

TADEUSZ LEWICKI

SURVIVANCES CHEZ LES BERBÈRES MÉDIÉVAUX D'ÈRE MUSULMANE DE CULTES ANCIENS ET DE CROYANCES PAÏENNES

Dans mon article intitulé *Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux* publié dans le VII^e volume de „Folia Orientalia“, j'avais attiré l'attention sur la foi aux prophètes et aux divinations qui trouvait écho parmi les Berbères musulmans à l'époque qui correspond approximativement à notre Moyen Age. Cette foi qui appartenait aux survivances des anciennes croyances berbères provenant de l'époque antéislamique n'était pas cependant le seul vestige du paganisme berbère qui survécut à la conversion officielle des Berbères à l'islam qui eut lieu, à en croire les historiens arabes, en l'année 101 de l'hégire, soit en l'an 719/20 de notre ère. Dans l'article présent je voudrais me pencher sur cinq autres faits ayant trait aux survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes, à savoir sur la question des derniers païens berbères (VIII^e—XI^e siècle de n. è.), sur les problèmes de culte de rochers, de pierres et de l'eau, sur la foi en des génies tutélaires et en d'autres êtres mythiques démoniaques, sur le culte d'empreintes de pieds et de traces de sang et enfin sur les prohibitions et recommandations magiques.

1. DERNIERS PAÏENS BERBÈRES

L'éminent historien des Berbères Ibn Ḥaldūn, actif dans la deuxième moitié du XIV^e siècle, constate, dans son *Histoire des Berbères* que les tout derniers restes des tribus berbères non

musulmanes ont passé à l'islam en l'an 101 de l'hégire, soit en l'année 719/20 de notre ère. Citant à ce propos le témoignage d'un autre historien, plus ancien, il nous apprend que les peuples berbères — de Tripoli à Tanger — acceptaient puis rejetaient l'islam par douze fois. Ce n'est que la conquête définitive du Maghreb par le général arabe Mūsā ibn Nuṣayr (a. D. 705—709), ainsi que l'assujettissement par lui et par le Berbère Ṭāriq b. Ziyād de l'Espagne, où affluèrent de nombreux éléments berbères rebelles, qui contribuèrent à une implantation ferme de l'islam parmi les Berbères de l'Afrique du Nord. Ces derniers demeurèrent, depuis, fidèles à la religion nouvelle et ne s'entachèrent plus jamais d'apostasie¹. Il faut reconnaître cependant que — quoi qu'en disent et de façon aussi catégorique Ibn Ḥaldūn et d'autres écrivains arabes du Moyen Âge encore (lesquels font reculer l'islamisation définitive des Berbères parfois jusqu'à l'année 100 de l'hégire, c'est à dire à 718/19 de notre ère) — il existe des preuves de ce que la conversion de ce peuple à l'islam, en 718—720, n'aurait été ni aussi générale, ni aussi durable, ni enfin aussi parfaite que les affirmations de ces auteurs eussent permis de l'admettre. D'ailleurs et sur la foi d'autres passages soit du livre d'Ibn Ḥaldūn même, soit d'ouvrage d'autres écrivains arabes médiévaux, nous réalisons que différents groupes berbères ont réussi, durant des siècles entiers, à conserver leur ancienne religion païenne. Nous savons aussi que, à l'encontre de l'opinion de ces historiens, d'autres groupes, apparemment islamisés sans reste, abjuraient la foi en Mahomet et se faisaient adeptes de prophètes proclamant des religions nouvelles où élément populaire berbère jouait souvent un rôle de premier plan. Il ressort des mêmes sources que la conversion de nombreuses tribus berbères à l'islam s'avéra, durant un long laps de temps, tout à fait superficielle. Nombreuses furent les vieilles croyances entretenues soit dans leur aspect primitif soit sous le mince couvert vernis d'islamisme.

Penchons-nous, à présent, sur les survivances chez les Berbères de l'époque musulmane, soit postérieurement à la conversion à l'islam officielle, en 718—19, voire en 719/20, de cultes païens sous leur forme primitive.

¹ Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. I, pp. 215—216; Fournel, *Les Berbers*, t. I, p. 271.

Il faut d'abord nous rendre compte que, en dépit d'une christianisation fort poussée aussi bien que d'une judaïsation ultérieure de l'Afrique Septentrionale auxquelles s'étaient soumises d'importantes masses berbères, chrétiens et juifs étaient loin, au moment de l'apparition de l'islam, de constituer la majorité des populations de la Tripolitaine (Libie) actuelle, de la Tunisie, de l'Algérie et du Maroc. Ils le cédaient en nombre aux éléments païens. Que des cultes païens aient survécu parmi la plupart des tribus berbères orientales, voilà ce que nous apprend, vers le milieu du VI^e siècle, Corippus². L'historien arabe Ibn 'Idārī al-Marrākuṣī (XIII^e s.) — dont les informations se fondent sur des sources de haute ancienneté — aussi bien que l'encyclopédiste an-Nuwayrī (mort en 1332 de n. è.), nous instruisent du fait que les tribus berbères habitants le pays de Sūs en Maroc méridional ne possédaient, selon les renseignements recueillis, vers 682/3 par le général arabe 'Uqba ibn Nāfi', strictement aucune religion: elles allaient jusqu'à ignorer l'existence de Dieu unique³. En d'autres régions d'Afrique du Nord, les croyances monothéistes étaient plus répandues, bien qu'ici aussi, sous les régimes romain, vandale ou byzantin, des groupes importants fussent soit exclusivement païens, soit professant un judaïsme superficiel (tel que le peuple Ġarāwa dont était issue la reine berbère Kāhina), ou un pareil christianisme: sous une apparence de montre, le fond d'anciennes croyances païennes demeurait intact et parfaitement réel. Ibn Ḥaldūn nous renseigne quelque peu sur ces croyances. Il dit que, lors de l'invasion arabe (milieu du VII^e s.), ceux des Berbères qui n'avaient pas été convertis au judaïsme ou à la foi chrétienne adoraient le soleil et la lune ainsi que les statues de divinités⁴. Au dire des historiens arabes, ce fut 70 ans que dura la lutte pour la conquête à l'islam des Berbères. Les succès missionnaires alternaient avec des rechutes en apostasie. Il y aurait eu douze pareilles rechutes durant cette période. La lutte pour la conquête des âmes allait de front avec l'effort arabe visant à englober l'Afrique septentrionale dans le califat des Ommayyades

² *Johannide, passim.*

³ Ibn 'Idhārī, *Mughrib*, t. I, p. 26; Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. I, p. 333 (append.).

⁴ Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. I, p. 177.

d'abord, puis des Abbassides. C'étaient non pas les nombreux groupements de population romane ou byzantine, mais bien les tribus berbères, païennes ou semi-païennes, qui se montraient récalcitrants. La lutte prit fin, comme il a été dit plus haut, en 718/19, voire en 719/20, ce que se manifesta en la reconnaissance officielle de l'islam par l'ensemble des Berbères. Au-delà de cette date, ce qui avait survécu de Berbères païens — et, tout au moins au cours de quelques décennies subséquentes, leur nombre était fort considérable — quitta les abords des grandes villes et le voisinage des principales voies de communication-commerce pour se retirer dans les montagnes ou vers l'intérieur du Sahara. Là, l'autorité de gouverneurs arabes régentant l'Afrique du Nord et ayant Kairouan, située au centre de la Tunisie actuelle, pour capitale n'avait plus de prise. Ce ne sera sans doute qu'au cours du soulèvement khāridjite d'Afrique septentrionale, en 740, que la très grande majorité des éléments berbères rébarbatifs vis-à-vis des gouverneurs arabes sunnites aura été conquises à l'islam sous la forme de la secte khāridjite de celui-ci. Ce fut une secte musulmane à programme social plus radical et reconnaissant l'égalité de tous peuples islamisés. Deux fractions de la secte, les Šufriya et les Ibādiya, en opposition violente vis-à-vis de la politique qu'exerçaient les gouverneurs orthodoxes pour le compte des califes arabes, surent capter parmi les Berbères des foules considérables de prosélytes. Pour les Berbères, sufrisme ou ibādisme s'avérèrent, durant l'ère musulmane, base à leurs luttes pour l'indépendance, analogue à celle que, pendant l'ère chrétienne, avaient constituée les mouvements antiorthodoxes des donatistes et des circoncillions. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que sous le drapeau du chef khāridjite, le Berbère Maysara al-Maṭṭarī — qui le premier déclancha, à Tanger, une révolte dirigée contre l'orthodoxie musulmane — se fussent rangées non seulement les tribus berbères officiellement gagnées à l'islam, mais encore des masses considérables de Berbères païens. Ces derniers soutinrent Maysara comme, toujours et partout depuis, ils soutinrent toute action séparatiste à l'égard du gouvernement central. Devenir néophyte sunnite ou khāridjite n'impliquait d'ailleurs nullement une renonciation totale aux coutumes ou aux croyances anciennes, tout au plus s'est-il agi de voiler sous un paravent de

prescriptions musulmanes des survivances clairement discernables. Ajoutons que, ultérieurement encore à l'année 740, il resta des groupes assez nombreux de Berbères voués, sans compromis aucun, à la religion primitive.

C'est, par exemple, ainsi que nous constatons avoir été païen un Berbère de la tribu Ġomāra dans le Rif, en Maroc du Nord, *Māḡkas (Māḡkes), qui reconstruisit Ceuta ruinée par les guerres. Ce ne fut qu'après avoir fondé là un modeste État qu'il embrassa l'islam⁵. Un petit-fils de ce Māḡkas (se nommant ar-Riḏā ibn 'Aṣṣam), ayant régné à Ceuta en 931 encore, il ne semble guère possible que la conversion à l'islam de Māḡkas ait pu avoir eu lieu avant l'an 850 de notre ère. Or, c'est là l'époque de la domination au Maroc de la dynastie musulmane des Idrisides, à laquelle on attribue d'avoir extirpé les derniers vestiges de paganisme, de judaïsme et de christianisme en ce pays. Selon Ibn Ḥaldūn, pareille oeuvre fut accomplie par le fondateur de la dynastie susmentionnée. Dès avant l'an 789/790 a. D., il avait organisé des expéditions militaires contre les différentes tribus marocaines demeurées hostiles à la religion officielle⁶. Nous voyons que le renseignement d'Ibn Ḥaldūn manquait d'exactitude, puisqu'une partie au moins de la tribu Ġomāra était demeurée non ralliée. Notons que ce n'est qu'au III^e siècle de l'ère musulmane, soit au IX^e de la nôtre, que devient musulmane la tribu nomade berbère Lamtūna. Cette tribu habitait dans l'ouest du Sahara et professait jusqu'alors le paganisme⁷. Ce qui est plus curieux encore, c'est qu'à cette époque des païens existaient bel et bien dans les environs immédiats de Kairouan, dans le massif du Wasalāt, probablement. Nous apprenons ce détail d'un fragment de l'ouvrage perdu de l'historien arabe Ibn Salām. L'ouvrage avait été écrit peu avant l'ant 260 h. (873/74 a. D.) et le fragment en question nous fut transmis par l'auteur ibādite aš-Šammāḥī (mort en 1522), en son livre intitulé *Kitāb as-Siyar*. Le groupement païen mentionné fut détruit au cours des années 841—848⁸.

⁵ El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte arabe, p. 104; trad., p. 204—205; Ibn 'Idhārī, *Mughrib*, t. I, p. 203; Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. II, p. 136; Fournel, *Les Berbers*, t. II, p. 171.

⁶ Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. II, p. 560.

⁷ *Ibid.*, t. II, p. 67.

⁸ Lewicki, *Culte du bélier*, pp. 195—199.

Au-delà du IX^e siècle, il existe encore à vrai dire des païens parmi les peuplades berbères, mais ceux-ci sont contraints de dissimuler leurs croyances aux yeux des voisins ou bien demeurent loin des centres musulmans du Maghreb, sur les confins du monde islamique. Nous entendons ainsi le géographe arabe al-Bakrī (1067/68) nous dire — en exploitant seulement, peut-être, un ouvrage perdu d'Ibn al-Warrāq, écrit vers la fin du X^e siècle — que dans les alentours de la considérable ville d'Iglī, capitale de la province Sūs en Maroc méridional, vivait repliée en des régions inaccessibles de l'Atlas une certaine tribu berbère païenne. Affaire de sécurité, les membres de cette tribu se voyaient obligés de se travestir, pour peu qu'ils voulussent se rendre à quelque marché en territoire avoisinant peuplé de musulmans⁹. Il semble que c'est de la même époque que date une information sur la tribu des Maddāsa, rameau de la tribu berbère Ṣanhāḡa ou Zenaga habitant en bordure du Soudan occidental pas loin de la ville de Kawkaw (Gao), sise sur le moyen Niger et capitale de la tribu nègre des Songhaï. L'information est fournie par le lexique géographique intitulé *Mu'jam al-buldān*, ouvrage de l'auteur arabe Yāqūt (mort en 1229 a. D.), et paraît provenir d'une source perdue, oeuvre du géographe arabe al-Muhallabī, lequel écrivait dans la deuxième moitié du X^e siècle de notre ère et auquel Yāqūt est redevable de ses connaissances sur le Soudan occidental et central. L'information dont il s'agit nous apprend qu'à cette époque une partie de la tribu Maddāsa est encore païenne, alors que le reste de la tribu professe déjà l'islam¹⁰.

C'est à ces renseignements dus à al-Bakrī et à Yāqūt et concernant très probablement la deuxième moitié du X^e siècle, ou bien la première du XI^e siècle, que se bornent nos notions sur les tribus berbères faisant officiellement profession de paganisme. Le

⁹ El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., p. 161; trad., p. 304.

¹⁰ *Jacut's geogr. Wörterbuch*, t. IV, p. 919; Al-'Omari, *Masālik*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 59, n. 3. Les habitants berbères de la ville de Tādmakka ne se convertirent à l'islam, concordamment à un passage du *Kitāb al-Ġaḡrāfiyā* d'az-Zuhri (écrit vers 1137—1150 de n. è.), que vers l'an 1084 a. D. Voir Youssouf Kamal, *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*, vol. III, fasc. 3, Leide 1934, p. 803.

reste des informations qui nous viennent d'écrivains arabes ne traitent que de survivances, que de vestiges de paganisme chez les Berbères médiévaux devenus musulmans. Mais avant d'aborder le sujet de tels vestiges — ce qui est, à proprement parler, le but que s'était assigné le présent travail — il ne sera peut-être point hors de propos de dire quelque mots sur les renseignements de sources arabe traitant des croyances propres aux épigons du paganisme berbère du IX^e et du X^e siècle.

D'après le fragment de l'ouvrage de l'historien arabe du IX^e siècle Ibn Salām, les Berbères païens des environs de Kairouan, exterminés par les Arabes dans les années 841 à 848, adoraient le bélier. Pareille chose nous est relatée par al-Bakrī à propos de païens berbères, habitants des montagnes dans les parages de la ville d'Iglī, en Maroc du Sud. Enfin Yāqūt (< al-Muhallabī) fait mention d'un culte du soleil chez la partie païenne de la tribu berbère Maddāsa habitants les confins sud du Sahara, non loin de la ville de Kawkaw (Gao). Les trois informations citées plus haut, de nature à nous rendre perplexes vu l'époque tardive à laquelle elle remontent, sont toutefois parfaitement dignes de foi. Elles se réfèrent en fait à un seul et même culte. Rappelons que le poète de langue latine Macrobius (*Sat. conv.* I, 21) déclare que les Libyens — donc, les ancêtres des Berbères — adorent le dieu Ammon qu'ils se représentent muni de cornes de bélier. Ils l'identifient avec le soleil couchant. Hérodote (IV, 168) nous parle d'un culte du soleil propre aux Libyens nomades vivant dans la région qui s'étend de l'Égypte au lac du Triton (auj. Chott el-Djerid, en Tunisie méridionale). N'oublions pas que les Berbères, qui avaient fait captif saint Samuel de Qalamon (en Égypte), envisageaient de l'immoler en holocauste au dieu soleil. Que le culte du soleil ait été pratiqué par les Berbères lors de la conquête du Maghreb nous est aussi affirmé par Ibn Haldūn. Le culte du soleil sous forme de dieu-bélier, tel qu'il se rencontre chez les Berbères, se rapproche incontestablement du culte vieil-égyptien rendu au dieu Ammon-Ra de Thèbes. Il est de toute antiquité en Afrique septentrionale. Nous en percevons les traces, par exemple sous forme de préhistoriques graffiti sur roche, en la partie sud du département d'Oran en Algérie. Il y a là des béliers à têtes ornées d'un disque, le solaire, indubitablement. Une inscription

latine nord-africaine confirme l'existence d'un culte d'Ammon identifié avec Jupiter¹¹. Deux dessins sur roche découverts au Maroc semblent établir l'exercice en ce pays d'un culte identique¹². Il ne faut pas, non plus, passer sous silence ce fait que le dieu Ammon avait, au temps d'Hérodote et plus tard aussi, son temple et son oracle en l'oasis Ammonium (auj. Siwa), en territoire peuplé de tribus est-libyennes. Le non même d'Ammon apparaît chez les Berbères dès une époque très reculée. Les Guanches, qui se séparèrent des Berbères continentaux au 2^e millénaire avant notre ère, adoraient, à l'époque du Moyen Âge, le soleil, sous le vocable de *Amen*. En langue touareg de la tribu Aoullimiden, le mot *Amanai*, directement connexe avec le nom Ammon, signifie „dieu“. Enfin, dans le traité de saint Athanase, il est dit clairement que les Libyens appelaient *amen* la brebis et que celle-ci, en tant que dieu, faisait l'objet d'une latrie¹³. Corippus (*Johann. VIII*, 304) fait état de sacrifices d'animaux à „Ammon le cornu“¹⁴.

Nous ne savons que peu de chose sur le culte païen ayant pour centre la statue de pierre dressée au sommet d'un monticule dénommé Kirza ou Girza, en Tripolitaine septentrionale. On croit pouvoir l'identifier avec les actuelles ruines romaines du lieu-dit Ghirza (Guerza). Selon al-Bakrī, les tribus berbères demeurant dans la contrée sacrifiaient à la statue, lui adressaient des prières et lui attribuaient la faculté de faire s'accroître leur avoir¹⁵. W. H. Smyth notait, en 1818, la présence à Ghirza de ruines de type barbare. Il y avait là des colonnes ainsi que bas-reliefs représentant des guerriers, des chasseurs, mais aussi des chameaux, des chevaux et d'autres bêtes, de caractère obscène souvent¹⁶. De Slane, lui, rattache ce médiéval lieu de culte berbère au dieu libyen *Gurzil*, dieu que nous mentionne Corippus (*Johannide*,

¹¹ *Corpus Inscriptionum Latinarum*, n° 9018.

¹² Lévi-Provençal, Colin, *Marokko*, p. 337.

¹³ *Gentiles*, § 14.

¹⁴ A propos du culte de bélier chez les anciens Berbères voir: El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., p. 161; trad., p. 304; Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. I, p. 177; *Jacut's geogr. Wörterbuch*, t. IV, p. 919; Basset, *Berbers*, p. 508; Lewicki, *Culte du bélier*, passim; Gsell, *Hérodote*, pp. 143, 185—187.

¹⁵ El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., p. 12; trad. p. 31.

¹⁶ *Ibid.*, trad., p. 31, n. 2.

II, 109 et ailleurs, ainsi que VII, 300 et ailleurs)¹⁷. Ce dernier, entre autre précisions, parle du prêtre de ce dieu. Il le considère comme étant le fils d'„Ammon le cornu“. Il y a lien entre la dénomination *Gurzil* (*Gurz-il*) et Ghirza. La particule finale *-il* est peut-être d'origine punique; elle signifie „dieu“. D'après Corippus, on offrait des bestiaux en sacrifice à Gurzil.

Il ressort de tout cela que le paganisme, chez certaines tribus berbères, s'est perpétué dans sa forme primitive tout au moins jusqu'à la deuxième moitié du X^e siècle, voire même jusqu'à la deuxième moitié du XI^e siècle. Erronée donc est l'affirmation des historiens arabes donnant les années 718/19 ou 719/20 pour date de la conversion définitive des Berbères à l'islam, et c'est plutôt Léon l'Africain, géographe arabe originaire du Maroc et écrivant, à Rome, en l'année 1526, qui a raison lorsqu'il affirme que ce ne fut que deux cents ans après la mort de Mahomet, soit vers l'an 832, que „la quasi totalité de la Berbérie devint musulmane“¹⁸. Léon l'Africain parle de conversion de la *presque* totalité de la Berbérie. Il n'y a pas là de contradiction avec ce que nous apprennent d'autres sources qui confirment, en siècles suivants encore, l'existence de Berbères païens. Le principal culte païen en vogue à cette date était, tout comme aux époques les plus reculées, celui du soleil représenté sous la forme d'un bélier.

2. CULTE DE ROCHERS, DE PIERRES, DE GROTTES ET DE L'EAU

A côté de cultes de divinités adorées universellement, comme c'était le cas pour le dieu Soleil-Bélier, les anciens Berbères pratiquaient divers cultes purement locaux. Ces cultes se rattachaient à l'adoration rendue à différents objets faisant partie de la nature. Je pense, ce disant, au culte de rochers et de pierres, à celui de grottes, à celui enfin de l'eau. Des vestiges de tous ces cultes demeurent vivaces, sous une forme plus ou moins islamisée, dans les croyances des Berbères médiévaux, de quoi les preuves abondent dans les sources arabes.

¹⁷ *Ibid.*, trad., p. 32.

¹⁸ J.-Léon l'Africain, *Descr. de l'Afr.*, t. I, p. 45.

Le culte de rochers ou de pierres était évidemment lié à celui de montagnes. Les antiques croyances berbères en fournissent maintes traces. Pline l'Ancien¹⁹ et Pomponius Mela²⁰ disent d'un certain rocher adoré par les habitants de la Cyrénaïque libyens, rocher voué au vent du sud, que „pour peu qu'une main humaine le touche, aussitôt se lève un vent violent“. Les vieilles sources espagnoles notent l'existence d'un culte de rochers parmi les Guanches des îles Canaries. En l'île de Palma, par exemple, à proximité du cratère Caldera, existait un rocher en forme d'obélisque, nommé *Idafe*. Pour se prémunir contre les effets d'un effondrement du rocher, la tribu de Tanansu qui habitait dans l'immédiat voisinage, offrait des sacrifices qu'accompagnaient processions et chants. Les offrandes consistaient en animaux, mais sacrifice n'était fait que des intestins; le reste était distribué et mangé par la population. Parfois on faisait sacrifice de bêtes ordinaires que l'on précipitait du haut de rochers avoisinants. En l'île Gran Canaria, les sources espagnoles notent le culte rendu à deux rochers, dont l'un appelé *Tismar*, se trouvait dans la circonscription de Galdar, l'autre, dénommé *Vimaneya*, dans celle de Telde. Au cours de fléaux déchaînés, les habitants de l'île faisaient — leurs prêtres, appelés *Magadas*, en tête — pèlerinage à ces rochers. Ils se munissaient de branches de palmiers et de récipients contenant du lait et du beurre. On repandait ces substances sur le rocher, sous un accompagnement de danses et de chants^{20bis}. Il se peut que la pierre sacrificatoire, de dimensions imposantes, appelée *Hažar Qā'id* et située en Algérie occidentale, entre les localités Tiaret et Relizane se trouve en rapport étroit avec un culte identique. C'est à la Blanchère²¹ que nous sommes redevables de sa description. Je pense que c'est aussi avec des vestiges d'un culte aux rochers que nous avons affaire

¹⁹ *Naturalis historia* II, ii, 44.

²⁰ *De situ orbis*, I, 8.

^{20bis} Basset, *Berbers*, p. 507, Voir aussi sur les pèlerinages et sur le culte de rochers chez les Guanches Leonardo Torriani, *Die Kanarischen Inseln und Ihre Urbewohner*. Eine unbekannte Bilderhandschrift vom Jahre 1590 ed. D. J. Wölfel, p. 114/115 et *passim*.

²¹ La Blanchère, *Voyages d'études dans une partie de la Maurétanie Césarienne*, Paris 1892, p. 42; Basset, *Berbers*, p. 507.

chez la tribu Bergawāṭa, en Maroc occidental. Se fondant sur une relation de l'ambassadeur bergawāṭa Zemmūr, lequel a séjourné à Cordoue, près la cour du calife ommayade, en 963 de n. è.²², al-Bakrī nous apprend donc que le roi bergawāṭa Yūnus avait ordonné l'extermination de tous ceux qui n'auraient pas embrassé la nouvelle religion. Il faut savoir, en fait, que ce roi avait, vers le milieu du IX^e s. de n. è., officiellement proclamé obligatoire un ensemble de doctrines monothéistes ayant son ancêtre, Šālīh ibn Ṭarīf, pour auteur. Zemmūr relate donc qu'il fit abattre 7770 opposants, en un lieu dit Tāmellūkāf (Tāmellūgāf) du nom du rocher ou obélisque (en arabe *hağar*) se dressant au milieu de la place du marché local²³. Le chiffre des sacrifiés paraît en relation avec le chiffre magique de 7, et le rocher (obélisque) Tāmellūkāf même était sans doute un ancien lieu de culte où l'on aurait jadis immolé des victimes humaines.

Cultes de rochers et de pierres se perpétuèrent, à travers le Moyen Age, chez les musulmans-ibādites, quelque grande fût la piété bien connue et la connaissance du Coran et de la tradition musulmane de ces sectaires. La liste des lieux saints en Ġabal Nafūsa (Tripolitaine) connue sous le nom de *Tasmiya mašāhid al-Ġabal* énumère une suite de pareils points auxquels se rendaient, durant le XVI^e s., de pieux pèlerins ibādites. Il y eut donc une pierre de *Tasiliten*, un rocher dans le val de Beggāla, un monument commémoratoire nommé *Tazrat*, c'est à dire „petit rocher“ et ce que l'on appelait „le rocher de la vallée“²⁴. Chose à retenir, aucun de ces rochers, objets d'attraction pour les pèlerinages d'ibādites-berbères, ne se trouve rattaché au culte de quelque personnage ibādite à renommée de sainteté, etc. Ce ne sont donc, tout simplement, que d'antiques lieux de culte berbère datant de la période païenne, dont certains avaient gardé leur célébrité même à des époques postérieures à la conversion des habitants du Ġabal Nafūsa à l'ibādisme.

Tout autant que celui de rochers ou de pierres, le culte de grottes est l'un des plus anciens cultes berbères. Elles étaient con-

²² El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., pp. 134—135; trad., 259

²³ *Ibid.*, texte ar., p. 136; trad., p. 262.

²⁴ Basset, *Sanctuaires*, p. 435, l. 3 et 19, p. 436, l. 4 et pp. 458, 463 et 114.

sidérées comme la demeure des divinités. Dans l'Antiquité, le Adieu des grottes le plus réputé était, en ce qui concerne la Numidie, Bacax. Située à proximité de Thibilis (auj. Announa), sa grotte a déjà fait l'objet de recherches archéologiques. Nous connaissons aussi d'autres divinités berbères pareilles. L'énigmatique *GDAS*, par exemple, et pour n'en citer qu'une. Son nom se trouve en tête de nombre d'inscriptions dédicatoires latines répandues à travers l'Afrique septentrionale. Nous savons aussi, de sources espagnoles, qu'en île Hierro (Ferro) du groupe des Canaries se trouvait une grotte (dans la ci-devant circonscription de Tacuitunta) consacrée à une déesse, refuge pour les délinquants²⁵. Après avoir passé à l'islam, les Berbères demeurèrent fidèles au culte de grottes. On se borna (pas toujours d'ailleurs) à l'intégrer dans celui de différents personnages musulmans réputés pour leur piété. Nous avons cité plus haut l'ouvrage datant du XVI^e s. *Tasmiya mašāhid al-Ġabal*, une liste de lieux saints du Ġabal Nafūsa de Tripolitaine et de termes de pèlerinages pour les musulmans berbères de la secte ibādites. Ladite liste énumère plusieurs grottes objets de cultes locaux. Ce sont celles de Tūkit, de Tinālūtīn, d'Abū Ḥalīl et celle de *Tanūt n-Islī*, ce qui signifie grotte „du puits d'Isli“²⁶. La grotte d'Abū Ḥalīl accusait sans doute quelque rapport avec le saint cheikh (*ṣayḥ*) ibādite de grande notoriété Abū Ḥalīl ad-Daršālī vivant dans la première moitié du IX^e s. de notre ère²⁷. C'est probablement là que le cheikh se livrait à l'oraison. Il n'est pas exclus que cette grotte eut bénéficié de la marque de sainte avant même l'ère musulmane et que ç'aura été pour cette raison précisément qu'Abū Ḥalīl l'ait choisie pour lieu de prière. La grotte appelée „du puits d'Isli“ a vraisemblablement pris son nom de celui d'un personnage à nous inconnu. Cet individu aura joui d'un renom circumscribed au Ġabal Nafūsa berbéro-ibādite. Il n'a peut-être même pas été lui-même un musulman, mais plutôt un voyant ou un thaumaturge de l'époque païenne? Les deux autres grottes du nombre des énumérées à titre de lieux saints n'ont pu être rattachées par l'auteur de *Tasmiya mašāhid al-Ġabal* à aucune personnalité musulmane. Ce même auteur

²⁵ Basset, *Berbers*, pp. 507—508.

²⁶ Basset, *Sanctuaires*, pp. 434, 435, 442, 443, 453, 91.

²⁷ Lewicki, *Études*, pp. 27—28.

n'a pas su non plus motiver autrement, à la musulmane, le culte dont on les entoure. D'après moi, elles sont bel et bien des lieux de pèlerinage pré-musulmans, vieux-berbères.

Dans son *Kitāb as-Siyar*, qui contient les biographies de différents pieux personnages ibādites de souche berbère surtout, l'auteur ibādite aš-Šammāḥī parle d'une grotte où se trouvait un *masǧid*, c'est-à-dire lieu de prières, du cheikh ibādite Abu Mirdās Muḥammad as-Sadrātī. La grotte en question se trouvait également dans le Ġabal Nafūsa²⁸. La grotte de Tūkit, mentionnée plus haut, est connue en tant que lieu saint dès le X^e siècle de notre ère²⁹. Les grottes dénommées *Ġirān Banī Aǧǧāǧ* semblent pareillement avoir été lieu de culte berbère antique. Elles trouvent place dans l'oasis de Ouargla où ont été écrits, en haut Moyen Age, d'importants traités juridico-religieux de la secte ibādite³⁰. Nous possédons aussi des références à ce culte de grottes au Maroc³¹.

Un autre culte ancien rendu à des objets purement naturels et dont nous percevons des vestiges chez les Berbères médiévaux de l'ère musulmane, c'est celui de l'eau. Dans l'Antiquité déjà, des cours d'eau ou des sources ont été voués, en Afrique du Nord, à différents dieux ou aux démons tutélaires que les inscriptions latines qualifient de génies (*genius*). C'est ainsi que, dans le voisinage de la rivière Oued Sig (Wed Sig), en Algérie occidentale, l'on a découvert une inscription latine dédiée au „génie du fleuve“ (lat. *genio fluminis*)³². Non loin des sources de la rivière Bou Merzoug, à peu de distance de l'antique localité de Sola (ci-devant département de Constantine), l'on a trouvé une inscription mentionnant le génie de la rivière Ampsaga (ce qui fut, dans l'Antiquité, le nom donné à l'actuelle Bou Merzoug). Nous connaissons, enfin, une inscription en latin dédiée *genio fontis* („au génie de la source“) ³³.

²⁸ Šammāḥī, *K.as-Siyar*, pp. 172—178 et 544.

²⁹ *Ibid.*, p. 341; Lewicki, *Études*, p. 37.

³⁰ Šammāḥī, *K.as-Siyar*, p. 389.

³¹ Sur ce problème voir H. Basset, *Le culte des grottes au Maroc*, Alger 1920.

³² *Corpus Inscriptionum Latinarum*, t. VIII, n° 9749.

³³ Basset, *Berbers*, p. 508.

Après que l'islam eût été introduit, le culte de l'eau ne disparut pas le moins du monde. Ses sanctuaires ne cessèrent d'être des lieux de pèlerinage pour les Berbères qui ne se donnaient même pas toujours la peine de justifier la chose au moyen de soi-disant connexions entre lieu de culte et personnages saints musulmans. Des écrits de la secte ibādite apportent certaines précisions sur la survie du culte de l'eau chez les Berbères. Ainsi a-t-il déjà été fait plus haut mention d'une grotte *Tanūt n-Islī*, soit du „puits d'Islī“, en tant que l'un des lieux de pèlerinage, au XVI^e siècle, dans le Ġabal Nafūsa de Tripolitaine septentrionale. Ceci sur la foi d'informations fournies par le *Tasmiya mašāhid al-Ġabal*. Des vestiges du culte de l'eau en Ġabal Nafusa ont subsisté jusqu'à nos jours. La chose est prouvée par la description berbère de cette région, description due à la plume du savant berbère natif de là-bas, Brāhīm ū-Slimān Ašemmāhī (aš-Šammāhī). Son ouvrage a été publié par A. de C. Motylinski. Il y est dit en substance que, non loin de la localité al-Qal'a, se trouve un réservoir d'eau (un petit étang) portant le nom de *Nanna-Tala* (ce qui signifie en langue berbère „grande-mère-étang“). Les parents viennent là ablutionner leurs enfants quand ceux-ci sont malades. Ils brûlent simultanément de l'encens afin que Dieu guérisse leur marmot. Comme nous le voyons, il y a là en très clair un spécimen de culte de l'eau, vieux-berbère. *Nanna-Tala* est indubitablement l'ancien génie tutélaire païen de l'eau en question. Le culte de l'eau comprend: des ablutions rituelles, des prières, des offrandes d'aromates que l'on fait brûler. Cette dernière forme de culte, nous le verrons plus loin, a été le procédé médiéval d'évoquer les démons. Brāhīm ū-Slimān Ašemmāhī mentionne un autre réservoir d'eau encore, du même nom que le précédent, ce qui vient confirmer que le culte voué à la déesse *Nanna-Tala* ne se réduisait point dans le Ġabal Nafūsa à une localité unique³⁴. E. Lévi-Provençal et G. S. Colin nous apprennent qu'il existait au Maroc un culte de sources thermales curatives. Le Protecteur de ces sources était un soi-disant saint musulman du nom de *Mawlay Ya'qūb*. Aux lieux en question, une sorte de chapelle (*qubba* en arabe) était toujours érigée en son honneur³⁵.

³⁴ Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 73 et n. 2.

³⁵ Lévi-Provençal, Colin, *Marokko*, p. 340.

3. GÉNIES TUTÉLAIRES ET AUTRES ÊTRES MYTHIQUES DÉMONIAQUES

J'avais déjà attiré l'attention plus haut, à propos de cultes de rochers, de grottes, de sources, etc., sur le fait que cette forme de cultes s'alliait avec la foi en des divinités ou génies habitants ce genre d'objets naturels, ou liés à eux de quelque manière, et avec une vénération manifestée à leur égard. Ce n'étaient point là les seuls êtres à caractère démoniaque en qui eussent cru les Berbères. S'il était juste de tirer des conclusions d'indications de source, à vrai dire assez nombreuses, mais insuffisamment explicites généralement, il y aurait eu également, chez les Berbères, une croyance répandue en l'existence de démons veillant soit sur la tribu entière, soit sur les individus particuliers, surtout ceux qui se distinguent par un mode de vie pieux et ascétique, ou par la pratique de la magie, ou enfin par le don qu'ils possèdent de prophétiser. Les anciens Berbères croyaient aussi en des êtres mythiques de type démoniaque ou semi-démoniaque qui étaient nuisibles à l'homme et qu'il fallait combattre tout comme il s'agissait de vénérer les tutélaires. La foi en l'existence de pareils démons se maintint plus ou moins visiblement durant tout le Moyen Age musulman, et certains vestiges en ont survécu jusqu'aux temps actuels. Ajoutons que ces démons se manifestaient sous des aspects très variés. Certains apparaissent sous forme de phénomènes de la nature; d'autres revêtaient une apparence humaine ou animale; d'autres encore demeuraient invisibles à l'œil et ne trahissaient leur présence que par la voix ou la murmure, voix ou murmure n'étant généralement perçus que par l'individu seul auquel ils s'adressaient. Je n'ai nullement le projet de m'occuper, ici, à expliquer la genèse de fois en l'existence ou en l'action de ces êtres démoniaques. De pareilles fois se retrouvent d'ailleurs chez maints autres peuples. Je me borne, en cet article, à faire état d'exemples par moi recueillis et prouvant la haute longévité et la survie, dans les croyances des Berbères de l'époque musulmane, de filons démonologiques extrêmement anciens.

Un argument péremptoire quant à la foi des Berbères médiévaux en des démons tutélaires nous est fourni par al-Bakrī dans son *Kitāb al-Masālik wa 'l-mamālik* („Livre des chemins et

des royaumes³⁶). Son renseignement concerne la tribu berbère Banū Warsifān (Banū Ūrsifān)³⁶. Nous ne savons rien de précis, hélas sur l'emplacement qu'habitait la tribu. Elle-même entretrait en composition du groupe Maḡrāwa, au dire de l'historien des Berbères Ibn Ḥaldūn³⁷; mais le géographe et explorateur arabe Ibn Ḥawqal (deuxième moitié du X^e s. de n. è.) l'intégra dans le groupe Zanāta, en la nommant à côté de plusieurs tribus zenètes établies, comme nous le savons par ailleurs, en Tripolitaine³⁸. Je pense, pour mon compte, que les Warsifān ou Ūrsifān (Banū est un mot arabe désignant les membres d'une tribu, littéralement „les fils“, „les descendants“) devraient être identifiés avec l'actuelle tribu Uršefāna, de provenance berbère, habitant une zone à l'ouest de al-Azizia, entre la ville de Tripoli et la circonscription de Djebel Yefren (Ifren) en Tripolitaine septentrionale. Selon al-Bakrī donc, les Banu Warsifān croyaient en des démons — musulman orthodoxe, l'auteur affuble ceux-ci de la dénomination de satans, en arabe *ṣayṭān* — qu'ils appelaient *ṣamārīḥ*, ce qui paraît n'être que le pluriel du mot *ṣumrūḥ*. Si une guerre était projetée, il offraient en sacrifice à ces démons, qu'ils considéraient comme favorables et tutélaires, une vache noire. D'une manière symbolique, ils leur faisaient offrande aussi de tout leur bien, en particulier de tous vivres possédés et de tout leur cheptel. Les Banū Warsifān s'imaginaient ces démons sous forme d'une nuée de sable qui devait se faire voir une fois l'holocauste offert. L'apparition de la nuée signifiait que les démons prendront par à la lutte, de leur côté. Que ces démons avaient le caractère d'esprits tutélaires de la tribu, ressort ne serait-ce que du fait que l'on leur servait des mets rituels aux banquets solennels offerts, par exemple, à l'occasion de la réception d'hôtes étrangers. Dans tous les procédés rituels liés à l'évocation des *ṣamārīḥ*, appuie al-Bakrī, les Banū Warsifān se gardaient bien de prononcer le nom musulman de Dieu (Allāh), ce qui prouve de façon claire le caractère non musulman, totalement païen, de la croyance en ces démons.

³⁶ El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., pp. 188—189; trad., pp. 351—352.

³⁷ Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. III, pp. 295, 296, 311.

³⁸ Ibn Ḥawqal, *Opus geogr.*, t. I, p. 107, l. 16.

Il semble que les vestiges de croyances préislamiques en des démons tutélaires des tribus auraient également survécu chez celles des tribus berbères qui avaient le plus progressé dans la voie de l'islam, chez les Nafūsa de la Tripolitaine septentrionale par exemple, lequel peuple fut le fondement capital de la secte musulmane des ibādites. Soit dit en passant, ces démons furent là embrigadés au service d'Allāh et des doctrines ibādites, leur caractère primitif n'en demeure-t-il pas moins toujours parfaitement saisissable. Voilà ce que dit de ces démons l'historien ibādite Abū Zakariyā' Yaḥyā ibn Abī Bakr al-Warḡlānī, Berbère lui-même de souche, de l'oasis Ouargla dans le Sahara nord. La citation est prise à sa chronique des chefs ibādites intitulée *Kitāb as-Sīra wa-aḥbār al-a'imma* („Livre de la vie et des fastes des imāms“), écrite immédiatement après l'an 1110/1111 de notre ère³⁹. Après la bataille de Mānū⁴⁰ livrée en 896/97 par les guerriers Nafūsa aux troupes des Aghlabides, émirs arabes professant le sunnisme et étendant leur domination sur la Berbérie orientale, en laquelle bataille périt la fleur des guerriers Nafūsa, une apparition présentant l'aspect d'un lévrier et circulant au milieu des cadavres qui jonchaient le champ de carnage aurait été vue, de nuit. L'apparition approcha des Nafūsa tombés et exorta ceux-ci à proférer le nom d'Allāh. De concert, tous les morts s'exécutèrent. Après quoi, la même apparition passa du côté des guerriers arabes tués en leur disant: „Aboyez, chiens infernaux!“, à quoi les morts répondirent par l'aboi. Pour moi, ce récit constitue une preuve de foi en l'intervention du démon tutélaire du peuple Nafūsa. Le démon prend la défense des âmes des guerriers de la tribu tombés au combat, tandis qu'il se dresse contre leurs adversaires; l'image, évidemment, a été quelque peu brouillée en raison de la mise en scène teintée d'islam. Soulignons toutefois bien fort que ni le Coran, ni la tradition musulmane ne connaissent d'êtres mythiques faisant montre d'un caractère semblable à ce que décrit le Berbère ibādite Abū Zakariyā'⁴¹, lui même rattaché à la tribu de Nafūsa.

³⁹ Lewicki, *Les historiens*, pp. 93—97.

⁴⁰ Sur la côte occidentale de la Tripolitaine.

⁴¹ Masqueray, *Chronique d'Abou Zakaria*, p. 202 (ou cependant le traducteur n'a pas compris le texte arabe de la *Chronique*; voir Abū Zakariyā', *K.as-Sīra*, f^o 41 r^o et v^o). Voir aussi Šammāḥī, *K.as-Siyar*, p. 270.

C'est sous forme humaine que se serait manifesté au pieux cheikh ibāḍite Idrīs ibn aṭ-Ṭawīl as-Sūfī al-Lawātī un démon féminin (*al-ġinnīya* en arabe). Celui qui fut gratifié de pareille remontre était un Berbère de la tribu Lawāta. Il vivait en l'oasis Sūf (auj. el-Oued), dans le nord du Sahara, durant la deuxième moitié du V^e siècle de l'hégire, ce qui correspond à la première de notre XI^e siècle à nous. Au dire de l'auteur ibāḍite mentionné plus haut, aš-Šammāhī, auquel nous sommes redevables de cette information, le démon rencontré par Idrīs aurait débité un poème en langue berbère. Nous ne savons rien sur le compte du démon. Ce qui est toutefois certain, c'est qu'il n'était point du tout hostile à l'homme ⁴².

Les démons qui veillent sur des particuliers, qui font apparition soit sur invocation, sur exécution de tel acte rituel, soit de leur propre initiative, ces démons, dis-je, sont liés en premier lieu à des femmes-devins ou à des sorcières. Dès le VI^e siècle, l'historien byzantin Procopius, qui connaissait bien et *de visu* l'Afrique du Nord, dit que chez les Maures (c'est à dire chez les Berbères) „certaines femmes, les rites saints accomplis et inspirées elles-mêmes par l'esprit (démon), prédisent l'avenir“ ⁴³. A la fin du siècle suivant, mais toujours encore en époque pré musulmane, la tradition nord-africaine attribuait une pareille source d'inspiration à la reine berbère Daḥiyā (aussi Diḥyā), appelée en arabe *Kāhina* („femme-devin“). Cette femme mena, durant la deuxième moitié du VII^e siècle, une lutte héroïque contre le raz de marée arabe déferlant sur la Berbérie et la submergeant. La reine, d'ailleurs issue de la tribu berbère judaïsée des Ġarāwa, possédait, paraît-il, des démons tutélaires qui lui faisaient connaître l'avenir et ne lui ménageaient pas leurs conseils ⁴⁴. Ibn Ḥaldūn affirme que, au cours de la deuxième moitié du XIV^e s. de n. è. encore, il existait dans la tribu Ġomāra du Rif en Maroc septentrional de jeunes sorcières qui avaient autorité sur les esprits de différentes étoiles; elles possédaient le secret de les appeler auprès d'elles et de s'unir à eux,

⁴² Šammāhī, *K.as-Siyar*, pp. 506—507; Lewicki, *Mélanges*, p. 275.

⁴³ Procopius, *De bello vandalico* II, 8.

⁴⁴ Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. I, pp. 213—215; Basset, *Berbers*, p. 512.

grâce à quoi les sorcières acquéraient autorité sur les hommes ⁴⁵. Ces vieilles croyances populaires berbères survécurent longtemps, puisque, aux débuts du XVI^e siècle encore, des femmes-devins de Fez en Maroc donnaient à entendre à leurs contemporains qu'elles étaient liées d'amitié avec de différents démons: rouges, blancs ou noirs. Elles les évoquaient en employant des aromates de parfums déterminés. Les démons entraient alors en elles et prenaient la parole par l'instrument de leurs bouches ⁴⁶. D'autres démons apparaissaient aux femmes-devins de Fez au-dedans de récipients remplis d'eau ⁴⁷.

Une variété apparentée aux démons tutélaires, c'étaient les voix (*qā'il* ou *hātif* en arabe). Elles se faisaient entendre d'hommes en odeur de sainteté. Elles les avertissaient (ce type, en arabe, s'appelle *munbih*) ou bien leur insufflaient une inspiration prophétique. Nous observons la croyance en des esprits tutélaires chez des éléments aussi fort islamisés que le furent les sectaires ibāḍites médiévaux. A coup sur, ces sectaires s'efforçaient-ils de faire revêtir à ces esprits un caractère musulman, en créant des connexions entre esprits et personnages pieux, musulmans. Quoi qu'ils fussent, il s'agit là de croyances inconnues au Coran et à la tradition musulmane, de croyances foncièrement berbères directement liées aux démons tutélaires des femmes-devins de Mauritanie chez Procopius, de la reine *Kāhina* dans la tradition nord-africaine. Ces voix apportent leurs bons conseils ou prophétisent à des personnages d'élection. Les hagiographes ibāḍites ne nous disent pas si les esprits se laissaient entendre après qu'on les eut évoqués à l'aide de pratiques rituelles, ou s'ils faisaient ainsi de leur initiative propre. Les ouvrages hagiographiques et biographiques ibāḍites de provenance nord-africaine apportent de nombreuses informations sur de pareils *qā'il*, *hātif* ou *munbih* et citent leurs discours soit en langue berbère, soit en traduction arabe. Quelques exemples. Un brillant adepte de l'ibāḍisme du nom de Mūsā ibn Abī Miswar, jeune Berbère originaire de l'île de Djerba, vient à mourir. Les choses se passent dans la première moitié du IV^e siècle de l'hégire, ce qui correspond à la 1^{ère} moitié de notre X^e. De

⁴⁵ Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. II, p. 144.

⁴⁶ J.-Léon l'Africain, *Descr. de l'Afr.*, t. I, pp. 216—217.

⁴⁷ *Ibid.*, l. c.

nombreuses personnes se pressent autour de la dépouille mortelle. Et voilà que toutes elles entendent un mystérieux murmure (*hātif*) prononcer, en berbère, l'éloge du jeune défunt ⁴⁸. Un autre Berbère-Ibādite, lui aussi de l'île de Djerba périt en combattant les troupes de l'émir sunnite al-Mu'izz b. Bādīs, souverain de Berbérie orientale de la dynastie des Zirides. Les faits se rapportent à la deuxième moitié du X^e s. de notre ère. L'homme qui a péri jouit d'une réputation de saint. Il a été un chef local. Son nom était Abū 'Amr an-Numaylī. Les hommes qui parcouraient le champ de bataille à la recherche des cadavres ont entendu le chuchotement mystérieux (*hātif*, *qā'il*) qui proférait malédiction à l'adresse de celui qui avait abattu Abū 'Amr. La voix, cette fois encore, n'empruntait point la langue du Coran, mais le berbère ⁴⁹.

Nous trouvons maintes références, dans les sources ibādites, au *hātif* qui s'adressait en berbère à la très pieuse vieille ibādite nommée Aṣīl, laquelle vieille habita le Ġabal Nafūsa au cours du XI^e siècle de n. è. La voix, en l'occurrence, lui donnait directives et conseils, prédisait même parfois l'avenir (dans le cas, par exemple, du mariage projeté d'une pupille). Les sources nous apprennent que les gens simples affirmaient que c'était un démon (*ġinn* en arabe) qui parlait à Aṣīl. Ceci concorderait, d'après ce qui a été dit plus haut, avec les antiques croyances populaires berbères. Mais ici, c'est la voix elle-même qui aurait déclaré à la vieille toute troublée: „Je t'annonce d'heureuses nouvelles, et ces gens-là m'ont pris pour un démon“. Craignant pour sa bonne renommée de sainte femme ibādite, Aṣīl a dû évidemment ainsi expliquer aux humbles le caractère musulman de la mystérieuse voix. Ce qu'elle leur dit, notons-le par parenthèse, n'est rien moins que convaincant ⁵⁰.

Le pieux et docte cheikh ibādite Māksan ibn al-Ḥayr (2^e moitié du V^e s. de l'hégire et du XI^e de notre ère), appartenant à la tribu berbère Banū Wisyān et habitant de l'oasis Arīġ (Oued

⁴⁸ Lewicki, *Quelques textes*, p. 294.

⁴⁹ Šammāhī, *Kitāb as-Siyar*, p. 373; Lewicki, *Quelques textes*, p. 287.

⁵⁰ Lewicki, *Quelques textes*, pp. 288—291.

Righ), a également perçu la voix mystérieuse s'adressant à lui en berbère et lui enjoignant de fuir le péril qui le menaçait ⁵¹.

Sāra, une bonne et pieuse femme ibādite, qui vécut en la 2^e moitié du XI^e s. de notre ère, issue de la tribu Lawāta et demeurant à Sūf (el-Oued, Sahara septentrional), possédait un génie. Ce génie, nous fait remarquer un pieux auteur ibādite, „avait été institué pour elle par Allāh“. Il lui adressait des admonitions et l'exhortait à accomplir de bonnes oeuvres. Ce génie était un murmure (*hātif*, *munbih*, en arabe), qui se faisait entendre en langue berbère ⁵².

Un semblable *hātif*, donnant bons conseils ou indications, aurait parlé au pieux cheikh ibādite, Berbère d'origine, 'Abd Allāh ibn al-Ḥasan, qui vécut, vraisemblablement, avant le VI^e siècle de l'hégire, soit avant le XII^e de notre ère à nous ⁵³.

Comme je l'ai dit plus haut, l'appel des êtres démoniaques se faisait au moyen de certains actes rituels. Un de ces moyens d'évocation de démons (ou d'êtres semi-démoniaques, telles les âmes de défunts) consistait en ce qu'on appelle l'„incubation“. On entend par là: s'endormir en un lieu reconnu saint ou visité par les démons. C'est déjà d'Hérodote (IV, 172) que nous avons appris que les devins des Nasamons est-libyens se rendaient aux sépulcres de leurs ancêtres, lorsqu'ils s'apprêtaient à prophétiser. Après avoir prié, ils s'endormaient là, et des rêves prophétiques leur venaient ⁵⁴. Les Augiles de Libye s'endormaient pareillement sur des tombes afin de se voir gratifier de songes prophétiques ⁵⁵. L'incubation se pratique encore chez les Touareg. Chez eux, ce sont les femmes qui se rendent auprès de tombeaux d'anciens habitants du pays, s'étendent à côté et sollicitent la vaticination du démon (*zabbār*), lequel leur apparaît sous forme de géant aux yeux de chameau. En Berbérie propre, ceux qui veulent savoir l'avenir vont soit aux grottes visitées par les démons (il s'agit sans doute, ici, des anciens démons ou divinités tutélaires de grot-

⁵¹ Šammāhī, *K.as-Siyar*, p. 416; Lewicki, *Mélanges*, pp. 283—284.

⁵² Šammāhī, *K.as-Siyar*, pp. 506, 519—520; Lewicki, *Quelques textes*, pp. 294—295; *Mélanges*, p. 274.

⁵³ Šammāhī, *K.as-Siyar*, p. 519; Lewicki, *Mélanges*, p. 276.

⁵⁴ Gsell, *Hérodote*, pp. 13, 183—184.

⁵⁵ Pomp. Mela, I, 8.

tes, dont nous avons parlé plus haut), soit auprès de tombes de musulmans saints, c'est-à-dire de marabouts ⁵⁶. La sainte femme ibāḍite mentionnée plus haut, Sāra, sera vraisemblablement devenue un pareil génie, une fois décédée. C'est à quoi l'on pourrait conclure de certaine anecdote transmise par as-Šammāḥī ⁵⁷: un homme s'étant endormi, sans le savoir, sur la tombe de Sāra, entendit une voix mystérieuse (celle de Sāra, sans doute) lui prédire la miséricorde divine en récompense d'une vie passée en de bonnes actions. Un autre cas concerne quelque pieux Ibāḍite du Ḡabal Nafūsa qui aurait aperçu en songe une femme défunte qui débita en langue berbère une harangue versifiée ⁵⁸. Appuyons sur le fait que ni le Coran ni la tradition musulmane ne font la moindre allusion à l'„incubation“ qui est, elle aussi, une survivance des vieilles croyances berbères.

Comme nous le disions précédemment, les anciens Berbères croyaient également en l'existence d'êtres démoniaques nocifs à l'homme. Citant Muḥammad ibn Yūsuf al-Warrāq (fin du X^e s. de n. è.), al-Bakrī parle d'un pareil cas. Selon ce géographe, chez les tribus berbères Fāḍila (une déformation sans doute pour *Māšila) et Banū 'Aqīdān, nomades du territoire de la Marmarique historique, à proximité des limites occidentales de l'Égypte, aurait été cultivée la croyance que les petites filles nouveau-nées se transformaient en démons anthropophages (mégères; en arabe: *ḡūl*) qui se jetaient sur les hommes. Pour éviter pareil accident, il fallait ligoter les nourrissons ⁵⁹. La superstition, n'a rien non plus de commun avec l'islam et semble être également du nombre des survivances de vieilles croyances berbères. R. Basset ⁶⁰ rappelle que le motif trouve une répercussion dans le conte berbère, actuellement encore raconté dans l'oasis de Ourgla sur „Un père et sa fille mégère“ ⁶¹. Une tribu berbère, les Ūlād Set-tūt) „descendants de mégère“, devrait son nom — au dire de

⁵⁶ Gsell, *Hérodote*, pp. 183—185; Doutté, *Magie*, pp. 411—412; Basset, *Berbers*, *passim*.

⁵⁷ Šammāḥī, *K.as-Siyar*, p. 520.

⁵⁸ Lewicki, *Mélanges*, p. 275.

⁵⁹ El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., p. 4; trad., p. 12.

⁶⁰ *Berbers*, p. 513.

⁶¹ Biarnay, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, pp. 255—257.

tribu hostiles — au fait que leur ancêtre aurait été une *ḡūla* qui parcourait en tous sens le désert de Garet, captait les hommes et, de leur chair, nourrissait ses propres petits ⁶². Les Berbères appelaient *tamza* ou *thamzat* (*amza* au masculin) cette espèce d'êtres démoniaques anthropophages. Ils leurs donnaient aussi les noms de *taghauzant*, de *awaghzeniu*. D'autres dénominations berbères encore, dialectiques, pour désigner ce genre de démons, sont également connues ⁶³.

En marge au chapitre des croyances en des êtres semi-démoniaques, notons encore cette légende berbère, en cours au Moyen Age, sur l'origine de Kelmān, le neveu du chef berbère bien connu Ya'lā ibn Muḥammad al-Ifrenī. Sa mère l'aurait mis au monde sans avoir eu de rapports avec un homme, rien que de s'être baignée dans une source chaude à laquelle venaient s'abreuver les fauves. Ce fut la salive de lion qui la rendit grosse. Et c'est pourquoi Kelmān, par ailleurs homme d'un courage fabuleux, acquit le surnom de *Ibn al-Asad* („Fils de lion“). Ce fut Ibn Ḥaldun qui consigna la légende. Toutefois, nous assure-t-il, la foi en la chose n'était point connue de tous les Berbères indistinctement ⁶⁴.

Quelque chose a dû rattacher à la foi en des formes surnaturelles la vieille croyance berbère aux phénomènes lumineux symbolisant sainteté. Nous ne connaissons qu'un seul exemple d'une croyance de ce genre et c'est de l'historien ibāḍite Abū Zakariyā' Yahyā ibn Abi Bakr al-Warḡlānī, écrivain des débuts du XII^e s. de notre ère, que nous le tenons. Il relate qu'un Berbère du nom de Ya'qūb ibn Yūsuf al-Yāḡrānī, habitant la Tripolitaine du Nord, traversait, de nuit, en compagnie de plusieurs personnes, l'endroit où avait jadis eu lieu un combat entre les forces arabes et les ibāḍites, combat au cours duquel était tombé, la chose remontant à l'année 772/73 de n. è., un chef de Berbères ibāḍites, l'imām Abū Ḥātim Ya'qūb ibn Labīb al-Malzūzī. Surpris et terrifiés, nos voyageurs distinguèrent, au-dessus du lieu et alors que régnait alentours l'obscurité la plus profonde, une rayonnante lueur ⁶⁵.

⁶² Basset, *Berbers*, p. 513.

⁶³ *Ibid.* l. c.

⁶⁴ Ibn Khaldoun, *Histoire*, t. II, p. 512.

⁶⁵ Masqueray, *Chronique d'Abou Zakaria*, pp. 48—49. Voir aussi Šammāḥī, *K.as-Siyar*, p. 137.

4. CULTE D'EMPREINTES DE PIEDS ET DE TRACES DE SANG

C'est aux temps païens, sans doute, que remonte le culte des empreintes de pieds de personnages légendaires ou semi-légendaires, vraisemblablement éminents par leur particulière piété (des prêtres-devins bénéfiques, peut-être), ou de celles de pattes d'animaux en contact familial avec les premiers. Nous avons probablement affaire avec la sainte et bienfaisante force magique (*baraka* en arabe), inhérente à ces personnes ou à ces animaux et qui s'est inculquée dans la trace de leurs pieds. Une pareille force peut également s'intégrer dans les objets ⁶⁶. La foi en cette sainte force s'est perpétuée au milieu des Berbères jusqu'après l'islamisation de l'Afrique du Nord. Elle demeure vive chez les marabouts, les saints des musulmans. E. Doutté, à juste titre, considère ceux-ci comme étant les héritiers spirituels des antiques devins-prêtres païens des Berbères ⁶⁷. Pour bénéficier de la propice influence de la force il faut baiser les objets saints, les caresser, etc. E. Lévi-Provençal et G. S. Colin, qui donnent une attention plus poussée aux survivances païennes au sein de l'actuel islamisme marocain ⁶⁸, expriment l'avis que le culte des saints, fort répandu en Maroc, existait là avant même l'introduction dans le pays de l'islam qui dut le tolérer. Ces auteurs mentionnent des saints de différentes catégories, depuis les parfaitement anonymes jusqu'aux patrons de telle ou telle ville, etc. Certains de ces saints ont combattu, armes en main, pour la foi musulmane. De tels guerriers étaient qualifiés, en arabe, de *murābiṭ*. De ce mot dérivait le terme européen de *marabout*, que l'on appliqua avec le temps, à tous les genres de saints hommes de l'islamisme nord-africain et non pas aux seuls guerriers saints. Chez les Berbères, on nomme le marabout *agurram*. La tombe d'un pareil homme, avec son entourage, est lieu saint (*hurm* en arabe) et lieu d'asile en même temps. En un autre passage de leur article, les mêmes investigateurs émettent l'opinion que bon nombre de ces saints musulmans

⁶⁶ *Enzyklopaedie des Islam*¹, t. III, p. 338.

⁶⁷ Doutté, *Magie*, pp. 52—53.

⁶⁸ Lévi-Provençal, Colin, *Marokko*, p. 338.

marocains se déduisent d'antiques personnalités mythiques jouissant de cultes locaux bien antérieurs à l'islam ⁶⁹.

Pour en revenir au culte d'empreintes de pieds, hâtons-nous de constater que celui-ci n'a rien de particulier à la sphère berbère. Il est, au contraire, assez général, surtout parmi les peuples d'Asie et d'Europe. Il y a donc le lieu d'un pareil culte, le plus célèbre au monde, celui du renforcement rocheux au sommet du pic d'Adam en île de Ceylan. Il a vaguement la forme d'un pied humain. Les Bouddhistes le considèrent comme étant l'empreinte du pied de Bouddha. Pour les Hindous, il est celle du pied du dieu Siva. Les chrétiens de l'Inde y voient celle de saint Thomas, alors que les mahométans pensent y discerner l'empreinte du pied de l'ancêtre Adam (d'ici le nom donné à la montagne même). Y affluent les pèlerinages de gens professant respectivement l'une quelconque de ces religions ⁷⁰.

Les sources de secte ibāḍite nous fournissent une foule d'exemples de cultes d'empreintes de pieds, pratiqués par les Berbères musulmans durant l'époque médiévale. C'est ainsi que aš-Šammāḥī, auteur ibāḍite écrivant dans les débuts du XVI^e s., nous dit, à propos de renseignements biographiques sur le saint cheikh ibāḍite Abū Mirdās Muhāṣir as-Sadrātī, lequel avait vécu en Ġabal Nafūsa dans la 2^e moitié du VIII^e siècle et la 1^{ère} du IX^e, avoir vu au-dessus du lieu de prière de ce cheikh une empreinte de pied sur la roche. Chose significative, le lieu de prière se trouvait dans une grotte, antique place de culte berbère. La foule locale pensait, nous dit aš-Šammāḥī, que c'était là une empreinte du pied de Abū Mirdās. La toucher attirait sur les pèlerins venus en ce lieu une triple bénédiction (*baraka* en arabe) ⁷¹.

Aš-Šammāḥī fait mention d'autres traces de pieds gravées, paraît-il, dans les roches et qui, de son temps encore, demeuraient visibles. Elles auraient été celles du pieux Ibāḍite Abū Muḥammad

⁶⁹ Sur le culte des saints dans le Maghreb voir E. Montet, *Le culte des saints dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*, Paris 1922.

⁷⁰ Rhys Davids, *Adam's Peak*, dans: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. I, p. 87.

⁷¹ Šammāḥī, *Kas-Siyar*, pp. 173, 544; Lewicki, *Études*, pp. 66—67.

al-Qanṭrārī. Ce dernier avait vécu, en haut Moyen Age, en Ġabal Nafūsa. Il était du nombre de ceux dont „les prières avaient été exaucées [par Dieu]“⁷². Parmi d'autres traces de ce genre, objectifs de pèlerinage des populations berbéro-ibādites du Ġabal Nafūsa, aš-Šammāḥī énumère, à côté d'empreintes de pieds de person-nages saints, celles de pattes de brebis, d'une chamelle, d'une ânesse, d'un chien ayant appartenu à de saints hommes⁷³. La description berbère du Ġabal Nafūsa rédigée en 1885 par Brāhīm ū-Slimān Ašemmāḥī, auquel je me réfèrais plus haut, mentionne un ensemble d'endroits cultuels aux environs du lieu-dit Guetros, à l'entrée d'une gorge, où, à côté de soi-disant traces de pieds de chèvre sur la roche, se trouve un gros étang d'une eau excellente, ainsi qu'une mosquée. La mosquée porte le nom de la déesse tutélaire, voire du génie féminin *Nanna Tala* („Grande-mère-Étang“) dont il a été précédemment parlé à propos du culte de l'eau chez les anciens Berbères. Les chèvres auraient été la propriété de *Nanna Tala*. Les actuels habitants du Ġabal Nafūsa se la représentent comme une sainte vieille. Cela ressort clairement du nom même de ce génie tutélaire⁷⁴. Une semblable agglomération de vieux cultes — objet, aujourd'hui encore, de vénération pour les habitants sunnites de l'Algérie Occidentale — se trouve non loin de Tlemcen. Il s'agit là du vieil oratoire du marabout Sidī Ya'qūb at-Tifrīsī, près de laquelle se trouvent: une nouvelle chapelle, des arbres saints, de l'eau sainte, des empreintes miraculeuses. On y offre des sacrifices aux *ġinn* mais aussi au défunt et aujourd'hui légendaire Sidī Ya'qūb at-Tifrīsī auquel on immole généralement une poule, oiseau frappé d'interdiction magique pour les Berbères, comme nous le verrons plus loin⁷⁵. En Maroc, les habitants de la ville d'Arzilla montrent, aujourd'hui encore, l'empreinte sur roche d'un pied humain géant, celui, pensent-ils, de l'ancêtre commun à eux tous⁷⁶. Une autre supposée empreinte sur roche de pied humain se laisse voir en forêt Taīnza, dans le

⁷² Šammāḥī, *K.as-Siyar*, pp. 255—256.

⁷³ Šammāḥī, *K.as-Siyar*, p. 544; Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 99, n. 1.

⁷⁴ Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, pp. 99—100.

⁷⁵ Doutté, *Magie*, pp. 474—475.

⁷⁶ Basset, *Berbers*, p. 512.

Djebala du Maroc septentrional. La légende locale l'attribue au fameux marabout marocain du XIII^e siècle 'Abd as-Salām ('Abd es-Slām dans la pronociation contemporaine). Point intéressant, la superstitieuse population autochtone a entouré le renforcement de la roche d'une modeste clôture de pierres (sans mortier). Il est le but de nombreuses pérégrinations⁷⁷.

Un autre but aux pèlerinages des Berbères du Moyen Age d'ère musulmane sont été les présumées traces de sang de différents martyrs. Il s'agissait là, bien sûr, de l'inhérente à elles et bienfaisante force *baraka* se transmettant sous forme de bénédiction. Dans la liste des lieux saints en Ġabal Nafūsa que dressa, dans les débuts du XVI^e siècle, aš-Šammāḥī, mention est faite d'une „place des martyrs“ sise à proximité de la ville de Masīn ou Amsīn, ville aujourd'hui inexistante. L'endroit fut vénéré de la part de la population locale berbère de la secte ibādite, bien que, de l'avis des lettrés de la secte, un seul de ces martyrs anonymes eût été musulman, alors que les deux autres auraient été des chrétiens mis à mort en ère pré-musulmane⁷⁸. Aš-Šammāḥī affirme, d'autre part, avoir frotté la roche d'un linge trempé d'eau, en résultat de quoi apparut du sang liquide⁷⁹. Les savants ibādites s'efforcent, assez maladroitement d'ailleurs, de justifier les pèlerinages de musulmans de la contrée vers ce siège d'un culte remontant aux temps les plus anciens. La description de 1885 du Ġabal Nafūsa parle de ce même lieu de culte qu'elle affuble de la dénomination arabe de *mašhad* („lieu de la mort d'un martyr“) et qu'elle situe à proximité de la localité el-Qeṭwa. D'après la description, il est question d'un rocher sis au fond d'un ravin. Pour peu que l'on humecte la pierre avec de la salive, des traces de sang s'y laisseraient entrevoir. A côté du rocher se trouve une mosquée⁸⁰. Nous voyons donc là un ensemble d'objets cultuels vieux-berbères, ensemble composé d'un *mašhad* (ici: monument du culte vieux-berbère) et de saintes traces de sang.

Parmi les lieux vénérés des Berbères ibādites en Tripolitaine septentrionale aš-Šammāḥī mentionne encore ce qu'il appelle

⁷⁷ A. Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. II, Paris 1899, p. 758.

⁷⁸ Šammāḥī, *K.as-Siyar*, p. 543.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁸⁰ Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 97.

„traces de sang de martyrs“, visibles, d'après cet écrivain, sur le sable, dans la région de Kikla, à l'est du Ġabal Nafūsa⁸¹. Les hommes de science ibādites les rattachent (de façon peu assurée d'ailleurs) au sang versé par les guerriers de l'imām ibādite Abū Hātim al-Malzūzī tombés en combattant les Arabes sunnites en l'an 772/73. Il s'agit là, en vérité, bien plutôt d'un culte pré-musulman. En un autre passage du *Kitāb as-Siyar as-Šammāhī* nous apprend aussi que, à proximité du champ de bataille où avait trouvé la mort Abū Hātim al-Malzūzī, se trouverait le cimetière de ceux qui avaient péri à ses côtés. Il dit plus loin que les hommes (entendez: les habitants du pays) estiment que le sol du lieu recèle la bénédiction (*baraka*). Ils apportent de cette terre aux malades, ce qui d'ailleurs n'est point du tout un procédé bizarre aux yeux mêmes d'Ibādites orthodoxes⁸².

C'est aussi, indubitablement, d'un culte païen qu'est lié l'usage d'élever des monceaux de pierres auxquels tout passant vient ajouter, par mobile religieux, sa propre pierre. De tels tas de pierres amoncelées en rase campagne ont une signification magique. Ils ont parfois pour raison d'être de remémorer le lieu du trépas de quelque personnage. On les nomme aujourd'hui: *kerkūr* ou *mašhad* (aussi: *mešhed*). Ils constituent fréquemment le but de pèlerinages (vu qu'ils renferment une bénédiction), mais généralement, c'est à un culte de marabout qu'ils se rapportent. E. Doutté⁸³ s'étend amplement sur le sujet de ces *kerkūr-mešhed*. Il semble que c'est précisément ce genre-là de mausolées, érigés à la mémoire d'hommes ayant trouvé une mort soudaine en un lieu solitaire, et en liaison avec le culte de saintetés musulmanes de type marabout, que nous voyons énumérés dans le document *Tasmiya mašāhid al-Ġabal* („Liste des lieux saints en Ġabal Nafūsa“), à titre de buts aux pèlerinages de la population berbère-ibādite. Les tumulus de pierres se dressaient en groupes. Sur les six que nous fait connaître ladite liste, cinq de ces lieux de culte public comprenaient 7 *mašhad* chacun, un d'entre eux en comprenait 3⁸⁴. Ce qui nous frappe,

⁸¹ Šammāhī, *K.as-Siyar*, p. 545.

⁸² Sur la force bienfaisante des santons berbères voir el-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., p. 140 et trad., p. 268.

⁸³ Doutté, *Magie*, p. 425 et *passim*.

⁸⁴ Basset, *Sanctuaires*, p. 434, l. 12, 15 et 16, p. 435, l. 9, 10 et 17, et pp. 450, 453, 92, 95, 104.

c'est l'application des chiffres 7 ou 3, en rapport, à mon avis, avec la valeur mystique de ces chiffres qui ont joui, en Europe aussi bien qu'en Asie et particulièrement en Afrique, d'une spéciale considération. Dans quatre cas sur six, les *mašhad* du Ġabal Nafūsa, vers lesquels affluaient les pèlerinages, étaient dédiés à des personnages ibādites réputés saints. Ils étaient donc, en quelque sorte, marabouts (chapelles de marabouts). En deux cas, de pareils *mašhad* étaient vénérés en tant que tels; ceux-là n'avaient donc rien de commun avec un culte musulman et présentaient, de toute évidence, une survivance d'antiques croyances berbères. D'ailleurs les quatre autres groupements de *mašhad* devaient avoir un caractère analogue et ce n'aura été que pour masquer ce véritable caractère que l'on aura eu soin de les rattacher une vénération de saints musulmans.

5. PROHIBITIONS ET RECOMMANDATIONS MAGIQUES

Parmi les vestiges des vieilles croyances populaires berbères qui ont survécu la conversion officielle des Berbères à l'islam vers le commencement du VIII^e siècle de notre ère citons encore les prohibitions et les recommandations magiques. Ce que nous en disent les sources arabes n'a trait qu'à la nourriture. Je passerai sous silence les raisons de défenses et de prescriptions de consommer tel ou tel autre aliment par certaines personnes. Ceci est du ressort de spécialistes en la matière. Le caractère magico-religieux en est pourtant hors de doute.

Les anciens Libyens — les ancêtres donc de nos actuels Berbères — connaissaient la prohibition rituelle de consommer certains aliments. Les Libyens de l'Est, c'est-à-dire les tribus qui habitaient le pays situé entre l'Égypte et le lac du Triton (l'actuel Chott el-Djerid, en Tunisie Méridionale), ne mangeaient ni viande de vache ni viande de porc, tout comme les anciens Égyptiens. Nous savons la chose de l'ouvrage d'Hérodote (V^e siècle avant notre ère), lequel dit encore que c'étaient surtout les femmes de la ville de Cyrène qui tenaient la chair de vache pour défendue par égard à la déesse Isis à laquelle les vaches étaient dédiées. Pareillement, les citoyennes de la ville de Barce ne mettaient point

en bouche de viande de vache ou de porc⁸⁵. Ces restrictions de menu demeuraient en vigueur chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane. Nous le connaissons par les préceptes rituels surtout de deux religions berbères: de celle qu'avait créée, au VIII^e siècle, le chef-prophète de la tribu Bergawāta, en Maroc Occidental, Šālih ibn Ṭarīf, et d'une autre, prêchée dans les premières décennies du X^e siècle par le prophète Hā-Mīm, actif auprès de la tribu Ġomāra, dans le Rif actuel. À côté de nombreux points calqués sur le rituel musulman, ces deux religions comprennent toute une suite de recommandations ou de défenses soit introduites par les auteurs de culte, soit transposées telles quelles de l'antique paganisme populaire berbère. En fait de prohibitions, il y a lieu surtout de souligner qu'aussi bien les adeptes de Šālih ibn Ṭarīf que ceux de Hā-Mīm étaient strictement tenus de s'abstenir de tout oeuf, de quelque oiseau que ce fut⁸⁶. Chez certains tribus, les choses sont demeurées inchangées jusqu'à nos jours. C'est ainsi que, par exemple, les Touareg ne mangent pas d'oeufs, en principe⁸⁷, et la tribu berbère de Šenuwa (à proximité de l'antique Tipasa, en Algérie) ne touche pas un oeuf de poule⁸⁸.

Les disciples de la doctrine de Šālih ibn Ṭarīf ne mangeaient pas de poule: en manger était taxé de répréhensible. Al-Bakrī, à qui nous devons ce détail, nous apprend que les Bergawāta calculaient le temps d'après le cri du coq: de là vient la défense de tuer le précieux volatile⁸⁹. L'explication n'est qu'une tentative insuffisante et naïve d'élucider une défense de caractère bel et bien magique⁹⁰.

Une autre défense encore concernait le poisson. Sauf ceux qui avaient été tués rituellement, les poissons étaient nourriture défendue également par les deux religions en question⁹¹.

⁸⁵ Gsell, *Hérodote*, pp. 24, 25.

⁸⁶ El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., pp. 100, 139; trad., pp. 199, 268.

⁸⁷ Lloyd Cabot Briggs, *Trîçes of the Sahara*, Cambridge, 1960, p. 246.

⁸⁸ Basset, *Berbers*, p. 518.

⁸⁹ El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., pp. 139—140; trad., p. 268.

⁹⁰ Sur le rôle magique du coq voir aussi Doutté, *Magie*, p. 78.

⁹¹ El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., p. 100, 139; trad., p. 199, 268.

Ajoutons enfin que Šālih ibn Ṭarīf avait fait défense de manger la tête d'animaux⁹². Il semble qu'il y ait là survivance d'une prohibition magique berbère très ancienne. Celle-ci n'est d'ailleurs point monopole de Šālih. Elle fait songer à des défenses magiques ayant cours chez certains peuples autochtones de Caucasic, chez les Slaves orientaux, etc, pour la fête de la Décollation de saint Jean (29 août). En effet, les peuples mentionnés ne peuvent, en ce jour, ni couper, ni arracher, ni manger „rien de rond“, pas plus que de ce qui „possède une tête“ (tête de chou, citrouilles, etc.)⁹³.

Fait curieux, l'usage de la viande de porc — objet de prohibition non seulement en judaïsme, mais aussi chez les anciens Egyptiens et les Lybiens Orientaux — était toléré auprès des Berbères de l'époque du Moyen Âge. Le prophète Ġomāra du Rif, Hā-Mīm, en permettait l'emploi⁹⁴. Aujourd'hui encore, les bergers nord-marocains de la tribu berbère Sumāṭa consomment la chair de sanglier. La tribu berbère Banū Ĥennūs, dans le Rif, se nourrit de sanglier apprivoisé. Vers la fin du XIX^e s., l'on pouvait voir des femmes et des enfants des Kroumirs berbères manger du sanglier sous le regard approbateur des hommes qui expliquaient: „La femme et l'enfant ne sont pas des êtres raisonnables“⁹⁵.

En fait de prescription d'ordre magique l'on pourrait citer — nous parlons toujours de Berbères médiévaux d'ère musulmane — celle de consommer certaines espèces d'animaux auxquels les musulmans ne touchaient pas, voire même rituellement prohibées. Telle était la cynophagie ou absorption de viande de chien, répandue depuis longtemps parmi les peuples berbères des confins Sud de la Berbérie et de certains oasis sahariennes. Des traces de cet usage survivent encore ça et là, de nos jours. Il se peut que cette coutume ait été à l'origine du nom latin donné aux antiques riverains du Ger (aujourd'hui Guir) en Maroc du Sud-Est: *Canarii*

⁹² *Ibid.*, texte ar., p. 139; trad., p. 268.

⁹³ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, 1, Kraków 1934, p. 297.

⁹⁴ El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., p. 100; trad., pp. 198—199.

⁹⁵ Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. II, pp. 492—493.

(du mot *canis* „chien“). Ce qui est certain, c'est que les habitants médiévaux de la ville de Siġilmāsa, sise dans cette contrée, mangeaient du chien. Le géographe arabe al-Idrīsī nous le fait savoir. Il ajoute que les femmes de l'endroit affirment devoir à cette nourriture la rondeur de formes dont elles font preuve et dont les Berbères sont si particulièrement friands ⁹⁶. Ceci laisserait conclure que les siġilmāsiens croyaient à un agissement magico-diététique de la viande de chien. A la suite de al-Idrīsī, Abū Ḥāmid al-Andalusī al-Ġarnāṭī, voyageur et écrivain arabe de la seconde moitié du XII^e siècle, répète le renseignement concernant la dégustation de chair canine par les habitants de Siġilmāsa ⁹⁷. Un géographe arabe bien connu, de la deuxième moitié du XIII^e s., Ibn Sa'īd, affirme que les habitants de Siġilmāsa engraisent des chiens pour les manger ensuite ⁹⁸. Il est très possible enfin que la dénomination des îles Canaries (l'île principale: Canaria) provienne également du fait que les Guanches autochtones, apparentés aux Berbères, aient été consommateurs de viande de chien.

La cynophilie était aussi en honneur dans les oasis de la Tunisie du Sud. Le géographe arabe al-Muqaddasī, qui écrivait en 988/89, déclare que, dans les oasis Qaṣṭīliya (auj. Tozeur, Tozer) et Nafta (auj. Nefta), l'on vendait du chien dans les boutiques. Toutefois, ajoute l'auteur arabe, ce n'étaient que les gens grossiers, plongés dans les erreurs, à agir de la sorte ⁹⁹. Enfin, toujours sur la cynophilie en pays berbères, c'est encore al-Bakrī qui relate que dans les villes de Qaṣṭīliya et de Qafsa (auj. Gafsa, en Tunisie Méridionale) on mettait à l'engrais des chiens destinés à la consommation ¹⁰⁰.

⁹⁶ Edrīsī, *Description*, texte ar., p. 61; trad., p. 70.

⁹⁷ *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, trad. E. Fagnan, Alger 1924, p. 28.

⁹⁸ *Géographie d'Aboulféda*. Texte arabe, éd. M. Reinaud et Mac Guckin de Slane, Paris 1840, p. 136; *Géographie d'Aboulféda* traduite de l'arabe en français, t. II, 1, Paris 1848, p. 189.

⁹⁹ *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, éd. M. J. de Goeje, t. II, 1906, p. 243.

¹⁰⁰ El-Bekrī, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., p. 49 et 149; trad., p. 104, et 284.

Aujourd'hui encore d'ailleurs la cynophilie est couramment pratiquée en certaines oasis sahariennes ¹⁰¹. Elle l'est aussi chez certains peuples nègres en Soudan Occidental, où il se peut que nous ayons affaire avec des influences berbères. Là pareillement, la consommation de viande de chien s'accompagne de sortes de festolements passant à l'orgie alcoolique ¹⁰².

Le caractère magique de la cynophilie pratiquée par les Berbères de Siġilmāsa — ou d'autres oasis du Sahara septentrional et partiellement du méridional — est confirmé par al-Bakrī. Nous apprenons de lui que les Berbères de la tribu Lamṭa — nomades en Sahara occidental qui venaient d'accéder, au XI^e s., à la doctrine des Almoravides, doctrine d'une orthodoxie musulmane extrême, n'entrenaient point de chiens et même abattaient tout chien rencontré ¹⁰³. Il y a lieu d'admettre que c'était là leur façon à eux, musulmans orthodoxes, d'afficher leur réprobation vis-à-vis de la cynophilie universellement pratiquée par les habitants de Siġilmāsa, le voisin par-delà le désert.

Chez ces derniers, l'usage de manger des lézards appelés *agzim* semble avoir revêtu un caractère analogue à celui de la cynophilie. La chair de ces lézards était également supposée source de l'embonpoint féminin si prisé en Orient ¹⁰⁴.

*
* *

Voici ce que nous apprennent les auteurs arabes écrivant à l'époque qui correspond à notre Moyen Âge sur le compte des survi-

¹⁰¹ Voir sur ce problème M. Canard, *La cynophilie au Sahara*. „Bull. Liaison Saharienne“, t. IV, n° 15, pp. 2—8; P. Chalumeau, *Cynophilie*, „Bull. Liaison Saharienne“, t. V, n° 17, 1954, pp. 77—84 et t. IX, n° 30, 1958, pp. 106—110.

¹⁰² T. Lewicki, *Animal Husbandry among Medieval Agricultural People of Western and Middle Sudan (according to Arab Sources)*. „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae“, t. XIV, fasc. 1—2, Budapest 1965, p. 176.

¹⁰³ El-Bekrī, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar., p. 166; trad., pp. 314—315.

¹⁰⁴ Edrīsī, *Description*, texte ar., p. 61; trad., p. 70.

vances, parmi les Berbères, de certains cultes périmés et d'antiques croyances populaires, survivances parfaitement saisissables à une époque (ultérieure à 718/19 ou 719/20) où, au dire répété des historiens arabes les plus éminents, le peuple berbère avait été gagné sans reste à l'islam. A la lumière de ce que nous disent les sources — notons que celles-ci traitent de ce qui nous intéresse d'une manière toute fortuite et qu'elles sont loin d'apporter un tableau tant soit peu complet des croyances populaires berbères préislamiques — à la lumière, dis-je, de ces sources, le problème est rien moins que simple. D'une part, nous nous trouvons en possession d'indications très claires prouvant — chez différentes tribus berbères et en plein XI^e siècle — une survie de cultes païens; d'autre part, des informations plus nombreuses encore nous font apercevoir comment étaient demeurés vivants durant le Moyen Âge des reliquats d'antiques croyances totalement étrangères à l'islam ou aux autres religions monothéistes professées en Afrique Septentrionale. Ces survivances ont cependant été tolérées par l'islam officiel local. Tout au plus se sont-elles drapées, en des cas plus frappants, d'un voile musulman. Point particulièrement significatif, pour peu qu'apparût — une fois cependant l'islam accepté par les Berbères — une secte berbère nouvelle à caractère d'apostasie envers la doctrine musulmane officiellement enseignée, immanquablement les nouveaux meneurs remettaient en honneur les antiques croyances, prohibitions, recommandations, pratiques, coutumes païennes: ceci, à part même le cachet séparatiste et radical de toutes ces nouveautés, garantissait l'afflux de prosélytes et une rapide propagation parmi les Berbères. Ajoutons encore que ce furent les nomades du Sahara et de la Tripolitaine, ainsi que les montagnards du Rif et de l'Atlas, qui se montrèrent, à chaque fois, le plus conservateurs, mais différentes manifestations de croyances païennes se maintinrent longtemps encore en d'autres contrées sur la périphérie du monde berbère, par exemple: en Maroc Occidental et en Tunisie Méridionale. Plus d'une de ces croyances évoquées par les écrivains arabes médiévaux est demeurée vivante jusqu'à l'heure qu'il est. Elles ont parfois pris une tournure musulmane et se sont fondues avec le culte de tel pieux personnage musulman du Maghreb.

OUVRAGES CITÉS EN ABRÉGÉ DANS LES NOTES

- Abū Zakariyā', *Kas-Sira*: Abū Zakariyā' Yahyā ibn Abī Bakr al-Warḡlānī, *Kitāb as-Sira wa-ahbār al-a'imma*. Ms. de la collection Z. Smogorzewski, copie de l'année 1345 de l'hégire (1926 de n. è.).
- Basset, *Berbers*: R. Basset, *Berbers and N. Africa*, dans: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. II, New York 1909, pp. 506—519.
- Basset, *Sanctuaires*: *Les sanctuaires du Djebel Nefousa*, par R. Basset. „Journal Asiatique“, mai—juin 1899, pp. 423—470 et juillet—août 1899, pp. 88—120.
- Doutté, *Magie*: E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909.
- Edrisi, *Description*: *Description de l'Afrique et de l'Espagne* par Edrisi. Texte arabe publié... avec une traduction, des notes et un glossaire par R. Dozy et M. J. de Goeje, Leyde 1866.
- El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, texte ar.: *Description de l'Afrique septentrionale* par Abou-Obeid-el-Bekri. Texte arabe revu et publié par Mac Guckin de Slane. Deuxième édition, Alger 1911.
- El-Bekri, *Descr. de l'Afr. septentr.*, trad.: *Description de l'Afrique septentrionale* par el-Bekri. Traduite par Mac Guckin de Slane. Edition revue et corrigée, Alger 1913.
- Fournel, *Les Berbers*: *Les Berbers, Étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes...* par H. Fournel, t. I—II, Paris 1875—1881.
- Gsell, *Hérodote*: *Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord*. Fasc. I: *Hérodote*. Par St. Gsell, Alger—Paris 1916.
- Ibn Hauḳal, *Opus geogr.*: *Opus geographicum auctore Ibn Hauḳal*, éd. J. H. Kramers, t. I, Lugduni Batavorum 1938.
- Ibn Khaldoun, *Histoire*: Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Trad. de l'arabe par le Baron de Slane. Nouvelle édition publiée sous la direction de P. Casanova, t. I—IV, Paris 1925—1956.
- J.-Léon l'Africain, *Descr. de l'Afr.*: Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*. Nouvelle édition. Traduite de l'italien par A. Épaulard et annotée par A. Épaulard., Th. Monod, H. Lhote, et R. Mauny, t. I—II, Paris 1956.
- Jacut's geogr. Wörterbuch: *Jacut's geographisches Wörterbuch...* ed. Ferd. Wüstenfeld, t. I—VI, Leipzig 1866—1870.
- Lévi-Provençal, Colin, *Marokko*: E. Lévi-Provençal, G. D. Colin, *Marokko*, dans *Enzyklopaedie des Islam*¹, t. III, pp. 337—341.
- Lewicki, *Culte du béliet*: T. Lewicki, *Le culte du béliet dans la Tunisie musulmane*. „Revue des Études Islamiques“, 1935, cahier II, Paris 1936, pp. 195—200.
- Lewicki, *Études*: T. Lewicki, *Études ibādites nord-africaines*. Partie I: *Tasmiya šuyūḥ Ġabal Nafūsa wa-qurāḥum*. Warszawa 1955.

- Lewicki, *Les historiens*: T. Lewicki, *Les historien, biographes et traditionnalistes ibādites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e siècle*. „Folia Orientalia“, t. III, pp. 1—134.
- Lewicki, *Mélanges*: T. Lewicki, *Mélanges berbères-ibādites*. „Revue des Études Islamiques“, 1936, cahier III, pp. 267—285.
- Lewicki, *Quelques textes*: T. Lewicki, *Quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibādite anonyme*. „Revue des Études Islamiques“, 1934, cahier III, Paris 1935, pp. 275—296.
- Masqueray, *Chronique d'Abou Zakaria: Chronique d'Abou Zakaria* publiée pour la première fois, traduite et commentée par E. Masqueray, Alger 1878.
- Motyliniski, *Le Djebel Nefousa: Le Djebel Nefousa*. Transcription, traduction française et notes avec une étude grammaticale par A. de C. Motyliniski, Paris 1898.
- Šammāhī, *Kas-Siyar*: Abu 'l-'Abbās Aḥmad ibn Abī 'Utmān Sa'īd aš-Šammāhī, *Kitāb as-Siyar*. Édition autographiée, Le Caire 1301 de l'hégire (1883/84 de notre ère).

MARIA KOWALSKA

THE SOURCES OF AL-QAZWĪNĪ'S *ĀTHĀR AL-BILĀD*¹

Since the very beginning of modern Arabic studies in Europe scholars have had to face the difficulties connected with the study of post-classical Arabic medieval literature which is, generally speaking, less original than compilatory. It was a risk taken especially by the historians investigating the numerous Arabic manuscripts from the eleventh to the fifteenth century and indeed in many cases it was discovered some time later that a manuscript over which much time and effort had been spent was nothing more than a compilation of the earlier original sources which came down to us as well. In this way a number of historical and geographical sources was published in nineteenth and even in twentieth century in the order which was opposite to the value and originality of these sources — the less original but sometimes more popular appeared first, and the older first-hand but rare sources were published some time later. Although this was by no means a general rule, the mere chance played quite an important part in the work of the philologists for a long time. This was an inevitable and necessary stage in the development of the new branch of philology until a general overall picture of Arabic medieval literature could be drawn. We must not forget, however, that although many problems had been solved, nevertheless the reevaluation of a great number of sources was not achieved or even undertaken at all. It is the main task of the present study to present the reevaluation of *Āthār al-bilād* or the so called

¹ Zakariyā b. Muḥammad al-Qazwīnī, *Āthār al-bilād wa akhbār al-'abād*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1849.