghreb*, Paris, La Découverte.
- LLOYD G.E.R., 1993, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La découverte (1ère éd. en anglais, 1990).
- MASQUERAY E., 1886, rééd. 1983, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Aix-en-Provence, Edisud (présentation de F. Colonna).
- PELLAT Ch. :
- 1961, trad. du *Calendrier de Cordoue*, publié par R. Dozy, nouvelle édition, annotation de Pellat Ch, Leiden, E.J. Brill.
  - 1979, « Le calendrier agricole de Qalqashandî », *Annales islamologiques*, XV.
- RIVIÈRE T., 1938, « L'habitation chez les ouled Abderahman de l'Aurès », *Africa*, Londres (rééd., 1987, dans *Aurès/Algérie 1935-1936*, photographie de T. Rivière, suivi de : *Elle a passé tant d'heures*, par F. Colonna), Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- SERVIER J., 1962, *Les portes de l'année*, Paris, Laffont.
- SEZNEC J., 1939, *La survivance des dieux antiques*, (rééd., 1980 et 1993), Paris, Flammarion (Champs).

SHINAR P., 1983, *L'Islam maghrébin. Bibliographie annotée*, Aix-en-Provence, CNRS.

TILLION G., 1938, « La période des pèlerinages dans l'Aurès (résumé de communication) », *L'Anthropologie*, n° 58.

## NOTES

1. Le titre de Doutté est dans une intéressante position-charnière, compte tenu de sa date, par rapport à la production de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, plus intéressée par les savoirs islamiques que par les saints (Cf. par exemple l'œuvre de W. Marçais, ou celle de Delphin). Mais aujourd'hui, le versant magique du livre de Doutté est sans doute celui qui est le moins pris au sérieux de son œuvre.
2. On emploie ici le mot code au sens de clef de déchiffrement plus ou moins consciente chez les acteurs (plus consciente chez certains que chez d'autres), exactement comme Marcel Détiéne écrit, à propos des *Jardins d'Adonis* (Gallimard, 1972, p. 222), que plusieurs codes superposés peuvent informer un même ensemble mythique, mais que l'un d'entre eux surdétermine sans nul doute les autres. Ceci semble aussi vrai dans l'Aurès que chez les Grecs.
3. *'ilm* : scolastique musulmane ; *kuttâb* : école coranique ; *zawiya*, pi. *zawâya* : établissement religieux.
4. Ces dates sont celles entre lesquelles nous avons la certitude que le rituel avait lieu, par des descriptions de *visu* et des témoignages écrits. Voir liste dans Colonna (1981) : à cette date, je n'avais pas la moindre idée de la dimension astrologique du rituel de prophétie. Des informations complémentaires pourront désormais être consultées dans un ouvrage paru depuis. Voir Colonna (1995).
5. Dates et localisation données par Desparmet.
6. Si on excepte les travaux du Père Genevois dans le *Fichier de Documentation berbère* (1975 en ce qui le concerne) qui sont de moindre importance.
7. « Personne qui écrit des charmes, des talismans », cf. Martial Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe-français* (dialecte algérien), Alger, Typo-litho, 1887, p. 1091.
8. Par ce terme, j'entends celle que la colonisation va imposer de *facto* par son organisation administrative, scolaire, etc. Plus loin dans le texte, il sera question de rationalité ambiante, et là, j'ai plutôt en vue ce qui va s'échanger *de facto* aussi entre la population musulmane et la population européenne, de religion chrétienne. C'est sans doute à ce dernier niveau qu'une sorte de permissivité vis-à-vis du langage de la sainteté, très répandu parmi ces méditerranéens que sont les Européens d'Algérie, aura joué dans le domaine qui nous intéresse ici.
9. Il faut signaler néanmoins la thèse en cours de M. A. Hadibi (EHESS, Paris) sur une bibliothèque privée kabyle du XIX<sup>e</sup> siècle, et le programme très prometteur d'une association de chercheurs en mathématiques de l'université de Bjaïa (Algérie), dirigé par le professeur Aïssani.

---

## INDEX

**Mots-clés** : Algérie, astrologie, islam, religion, sainteté

AUTEUR

FANNY COLONNA

EHESS/CNRS