
Les arts occultes à travers l'hindouisme et l'islam

Le cas de l'Inde

Mémoire réalisé par
Anaële Fauville

Promoteur
Philippe Cornu
Co-promoteur
Abdessamad Belhaj

Lectrice
Anne-Marie Vuilleminot

Année académique 2017 - 2018
Master en sciences des religions - finalité approfondie

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma main, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur. Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

Remerciements

Je profite de ces quelques lignes pour remercier toutes les personnes ayant participé à la réalisation de mon mémoire.

Tout d'abord, un tout grand merci au professeur Philippe Cornu ainsi qu'au professeur Abdessamad Belhaj pour leurs conseils et soutien tout au long de ces deux années de travail.

Je tiens également à exprimer mes sincères remerciements à monsieur José Remacle ainsi qu'à monsieur Jean Peeters pour leur collaboration essentielle et leurs nombreux conseils.

J'adresse aussi mes remerciements aux secrétaires de la faculté de théologie, madame Pascale Hoffmann ainsi que madame Anne-Monique Staes-Polet, pour le temps et la bienveillance dont elles ont su faire preuve à mon égard.

Je remercie ma famille et mes amis pour leurs encouragements et la motivation qu'ils ont communiqué à l'égard de mon sujet de recherche. Pour finir, je tiens à remercier mon conjoint pour sa patience et le soutien qu'il a su m'apporter à chaque étape de ce travail.

Table des matières

1.	Introduction.....	7
2.	Méthodologie de travail	9
3.	Contexte historique et situation religieuses de l'Inde	11
4.	Les arts occultes : tentative de définition des concepts	18
4.1.	Esotérisme et occultisme	18
4.2.	Magie.....	20
4.3.	Chamanisme	32
4.4.	La possession.....	36
4.5.	La transe	41
5.	La démonologie dans l'hindouisme et dans l'islam.....	48
5.1.	Définition	48
5.2.	L'hindouisme et les <i>asuras</i>	49
5.3.	Les <i>djinn</i> s et l'islam.....	51
5.4.	L'acculturation hindoue-musulmane	54
6.	Les grands traités de magie.....	57
6.1.	Dans l'islam.....	57
6.2.	Dans l'hindouisme	63
6.3.	Comparaison des traités de magie	71
7.	Les mystiques en Inde	77
7.1.	Les <i>yogīs</i>	79
7.2.	Les <i>faqīrs</i>	80
7.3.	Les <i>ṣūfīs</i>	82
7.4.	Les <i>śivaites</i>	85
7.5.	Les autres spécialistes	86
8.	Témoignages sur les réalités du terrain	88
8.1.	Première interview	88
8.2.	Deuxième interview	90
9.	Le syncrétisme et la problématique du langage	92
9.1.	Les éléments qualifiés de « syncrétiques »	92
9.2.	La problématique du langage.....	96
10.	Conclusion	98
11.	Bibliographie.....	101
12.	Annexes	111

1. Introduction

Dans le cadre de notre master en sciences des religions, nous avons choisi de nous consacrer, via le choix de la finalité approfondie, à l'étude de deux religions : l'islam et l'hindouisme. Ce mémoire traitera des arts occultes en Inde et des convergences et divergences dans les systèmes magiques hindou et musulman. Notre travail a pour objectif de présenter les définitions actuelles des arts occultes tout en mettant en évidence les limites du langage qu'un tel sujet implique : quel est l'impact des traductions sur la compréhension des concepts occultes ? Les musulmans et les hindous d'Inde parlent-ils de « magie » ? Qu'est-ce que la magie pour les hindous et les musulmans ? Comment les hindous et les musulmans parlent-ils de leurs pratiques que nous qualifions d'occultes ? Comment les communautés cohabitent-elles ? Peuvent-ils intervenir dans les cultes les uns des autres ? Peut-on réellement parler de syncrétisme ou plutôt de cohabitation pacifique ? Existe-t-il réellement un syncrétisme en Inde ? Et plus spécifiquement, pouvons-nous parler d'un syncrétisme dans les pratiques magiques, chamaniques, de transe et de possession ? Les concepts abordés dans ce mémoire pourraient-ils apporter quelque chose au monde moderne ? À quel niveau ces pratiques interviennent-elles dans la vie quotidienne ? Nous l'aurons compris, trois grands sujets retiendront notre attention : la problématique du langage, la réalité des pratiques et la question du syncrétisme.

Dans un premier temps, nous exposerons notre méthodologie. Ensuite, nous commencerons par contextualiser les rapports entre les hindous et les musulmans en brossant un bref tableau historique de leurs premières relations jusqu'à nos jours. De cette façon, nous tenterons de comprendre d'où proviennent les enjeux religieux actuels ainsi que les différents éléments régulièrement présentés comme syncrétiques.

Nous aborderons ensuite la question des définitions des concepts faisant partie intégrante des arts occultes : l'occultisme, l'ésotérisme, la magie, le chamanisme, la possession et la transe. Chaque concept se verra assorti d'une recherche étymologique, d'un historique des définitions et d'une discussion relative aux spécificités propres à l'hindouisme et l'islam. Ainsi, nous pourrions présenter les différences, les similitudes et les limites des définitions actuelles. Nous tâcherons de restituer chaque terme dans les cadres mentaux contemporains.

Le chapitre suivant portera sur l'étude des êtres surnaturels dans l'islam et dans l'hindouisme. Compte tenu du caractère récurrent des mentions de démons (*djinnns*, *asuras*, etc.) dans le monde indien, force nous fut de constater l'impact de l'interférence de ces êtres surnaturels dans les pratiques occultes. Nous avons donc entrepris de cataloguer et de définir les entités surnaturelles majeures présentes dans ces deux religions, pour ensuite explorer les points d'acculturation hindoue-musulmane. L'objectif de ce chapitre est de situer la croyance en ces êtres à travers toutes les constructions religieuses et sociales existant en Inde. À ce stade, nous observons que le domaine que nous qualifierons de « magique » possède une place de choix parmi les différentes pratiques religieuses. Indépendamment de toute tentative de prouver l'existence de ces êtres, il s'agit plutôt d'accepter le phénomène de croyance et d'étudier l'influence de cette dernière sur la réalité sociale dans laquelle elle se développe.

La suite de ce mémoire s'étendra sur la circulation de traités magiques en Inde. Pour ce faire, nous aborderons quelques traités de magie célèbres dans le monde musulman ainsi que l'*Atharvaveda* et les commentaires y étant reliés. Nous comparerons le *Shams al-ma'arif* (Le

soleil des connaissances, d'al- Būnī) et l'*Atharvaveda* en nous concentrant sur le thème des richesses. Nous présenterons et commenterons l'expression du souhait ainsi que sa formulation et sa nature. Nous exposerons également les identités et les rôles des bénéficiaires et des bienfaiteurs. Ainsi, nous tenterons de rendre compte de la vivacité de ces pratiques et de leur logique interne. À travers ces traités, nous éclairerons les différents points de recherche précédemment abordés : les pratiques magiques, les êtres surnaturels, le rapport entre l'humain et le surnaturel, etc.

Après cela, nous nous attarderons sur les différents mystiques (les renonçants) présents en Inde : *yogīs*, *ṣūfīs*, *faqīrs*, shivaïtes, etc. Nous entamerons la question en évoquant les spécificités de chaque type pour ensuite tenter de préciser les relations qu'ils entretiennent avec la magie. Comme nous aurons l'occasion de le voir dans ce mémoire, les mystiques en Inde sont souvent présentés comme de grandes figures syncrétiques. Nous nous efforcerons, à travers différentes perspectives, de déterminer leur rôle dans l'univers magique ainsi que les limites de leurs influences. Nous tenterons également de cerner les nuances entre les différents éléments syncrétiques, l'acculturation, une cohabitation pacifique ou encore de simples ressemblances.

Au huitième chapitre, nous reviendrons sur deux interviews que nous avons réalisées afin d'éclairer nos réflexions développées dans les chapitres précédents. Par l'étude de ces deux témoignages en association avec notre recherche, nous pourrions mettre en évidence les lacunes des définitions et des réflexions actuelles de l'hindouisme et de l'islam en Inde. Nous aborderons la problématique du syncrétisme en tentant de démêler certaines questions : Quels problèmes pose le syncrétisme ? Existe-il un syncrétisme hindou-musulman ? Quels sont les éléments réellement syncrétiques ? Quelle est la nuance entre syncrétisme, acculturations et points de convergence ?

Finalement, nous terminerons ce mémoire par une conclusion alimentée de nos nombreuses lectures. Nous présenterons alors nos réflexions personnelles en tentant de rouvrir une porte qui se refermait lentement. Ce faisant, nous espérons réussir à alimenter un questionnement qui nous semble profitable au domaine des sciences des religions et à ses avancées récentes.

L'objectif de ce mémoire est de comprendre si et comment deux systèmes magico-religieux peuvent fonctionner ensemble, dans un même environnement. Et dans l'affirmative, comprendre comment cela peut être lié à du syncrétisme, à de l'acculturation ou à une cohabitation pacifique de deux peuples ? Nous ne souhaitons donc en aucun cas forcer le syncrétisme, mais simplement montrer comment certains concepts, que l'on pense avoir cernés, sont en réalité bien différents d'une religion à l'autre. Inversement, nous montrerons aussi que certains éléments souvent opposés peuvent, en réalité, être bien plus proches qu'on ne le pense. La magie, les mystiques et les pratiques occultes deviennent alors un argument de choix pour les défenseurs de l'existence d'un réel syncrétisme en Inde. C'est pour cette raison que nous étudierons méthodologiquement chacun de ces points.

2. Méthodologie de travail

Nous avons cerné notre problématique de plus en plus clairement au fil de nos lectures. Avec à l'origine un désir de comprendre les pratiques occultes en Inde, nous nous sommes penchés sur la question de la possession et de la présence des divinités secondaires (*asura* et *djinn*). Suite à ces découvertes, nous avons longuement étudié les concepts de magie, de transe, de possession et de chamanisme, à la fois chez les musulmans et chez les hindous. Nous nous sommes alors posé de nombreuses questions : hindous et musulmans définissent-ils la magie et la possession comme nous le faisons en Occident ? Les sujets abordés dans ce mémoire sont-ils un fantasme de l'Occident ? Etc. N'ayant pas eu la possibilité de nous rendre en Inde par manque de temps et de financements, nous avons axé notre recherche sur une lecture comparative des différents auteurs spécialisés dans le domaine. Par la suite, nous avons eu la possibilité d'enrichir ces lectures à travers deux entretiens réalisés en Belgique.

Au fur et à mesure, nous nous sommes aperçus que les nombreux chercheurs ayant abordé ces questions parlaient de ces concepts sans pour autant les définir. Et lorsqu'ils s'en donnaient la peine, ils présentaient des définitions très occidentales ou universelles. En ce qui concerne l'hindouisme et l'islam, les auteurs occidentaux ont également tendance à rapidement parler de syncrétisme. Nous avons commencé à nous interroger sur ces définitions. Une seule définition du concept peut-elle réellement englober toutes ses réalités ? Le point de départ de notre recherche a été de considérer l'aspect étymologique avant d'observer l'état des définitions actuelles. Nous avons alors pris conscience des différences entre les auteurs : certains précisaient le sens d'un concept en fonction de la culture étudiée tandis que d'autres réalisaient des classifications et typologies dans l'objectif de cerner l'entière du phénomène. Ces différences nous ont fortement interpellées ; Pourquoi ce besoin de tout classifier ? Est-il nécessaire de tout conceptualiser pour aborder avec clairvoyance des phénomènes mentaux et émotionnels ?

La similitude dans les propos des divers sociologues et anthropologues contemporains est vite devenue apparente. Nous avons observé chez les chercheurs du XXI^e siècle une propension à employer des définitions élaborées par quelques auteurs bien considérés dans leur domaine, et cela avec une approche critique limitée. Pour ne citer qu'un exemple, la possession prise en son sens occidental contient une connotation négative ainsi que l'idée d'une force démoniaque. Cette vision des choses est très différente en Inde où la possession peut être désirée et où l'entité invitée est divine et non démoniaque.

Suite à ces réflexions, nous avons décidé de réorganiser notre recherche autour de la problématique des définitions et de l'universalisation de concepts. Dès lors, nous avons consulté de nombreux ouvrages généraux afin de présenter l'étymologie, les définitions du siècle dernier ainsi que les définitions actuelles de tous les concepts relatifs aux arts occultes. L'Inde étant un pays où les musulmans et les hindous exercent ces pratiques, nous avons voulu comprendre la réalité de ces phénomènes et leur impact sur les structures sociales et religieuses de ce milieu privilégié pour l'étude de l'interreligieux. Il est clairement apparu que pour pouvoir appréhender chacun de ces termes, il était nécessaire de les exprimer clairement.

L'intérêt d'étudier un tel sujet nous semble évident non seulement dans sa valeur en soi, mais également dans les liens qu'il entretient avec une multitude de domaines adjacents, dans sa capacité à résonner avec les discours de maintes autres sphères de la société indienne. La

magie, la médecine, les divinités, la possession, la divination et bien d'autres éléments sont profondément liés en Inde : pour étudier les êtres surnaturels présents dans ces religions, il faut pouvoir comprendre le système de pensées des croyants, leurs pratiques, leur organisation sociale et leur conception du monde. La possession se comprend également à travers la relation de l'humain au divin, etc.

Outre la question des définitions, un point particulier a retenu notre attention, de par la profusion de travaux et commentaires trouvés chez de nombreux auteurs : la notion de syncrétisme en Inde. En effet, ces ouvrages mentionnent de nombreux éléments syncrétiques sans pour autant définir ce concept. Face à un tel engouement, nous n'avons pu nous empêcher de lancer une nouvelle ligne de questions : « Qu'est-ce que le syncrétisme ? », « Pourquoi ce phénomène a-t-il été particulièrement travaillé dans le contexte indien ? », « Existe-t-il un réel syncrétisme en Inde ? », « Et, si c'est le cas, où se situe-t-il ? », etc.

Nous avons choisi d'aborder notre sujet avec la perspective des sciences des religions. Pour ce faire, nous avons fait le choix d'une approche comparative en recourant à différentes méthodologies provenant principalement des domaines de l'Histoire, de l'anthropologie, de la sociologie, de la théologie. En effet, le thème de chaque chapitre a été appréhendé avec la méthodologie (ou les méthodologies) lui correspondant le mieux. Ainsi, le troisième chapitre relève de l'étude historique tandis que le quatrième fait montre d'un axe plus sociologique. Le cinquième chapitre explique la démonologie au moyen de l'anthropologie, de la métaphysique et de la théologie. Le sixième chapitre examine les traités de magie à la lumière de l'anthropologie, de l'Histoire et de l'analyse littéraire. Le septième chapitre présente, quant à lui, un caractère principalement sociologique et anthropologique tandis que le huitième chapitre regroupe deux interviews basées sur des récits de vie. Finalement, le neuvième chapitre soumet le concept de syncrétisme à la question étymologique et le passe au crible d'une synthèse critique, basée sur les nombreux éléments de réponse présentés dans ce mémoire. En effet, nous avons tenté de cerner les concepts et leurs évolutions, tout en montrant la vitalité des différentes pratiques à travers les travaux d'anthropologues, d'ethnologues, de sociologues, de théologiens, etc. Notre travail étant inscrit dans le champ des sciences des religions, il nous a semblé pertinent et nécessaire d'examiner notre sujet au prisme des différentes disciplines qu'il nous a été donné d'étudier dans notre parcours universitaire. De ce fait, chaque partie de notre mémoire a été abordée selon un angle de vue bien spécifique et le plus adéquatement possible. Nous devons cependant préciser que certains champs d'études ont été laissés de côté comme, par exemple, la psychologie, le droit, les sciences politiques et économiques.

Notre approche n'est en aucun cas exhaustive, mais elle peut, peut-être, préfigurer une remise en question des sciences des religions. Nous ne prétendons pas donner de réponse définitive à nos hypothèses de départ, mais nous nous efforçons simplement de requestionner certains éléments tenus pour acquis à l'heure actuelle.

3. Contexte historique et situation religieuses de l'Inde

L'Inde est un pays composé de 13,4% de musulmans¹, mais également de bouddhistes, de jaïns, de sikhs, de chrétiens et de juifs. Les musulmans sont vraisemblablement 350 millions en Inde et au Pakistan² et plus d'1,6 milliard dans le monde entier³. En Inde, nous retrouvons 90% de sunnites (de l'école chaféite⁴ ou hanéfite) et 10% de *šī'ites*, la plupart appartenant à de puissantes castes de commerçants. Précisons également que l'islam indien n'est pas homogène et que c'est justement cet aspect qui permettra à cette religion d'entrer en relation et de créer des liens avec l'hindouisme. En effet, il existe de nombreuses différences au sein de l'islam : religieuses, sociales, selon les différentes origines ethniques et territoriales (turcs, afghans, arabes, persanes, mongols, etc.).

Dans ce chapitre, nous aborderons l'arrivée des musulmans en Inde ainsi que les différentes tensions apparues au fil de l'histoire. En effet, l'héritage culturel des musulmans en Inde est souvent sous ou surestimé, la plupart des chercheurs occidentaux ayant tendance à limiter cet héritage à la culture arabe. En effet, la plupart des musulmans indiens sont autochtones. Quant aux autres, leurs intégrations se sont déroulées sous certaines conditions que nous développerons plus loin.

L'islam a eu une influence certaine en Inde, que ce soit au niveau artistique, culturel, littéraire, théologique, mystique ou historiographique. Cependant, ces influences ne doivent pas être exagérées. Certes, l'islam a eu un impact sur de nombreux domaines comme l'économie, l'art, la politique, la langue, les coutumes⁵, mais devrions-nous réellement parler de syncrétisme ? Certains seraient d'avis de dire que les points communs entre les deux religions ne proviennent, en fait, que d'une longue évolution « parallèle » des deux religions⁶. Nous développerons ce point tout au long de ce mémoire.

L'Inde, *hind* en arabe⁷, est un terrain propice à l'étude des relations entre l'islam et l'hindouisme par le fait qu'un musulman sur quatre habite en Asie du Sud. Le terme « hindou » provient de *hindu*, un mot persan utilisé dès le XIII^e siècle. Avant même le début de notre ère, l'Inde était un pays de commerce caractérisé par de très nombreux échanges. Pour comprendre les pratiques chamaniques, magiques, de transe et de possession, nous devons brièvement développer l'histoire de cette rencontre et ses évolutions religieuses. Plusieurs périodes sont donc à explorer : celle de la domination musulmane (de 711 à 1206), le sultanat de Delhi (de 1206 à 1526), l'Empire moghol⁸ (XVI-XVIII^e siècle), l'Empire britannique (1757-1857) et enfin les nationalismes. Certains auteurs iront jusqu'à affirmer que l'islam est présent en Inde depuis l'Hégire. Cependant, aucun historien ne se risquerait vraiment à confirmer cette thèse.

¹ Ce recensement date de 2001 (GABORIEAU Marc, *Un autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel, 2007, p.12).

² DESILVER Drew et MASCI David, « World's Muslim population more widespread than you might think », dans *Pew Research Center*, janvier 2017, sur : <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/01/31/worlds-muslim-population-more-widespread-than-you-might-think/> (consulté le 24 novembre 2017).

³ *Ibid.*

⁴ L'école chaféite est une école de jurisprudence sunnite. Elle fait partie des quatre grandes écoles : chaféite, hanafite, malikite et hanbalite.

⁵ GONDA Jan, *Les religions de l'Inde*, vol. 2 : *L'hindouisme récent*, Paris, Payot, 1965, p. 127.

⁶ *Ibid.*

⁷ SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996, p. 390.

⁸ De « mughal » en arabo-persan.

Nous devons tout de même préciser que l'histoire n'a jamais été abordée en Inde comme elle le fut en Occident. Nous développerons cela un peu plus loin, dans ce mémoire. Il y avait cependant des intérêts historiques au Cachemire, au Sri Lanka et au Népal. En ce qui concerne les progrès historiques ou historiographiques, certains ouvrages diront que ce sont les Arabes qui ont permis à ces sciences de se développer en Inde, tandis que d'autres soutiendront le contraire. Quoi qu'il en soit, les uns et les autres se sont tous deux enrichis mutuellement.

Durant la conquête arabe du Sind⁹, de nombreuses relations commerciales ont lieu entre le sous-continent indien¹⁰ et les musulmans arabes ou iraniens, principalement via les régions côtières. De plus, certains dépendaient même de rois hindous locaux. À l'origine, le sud-ouest était plus pacifique, car de nombreux mariages avaient lieu avec les musulmans. Au nord, dès 644, beaucoup de razzias firent de nombreuses victimes, avec des conversions forcées¹¹. C'est à travers différentes conquêtes que la langue, la poésie, la mystique, le culte des saints¹², la culture ou la politique musulmane vont pouvoir se répandre dans toute la région¹³. Ce sera en 714, après de nombreuses batailles terrestres et maritimes que Mohammad bin Qasim devint le chef du lieu (via la ville de Multan). À cette époque, hindous et bouddhistes furent assimilés aux *dhîmmîs*¹⁴. Avec toutes ces relations, le Coran finira par être traduit en sindhi¹⁵ en 886, suite à la demande d'un chef hindou. Vers 1030, la tradition ismaélienne sera en pleine expansion. Les Ghaznévides¹⁶ vont alors dominer l'Indus et les *ṣūfîs* se répandront dans toute l'Inde. Cependant, avant l'arrivée des Arabes, le royaume hindou était dirigé par des non-musulmans qui ne ressentaient pas le besoin de se nommer, car il n'y avait alors pas de nécessité de se différencier d'un Autre. C'est à la suite de nombreuses invasions que l'identité du territoire se précisera.

Dès l'an 1001, les dynasties turques de culture persane (les Ghaznévides) lancent la deuxième expansion musulmane qui s'étend jusqu'au nord-ouest du Pakistan¹⁷ actuel. Dès lors, l'expansion s'avance jusqu'à la vallée du Gange, dans toute l'Inde du nord ainsi qu'au Bengale dès le XIII^e siècle. Avant cela, il n'y avait pas de réelle affiliation doctrinale entre les écoles. C'est justement au XIII^e siècle que le sultanat de Delhi adopte l'hanafisme¹⁸. Les marchands côtiers, quant à eux, restent chaféites. Et petit à petit, les ordres mystiques (*ṭarīqa*) commencent à s'organiser. Ce sont les califes de Damas qui enverront des gouverneurs conquérir le Sind. La domination turque débute alors en 1192 pour s'emparer de Delhi. C'est ce que l'on nomme la domination des Ghurides et c'est à partir de cette période que commence le sultanat de Delhi.

⁹ Le Sind est, historiquement, une région très importante de l'Indus qui fut envahie par les Arabes dès 711. De nombreuses dynasties s'y sont succédées. Actuellement, cette région désigne une province du Pakistan.

¹⁰ Le sous-continent indien comprend le Pakistan, le Bangladesh, le Népal, le Sri Lanka et l'Inde (GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », dans *Archives des sciences sociales des religions*, n°55/1, 1983, p. 30).

¹¹ TARDAN-MASQUELIER Ysé, *L'hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard, 1999, p. 263-268 (coll. Religions en dialogue).

¹² Certains cultes rendus aux saints ont tendance à maintenir une tension entre les musulmans et les hindous, lorsque le saint en question est vénéré pour avoir combattu l'autre religion (ASSAYAG Jackie, « Violence de l'histoire. Histoire de violence », dans *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°49/6, 1994, p. 1302).

¹³ SOURDEL Dominique, *op. cit.*, p.392.

¹⁴ Le terme « *dhîmmîs* » (les protégés) désigne les personnes payant une taxe afin de conserver leur religion.

¹⁵ Le sindhi est la langue parlée dans la région du Sind, au Pakistan.

¹⁶ La dynastie sunnite des Ghaznévides, d'origine turque, régna du X^e au XII^e siècle sur le Penjab, le Ghaznî ainsi que le Khorāsān.

¹⁷ La région du Pakistan se séparera de l'Inde lors de la Partition (*Ibid.*, p. 146).

¹⁸ L'hanafisme est une école sunnite s'appuyant sur la charia, la loi musulmane. Elle est considérée comme étant l'école la plus ancienne (THORAVAL Yves, « Hanafite école », dans *Encyclopaedia Universalis*, sur <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ecole-hanafite/> (consulté le 2 mai 2018)).

Différentes sectes, proches du *ṣūfisme*, font leur apparition : les Karrāmiyya et les Ismaéliens (apportant avec eux les notions de *pīr* et de *jamā'at-khāna*¹⁹). C'est également durant cette période que se développent les *ghāzī*, les saints combattants.

À cette époque, Gengis Khan marche sur Pékin tout en se rapprochant de l'Indus. Les Mongols sont repoussés jusqu'à la mort de la fille de Iltutmish²⁰ en 1240. Au XIV^e siècle, ce sultanat commence à se morceler lorsque les *ṣūfīs* s'opposent à l'idée de *jihad* prônée par Muhammad bin Tughluq. Le sultanat décline dès 1347, avec une succession de soulèvements de la part des populations locales (principalement les sikhs et les Marathes²¹). Durant la deuxième moitié du XIV^e siècle, l'intérêt pour les traductions de manuscrits sanskrit commence à prendre de l'ampleur. Au même moment, le Bengale et le royaume de Vijayanagar²² s'indépendantisent. C'est avec Husayn Shāh²³ qu'un intérêt nouveau se porte sur les influences communes entre les hindous et les musulmans. Le persan et le sanskrit sont de plus en plus traduits. Cet homme est un grand symbole de la tolérance religieuse en Inde.

L'Empire moghol voit le jour en 1526 avec Babur²⁴. Il a pour objectif de gouverner l'Asie centrale. Son fils ne sachant pas reprendre sa succession, c'est un chef afghan qui domine les Moghols. En 1542, Akbar (1556-1605) instaure un dialogue entre l'islam et l'hindouisme tout en systématisant les traductions du sanskrit au persan et en organisant des colloques auxquels participe chaque spiritualité présente sur le sol indien. De plus, Shah Jahan élève le Taj Mahal en 1643 et son fils, Dara Shukuh, rédigea un traité sur les convergences des *ṣūfīs* et des hindous. Nous l'aurons compris, de nombreuses tentatives de rapprochement entre hindouisme et islam voient le jour tout au long de l'histoire à travers de grandes figures : Mīrza Jānjānān Mazhar (1701-1781), Dārā Shikoh²⁵, Akbar (1542-1605), Kabīr (1440-1518), Nānak (via son principe d'unicité divine) (1469-1539)²⁶, etc.

Petit à petit, l'Inde verra arriver de nombreux Européens sur son territoire. Il y aura, entre autres, Vasco de Gama, de nombreux jésuites, des Portugais, des Hollandais, des Français et les Britanniques (conquête qui se déroula de 1765 à 1818). Avec toutes ces arrivées, de nombreux hindous se convertiront (au christianisme, par exemple). Il s'en suivit de très nombreuses destructions de temples.

La compagnie des Indes sera fondée au XVII^e siècle. En moins de trente ans, cette dernière posséda la presque totalité de l'Inde, principalement grâce au commerce. Au départ, la compagnie ne contrôlait que les régions du littoral ainsi que le nord-est et le sud de l'Inde. De nombreuses guerres locales apparaîtront à cette époque : les guerres anglo-marathe, anglo-népalaise, anglo-sikh et anglo-birmane. Les Anglais permettront quelques avancées en Inde, entre autres dans le domaine juridique. Mais de nombreuses tensions résulteront de leurs réformes juridiques : les musulmans pouvaient être jugés par des hindous alors que ces derniers

¹⁹ Les lieux de cultes privés sont désignés par le terme « *jamā'at-khāna* ».

²⁰ Cet homme est considéré comme le fondateur de la première dynastie musulmane. Il est également connu pour avoir créé une monarchie héréditaire avec une armée aux mains des Turcs.

²¹ Les marathes font partie de la caste des Kshatriyas, les seigneurs et les guerriers. Le peuple marathi est à l'origine de leur appellation.

²² Le royaume de Vijayanagar se situe dans le sud de l'Inde. C'est le plus ancien royaume toujours considéré comme officiellement hindou.

²³ Cet homme, de confession musulmane, a vécu entre le XV^e et le XVI^e siècle.

²⁴ Babur (1483-530) est le surnom du fondateur de l'empire moghol en Inde. Son nom complet est Zahir ud-din Muhammad.

²⁵ GONDA Jan, *Les religions de l'Inde. L'hindouisme récent*, vol. 2, Paris, Payot, 1965, p. 130.

²⁶ *Ibid.*, p. 134.

ne connaissaient que très peu le droit islamique. Petit à petit, les lois seront appliquées en fonction de la religion de chacun. Cela n'aida pas les différentes communautés religieuses à maintenir une certaine paix entre elles. En effet, les Britanniques comprendront l'importance du *fiqh*, le droit musulman. Le droit dit anglo-musulman fait alors son apparition, avec différentes traductions anglaises du droit hanafite. Les Britanniques permettront la création de collèges musulmans comme ceux de Calcutta et de Madras ou encore celui de Delhi en 1825. De plus, leurs traductions de l'arabe et du persan permettront à la culture arabe d'être mieux connue de tous.

Au XIX^e et au XX^e siècle, différents ouvrages seront publiés comme « *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde* »²⁷, « *Observations on the Mussalmauns of India* »²⁸ et « *Islam in India or the Qanun-i-Islam, The customs of the Musalmans of India* »²⁹. C'est à partir de ces ouvrages que les études de l'islam en Inde seront remises au goût du jour. Ce sont également les Britanniques qui susciteront un intérêt pour l'histoire dans une conception occidentale, en Inde. On commence alors à comparer les sources, à s'intéresser à l'historiographie, à la numismatique, aux archives et aux inscriptions. Certains récits de voyageurs et d'explorateurs seront également remis au goût du jour. Ces études permettront aussi de comprendre l'importance de l'acculturation présente sur le territoire indien, mais aussi de situer les oppositions et les conflits entre les communautés, que ce soit entre deux religions ou au sein d'une seule.

À la suite de ces événements, les hindous seront exclus des fonctions importantes. De nouvelles tensions apparaîtront tandis que les Britanniques leur proposeront une neutralité religieuse. Cela ne calmera pas les choses. En effet, en 1857 les *cipayes*³⁰ vont également se soulever contre l'empire qui les écarte des affaires religieuses et qui les annexe à d'autres territoires. Après l'histoire des cartouches³¹, nous retrouverons celle de la traversée de la mer et des interdits de certaines castes hindoues³². Cette révolte ne fut pas seulement militaire et politique, elle toucha également le domaine religieux. Le manifeste de Bakadur Shak nous le présente clairement : « *Il est bien connu de tous qu'en ce temps, les peuples de l'Hindoustan, hindous comme musulmans, sont ruinés sous la tyrannie et l'oppression des infidèles et perfides Anglais [...] Section V. Concernant les pandits³³, les faqīrs et autres savants. Les pandits et les faqīrs étant respectivement les gardiens des religions hindoue et musulmane et tous les Européens étant les ennemis des deux religions, comme à présent une guerre fait rage contre les Anglais au nom de la religion, j'enjoins aux pandits et faqīrs de se présenter à moi, faute de quoi ils seront condamnés* »³⁴. Suite à cela, les hindous voudront restructurer certains territoires (pour en exclure les musulmans) sous prétexte religieux : le roi Rama chasse les

²⁷ Ce mémoire a été réalisé par Joseph Héliodore Garcin de Tassy.

²⁸ Cet ouvrage a été réalisé par Meer Hasan Ali.

²⁹ Ce livre a été réalisé par Ja Far Sharif.

³⁰ Le mot *cipaye* est utilisé pour désigner un soldat indien au service des Britanniques. La révolte des *cipayes* est parfois nommée « la rébellion indienne » ou encore « la guerre d'indépendance indienne ».

³¹ L'une des raisons, parmi beaucoup d'autres, est le manque de respect des Britanniques envers les prescrits rituels des indiens hindous ou musulmans. Nous pouvons mentionner l'exemple des cartouches de fusils enduites de graisse animale que les soldats devaient déchirer avec leurs dents. Le fait d'ingérer cette graisse était formellement interdit par les deux religions et cela créa de nombreuses tensions (BURBANK Jane et COOPER Frederick, *Empires. De la Chine ancienne à nos jours*, Paris, Payot, 2011, p. 419).

³² WEBER Jacques, *Le siècle d'Albion. L'Empire britannique au XIX^e siècle (1815-1914)*, Paris, Les Indes savantes, 2011, p. 292-301.

³³ Ce terme provient du sanskrit « *paṇḍita* » et désigne les hindous récitant ou chantant différents textes védiques durant les rites.

³⁴ *Ibid.*, p. 294 (traduction par l'auteur d'une citation provenant de la Delhi Gazette le 29 septembre 1857).

« démons musulmans ». De leur côté, les musulmans valoriseront leurs martyrs face aux envahisseurs hindous. La religion devient alors un autre élément conflictuel.

Le persan, jusqu'alors considéré comme la langue officielle, est surplombé par l'anglais au niveau administratif et scientifique. La langue vernaculaire reste cependant bien l'hindi. Elle évolue pour donner naissance à l'ourdou : la langue littéraire musulmane et la langue nationale du Pakistan, en passant par l'hindous-tamil. Pour les musulmans, l'ourdou est caractérisé par son vocabulaire arabo-persan et par un alphabet arabe. Mais pour les hindous, l'hindi remplace l'alphabet arabe par la devanagari, une écriture appliquée au sanskrit. Les différents genres littéraires qui se répandent suite à ces croisements viennent principalement de l'Iran, en persan.

Tout cela engendre le Raj³⁵ lors de l'India Act du 9 août 1858. De nombreuses réformes économiques, militaires et administratives émergent³⁶. Progressivement, les Britanniques voient leur pouvoir diminuer, dans le nord³⁷. De nombreuses oppositions surviennent avec, notamment, Ramakrishna Paramahansa (un prêtre hindou de 1836 à 1886). Ce dernier invite à la libération spirituelle tout en préservant l'unité de toutes les religions (musulmane, chrétienne et hindoue).

C'est en 1870 que le nationalisme indien fit son apparition dans un style beaucoup plus radical qu'auparavant. L'hindouisme est revalorisé et la supériorité des *veda* sur les textes des autres religions est de nouveau affirmée. L'idée d'un âge d'or aryen commence à fleurir dans les esprits. Le congrès national indien³⁸ est créé ainsi que l'action nationaliste, en 1885. La principale préoccupation est l'économie ainsi qu'une plus grande participation des Indiens à la vie administrative et politique du pays. Toute leur attention, jusque-là portée vers l'Empire britannique, se tourne vers les Indiens musulmans. Les radicalisés hindous, en 1893, organisent le « Cow Protection Agitation »³⁹ dont l'objectif est de faire renoncer les musulmans à toute particularité culturelle. Ces derniers répondent au mouvement nationaliste hindou avec le « All India Muslim League », la ligue musulmane.

En dépit de tout cela, le régime colonial du Raj britannique est maintenu de 1858 jusqu'en 1947⁴⁰. Suite au Raj, le Congrès national indien voit le jour en 1885. Le nationalisme indien avait pris un nouveau tournant en 1920. Dix ans plus tard, il devient politique. Ce nationalisme remet en avant le passé glorieux de l'Inde ainsi que la nation hindoue. Les autres religions doivent être replacées dans le domaine privé et l'opposition face aux musulmans doit se raffermir. Ces derniers, quant à eux, sont divisés entre deux nationalismes : les composites et les séparatistes. Alors que les premiers désirent créer un lien durable et pacifique avec les hindous dans le but de s'opposer aux Britanniques, les seconds veulent rompre tout lien avec les hindous. À cette époque, les musulmans sont opposés à la démocratie, car ils risquent d'être considérés comme une simple minorité.

³⁵ Le Raj britannique ou Raj est un régime colonial dans lequel le pouvoir de la Compagnie des Indes orientales était transféré à la Couronne britannique.

³⁶ *Ibid.*, p. 303-311.

³⁷ KLEIN Jean-François, SINGARAVÉLOU Pierre et de SUREMAIN Marie-Albane, *Atlas des empires coloniaux. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Autrement, 2012, p. 18-19.

³⁸ Cette association n'était cependant pas révolutionnaire, elle comprenait de simples réunions une fois par an, en anglais.

³⁹ Lors de la fête du mouton, les hindous sacrifient un bovin afin de choquer les hindous et de créer de nouveaux conflits communautaires (WEBER Jacques, *op. cit.*, p. 320-321).

⁴⁰ Il s'agissait alors de l'Inde actuelle, du Pakistan, de la Birmanie ainsi que du Bangladesh (DALZIEL Nigel, *Historical Atlas of the British Empire*, Londres, Penguin, 2006, p. 78-79).

Le 8 août 1942, le mouvement « Quit India »⁴¹ est lancé. Cependant, les conflits entre les musulmans et les hindous ne cessent pas. Le pays est ravagé par la famine, l'inflation et de nombreuses grèves. En 1818, la Pax Britannica⁴² verra le jour à la suite de la chute de la Confédération marathe. Les musulmans commencent également leurs migrations et le pèlerinage est remis au goût du jour.

C'est en 1947 qu'a lieu la partition des Indes. De très nombreux conflits surgissent entre les musulmans et les hindous du Penjab. Beaucoup d'hindous et sikhs migrent vers l'Inde et de nombreux musulmans sont tués dans l'état de Patiala⁴³. L'indépendance de l'Inde est ainsi jalonnée de conflits⁴⁴ et de migrations. En 1948, le pays accorde plus d'importance au Congrès qui deviendra également politique. Les répercussions de la ligue musulmane, à la suite de la création du Pakistan, s'atténueront peu à peu tandis que l'allégeance aux Britanniques sera supprimée.

Nous devons préciser que lors de ces périodes de troubles, les musulmans se sont rapidement approprié les nouvelles technologies telles que l'imprimerie, les armes et le bateau à vapeur. Cela facilitera la diffusion des traductions du Coran, à travers le monde.

Pour terminer ce parcours historique, nous pouvons mentionner la création de la Constitution indienne en 1950⁴⁵. Elle prône une démocratie parlementaire et républicaine de type fédérale. Les valeurs véhiculées sont la laïcité et l'égalité, afin de diminuer l'influence des castes. L'identité politique se construit lentement et c'est justement cette démocratie qui permettra à un musulman, Abdul Kalam, de devenir président ainsi qu'à un sikh de devenir premier ministre, en 2004⁴⁶. Certaines conditions seront mises en place par le gouvernement afin de faciliter les relations entre les musulmans et hindous : les musulmans doivent participer activement à la modernisation du pays tandis que l'État leur assure une intégrité physique (une sécurité). De plus, ils doivent reconnaître la spécificité de leur identité hindoue ainsi que leurs liens à la tradition indienne⁴⁷.

À la suite de tous ces événements, nous pouvons remarquer l'importance des influences moghols sur l'Inde. En effet, cet empire fut capable de prendre en considération la diversité des populations tout en maintenant un dialogue et une compréhension de l'autre. Quant au pouvoir politique musulman, nous devons remarquer qu'il ne fut réellement fixé qu'à partir du XX^e siècle⁴⁸. C'est donc durant la période moghole (XVI-XVIII^e siècle) que les mélanges culturels, littéraires, administratifs ou linguistiques ont pu voir le jour. Cependant, malgré ces différents efforts, le XIX^e siècle apportera de nouvelles divisions parmi le peuple.

Quoi qu'il en soit, au fil du temps, de nombreuses influences religieuses ont pu voir le jour : lors de la création du premier état musulman indien fondé en 712 par Mohammed-ibn-Kâsim dans le Sindh, via Mahmûd dans le Penjab, au cachemire et au Guajârat. Une fois les armées installées et le pays stabilisé, de nombreux savants s'installent dans le pays. Ce sont

⁴¹ Cet événement fut un mouvement d'indépendance de l'Inde, à l'encontre des Britanniques.

⁴² La Pax Britannica est une période de paix, au niveau européen.

⁴³ Cet état se situe au Penjab.

⁴⁴ Gandhi fut assassiné par un brahmane qui refusait ses idées d'ouverture face aux musulmans.

⁴⁵ Cette constitution est la plus longue du monde.

⁴⁶ TARDAN-MASQUELIER Ysé, *Un milliard d'hindous. Histoire, croyances, mutations*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 288.

⁴⁷ GRAFF Violette, « Les musulmans de l'Inde », dans CARRE Olivier (éd.), *L'islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 216.

⁴⁸ VINATIER Laurent, *L'islamisme en Asie centrale*, Paris, L'histoire au présent, 2002, p. 78-79.

principalement les *ṣūfīs* qui entrent en relation avec les hindous à travers concept d'unicité divine par l'amour⁴⁹ et via le concept de *bhakti*⁵⁰. Selon certains auteurs, dès le début du X^e siècle, ce sont les *ṣūfīs* Chishtī qui créèrent une relation durable entre les hindous et les musulmans, en reconnaissant les pratiques et les croyances de leurs confrères ainsi que les mariages mixtes⁵¹.

À l'heure actuelle, une grande partie des musulmans présents en Inde s'est convertie à cette religion (volontairement ou pas). L'islam indien est bel et bien particulier, car il fut teinté par l'hindouisme dans de nombreux domaines, dont le religieux et le culturel. En effet, certains rituels hindous se retrouvent dans l'islam indien : comme par exemple les sacrifices à *çīṭalā*, la déesse de la variole⁵². Cependant, l'inverse se vérifié également. Nous y reviendrons par la suite. Pour Jean Gonda, les musulmans les plus éloignés de l'hindouisme sont ceux qui présentent une langue et une origine (arabo-persane) différentes. Certaines communautés sont d'ailleurs très difficilement distinguables : les *Monnas* lisent le Coran, pratiquent la circoncision, enterrent leurs morts, mais s'adonnent à de très nombreux rituels hindous⁵³. À côté de cela, les *Shéikhadas* se marient en requérant la présence d'officiants musulmans et hindous. Au Gujârât, des communautés dites hindoues rendent des cultes à des saints musulmans⁵⁴. Dans les provinces du nord, à la suite de ces mélanges culturels et religieux, des sectes « mixtes » voient le jour : on y retrouve des *ṣūfīs* aussi bien que des *samnyâsins*⁵⁵.

Malgré toutes les tensions historiques ayant existé entre les musulmans et les hindous en Inde, un élément reste le même : l'intérêt tout particulier que les Indiens portent aux arts occultes. En effet, beaucoup sont motivés par la peur de certaines forces malveillantes⁵⁶. C'est là que se situe le cœur de la religion. Les tabous et les usages ont certes évolué, mais ils ne se sont pas fondamentalement modifiés⁵⁷. Toutes ces pratiques ont longtemps été qualifiées de superstitieuses par l'Occident : astrologie, divination, chiromancie⁵⁸, horoscope, etc.⁵⁹. Dans les villages les plus reculés, certaines pratiques n'ont jamais été remises en question et les cultes perdurent. Cependant, dans les villes plus « modernisées », ces cultes ont légèrement diminué pour certains et fortement pour d'autres⁶⁰. Ces réalités ne doivent donc en aucun cas être mises de côté par les chercheurs occidentaux et c'est pour cette raison que ce sujet nous intéresse tout particulièrement.

Pour terminer cette partie, nous insistons bien sur le fait que les relations entre les musulmans et les hindous dépassent largement le domaine religieux et que, même dans ce dernier, rien ne coule de source. Les sectes, les divinités, le calendrier, les rites, les lieux de cultes et bien d'autres éléments doivent être pris en compte afin de mieux cerner les enjeux et

⁴⁹ GONDA Jan, *op. cit.*, p. 123.

⁵⁰ La *bhakti* est un concept hindou qui désigne l'aspect dévotionnel avec telle ou telle divinité. C'est une adoration, un sentiment d'amour pur et intense.

⁵¹ GONDA Jan, *op. cit.*, p. 124.

⁵² *Ibid.*, p. 130.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 304.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ La chiromancie est une pratique divinatoire effectuée à travers la lecture des lignes de la main.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 307.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 312.

les tensions actuels présents de ce pays. C'est en comprenant les relations du passé que l'on peut envisager celles de l'avenir.

4. Les arts occultes : tentative de définition des concepts

« Pour les choses nouvelles, il faut des mots nouveaux, ainsi le veut la clarté du langage, pour éviter la confusion inséparable du sens multiple des mêmes termes »⁶¹

Dans ce chapitre, nous tenterons de présenter l'évolution des concepts employés par les chercheurs occidentaux lorsqu'ils abordent la question des différents arts occultes en Inde. Pour pouvoir parler de telle ou telle pratique, il faut tout d'abord être capable de délimiter notre sujet, d'en comprendre le sens profond, mais également de préciser les limites des définitions actuelles.

4.1. Esotérisme et occultisme

« L'occulte, par définition, n'est accessible (dans des proportions variables) à la connaissance et à l'action qu'à travers le manifeste. »⁶²

L'esotérisme et l'occultisme sont deux concepts bien souvent confondus par les occidentaux. Alors que l'esotérisme est un mot appartenant au milieu intellectuel, le terme « *occult* » est apparu dans un milieu plus populaire⁶³. La distinction entre l'esotérisme, l'occultisme et l'exotérisme doit être réalisée à la lumière de l'évolution sémantique des termes. Ce mémoire abordera donc les arts occultes et non les sciences occultes. Alors que les premiers comprennent la magie, la médecine occulte, l'alchimie, l'astrologie ainsi que la mantique, les seconds désignent principalement la science des prodiges, l'hermétisme⁶⁴ et la kabbale⁶⁵.

L'occulte, en son sens actuel, serait apparu dans les années 1840-1850 et provient du mot *occultus* du latin qui signifie « caché » ou « gardé secret ». Nous pouvons retrouver ce terme dans l'œuvre « *De occulta philosophia* »⁶⁶ d'Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim⁶⁷, un savant dans le domaine ésotérique. Jusqu'ici, l'occulte et l'esotérisme désignent une même réalité. Par la suite, la philosophie elle-même comprendra ce terme à l'inverse de ce qu'il désignait. L'objet occulte devient l'objet que l'on tente de cacher⁶⁸. L'esotérisme est alors

⁶¹ KARDEC Allan, *Le livre des esprits*, Paris, Griffon d'Or, 1956, p. 9.

⁶² FORTES Meyer, « Les prémisses religieuses et la technique logique des rites divinatoires », dans HUXLEY Julian, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1971, p. 252.

⁶³ BRACH Jean-Pierre, « L'occultisme », dans *Le Point*, n°2 : *Les textes fondamentaux de l'esotérisme (hors-série)*, 2005, p. 108.

⁶⁴ Ce terme désigne à la fois l'alchimie mais également les textes ésotériques ainsi que l'esotérisme dans son sens large (« Lexique », dans *Ibid.*, p. 122).

⁶⁵ De l'Hébreu « *qabbalah* », ce terme désigne ce qui provient de la tradition, de la réception. Au XII^e siècle, l'ouvrage *Sefer ha-Bahir* se répandra en Provence et la tradition ésotérique continuera à se développer principalement en Espagne (*Ibid.*)

⁶⁶ Cette œuvre est communément située vers 1510 de notre ère.

⁶⁷ ROUSSE-LACORDAIRE Jérôme, *L'esotérisme*, Namur, Fidélité, 2013, p. 115-116.

⁶⁸ BRACH Jean-Pierre, « L'occultisme », dans *Le Point*, *op. cit.*, p. 108.

compris comme toute forme de doctrine étant révélée à des initiés ou restant secrète. L'ésotérisme est également différent de l'exotérisme. En effet, ce dernier terme désigne les personnes maintenues hors de la sphère du secret : celles qui ne sont pas initiées et qui ne possèdent donc pas la connaissance cachée⁶⁹. Tandis que l'ésotérisme lève le voile sur les secrets que la tradition a pu mettre de côté (les connaissances cachées), l'occultisme a pour objectif d'utiliser les puissances qui l'entourent (magie, sorcellerie, alchimie, astrologie, etc.). C'est donc en distinguant clairement les deux que le lecteur cernerait l'objectif de ce mémoire.

L'occultisme a pour principaux auteurs Alphonse- Louis Constant (Eliphas Lévi) (1810-1875) ainsi que Gérard Encausse (Péladan) (1865-1916). Une des œuvres la plus connue sur le sujet, en Occident, est « *L'occultisme contemporain* » de Péladan. L'intérêt de ces auteurs se développe à travers la question du syncrétisme et de la Kabbale. Toutes ces idées influenceront énormément les intellectuels de la Belle Époque, mais aussi les mouvements New Age actuels. Dans le domaine occulte, nous pouvons également citer Karec Allan (1804-1869), Raymond Lulle (1235-1316), Mesmer Frédéric Antoine (1733-1815), Nostradamus (1503-1566), Nicolas Flamel (1336-1418), Paracelse Théophrast Bombast von Hohenheim (1493-1541), Faust (personnage certainement légendaire), Crowley Aleister (1875-1947), Bacon Roger (1214-1294), Madame Blavatsky Hélène Pétrovna (1831-1891), Cagliostro (1743-1795), Cornelius Agrippa de Nettesheim (1486-1533), Albert le Grand (1193-1280), etc. De nos jours, ces grands noms sont principalement connus des jeunes adolescents à travers de nombreux romans fantasy et fantastiques. En effet, ces livres présentent les auteurs cités ci-dessus comme étant des personnages légendaires dotés de certains pouvoirs.

Dans l'islam, on considère également que les sciences et les arts occultes sont apparus en Europe durant la renaissance et que la finalité était de distinguer ce qui relevait du domaine du religieux ou du non-religieux⁷⁰. À cette époque, l'islam médiéval comprenait le monde comme un univers régi par la volonté de Dieu. En croyant à la magie, l'alchimie (*al-kîmiyâ'*) et l'astrologie, on ne s'opposait donc pas à la croyance en Dieu⁷¹. Suivant cette dernière, la magie (avec la possibilité d'agir à distance et le recours aux *djinn*s), les sciences secrètes de la nature (la science talismanique, ou *khawâss*), l'alchimie⁷² (faculté de reproduire des lois naturelles en cherchant le « comment » de la création divine), la divination et l'astrologie⁷³ pourront se développer. En effet, le cadre orthodoxe était respecté et il confirmait même la vérité coranique et son bon pouvoir d'action.

Pour terminer, nous pouvons citer Fortes Meyer, « *L'occulte, qui est l'objectif principal des rites, est inhérent aux rapports sociaux et aux tendances fondamentales sans lesquelles la vie sociale des humains ne pourrait pas se maintenir* »⁷⁴.

⁶⁹ TONDRIAU Julien, *L'occultisme*, Verviers, Marabout université, 1974, p. 193.

⁷⁰ « Sciences occultes », dans AMIR-MOEZZI Mohammed Ali, *Dictionnaire du Coran*, Paris, Laffont, 2007, p. 804.

⁷¹ Ce point sera particulièrement développé dans la partie concernant la magie dans l'islam.

⁷² Nous pouvons citer Jâbir Ibn Hayyân comme l'un des grands alchimistes du monde arabe (*Ibid.*, p. 806).

⁷³ *Ibid.*, p. 805-806.

⁷⁴ FORTES MEYER, « Les prémisses religieuses et la technique logique des rites divinatoires », dans HUXLEY Julian, *op. cit.*, p. 254.

4.2. Magie

« Les systèmes magiques sont logiques, mais non rationnels. Loin de les rejeter, ou de les nier, il importe d'aller à la découverte de leur dynamisme pour les reconduire à la force du rite »⁷⁵.

a. Présentation des différentes approches du concept de magie

Le terme « magie » provient de *magu* en vieux perse, qui était utilisé à l'origine pour désigner les personnes usant de magie, autrement dit les mages. La définition de ce concept n'est pas aisée tant elle a pu évoluer au fil du temps. Ici, nous retiendrons l'apport de Henri Corneille-Agrrippa : *« La magie est une faculté qui a un très grand pouvoir, plein de mystères très révélés, et qui renferme une très profonde connaissance des choses les plus secrètes, leur nature, leur puissance, leur qualité, leur substance, leurs effets, leur différence et leur rapport (...) »⁷⁶*. Au fil des siècles, la magie fut définie comme un don, comme une maladie mentale, comme un mensonge, comme une superstition ou encore comme un domaine possédant des origines maléfiques. Pour lui, la magie est la perfection de la science naturelle et non une abomination, comme le diront de nombreux autres auteurs. Agrrippa dit également : *« Il faut donc que ceux qui veulent s'appliquer à l'étude de cette science possèdent parfaitement la Physique qui explique les qualités des choses et dans laquelle se trouvent les propriétés secrètes de chaque être, qu'ils sachent bien la Mathématique, connaissent les étoiles, leurs aspects et leurs figures, puisque d'elles dépend la vertu et la propriété de chaque chose élevée ; et qu'ils entendent bien la Théologie par laquelle on connaît les substances immatérielles qui distribuent et gouvernent toutes choses, pour posséder la faculté de raisonner de la Magie. »⁷⁷*. À l'époque, toute connaissance était considérée comme une science, d'où l'ancienne appellation « science magique ». À l'heure actuelle, les occidentaux séparent inflexiblement ces deux domaines. C'est pour cette raison que ce concept a particulièrement retenu notre attention.

Pour mieux situer ce terme, il est intéressant de comparer différentes définitions présentées dans les dictionnaires actuels avec celles qui datent du siècle dernier. Se faisant, nous comprendrons à quel point le terme a pu évoluer, et se modifier. Il y a plus de 150 ans, la magie était définie comme telle : *« Art d'opérer des choses surprenantes et merveilleuses, soit par le secours de la nature, soit par le secours de l'art, soit par l'intervention des esprits ou démons ; de là vient la distinction de magie naturelle, magie artificielle et magie noire ou diabolique »⁷⁸*. Le magicien est ainsi présenté comme une personne étant capable de manipuler les éléments et les esprits via des sons, des gestes et des substances. Ces personnes peuvent dès lors tuer ou guérir⁷⁹, leur rôle n'étant pas encore enfermé dans un système manichéen. Dans les dictionnaires actuels, la magie est présentée comme une action efficace sur un objet ou une personne⁸⁰. À côté de cela, nous pouvons retrouver une définition d'un ouvrage datant de 1983 où la magie est définie comme une puissance scandée par les magiciens qui appellent des esprits pour les servir⁸¹. Dans ce cas, la nature de la magie

⁷⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁶ CORNEILLE-AGRIPPA Henri, *La philosophie occulte ou la magie*, t. 1, Paris, 1910, p. 3.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁸ « Magie », dans BERTRAND François-Marie, *Dictionnaire universel, historique et comparatif de toutes les religions du monde*, t. 3, Paris, Aux ateliers catholiques du petit-montrouge, 1850, p. 421.

⁷⁹ « Magiciens », dans *Ibid.*, p. 418.

⁸⁰ « Magie », dans RIFFARD Pierre, *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Payot, 1993, p. 198.

⁸¹ « Magie », dans MIRABAIL Michel, *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Marabout, 1983, p. 161.

dépend de la raison de son utilisation : désintéressée (magie blanche⁸²) ou égocentrique (magie noire). Dans cette dernière, le magicien finira par devenir lui-même le serviteur de l'esprit qu'il tentait d'assouvir⁸³. En parallèle, nous pouvons mentionner la magie cérémonielle (participer sur le plan cosmique, aux volontés divines) ainsi que la magie personnelle (« pas de rite extérieur »)⁸⁴. Nous l'aurons compris, de très nombreux éléments peuvent être pris en compte dans le cadre d'une étude de la magie : magie médicale, sorcellerie, magie naturelle, magie haute, magie basse, magie positive ou négative, inférieure (goétie) ou supérieure (théurgie), blanche ou noire, opérative ou spirituelle, divine ou naturelle, allopathique (le contraire agit sur le contraire), homéopathique, contagieuse (par contact), etc.⁸⁵. Les définitions mettent l'accent sur des sensibilités bien particulières. Nous retiendrons ici le passage de l'ouvrage de Mirabail Michel : « *La magie elle-même est le système des analogies symboliques et opératoires du monde par lesquelles les plantes, les métaux, les fleurs, les parfums, les vertus, les planètes et les esprits communiquent* »⁸⁶.

Après avoir pris connaissance de cela, il apparaît clairement que les tentatives de catégorisation de la magie restent intéressantes. Cependant, elles ne sont pas toujours pertinentes lorsqu'elles tentent d'englober toutes les réalités. Les auteurs traitant de ce sujet n'insistent pas sur les mêmes éléments et, pour la plupart d'entre eux, ils nous laissent entrevoir leur point de vue sur le sujet. Antoine Anwander, auteur de l'ouvrage « *Les religions de l'humanité* », parle de la magie comme d'une pratique irrespectueuse, utilisée à des fins personnelles et surtout opposée au concept de religion⁸⁷. Il est intéressant de faire remarquer que de nombreux auteurs partagent cet avis, sans pour autant développer ou argumenter leur point de vue.

b. La problématique de la catégorisation

Dans l'hindouisme, la magie noire (*Abhicāra*)⁸⁸ provient d'une « bonne » volonté, qui est cependant perçue comme odieuse⁸⁹. Pour éviter tout maléfice, le code de Manu⁹⁰ enseigne au *brahmane* à se protéger des forces négatives⁹¹. Dans le *Kausikasūtra*⁹², de nombreux charmes de magies noires sont décrits sans distinguer pour autant la magie blanche de la magie noire⁹³. Quoi qu'il en soit, la parole est l'élément principal du rituel. Elle est régulièrement accompagnée de gestes. Certains éléments naturels sont également placés au centre de toute

⁸² La magie blanche nécessite une initiation et est portée par des divinités bénéfiques.

⁸³ *Ibid.*, p. 162.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ ANWANDER Antoine, *Les religions de l'humanité*, Paris, Payot, 1955, p. 12.

⁸⁸ Dans ce mémoire, nous la nommerons comme telle même si la distinction magie blanche-magie noire n'existe pas officiellement dans l'hindouisme.

⁸⁹ Pour ne citer qu'un exemple, le fait de tuer une personne pour en sauver mille autres est considéré comme un acte de magie noire dont l'intention de départ n'est pas mauvaise.

⁹⁰ Le code de Manu, ou Lois de Manu, est un traité du deuxième siècle de notre ère. Ce texte mentionne les différents rôles et tâches des castes hindoues.

⁹¹ HENRY Victor, *La magie dans l'Inde antique*, Londres, Garland, 1980, p. 220.

⁹² Le *Kausikasūtra* sutra est reconnu comme un manuel de magie pratique principalement basé sur l'utilisation de plantes.

⁹³ Ici, Henry Victor distingue la magie blanche de la magie noire sans pour autant les définir (*Ibid.*, p. 221).

forme de magie⁹⁴ : l'eau, le feu⁹⁵, certains aliments, certains bois, etc. La distinction et la catégorisation du bien et du mal que nous avons tendance à appliquer en Occident n'est donc pas si évidente que cela lorsqu'on aborde l'hindouisme.

Le problème se pose également dans la distinction « magie privée » et « magie civile ». Dans l'islam, la magie se retrouve à tous les niveaux de vie étant donné la présence des *djinn*s en tout temps et en tout lieu. À l'instar de l'hindouisme, chaque étape de la vie d'une personne y est ritualisée : repas spécifique à une date spécifique, utilisation du lait maternel pour bénir la pièce, première cuillère de miel et de beurre donnée à l'enfant pour son premier repas, circoncision accompagnée de danse antidémoniaque, etc.⁹⁶. Le mariage et la mort sont aussi des moments très ritualisés : nous y retrouvons aussi bien des purifications que des repas spécifiques, une importance donnée aux songes, etc.⁹⁷. L'importance des rognures d'ongles et des cheveux est également majeure : si un ennemi prélève une part d'une personne, il peut lui faire du mal. Lors des rites magiques, le sang, la salive, les ongles et les cheveux sont considérés comme une extension du corps de l'individu⁹⁸. Au Maroc, par exemple, pour qu'une femme recrée un lien fort avec son mari, elle doit se procurer des poils et cheveux de l'homme qu'elle va ensuite mélanger à de la terre provenant du sol sur lequel il a marché ainsi que de la terre prise sous sa chaussure droite. Le tout est alors placé dans un petit contenant qu'elle portera contre sa peau⁹⁹. Cette forme de magie est qualifiée de « sympathique » : chaque partie du corps est liée à un élément vital (par exemple : la salive est liée au souffle et donc à la vie) et chaque action influencera le corps tout entier¹⁰⁰.

La magie civile fait également partie intégrante de la vie. Car dans l'islam, comme dans l'hindouisme, l'occupation ou la construction d'une nouvelle maison s'accompagne de pratiques visant à écarter le mauvais œil. La fabrication d'un fétiche que l'on place sur le terrain en construction et que l'on détruit une fois la maison achevée n'est pas rare du tout. De cette façon, toute force négative accumulée lors de la construction de l'habitation est supprimée¹⁰¹. Il en va de même lorsque l'on creuse un nouveau puits, l'eau étant un élément essentiel de l'islam de par sa rareté à l'origine du développement de cette religion¹⁰². Une fois encore, comme dans l'hindouisme, certaines fêtes annuelles sont accompagnées de danses repoussant la paraisse humaine et empêchant les forces démoniaques de s'emparer des individus. Lors de ces fêtes, différents rituels magiques sont également exécutés.

En ce qui concerne la magie, ce que nous devons retenir est le fait que tout médecin, savant, poète ou sage était au départ magicien. C'était un rôle social qui permettait de transmettre les connaissances de génération en génération¹⁰³. De plus, le prêtre et le magicien sont liés par le fait qu'aucun d'entre eux ne peut influencer un quelconque être divin, mais qu'ils ont tous deux la capacité de soumettre les êtres démoniaques ou ambivalents¹⁰⁴.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁹⁶ POTTIER René, *Initiation à la médecine et à la magie en islam*, Paris, Fernand Sorlot, 1939, p. 89-96.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁹⁸ DOUTTE Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Paris, Maisonneuve, 1984, p. 58.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 60-61.

¹⁰¹ POTTIER René, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰² *Ibid.*, p. 109.

¹⁰³ HENRY Victor, *op. cit.*, p. 241.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 251.

c. Magie et religion

L'auteur René Pottier, dans son ouvrage « *Initiation à la médecine et à la magie en Islam* » nous parle régulièrement de rituels religieux et de rituels magiques en distinguant les deux sans pour autant expliquer cette distinction. Le problème précédemment mentionné se pose encore : l'auteur essaie-t-il de distinguer les deux ou considère-t-il ces éléments comme imbriqués l'un dans l'autre ? La frontière entre magie et religion, constamment rappelée, n'est pas pour autant développée. Et c'est précisément là que se situe le nœud du problème. En Occident, les typologies et catégorisations sont fréquentes et cela pose question lors de l'étude de certains phénomènes fonctionnant de pair. Cela nous amène donc à notre second point : Y a-t-il lieu de différencier magie et religion ? Est-il possible de le faire ? Quel en serait l'intérêt ?

La magie est, au même titre que la religion, un concept dont il est très compliqué de saisir l'entière tant ses origines et développements sont divers. L'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la philosophie¹⁰⁵, la psychanalyse, les sciences des religions et la psychologie font partie des très nombreux domaines qui se sont essayés à la définir. L'objectif reste cependant toujours le même : découvrir les mécanismes du rationnel et de l'irrationnel¹⁰⁶. Avec l'évolution de la position scientifique, la religion s'est sentie obligée de se rationaliser et, pour ce faire, s'est « écartée » des domaines occultes. La magie sera finalement relayée au rang de « menace intérieure » due à l'omniprésence du christianisme¹⁰⁷.

Selon Louis Chochod, la différence entre religion et magie se situe dans le fait que dans toutes les religions, le croyant tente d'être considéré par le divin sans pour autant être certain d'obtenir une réponse. Cependant, dans le domaine magique, c'est le pouvoir de l'officiant qui importe et non une divinité. De plus, en pratiquant un rituel magique, il existe toujours un risque de se tromper dans la réalisation de ce cérémonial et d'en subir les conséquences. Ce n'est pas le cas lorsque l'on prie dans une religion¹⁰⁸. Jules Boucher, quant à lui, parle de la magie en disant : « *Ce n'est pas le but recherché qui est magique, c'est l'action elle-même.* »¹⁰⁹. L'enchantement est alors perçu comme un processus apportant certains effets recherchés. La magie est donc consciente et codifiée à travers ses rituels. Elle est logique et teintée de religieux sans pour autant être religieuse. Mais ici encore, l'auteur finit par dire que la religion est passive (prière) tandis que la magie est active (commandée)¹¹⁰. Ces points de vue posent donc question. En effet, dans les pratiques magiques, le lien entre l'humain et le divin reste primordial. On en recherche d'ailleurs les signes. De plus, le risque de se tromper dans un rituel et de s'attirer le courroux d'une divinité se retrouve également dans les religions : le croyant craint le jugement divin. Ici encore le débat reste ouvert : Est-il réellement possible de distinguer la magie de la religion ?

Pour terminer cette partie, nous dirons simplement que la magie et la religion procèdent toutes deux par rituels. Cependant, ce dernier reste un principe d'application de certaines croyances religieuses ou non. Compris dans son sens moderne, le rite n'inclut pas

¹⁰⁵ Des philosophes comme Emile Meyerson, André Lalande ou Ludwig Wittgenstein vont montrer les limites des définitions des sociologues et des anthropologues en repensant les concepts classiques (SANCHEZ Pascal, *La rationalité des croyances magiques*, Librairie Droz, Genève, 2007, p. 126).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁸ CHOCHOD Louis, *Occultisme et magie en Extrême-Orient. Inde, Indochine, Chine*, Paris, Payot, 1945, p. 44.

¹⁰⁹ BOUCHER Jules, *Manuel de magie pratique*, éd. revue et augmentée, Paris, Devry, 1953, p. 17.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

nécessairement la religion. C'est pourquoi le chercheur se doit de pouvoir aborder son sujet de recherches tout en remettant en question les idées préétablies.

Pour conclure cette partie, la religion est un phénomène qui relève à la fois du spirituel et du culturel, elle s'intègre dans les structures de la société où elle se développe. La magie est un moyen. Elle relève d'une vision du monde où tout est lié de cause à effet et vise, par l'accomplissement de rites, à influencer le cours des choses. Cette pensée magique, qui s'exprime à travers des actes symboliques visant à modifier le monde alentour, n'est pas intrinsèque à une culture, mais se trouve largement diffusée à travers l'espace et le temps.

d. Approches du concept par les sciences humaines

À l'origine, la magie était perçue comme un processus fonctionnant par analogie ou par homéopathie : Edward Burnett Taylor, James George Frazer ou Andrew Lang l'ont étudiée dans ce sens. Les études ethnologiques sont donc les premières à s'intéresser de près à la magie. Par la suite, on en vient à considérer que la magie fonctionne par similitude, contrariété ou contiguïté : des forces invisibles traversent le monde et l'objectif est de pouvoir les utiliser. La sociologie s'intéressera également au phénomène comme produisant des effets et soutenant certaines fonctions dans la société. La psychologie se penchera aussi sur la question avec son étude de l'inconscient (le moi et le sur-moi). Ces trois approches permettent donc d'étudier le phénomène à la fois socialement, culturellement et psychologiquement. À ce moment, et petit à petit, on commence à comprendre toute la complexité de la magie. En s'appuyant sur les trois domaines de recherches ci-dessus, les sciences des religions feront leur apparition en abordant le concept à partir de son lien (ou non) à la religion. En effet, la magie et la religion tentent de cerner l'invisible¹¹¹ sans pour autant faire de la religion une sorte de base sur laquelle reposerait toute force de magie. Quoi qu'il en soit, la structure magico-religieuse¹¹² résulte du rapport entre magie et religion. Elles peuvent donc coexister, mais leurs relations différeront en fonction du lieu et de l'époque où s'organise cette cohabitation : phénomènes de possession, de divination, d'étude des astres, de consultation d'oracles, etc.

Pour certains chercheurs comme Frazer, la magie est pensée comme une aberration elle ne respecterait pas les lois naturelles. Pour d'autres, elle fonctionne en accord avec le monde. L'apport de Frazer reste bien dans un cadre typologique. Cependant, sa classification n'en reste pas moins très intéressante grâce aux notions de magie « sympathique », de magie « pratique » et de magie « théorique ». La distinction ne doit cependant pas exclure les deux catégories. Car bien évidemment, l'une et l'autre fonctionnent en interaction : le théorique a besoin de la pratique et vice-versa. Plus spécifiquement, nous pouvons dire que la magie sympathique agit par contact (magie contagieuse) ou par similitude (imitative, homéopathique¹¹³), bien que cette classification ne permette pas de rendre compte de toutes les formes de magies existantes. Cependant, elle permet de prendre conscience des variantes présentes dans une même substance.

Pour Marcel Mauss, la magie fonctionne en suivant un raisonnement conscient assorti d'un jugement authentique. Ce dernier possède une valeur affective, liée à la peur, aux désirs ou aux

¹¹¹ VIDAL Jacques, « Magie et Religion », dans POUPARD Paul, *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 994.

¹¹² Magico-religieux : concept développé par Mircea Eliade (*Ibid.*, p. 995).

¹¹³ BOUCHER Jules, *op. cit.*, p. 19.

espoirs¹¹⁴. La jonction entre l'intellect et les sentiments voit le jour¹¹⁵. La magie sort donc de la dichotomie rationnel - irrationnel. L'idée est la suivante : la nature naturante (hyperphysique, magique) organise la nature naturée. La magie se situe alors dans une réalité intermédiaire, entre le domaine du physique et celui du spirituel. Parler de magie suppose donc l'existence de certaines forces qualifiées de « magiques » auxquelles on juxtapose une théorie rationnelle¹¹⁶. Dans ce cas, le concept de « magie » dépasse le domaine de l'exotisme et du primitivisme en interrogeant les notions de culture et de civilisation. James Frazer et Marcel Mauss participent à ce courant en montrant à quel point le concept de magie est vaste et intervient dans les domaines intellectuels et rationnels¹¹⁷. La question de la magie intéresse de nombreux chercheurs et nous remarquons notamment à travers Malinowski, l'intérêt accru de la sociologie et l'anthropologie pour ce concept¹¹⁸. Avec Durkheim, la magie prend tout son sens social. Elle devient une pratique liée à un contexte spécifique ; à un fonctionnement communautaire et collectif. Le rite prend donc un sens moral, car il va réunir les croyants. La magie représente alors l'unité du groupe. Elle permettra à la croyance de perdurer¹¹⁹. Cet auteur présente également l'idée selon laquelle la science et la religion ne sont plus opposées, car elles partagent une certaine logique commune. L'homme arrive alors à exprimer la réalité de différentes façons. Comme pour la magie, c'est en prenant en compte chacune de ses facettes et en les observant dans l'ensemble que l'on peut admirer un diamant¹²⁰. Comme nous l'avons dit précédemment, la philosophie démontrera les barrières épistémologiques de tous ces concepts en permettant de réévaluer les définitions tenues pour acquises. L'ethnologie repassera également au premier plan¹²¹. Ernst Cassirer appréhendera la magie en fonction de sa forme et non de son contenu. Le fondement et le contexte religieux doivent être étudiés avant même d'investir un terrain de recherche. Pour lui, magie et le mythe vont de pair, au même titre que la connaissance, l'art ou le langage. La magie est donc une part essentielle de l'esprit de tout homme¹²². Progressivement, l'anthropologie va également cesser de se questionner sur les rapports entre la magie et la religion ainsi que sur l'origine du concept de « magie ». Dorénavant, ce sont les mécanismes sociaux qui serviront de point de départ pour toute compréhension concernant les représentations ou pratiques humaines¹²³. Dès lors, on observe un glissement de la réflexion sur la nature de la magie et sa formulation conceptuelle glisse vers une mise en question des statuts dans la société, du fonctionnement de ceux-ci, mais également vers les questions de domination ou de pouvoir liées à la pratique magique¹²⁴.

L'ouvrage de Bateson, *"La cérémonie du Naven"*, a particulièrement retenu notre attention, car la magie y est étudiée en fonction des actions qui en résultent. Son approche se situe clairement du côté du fonctionnalisme lorsqu'il affirme que le fait de croire nous positionne en interaction avec ce qui nous entoure. La magie met en œuvre l'application de normes, et une certaine logique présente dans chaque culture¹²⁵. Evan Pritchard, quant à lui, lie les croyances

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Ce point de vue n'est pas partagé par les anthropologues anglais (*Ibid.*, p. 20).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁷ SANCHEZ Pascal, *op. cit.*, p. 77.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 86.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹²¹ *Ibid.*, p. 133.

¹²² *Ibid.*, p. 134.

¹²³ *Ibid.*, p. 160.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 161.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 181.

aux mouvements des sociétés¹²⁶. Cependant, le problème majeur de ce type de réflexion est le fait que tout est analysé selon une grille de lecture occidentale.

Avec Alan Macfarlane, Robert Muchembled, Keith Thomas ou Peter Brown, la rationalité des croyances magiques est remise en avant. Car leurs études s'enracinent dans la compréhension des individus et de leur propre système de croyances pour ensuite en étudier les dispositifs cognitifs et sociaux. C'est ainsi que le lien entre représentation et logique d'action peut être saisi¹²⁷. La recherche de rationalisation de la magie comporte cependant un risque : supprimer l'aspect de « croyance ». Il est important de se rendre compte des systèmes logiques, mais nous ne devons pas tomber dans l'excès inverse. En effet, dans l'étude des croyances, prouver la réalisation effective de la magie n'a pas sa place. Car toute personne utilisant la magie croit en sa réalité. Lorsque nous croyons, notre raison agit en donnant sens à des représentations, des valeurs et ce, en fonction des religions concernées, des dogmes. Comme le dit Max Weber, si nous suivons certaines règles de la société en considérant que nous y adhérons via notre rationalité, il n'est pas du tout aberrant d'affirmer que croire en des règles religieuses (et donc d'un autre domaine) est rationnel¹²⁸. Pascal Sanchez termine alors son ouvrage « *La rationalité des croyances magique* » en disant que le plus grand risque, lorsque l'on tente de définir la magie, est celui d'enfermer ce concept dans un cadre totalement défini. Cette notion de magie est plurielle. C'est pour cela qu'il est pertinent de l'aborder selon différents domaines d'études. La place de la magie, son contexte social et historique ainsi que ses influences cognitives et psychologiques participent tous au phénomène magique. C'est et ce sera uniquement lorsque tous ces domaines travailleront ensemble qu'une théorie de la magie pourra être réellement présentée¹²⁹. Chaque approche citée ci-dessus est une facette de la totalité du terme « magie ». Les sciences des religions ont donc encore beaucoup à faire et doivent se repencher sur les collaborations qu'elles pourraient mettre en place entre les différents domaines de recherche.

e. Dans l'hindouisme

« On peut dire que la magie est consubstantielle à l'Inde »¹³⁰.

L'Inde est un pays dans lequel la magie (*krtyâ*, l'acte par excellence) est très présente. Les maîtres spirituels de ce pays sont connus comme étant dotés de certains pouvoirs : le *siddha*¹³¹ possède des *siddhi* (pouvoirs magiques ou surnaturels). C'est bien dans le domaine populaire que la magie est la plus présente. On la retrouve à travers des récitations (*mantras* ou autres), mais également à travers différents rituels touchant chaque aspect de la vie. Ces pratiques se transmettent par voie orale, mais également à travers certains écrits très populaires dans le milieu hindou. Nous pouvons retrouver des formules magiques, des conjurations ainsi que des hymnes concernant l'amour, les richesses, les possessions ou la maladie, dans l'*Atharvaveda*. Le *Kauśikasūtra* est aussi reconnu comme manuel pratique de magie utilisant les plantes, présenté dans le *R̥gvidhāna*. Ce dernier est utilisé aux mêmes fins que le *Kauśikasūtra* ou que l'*Atharvaveda*. Mais, en plus de cela, il reprend différents charmes ayant

¹²⁶ *Ibid.*, p. 198.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 238.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 550.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 690.

¹³⁰ PADOUX André, « Magie indienne », dans SALLMANN Jean-Michel (éd.), *Dictionnaire historique de la magie et des sciences occultes*, Paris, librairie générale française, 2006, p. 448.

¹³¹ Le *siddha* est une personne qui est parvenue à atteindre une perfection à la foi spirituelle et mentale (*Ibid.*)

pour but d'apporter la paix, une longue vie, etc. La littérature hindoue regorge également d'éléments magiques : le *mahābhārata*¹³², les *purāṇas*¹³³, les *tantras*¹³⁴, les *Āgamas*¹³⁵, la *Kathāsaritsāgara*, ainsi que de nombreux traités juridiques. Si l'Inde accorde autant de place à la magie, c'est parce que les milieux ascétiques n'en manquent pas. De plus, c'est en leur sein que la magie trouve son origine : les *tīrtha*¹³⁶. À l'aide de cette magie et de la récitation de mantras, nous pouvons créer des amulettes destinées à être portées, ingérées ou brûlées¹³⁷. Dans ce cas, la magie est liée aux bonnes récoltes, aux relations sociales et à la médecine.

Dans l'*Atharvaveda*, nous retrouvons de nombreux rites magiques. Nous pouvons, par exemple, découvrir des formules pour échapper au venin d'un serpent. Ces rituels relèvent exclusivement de la magie. Pour qu'ils soient efficaces, les ingrédients, le nombre d'officiants, le lieu et la période durant laquelle ils doivent être effectués sont clairement définis. Ces rites magiques peuvent être divisés en deux catégories¹³⁸ : ceux relevant de la magie intérieure et ceux relevant de la magie extérieure. Dans la première catégorie, nous retrouvons les charmes roboratifs¹³⁹ et curatifs ainsi que les charmes préservatifs. Les objectifs présents sont donc la guérison, la bonne santé et l'éloignement de tout malheur. En ce qui concerne la magie externe, elle comprend les maléfices à l'encontre d'un ennemi, des bénédictions de mariage, de commerce, de jeu ou de voyage, mais également certaines prescriptions ayant pour but de se faire aimer. Nous pouvons aussi y ajouter tous les rites visant à attirer la paix et la prospérité sur un peuple entier (rituel de la vie publique).

La magie intérieure¹⁴⁰ est une opération qui a un effet particulier sur un point déterminé, via l'énergie cosmique. Ici, l'action peut être menée par une collectivité ou un individu seul. Lors de ces rituels magiques, différents objets sont utilisés. Nous y retrouvons, entre-autre, le pentacle¹⁴¹ qui a pour but d'isoler l'officiant de toute puissance hostile, l'amulette et le talisman. Ce dernier est également un objet important et personnel utilisé pour renforcer les pouvoirs de l'officiant ou pour renvoyer le mal à son destinataire. Cet objet peut être fabriqué à partir d'ingrédients végétaux ou animaux (et parfois minéraux). Le talisman le plus communément utilisé est celui que l'on place autour du cou du *brahmane* dès qu'il a été initié. Nous pouvons retrouver ses différentes vertus dans un hymne de l'*Atharvaveda*¹⁴². Le bois est également un élément très important et le *Kāuṇḍika-Sūtra* mentionne justement quels types d'arbres sont considérés comme étant de bon augure. En complément de ces objets liés aux rituels de protection, il existe des rites de purification. Le *Kāuṇḍika-Sūtra*, pour le citer à nouveau, nous dit bien que tout officiant peut opérer une fois purifié. Ces rituels sont donc tout aussi importants

¹³² Le *mahābhārata* est une épopée hindoue, rédigée en sanskrit.

¹³³ Les *purāṇas* sont des textes abordant de nombreux sujets et étant particulièrement répandus dans les milieux féminins. Les sujets traités sont l'astrologie, la médecine, les divinités, la philosophie, les contes, etc. Ces textes remplaçaient les *veda* dans différents milieux sociaux.

¹³⁴ Les *tantras* sont des textes appartenant à la littérature tantrique et abordant de nombreux points comme la doctrine, des rituels ainsi que différentes pratiques ascétiques.

¹³⁵ Ce terme désigne un ensemble de texte qui diffère selon la religion qui les utilise : hindouisme, jaïnisme, bouddhisme.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 449.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 451.

¹³⁸ Cette division n'a été observée que dans l'ouvrage de Louis Chochod : *Occultisme et magie en Extrême-Orient*. Cependant, nous avons pris la décision de la mentionner car elle nous paraissait adéquate à la présentation de la multitude de pratiques magiques présentes dans ce mémoire (CHOCHOD Louis, *op. cit.*, p. 27).

¹³⁹ Les charmes roboratifs sont des charmes fortifiants.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 30-45.

¹⁴¹ Le pentacle est très peu utilisé à des fins personnelles. C'est ce qui le distingue du talisman.

¹⁴² *Ibid.*, p. 33.

que les autres. Ici, nous retrouvons l'utilisation de certaines herbes, la pratique du jeûne¹⁴³, l'huile d'ingida¹⁴⁴ (qui posséderait des vertus antidémoniaques), etc. Les différents charmes curatifs peuvent être utilisés par l'officiant sur sa propre personne ou sur autrui.

La magie externe¹⁴⁵ touche à de nombreux domaines : la bonne santé (humaine ou animale), les bonnes récoltes, la gestation, le mariage, les charmes curatifs ou encore les exorcismes. Certains ingrédients sont donc privilégiés : les quatre *rasas* ou liquides rituels. Nous retrouvons le lait aigre, le miel, l'eau et le beurre clarifié (ou liquéfié). À côté de ces quatre liquides, le *soma* a également une très grande place que ce soit dans les rituels magiques ou non. Cette boisson spiritueuse est mentionnée à de nombreuses reprises dans le *Rgveda*. Les aliments liquides sont bien plus fréquents que les solides, peu nombreux dans les rituels magiques classiques. Nous y trouvons principalement la bouillie de riz, la farine d'orge détrempée dans du lait ainsi que certains flans et crêpes. Si ces aliments sont si peu nombreux, c'est peut-être parce que leur récolte et préparation devaient être exécutées à des endroits et moments bien spécifiques. Par exemple, lors du rituel de prospérité familiale, le lait utilisé devait provenir d'une vache de la même couleur que le veau à qui elle venait de donner naissance¹⁴⁶. Lorsque nous mentionnons les rituels de prospérité, il est intéressant de souligner leur durée. En effet, le rite doit être effectué sur la personne souhaitée, avant même sa venue au monde. Les charmes de fécondité sont également importants, car la stérilité était l'un des pires fléaux à l'époque védique. Nous l'aurons compris, les rituels magiques étaient fréquents et répondaient aux inquiétudes quotidiennes des êtres humains vivant à cette époque.

Jusqu'ici, nous avons pris soin de mentionner les rituels magiques que nous qualifierons de bénéfiques. Il existe cependant de nombreux maléfices et contre-maléfices. Certaines pratiques ressemblaient aux rituels vaudous d'Afrique de l'ouest. Une poupée était liée à un individu et les traitements que subissait la poupée étaient répercutés sur la personne ciblée¹⁴⁷. Pour ce faire, une partie du corps de l'individu était placé dans le *voult*¹⁴⁸. En Inde, les exorcismes sont également présents. Dès l'époque védique, le *brahmane* pouvait pratiquer un exorcisme sur une personne possédée. L'exorcisme peut libérer la personne, mais aussi retourner le démon (s'il s'agit bien de cela) contre son destinataire¹⁴⁹. Là encore, les rituels d'exorcismes étaient pratiqués à des moments bien spécifiques.

Suite aux nombreuses mentions de manuels de magie hindoue, nous précisons que seul l'*Atharvaveda* retiendra notre attention dans ce mémoire. En effet, la magie y est présentée sous de très nombreux aspects (politiques, privé, médicaux, etc.). De plus, cette œuvre est extrêmement populaire.

¹⁴³ Dans l'hindouisme, le jeûne est souvent assimilé aux spirituels qui laissent de côté les plaisirs charnels. C'est pour cela que les mystiques extrêmement maigres sont considérés comme de « bons » mystiques.

¹⁴⁴ Cette huile est mentionnée dans l'*Atharvaveda* (*Ibid.*, p. 42).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 45-67.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹⁴⁸ Dans cet exemple, « *voult* » est le terme utilisé pour désigner la poupée et donc l'objet symbolisant la personne visée.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.

f. Dans l'islam

Le concept de magie dans l'islam a évolué et s'est développé en deux grandes périodes. La première concerne l'astrologie et certaines idées selon lesquelles les substances possèdent des pouvoirs cachés. Par exemple, telle pierre agit sur telle partie du corps, en fonction du moment de la journée. Nous pouvons ici mentionner Ibn Wahshiyya (*L'Agriculture nabatéenne, al-filâḥat an-nabaṭiyya*) et al-Majrītī¹⁵⁰ (*Le but des sages*) comme les grands penseurs de ce courant. L'intérêt était alors porté sur la fabrication d'amulettes, de talismans¹⁵¹ et la récitation d'invocations. Dans la deuxième période de son développement, l'usage de la magie s'ancrera dans une utilisation coranique. Le Coran étant perçu comme la parole de Dieu, il est donc traversé par des forces divines. Et ce sont ces forces que l'on veut mobiliser à travers son écriture ou sa récitation¹⁵². Cette période comporte également la fabrication d'amulettes, de talismans¹⁵³ ainsi que des invocations de *djinn*s. Dans ce courant, nous retrouvons al-Būnī (*Le soleil des connaissances*). Quoiqu'il en soit, ces deux magies se sont développées à partir d'influences hellénistiques. On remarque ce phénomène à travers les carrés magiques. Petit à petit, ce calendrier sera laissé de côté au profit du calendrier lunaire musulman¹⁵⁴.

Dans l'islam, en abordant la question de la magie, on doit être capable de comprendre le rapport entre les êtres humains et toute forme de créatures surnaturelles (Coran 15, 27 et 55, 15). Dans la période antéislamique, il était impensable d'interagir directement avec Dieu¹⁵⁵ : les humains avaient plus de facilités à communiquer avec des êtres intermédiaires bienfaisants ou malfaisants (les *djinn*s)¹⁵⁶. La magie est considérée comme efficace dans le sens où les *djinn*s peuvent l'utiliser pour guérir, aider ou faire le mal. Parallèlement à ces pratiques, nous retrouvons aussi des invocations de démons¹⁵⁷ : « O Noûh', et Dermoûkh, répondez et dépêchez-vous, vous et vos enfants, au nom de Sam'ât', Cham'ou', Berhoût, Berhîn, 'Ash'im, et faites, ô agents démoniaques, ce que je vous ordonnerai de faire, charmes d'amour ou de discorde, ou de domination, ou de séduction de femme, ou ouverture de trésors, ou informations ; où que vous soyez, que Dieu vous fasse venir tous »¹⁵⁸. À l'origine, l'interdiction de la magie n'était due qu'à une seule chose : le risque d'idolâtrie.

D'un autre côté, le Coran parle aussi de « *sihr* » : la magie faisant recours aux *djinn*s, à la séduction, à l'hypnose, etc. Dans le Coran, Muhammad lui-même sera accusé de sorcellerie (*sihr*), d'être un *sâhir* : son pouvoir lui viendrait d'un *djinn* et non de Dieu. Pour éviter cela, les commentateurs du Coran distingueront le miracle et la magie (Coran 113, 41). Alors que le premier est clairement soutenu par Dieu, de volonté divine, le second ne l'est pas directement. Dans l'islam, on retrouve de nombreuses formes de magie, à travers les voyants (*kâhin*), par

¹⁵⁰ Son nom provient de Maslama le Madrilène. Ibn Khaldûn considère que cette œuvre est faussement attribuée à Mājriṭī (IBN KHALDUN, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, traduction par Vincent MONTEIL, 3^e éd. revue et augmentée, Paris, Sinbad, 1997, p. 890 (coll. Thesaurus)).

¹⁵¹ Ibn Khaldûn différencie la magie et les talismans en disant que la première provient d'une action directe de l'esprit sur un objet tandis que le talisman agit indirectement. Ce dernier est ainsi perçu comme une pratique éloignant le croyant de Dieu. Peu importe la forme de magie, elle éloignera toujours le croyant du divin (*Ibid.*, p. 837).

¹⁵² « Magie », dans AMIR-MOEZZI Mohammed Ali, *op. cit.*, p. 512.

¹⁵³ Voir annexe 1.

¹⁵⁴ CONSTANT Hamès, « Problématique de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », dans *Cahiers d'études africaines*, n°189-190, 2008, p. 90.

¹⁵⁵ POTTIER René, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁷ Le rituel d'asservissement pratiqué afin d'attirer un *djinn* est nommé « *ḥidmat al-jinn* »¹⁵⁷.

¹⁵⁸ DOUTTE Edmond, *op. cit.*, p. 64-65.

exemple. Là aussi l'autorisation de ces pratiques sera limitée par le hadith « *Plus de divination après la prophétie* ». C'est pour cette raison que la voyance, observable de nos jours dans le monde musulman, revêt une apparence coranique : on y retrouve des formules coraniques, des récitations du nom divin, des prières à Dieu, etc.¹⁵⁹. Au fil du temps, la pratique de la magie sera tolérée, car on considérera qu'elle ne peut donc ni contredire, ni s'opposer à la religion. De plus, les *djinn*s étant considérés comme ambivalents (certains étant dangereux pour la foi), il sera important de pouvoir pratiquer certains exorcismes pour les chasser. C'est donc une magie défensive qui verra le jour. De plus, la divination (*fa'īl*) et l'astrologie seront de plus en plus pratiquées, car l'islam considère qu'elles se basent sur les rêves qui sont eux-mêmes d'inspiration divine¹⁶⁰.

Pour en revenir au Coran, il faut bien comprendre qu'il n'est pas considéré comme un ouvrage de magie, mais comme un livre saint dont le pouvoir peut guérir¹⁶¹. Il reconnaît l'existence de la magie et sa possible utilisation. On peut y lire des interdictions relatives aux pratiques de magie noire (*sihr*)¹⁶², guidées par les démons (sourate 20, 72). L'auteur, René Pottier, émet l'hypothèse selon laquelle il devait originellement exister de nombreux individus se disant sorciers pour que le Coran parle autant de questions de magie noire et de forces de l'occulte¹⁶³. Les versets coraniques portant la puissance divine sont alors utilisés comme des amulettes contre les brûlures du soleil, les maladies, les ennemis, pour protéger la femme de l'accouchement ou des reptiles¹⁶⁴ mais surtout contre l'*'ayn* (le mauvais œil). Certaines récitations coraniques prendront une valeur incantatoire du fait de leur rythme particulier. Si les esprits sont autant mobilisés c'est parce que la croyance considère qu'ils sont les seuls à comprendre le sens profond des versets coraniques (ex : 2^e sourate commence par ALM dont le sens est inconnu, sauf pour les esprits)¹⁶⁵.

Dans l'islam, magie et médecine (*'ilm at-ṭibb*)¹⁶⁶ sont tout autant liés que dans l'hindouisme. Les médecins musulmans (le *ṭabīb* et le *ḥakīm*) sont liés aux premières générations de magiciens. Certains noms sont très connus comme celui d'Averroès (1126-1198), d'Aboulcasis (940-1013)¹⁶⁷, d'Avenzoar (1091-1162)¹⁶⁸ et de Razi (865-925)¹⁶⁹. Le médecin, le chirurgien, le boucher, le barbier, mais également le forgeron sont des professions qui, d'une façon ou d'une autre, ont été liées à la magie¹⁷⁰. Dans les deux religions, les métiers touchant au sang sont considérés comme « vils ». À l'inverse de ceux-ci, les oulémas, l'imam et le multa sont des métiers dits « honorables »¹⁷¹.

Comme dans l'hindouisme, certains éléments utilisés lors des pratiques magiques reviennent régulièrement : les produits animaux (la peau, le sang), les produits végétaux

¹⁵⁹ « Magie », dans AMIR-MOEZZI Mohammed Ali, *op. cit.*, p. 509-510.

¹⁶⁰ « Magie », dans AMIR-MOEZZI Mohammed Ali, *op. cit.*, p. 511.

¹⁶¹ POTTIER René, *op. cit.*, p. 35.

¹⁶² *Ibid.*, p. 37.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 42-43.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁶ IBN KHALDÛN, *op. cit.*, p. 830.

¹⁶⁷ Abū al-Qāsim Khalaf ibn Abbās al-Zahrāwī.

¹⁶⁸ Abou Merwan Ibn Zuhr.

¹⁶⁹ Abu Bakr Mohammad Ibn Zakariya al-Razi (DOUTTE Edmond, *op. cit.*, p. 39).

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 39-40.

¹⁷¹ GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », dans *op. cit.*, p. 34.

(certaines plantes, des pierres, des métaux), l'eau, certaines dates précises du calendrier, etc¹⁷². Le texte suivant nous montre bien à quel point la médecine peut revêtir différentes formes : « Comme dans d'autres sociétés, la maladie et le malheur sont, au Maroc, des événements dont on parle souvent et à propos desquels se mêlent toutes sortes de considérations. Les gens décrivent, avec force détails, le djinn possesseur qu'ils ont vu et parlent du scanner, de l'évolution de la médecine moderne et du matériel médical. Ainsi, pour un même mal évoque-t-on, à la fois, le médecin, le fqīh, la voyante ou le sanctuaire et conseille-t-on en même temps au malade, qui suit déjà un traitement médical, de consulter un thérapeute traditionnel. Pour une même maladie, les Marocains peuvent donc user du système médical traditionnel qu'on nomme *tteb dyālna* (notre médecine) ou *tteb dyāl lmselmīn* (la médecine des musulmans) et du système biomédical qu'on nomme *tteb dyāl nnsara* (la médecine des chrétiens). Parfois, ils utilisent indifféremment un système ou l'autre, parfois l'un après l'autre et, parfois, les deux à la fois. On peut, par exemple, attribuer l'origine de sa maladie à un djinn, mais consulter, simultanément, le médecin et le fqīh ou passer de l'un à l'autre. »¹⁷³

En lien avec la citation ci-dessus, nous pouvons mentionner l'importance du mauvais œil, des djinns, la sorcellerie (le *sihr*), les voyants (*chwwafa*) et les saints. Tous appartiennent au domaine de l'art occulte et sont liés de près ou de loin aux pratiques magiques, chamaniques, de trances ou de possessions. Pour beaucoup de musulmans, la maladie provient d'abord d'une possession démoniaque et seul le sorcier¹⁷⁴ (*guezdana*) peut offrir un remède spirituel¹⁷⁵. L'un des moyens est celui du *h'arz* (l'amulette). Nous pouvons aussi mentionner le *djedouel*, un carré magique (*awfāq*) sur lequel sont inscrits des lettres et des chiffres ainsi que les jours de la semaine et certains mots. La méthode la plus simple est la suivante : les noms des parents du malade sont chacun liés à un chiffre et le tout est écrit sur un petit morceau de papier. Chaque chiffre est additionné ou soustrait en fonction du procédé du magicien¹⁷⁶. On retrouve donc la pratique de l'arithmomancie où chaque nombre est attribué à une lettre et où, suivant de nombreux calculs, on en arrive à trouver les noms de certains démons. L'écriture est donc importante, mais la récitation et les longues prières le sont tout autant. Ces dernières doivent être récitées de très nombreuses fois, que ce soit au cours de la nuit ou au cours de la journée. Avant la cérémonie, le magicien doit jeuner et se retirer du monde pendant quelque temps. Ces exercices mortificateurs sont nommés « *riyāḍa* » et leur intensité dépend de l'importance du rituel qui va être effectué¹⁷⁷.

À la lecture de tout ceci, nous pouvons nous poser une question : Pourquoi la magie est-elle aussi présente dans l'islam alors qu'elle en est « habituellement » proscrite ? Nous l'avons abordé brièvement précédemment : la pratique est liée à la volonté divine. En réalité, c'est la subtilité de la langue arabe qui nous apporte sa lumière : en arabe, la magie est désignée par les termes *sihr* et *sīmiyā'*. Ils désignent tous deux la magie, mais avec une différence non négligeable : tandis que le premier est condamné par la jurisprudence en islam, le second est accepté. La raison est la suivante : le *sīmiyā'* désigne une forme de magie qui peut être pratiquée lorsque l'on connaît Dieu et c'est cette connaissance qui nous permet d'agir sur toute chose.

¹⁷² BOUCHER Jules, *op. cit.*, p. 3, 9, 138.

¹⁷³ « Introduction » dans RADI Saâdia, *Surnaturel et société : L'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra, Maroc*, Rabat, Centre Jacques-Berque, 2013, sur <http://books.openedition.org.proxy.bib.ucl.ac.be:8888/cjb/480> (Consulté le 16 janvier 2018).

¹⁷⁴ Ibn Khaldūn présente le sorcier comme un acteur utilisant ses propres forces pour agir. Le faiseur de talisman, à l'inverse, se tourne vers le pouvoir des astres ou des nombres (IBN KHALDUN, *op. cit.*, p. 845).

¹⁷⁵ POTTIER René, *op. cit.*, p. 77.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹⁷⁷ DOUTTE Edmond, *op. cit.*, p. 91.

Nous restons alors en harmonie avec la volonté divine. Nous l'aurons compris, le *sihr* est une utilisation de certaines forces allant à l'encontre de Dieu¹⁷⁸.

Pour conclure cette partie, nous pouvons affirmer que la magie est à la fois un art, une technique et une science qui soumet les forces naturelles à une certaine utilisation produisant des effets à distance. Les traités de magies en islam sont les mêmes, peu importe la région du monde concernée. Cependant, les pratiques varient en fonction de la culture et de la société dans lesquelles elles apparaissent. Les variations touchent aussi bien l'écriture que l'oralité, mais également l'usage même du Coran qui reste présent dans toutes les communautés musulmanes, mais dans des mesures et des degrés différents.

4.3. Chamanisme

Le concept de chamanisme peut revêtir de nombreux aspects ainsi que croiser d'autres pratiques comme la transe, la possession, l'extase, etc. Le chamanisme ne peut s'expliquer sans de rapport avec ces autres pratiques. Dans cette partie, nous tâcherons de montrer ses multiples formes et nous présenterons les difficultés apparaissant lorsque nous tentons d'en saisir l'essence.

a. Tentative de définition

Dans l'ethnologie actuelle, le chamanisme est présenté comme un fait social à la fois religieux, symbolique, économique, politique et esthétique qui donne sens aux événements et qui permet d'interagir avec ceux-ci. Le chamane est alors le porte-parole du divin, un spécialiste des mythes, un thérapeute, un psychologue et aussi un stratège politique¹⁷⁹. Actuellement, le chamanisme est présenté comme une pratique à la fois initiatique et religieuse¹⁸⁰. Nous pouvons soulever certaines de ses caractéristiques : croyance dans les esprits, extase personnelle, une technique, un statut à la fois surnaturel et social.

Au XIX^e siècle, le chamanisme était présenté comme un phénomène issu du bouddhisme et donc pas nécessairement religieux¹⁸¹. Les études sur le sujet finiront par être approfondies et le mot « chamanisme » sera alors présenté comme provenant du mot tOUNGHOUSE *çaman* utilisé par les Evenk, une ethnie mongole qui s'étendait de la Sibérie à la Chine. D'autres étymologies (peu établies) ont également été avancées, tels les mots *sramanas* en sanskrit qui signifie « l'ascète » ou *samana* en pali qui aurait donné *xaman* en tOUNGHOUSE. Cette dernière idée fut avancée par Mircea Eliade et de nombreux scientifiques russes mais elle a finalement été délaissée.

Quoi qu'il en soit, le mot « chamanisme » apparaîtra en 1699 dans l'ouvrage « *Relations du voyage* » de Evert Isbrand et ensuite dans le Dictionnaire de l'Académie française en 1842. Le

¹⁷⁸ Jean Charles Coulon, dans sa thèse, développe cette idée en profondeur (COULON Jean-Charles, *La magie islamique et le « corpus bunianum » au Moyen Âge*, Université de Paris IV-Sorbonne, 2013 (thèse en Etudes arabes et Histoire médiévale, sous la direction d'Abdallah Cheikh-Moussa)).

¹⁷⁹ PERIN Michel, *Le chamanisme*, Paris, PUF, 1995, p. 3-4 (coll. Que sais-je ?).

¹⁸⁰ « Chamanisme », dans RIFFARD Pierre, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸¹ « Chamanisme », dans BERTRAND François-Marie, *op. cit.*, p. 839.

mot français a très certainement été influencé par le mot anglais *shaman*. En Occident, de grands auteurs ont étudié le chamanisme mais toujours selon un seul de ses aspects : Marcel Mauss insistera sur l'aspect magique, Mircea Eliade insistera sur la technique d'extase tandis que d'autres chercheurs, comme A. Van Gennes et Evelyne Lot Falck, s'attarderont sur l'aspect religieux. Le chamanisme sera alors considéré comme une sorcellerie, une magie ou de la guérison. Cependant, petit à petit le chaman sera qualifié de charlatan ou de malade. Quoi qu'il en soit, à ses débuts, le phénomène chamanique ne sera pas étudié dans sa globalité. Une fois de plus, le problème est la tentative de définition du phénomène à travers l'utilisation d'autres concepts, eux-mêmes non-définis. Le chamanisme est présent dans de très nombreuses cultures¹⁸². Il nous donne beaucoup d'informations sur les possibilités de représentations du monde et sur les individus eux-mêmes. Pour certains, le chamanisme est la recherche de contact entre l'humain et le divin afin d'être préservés du désordre ou des maux quotidiens. Ce sont toutes ces idées qui expliquent la mise en pratique de certains gestes, paroles, cérémonies ou rites.

b. Les grands chercheurs

De nombreux chercheurs ont tenté de définir le concept de chamanisme ou encore d'attirer l'attention sur les limites des définitions. Pour aborder cette partie, nous présenterons quelques chercheurs majeurs. Tout d'abord, nous pouvons mentionner Arnold Van Gennep, un anthropologue français ayant introduit le concept de rite de passage dans les sociétés humaines. Ce chercheur a souligné, avec insistance, le fait que le terme « chamanisme » pose problème lorsque son usage n'est pas contrôlé. En effet, il est souvent employé pour qualifier un ensemble de croyances ou de pratiques. Or, au départ, ce mot provient de « chamane » et ne désigne qu'une profession. Élargir le concept à différentes pratiques provenant de différentes cultures peut donc rapidement poser problème. Le chamanisme devient alors un concept « fourre-tout ». De plus, ce terme n'est que très rarement utilisé par les communautés désignées comme telles. Seuls les Bouriates, les Yakoutes et les Toungouses emploient le mot chamane¹⁸³. C'est au XX^e siècle que le concept intéressera réellement les anthropologues. On passera, dès lors, d'une vision psychotique à une vision psychanalytique avec, entre autres, Claude Lévi-Strauss. Ce dernier établira de nouveaux rapports entre le chamanisme et différents concepts comme celui de l'au-delà, de l'âme, des esprits, de l'enfer, de possession, etc. Ces liens seront présentés, entre-autre, par Mircea Eliade¹⁸⁴. En parallèle, les phénomènes de médiumnité, de possession et de chamanisme seront présentés comme étant liés à des états de transes et possédant tous des caractéristiques bien spécifiques. Le chamanisme sera également étudié comme un phénomène collectif et non plus comme quelque chose d'uniquement individuel¹⁸⁵. Le chamane agit dans l'intérêt de la communauté en communiquant avec les esprits ou en étant possédé, le tout dans un contexte théâtral où l'individu se met en scène¹⁸⁶.

¹⁸² Il existe différentes formes de chamanisme à travers le monde : en Asie centrale, en Sibérie, en Laponie, au Tibet, au Népal, en Amérique latine, en Chine, au Japon, au Pakistan et en Australie (PERRIN Michel, *op. cit.*, p. 21-22).

¹⁸³ NARBY Jeremy et HUXLEY Francis, *Anthologie du chamanisme. Cinq cents ans sur la piste du savoir*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 63-64.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 88-89.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 90.

Comme le dit Eleanor Ott, dans certaines sociétés la frontière entre le chamane, le prêtre, le sorcier, le guérisseur et le rêveur est très variable. Piers Vitebsky, un anthropologue britannique, a également étudié le chamanisme en Inde. Il exprime clairement l'ambiguïté du chamanisme : « *les concepts chamaniques peuvent être considérés comme un savoir dans un contexte donné et pas dans un autre, porteurs de sagesse dans l'un et une ineptie dans l'autre - autrement dit vrais dans l'un et faux dans l'autre* »¹⁸⁷. La question de savoir si l'effectivité est réelle ou non importe donc peu. Piers Vitebsky, quant à lui, aborde le chamanisme comme un concept « caméléon », fluide et insaisissable. Selon lui, le contexte chamanique est le lieu où l'on remarque une cosmologie particulière : l'âme y possède une grande place, elle peut voyager, contrôler les esprits, etc. Les lieux sont également importants lorsqu'ils sont considérés comme sacrés (la tombe d'un saint). La pensée chamanique est alors englobante (elle regroupe un tout)¹⁸⁸.

L'ouvrage de Julien Tondriaux « *L'occultisme* » permet de comprendre certains concepts clés liés au chamanisme. Au XX^e siècle, toute personne pratiquant l'extase à travers l'usage de pouvoir magique et religieux est appelée chamane, sorcier, magicien ou médecin. Il effectue une classification du chamanisme selon le lieu et la religion dans lesquels on se situe : Inde, Sibérie, continent américain, etc.¹⁸⁹. Pour l'auteur, les traits du chamanisme sont souvent les mêmes et le concept est malheureusement utilisé pour englober toutes les pratiques magiques présentes dans le folklore de différentes religions. L'auteur présente alors le chamanisme comme une technique liée à la transe : le chaman entre en transe afin de communiquer avec les esprits¹⁹⁰. Le chaman suit donc une vocation et peut être un mystique, un prêtre ou un poète possédant un rôle dans la vie religieuse des individus¹⁹¹. La vocation peut lui être reconnue suivant sa lignée ou selon l'accord des esprits. Ici, on différencie le chaman du possédé car ce dernier ne maîtrise pas sa propre transe, contrairement au chaman¹⁹². Cet auteur essaie de distinguer chamanisme, transe et possession tout en établissant certains liens entre les concepts. Sa recherche est donc intéressante mais elle s'inscrit toujours dans une logique de typologie occidentale en excluant tous les éléments inconvenants à son approche.

En Belgique, les anthropologues ont distingué deux catégories de possessions chamaniques : l'adorcisme et l'exorcisme. L'adorcisme se rattache à la possession dite « authentique » tandis que l'exorcisme est associé à une possession pathogène¹⁹³. Le chamanisme n'est alors plus étudié comme une technique archaïque de l'extase (comme le définissait Mircea Eliade) mais comme une croyance¹⁹⁴.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 306.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 308.

¹⁸⁹ TONDRIAU Julien, *op. cit.*, p. 24.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 29.

¹⁹³ SANCHEZ Pascal, *op. cit.*, p. 345.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 346.

c. Les grands principes

En Occident, le chamanisme est régulièrement présenté comme la convergence de trois principes. Tout d'abord, il provient d'une conception de l'homme qualifié, de dualiste (corps et âme). Il y a donc une connexion entre le visible et l'invisible¹⁹⁵. Et c'est justement cet autre monde qui donne sens au nôtre. C'est également de là que proviennent tous les « émissaires divins »¹⁹⁶. C'est donc une sorte d'anthropomorphisme où l'on projette nos concepts (pensées, visions, perceptions humaines, etc.) sur un monde invisible. Le deuxième élément clef du chamanisme est la communication. En effet, le chamanisme ne prend pas uniquement en compte la dimension verbale ou physique mais intègre également les rêves, les visions, prédictions et autres moyens de communication. La relation entre le divin et l'humain peut se réaliser à travers une élection spontanée, par hérédité ou encore par volonté (entrer en contact à la suite d'une initiation). Le dernier élément du chamanisme est la fonction sociale. Comme nous l'avons dit précédemment, le chamanisme répond aux questions quotidiennes liées aux difficultés de la vie et aux malheurs, qu'ils soient individuels ou collectifs. Le chamane n'agit donc pas pour lui-même mais dans un but d'équilibre naturel, climatique, écologique, biologique ou social. Le chamanisme donne une cohérence au monde, il l'organise et le structure, d'une certaine façon.

Pour en revenir brièvement à la transe et à l'extase¹⁹⁷, nous pouvons simplement affirmer que les deux phénomènes marquent une ouverture vers l'autre-monde¹⁹⁸, avec parfois l'utilisation de drogues ou des techniques de respiration. On peut donc les lier au chamanisme sans pour autant définir ce dernier à travers ces deux éléments. Comme type d'extase, nous pouvons mentionner l'extase chamanique (voyage spatial) ou l'extase mystique. Le chamanisme peut être abordé comme une technique de l'extase durant laquelle l'âme voyage vers l'extérieur¹⁹⁹.

Nous l'aurons compris, le chamane possède certaines capacités mises au service de la communication avec les esprits afin de requérir leur aide (protection, de guérison, etc.). Les *ṣūfīs* nomades ont pu entrer en relation avec ces chamanes et petit à petit, assimiler leurs danses, leurs notions sacrées, etc.²⁰⁰. Dans l'islam, le chamane-*ṣūfī* est à la fois le guérisseur mais également le fabricant de talismans et d'amulettes²⁰¹. Dans l'hindouisme, le chamanisme peut se distinguer à travers deux éléments : il n'y a pas de notion astrale ou cosmique (à la différence du chamanisme sibérien ou népalais)²⁰² ni de descente aux enfers (à l'exception des *Saora*²⁰³). Nous devons préciser que les études concernant la possession ou le chamanisme liés à l'hindouisme confondent régulièrement les deux termes. Il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine d'étude.

¹⁹⁵ Lorsque nous parlons d'invisible, nous ne désignons pas un quelconque au-delà mais tous les éléments de la nature défiant nos perceptions humaines (PERRIN Michel, *op. cit.*, p. 6-7).

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹⁹⁷ Le mot extase provient du grec *ecstasis* : le terme « ex » signifie « hors de » tandis que le terme « stasis » désigne un état. C'est un état où l'âme est séparée du corps (« Extase », dans RIFFARD Pierre, *op. cit.*, p. 141).

¹⁹⁸ PERRIN Michel, *op. cit.*, p. 43-53.

¹⁹⁹ TONDRIAU Julien, *op. cit.*, p. 194.

²⁰⁰ VINATIER Laurent, *op. cit.*, p. 85-86.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 91.

²⁰² DELIEGE Robert, « Prêtrise et possession en Inde du sud », dans *Ethnografica*, n°2/2, 1998, p. 262.

²⁰³ Le terme « *Saora* » désigne une tribu indienne. Nous reviendrons sur eux dans la suite de notre mémoire.

Pour conclure cette partie, il est intéressant de faire remarquer que la question de la femme dans le chamanisme n'est presque jamais abordée par les auteurs²⁰⁴. Seule l'anthropologue britannique Elwin Verrier nous parle de la place de la femme dans les communautés chamaniques comme celle de la tribu des *Saora* en Inde. La question reste donc ouverte. Quoi qu'il en soit, ce point nous montre à quel point un concept ne peut pas être compris, dans son entièreté, s'il n'est pas croisé avec d'autres phénomènes.

4.4. La possession

« La possession n'est pas seulement mise en écrit de la force et de l'énergie, elle est aussi mise en acte de cette force »²⁰⁵.

a. Définition et articulations

La possession peut être présentée comme un mode particulier d'union entre les deux mondes où la personne est investie d'un esprit, d'un « être surnaturel ». C'est donc à la fois une alliance et un état au cours duquel un individu se laisse (volontairement ou pas) habiter par une entité, un démon, un génie, un dieu, un esprit ou un défunt. La possession peut donc être liée au chamanisme et à la transe. Nous aborderons cela dans ce chapitre.

Le mot « possession » peut poser un problème lorsqu'il est compris dans son sens occidental, avec la dichotomie du Bien et du Mal. En effet, si nous prenons l'exemple du *śūfisme*, ce genre de vision les limiterait leurs pratiques à la possession divine ou diabolique²⁰⁶. En plus de cela, ce phénomène ne pourrait pas exister dans l'hindouisme qui ne base pas sa vision du monde sur cette opposition. La frontière entre la transe et la possession est assez mince lorsque la finalité est la communication entre l'humain et le surnaturel. Pour illustrer cela, nous pouvons mentionner trois cas : soit l'individu est possédé et n'agit plus par lui-même (la personnalité est modifiée)²⁰⁷, soit le sujet est possédé par une divinité (son esprit est présent mais dominé)²⁰⁸, ou bien la personne est en communion avec l'entité (transe « non-identificatoire »²⁰⁹). Dans le *śūfisme*²¹⁰, c'est ce dernier type de possession qui est majoritairement d'application. Dans l'hindouisme, le phénomène peut revêtir ces trois formes, en fonction de la communauté dans laquelle nous nous trouvons. Pour comprendre le phénomène de possession, il faut cerner les différents éléments qui la composent. En effet, il s'agit d'une relation (possédé-possédant) dans un cadre social, visant à apporter certains bienfaits au groupe²¹¹. Elle ne s'effectue donc pas n'importe où, avec n'importe qui²¹², ni n'importe comment²¹³.

²⁰⁴ L'auteur de cet ouvrage en fait également mention : ASSAYAG Jackie, *La colère de la Déesse Décapitée : traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*, Paris, CNRS Editions, 1992.

²⁰⁵ CHEIK Mériam, « La possession comme compétence. Utilisation du savoir sur les *djinn*s sur les jeunes filles populaires et urbaines », dans MARÉCHAL Brigitte et DASSETTO Félice (éd.), *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux, mystiques et de possession*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014, p.130.

²⁰⁶ ROUGET Gilbert, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990, p. 78.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 79.

²⁰⁸ Cette forme de possession est plus communément appelée « inspiration ».

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 83.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 79-80.

²¹¹ *Ibid.*, p. 85-86.

²¹² *Ibid.*, p. 89.

²¹³ *Ibid.*, p. 89.

Dans la transe de possession, l'individu laisse place à l'esprit qui devient alors cette personne²¹⁴. Quant au chamanisme, il peut être appréhendé différemment car la communication avec cet « autre » est maîtrisée. Pour certains chercheurs, la possession et le chamanisme sont deux religions de l'extase (ou cultes de possession). Le chamanisme est un système intellectuel religieux cohérent qui donne sens aux événements et établit l'ordre des choses. Et c'est au chaman d'en reconnaître les signes. Nous l'aurons compris, l'usage des termes « transe », « chamanisme » et « possession » peut être complexe. Les distinctions restent intéressantes lorsque nous tentons de comprendre ces phénomènes. Cependant, elles ne doivent pas limiter les études des chercheurs lorsqu'ils se trouvent sur le terrain : les occidentaux peuvent qualifier les pratiques de certains comme étant de la transe tandis que les personnes concernées parleront plutôt de chamanisme ou de possession.

Dans son ouvrage, de Didier Michaux²¹⁵ synthétise Luc de Heusch « *Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés* ». Selon lui, la possession peut être perçue comme une maladie ou comme une guérison²¹⁶. Pour bon nombre de personnes, elle dépasse le physiologique en touchant également au psychologique (aux affects). Cela pourrait expliquer l'influence de la musique et des émotions sur la transe²¹⁷. Cette dernière peut être appréhendée sous forme de possession ou de chamanisme ; tout dépend du contexte religieux dans laquelle elle apparaît²¹⁸. L'hypnose est aussi un élément important que l'on retrouve dans la transe de possession, à travers l'officiant²¹⁹. Didier Michaux nous présente également l'ouvrage d'Abdelhafid Chlyeh « *L'induction de la transe dans le rite de possession et dans l'exorcisme* ». Un des exemples le plus intéressant, dans l'islam, concerne les *djinns*, les *mlouks* et les saints. Dans la tradition marocaine, on considérerait que toutes les maladies comme les troubles de la personnalité ou les problèmes somatiques avaient pour origine des entités surnaturelles malveillantes. Dans ce contexte, les moyens de guérison étaient d'adhérer à une communauté (*tbika*²²⁰) ou d'appeler le *taleb* (le guérisseur mais aussi l'exorciste). Lorsque la *tbika* et le *taleb* se retrouvent au sein d'une même communauté, les techniques de guérison ou de transe sont différentes que lorsqu'un seul « moyen » est mis en œuvre. La *tbika* est le moyen de créer un lien avec les *mlouks* (esprits) afin de chasser le *djinn*²²¹. La plupart du temps, ces séances sont menées par une médium-voyante (la *moqadema*). On retrouve alors une initiation, des pratiques d'exorcisme et de transe. Lorsque cette dernière est ritualisée dans un contexte religieux, on parlera de transe de possession (*lila de derdeba*). Lors de ces cérémonies, le chant, la musique et les invocations sont très présentes.

²¹⁴ LATRY Marie-Claire, « Possession », dans SALLMANN Jean-Michel (éd.), *op. cit.*, p. 574.

²¹⁵ MICHAUX Didier (éd.), *La transe et l'hypnose*, imago, Paris, 1995.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

²²⁰ La *tbika* désigne deux concepts : un rassemblement d'adeptes ou un regroupement d'objets divinatoires.

²²¹ La possession dans l'hindouisme et les rapports entre les hindous et les démons seront développés dans le chapitre suivant.

b. La possession dans l'islam

Lors que nous abordons la possession dans l'islam, il est nécessaire de présenter certaines grandes figures religieuses ainsi que les moyens de guérison, la place du Coran ou encore les limites des études portant sur le sujet. Dans cette partie, nous présenterons brièvement chacun de ces points.

L'exorcisme (*srii*) est pratiqué par le *taleb* : il génère une transe chez son patient afin de communiquer avec le *djinn* qui le malmène²²². Le *taleb* est l'exorciste par excellence. Il est initié aux sciences coraniques, à la *sunna* et aux techniques thérapeutiques ou aux sciences ésotériques. Il confectionne également les carrés magiques (*jadwal*) via l'écriture (*kitaba*). Nous l'aurons compris, la transe est à la fois un moyen et un signe pour désigner l'entité surnaturelle ayant pris possession du patient²²³. Tous les processus des *srii* se déroulent en six phases : l'arrivée du patient, l'utilisation de la parole, la manipulation des supports (talismans, signes ou écriture), les opérations corporelles, l'emploi de différents objets et finalement l'utilisation de fumigations²²⁴. Mais avant tout, un diagnostic est nécessaire. Il est réalisé via la divination utilisant, entre-autre, l'arithmomancie et des carrés magiques. Très souvent, la peur persistante chez l'individu est considérée comme un indicateur de la possession. À travers tous ce processus, le rôle du *taleb* est de déterminer l'identité de l'entité surnaturelle qu'il faut faire fuir afin de guérir le patient²²⁵.

Les moyens de guérisons ou de protection d'une possession sont nombreux : pèlerinage (*ziara*), port de talisman, pratique de la *lila de derdeba*, etc. La magie est bien présente lorsqu'on mentionne la *baraka*, « influx mystérieux »²²⁶. En effet, le guérisseur ou l'exorciste dédie sa vie à Dieu et, petit à petit, acquiert un statut de sainteté²²⁷. Toute personne s'approchant de lui (vivant ou mort) est donc touchée par sa *baraka*. Comme dans les pratiques magiques, la salive est un moyen parmi d'autres de transmettre cette force²²⁸. La *baraka* permet ainsi d'éloigner le mauvais œil. Néanmoins, même si la magie et la *baraka* sont souvent liés, nous ne devons pas perdre de vue que la *baraka* est un don divin tandis que la *Sīmiyā'* est pratiquée sous la volonté divine et que le *sihr* peut émaner d'êtres maléfiques²²⁹. Les trois forces proviennent donc d'usages bien différents.

Dans l'islam, le personnage le plus représentatif de ce genre de pratique est *Djīlanī* : un mystique, un exorciste et un très grand prédicateur. L'ésotérisme musulman lui fut enseigné par al-Dabbās. Le dessein de *Djīlanī* était de replacer le *ṣūfisme* au centre de l'islam. Pour ce faire, il revalorisa la recherche de fusion divine (à travers le *dhikr*, la litanie²³⁰), la mendicité et l'ascétisme²³¹. Vers le XV^e siècle, ses descendants fonderont une confrérie (la *Qādiriya*) dont le rayonnement touchera l'Inde. Par la suite, *Djīlanī* obtiendra un statut de saint avec tous les attributs qui y sont liés : pouvoirs miraculeux et guérisons²³². Quoi qu'il en soit, la confrérie dont il est l'initiateur assimilera de nombreux éléments provenant d'autres milieux comme le

²²² *Ibid.*, p. 61.

²²³ *Ibid.*, p. 66.

²²⁴ *Ibid.*, p. 66-67.

²²⁵ *Ibid.*, p. 67.

²²⁶ POTTIER René, *op. cit.*, p. 52.

²²⁷ *Ibid.*, p. 53.

²²⁸ *Ibid.*, p. 54.

²²⁹ *Ibid.*, p. 55.

²³⁰ IBN KHALDŪN, *op. cit.*, p. 776.

²³¹ HELL Bertrand, *Le tourbillon des génies : au Maroc avec les Gnawa*, Paris, Flammarion, 2002, p. 134.

²³² *Ibid.*, p. 135.

yoga, le chamanisme mais également certains rites faqīriques²³³. La possession et le faqīrisme ont donc souvent été rapprochés même si l'exercice du faqīrisme n'est pas pratiqué dans tous les pays du monde musulman²³⁴.

La possession est assez courante dans l'islam. En effet, les *djinns* (êtres surnaturels) font partie du monde et ce phénomène n'est pas fondamentalement négatif²³⁵. Le possédé peut être un fou (aliéné) ou un extatique (pris d'un amour divin incommensurable). Dans les croyances populaires *ṣūfītes*, on considère également qu'une partie de l'âme peut se détacher et apparaître sous forme animale : le *djinn*. Ce « génie » ou « démon » est alors considéré comme une partie du sujet ou comme un compagnon de vie²³⁶. Le Coran illustre bien l'ambivalence de la possession dans la sourate 27 (Les fourmis). Alors que dans certaines sourates les *djinns* sont présentés comme des créatures démoniaques (confondues avec les *shayāṭīn*), la sourate 27 nous narre l'histoire du roi Salomon aidé de certaines forces mystérieuses. Ces créatures, les *djinns*, sont présentées tantôt comme des êtres croyants, tantôt comme des êtres démoniaques voulant éloigner le croyant de la foi. Les *djinns* sont donc parfois perçus comme des partenaires (qui aident le guérisseur ou le sorcier)²³⁷ ou encore comme des créatures néfastes qui prennent possession des hommes pour les asservir. Quoi qu'il en soit, la seule période de répit est celle du ramadan durant laquelle les exorcistes enferment les *djinns* sous terre. C'est donc la seule période sans « possession »²³⁸. Finalement, nous pouvons mentionner le fait que les deux dernières sourates coraniques sont considérées comme des formules d'exorcisme ou comme des formules expiatoires²³⁹.

La possession ne se limite cependant pas au domaine culturel : c'est à la fois une expérience émotionnelle, une forme symbolique, une compréhension du réel, une mise en relation, une structure, etc. Elle permet le contact avec l'autre, qu'il soit humain ou pas. Elle brode un tissu social bien plus large et plus fort que ce que nous connaissons dans nos sociétés occidentales. Elle permet d'entrer en contact avec notre identité, notre habitat ainsi que ce que nous sommes (notre univers propre, notre cosmos). La possession est donc porteuse de sens et c'est pour cette raison que la simple étude étymologique ne suffit pas. Comme le dit Jackie Assayag, « *on peut la [la possession] qualifier de « système de perspectives » et « produit d'interconnexion »* ». ²⁴⁰ Elle fascine et fascinera encore de par le fait qu'elle touche à de nombreux domaines (ethnologie, sociologie, anthropologie, psychologie, théologie, métaphysique, éthique, médecine, etc.). Et c'est pour cette raison qu'il est très important que les sciences des religions s'y intéressent sérieusement.

²³³ *Ibid.*, p. 136.

²³⁴ Comme c'est le cas en Tunisie (ROUGET Gilbert, *op. cit.*, p. 479).

²³⁵ SPEZIALE Fabrizio, *Soufisme, religion et médecine en islam indien*, Paris, Karthala, 2010, p. 220.

²³⁶ *Ibid.*, p. 222.

²³⁷ HELL Bertrand, *op. cit.*, p. 139.

²³⁸ HELL Bertrand, *op. cit.*, p. 140.

²³⁹ IBN KHALDÛN, *op. cit.*, p. 847.

²⁴⁰ ASSAYAG Jackie et TARABOUT Gilles (éd.), *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, EHESS, 1999, p. 427 (coll. *Puruṣārtha*, 21).

c. La possession dans l'hindouisme

L'étude de la possession et sa compréhension, dans le cadre de l'hindouisme, pose de nombreuses questions. En effet, contrairement à la question de la magie, où nous avons pu présenter de nombreux exemples liés à l'hindouisme (et, dans une moindre mesure, pour l'islam), la question de la possession, elle, offre surtout des exemples presque uniquement liés à l'islam. Cela pourrait s'expliquer par l'influence du christianisme sur la pensée occidentale.

Lorsque les chercheurs s'intéressent à l'hindouisme, le terme de « transe » est préféré à celui de « possession », qui possède une connotation négative, liée à la vision chrétienne. La religion chrétienne étant monothéiste, elle a eu tendance à reporter sa propre vision du monde sur les religions qu'elle pensait semblable à la sienne : le christianisme est monothéiste et l'islam l'est également. Certaines études²⁴¹ se sont pourtant bien penchées sur la possession dans l'hindouisme. Cependant, elles se sont limitées à la compréhension de la possession comme moyen de communication entre les dieux et les hommes (chamanisme). D'autres études se sont aussi penchées sur l'analyse des effets que la possession peut produire sur le corps humain. Les études sur le sujet sont principalement anthropologiques et, souvent, axées sur une tribu particulière. Dès lors, les aspects de croyance et de vie quotidienne sont soit délaissés au profit de généralités, soit étudiés pour leurs spécificités, au point de ne plus percevoir la religion en toile de fond.

Quoi qu'il en soit, la possession dans l'hindouisme peut revêtir une forme rituelle ou populaire. Elle peut donc s'exprimer à travers des formes très différentes en fonction du pays, de la culture et de l'époque dans lequel elle se situe : possession par une divinité, par une force démoniaque, par un ancêtre, etc. Les récits de possession sont très nombreux. Cependant, la plupart de ces récits de vie ont été analysés par des psychologues, des médecins ou des ethnopsychiatres. Ces approches sont donc limitées au domaine médical.

La confusion des termes chamanisme et possession étant très présente dans le milieu sociologique et anthropologique, de très nombreux auteurs préfèrent parler de possession chamannique. Cette dernière est considérée comme relevant de l'hindouisme populaire et non de l'hindouisme officiel. Cela expliquerait donc l'importance des divinités locales. Dès lors, la possession est étudiée comme un facteur social et non comme un aspect de pure croyance. Les chercheurs ne se basent pas sur la croyance en telle ou telle divinité ou sur la croyance en un certain ordre du monde mais plutôt sur les problèmes sociaux et économiques d'une communauté. Une distinction peut cependant être réalisée : le possédé est appelé comme tel à partir du moment où il n'officie aucun culte. Si le possédé possède un statut de prêtre, il est alors considéré comme un chaman. En effet, ce dernier possède la capacité de communiquer avec un esprit auxiliaire. Il ne lui est donc pas asservi. Dans la possession chamannique, le possédé entre en relation avec l'esprit, l'ancêtre ou le démon selon son bon vouloir. L'entité soumise lui partage ses connaissances afin qu'il puisse guider la communauté vers la prospérité.

Dès lors, nous comprenons que le chamanisme et la possession ne sont pas nécessairement distinguables. Ces deux phénomènes peuvent fonctionner ensemble et leurs rapports dépendront des lieux et de l'époque lors desquels ils se retrouvent.

²⁴¹ ASSAYAG Jackie et TARABOUT Gilles (éd.), *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, Edition de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (ci-après EHESS), 1999 (coll. Puruṣārtha, 21).

4.5. La transe

a. Définition de la transe

Le terme « transe » a beaucoup évolué au fil du temps. Pour le replacer brièvement dans l'histoire. Son origine apparaît au XI^e siècle via le mot « *transir* », de « transire » en latin qui signifie « passer, aller au-delà ou encore mourir »²⁴². Au XVI^e siècle, la signification du mot a déjà évolué et « transir » désigne alors une forme d'agonie, une traversée de la mort. Finalement, au XIX^e siècle, la « transe » prendra son sens final en désignant une sorte de voyage, une exaltation ou un transport. Ce dernier sens aura principalement été influencé par l'anglais « *trance* »²⁴³.

De nos jours, la notion de « transe » est délaissée en faveur des concepts de « chamanisme » et de « culte de possession » : deux phénomènes médiumniques²⁴⁴. En effet, nous y retrouvons des pratiques de transe. Le lien avec l'invisible est bel et bien établi²⁴⁵ et la seule différence se situe sur le plan de la méthode : le possédé incarne les esprits qui descendent sur terre tandis que le chamane reste un intermédiaire. La transe est alors un état de conscience²⁴⁶ qui se déroule en différentes étapes successives : les différents signes annonçant l'arrivée de la transe, l'entrée en transe, son déroulement et finalement la sortie de la transe. Cette pratique peut être accompagnée de musique, de chants ou de danse au cours desquels toutes les personnes présentes jouent un rôle.

Le phénomène peut être induit (via des prises de drogue ou par l'hypnose) ou conduit selon la culture dans laquelle elle a lieu. La plupart du temps, on distingue la transe sauvage de la transe de possession suivant la ritualisation du processus²⁴⁷. Quoi qu'il en soit, elle peut être profane ou religieuse, collective ou individuelle²⁴⁸, naturelle ou surnaturelle²⁴⁹. La transe peut également être une initiation en elle-même (religieuse, médiumnique, divinatoire ou thérapeutique²⁵⁰). Ses manifestations sont nombreuses : tremblements²⁵¹, frissonnements, évanouissements, paralysies, agitations, etc. Les effets recherchés sont également nombreux : braver certains dangers, guérir certains maux, parler des langues inconnues, etc. Bref, se surpasser²⁵².

En résumé, une personne atteinte de transe se trouvera dans un état hors du commun, possédant une toute autre relation au monde, avec des facultés améliorées, le tout observable de l'extérieur²⁵³. La transe ne doit cependant pas être confondue avec l'hystérie qui, elle, ne dépend d'aucune culture²⁵⁴. En psychologie, la transe est placée dans la catégorie des EMC (des

²⁴² BERGÉ Christine, « Transe », dans SALLMANN Jean-Michel (éd.), *op. cit.*, p. 726.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Entre la possession et le chamanisme, nous retrouvons la transe médiumnique (MICHAUX Didier (éd.), *op. cit.*, p. 39).

²⁴⁵ AUBERT Laurent, « Chamanisme, possession et musique. Quelques réflexions préliminaires », dans *Cahiers de musique traditionnelles, chamanisme et possession*, n°19, 2006, p. 12.

²⁴⁶ ROUGET Gilbert, *op. cit.*, p. 39.

²⁴⁷ LAPASSADE Georges, *La transe*, Paris, PUF, 1990, p. 9 (coll. Que sais-je ?).

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 28.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 32-33.

²⁵¹ ROUGET Gilbert, *op. cit.*, p. 56.

²⁵² *Ibid.*, p. 57.

²⁵³ *Ibid.*, p. 58.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 59-60.

états modifiés de conscience) lors desquels les perceptions de l'individu comme son identité, le temps, l'espace et le corps sont totalement chamboulés²⁵⁵. Notons que lorsque nous abordons ce genre de sujet, il est extrêmement intéressant de comparer les différents domaines de recherches. En effet, si nous étudions la transe comme un phénomène purement psychologique, on passerait à côté de tous les éléments religieux et des éléments culturels. Inversement, si nous ne nous basons que sur une approche ethnologique, nous ne prendrons pas en compte les phénomènes socio-psychologiques, les stimuli et autres influences extérieures²⁵⁶.

b. Les différents aspects de la transe

1) La transe extatique

La confusion des termes « transe » et « extase » provient de l'anglais où le terme « trance » est présenté comme étant un état de sommeil ou d'hypnose pendant lequel les sens sont diminués. En français, cette même définition est utilisée pour l'extase²⁵⁷. À l'origine, le mot « extase » provient du grec « *ekstasis* » qui désigne une action de déplacement ou un trouble de l'esprit²⁵⁸. Certains auteurs, pour éviter la question, préfèrent parler de transe extatique tandis que d'autres, comme Roger Bastide, utilisent les deux termes pour désigner une même réalité²⁵⁹. À côté de ces auteurs, Michel Leiris préfère parler de « crise » pour laisser les autres concepts de côté. Quoi qu'il en soit, lorsqu'il s'agit de parler d'expérience comme celle de Thérèse d'Avilla, nous aurons tendance à parler d'extase tandis que nous utiliserons le mot transe lorsque nous étudions le chamanisme. Actuellement, le mot « transe » présent dans l'ethnologie religieuse a fortement été influencé par le terme « spiritisme ». En effet, dès le XIX^e siècle, le mot désigne un état caractérisé par la disparition de l'esprit du médium qui laisse place à celui d'un esprit étranger²⁶⁰. Pour certains, à la différence de la transe, l'extase ne serait pas forcément religieuse. De plus, elle serait la base psychologique sur laquelle repose la transe²⁶¹. Alors que l'extase est plus une relation établie entre Dieu et l'homme, la possession est la présence d'entités surnaturelles²⁶².

De nombreuses expériences sont à relier à ce type de transe. Tout d'abord, nous retrouvons le *dhikr* chez les *ṣūfīs*. C'est cette récitation du nom d'Allah qui permet d'atteindre l'état de transe. Ensuite, nous retrouvons les différentes techniques de méditation, de respiration, d'association, de concentration (exemple : lier la nourriture à quelque chose de négatif pour parvenir à s'en détacher). Le côté spontané est également mis en avant et la danse est utilisée comme un moyen de parvenir à la transe. L'extase est actuellement définie comme un immense sentiment d'Amour et une hypersensibilité au sacré. En effet, le mot « *jedba* » dans le *ṣūfisme* est utilisé pour désigner une transe rituelle extatique. Ce mot provient de « *jadhaba* » qui désigne une immense attractivité. Les chercheurs préféreront donc parler d'extase lorsqu'ils

²⁵⁵ LAPASSADE Georges, *op. cit.*, p. 5.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 7.

²⁵⁷ ROUGET Gilbert, *op. cit.*, p. 40.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 42.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 46.

²⁶¹ LAPASSADE Georges, *op. cit.*, p. 47.

²⁶² *Ibid.*, p. 102-103.

abordent les pratiques *ṣūfīes*. Et c'est l'influence du néo-platonisme qui permettra à la notion d'extase de se développer²⁶³.

Pour résumer cela en quelques lignes, nous retrouvons une dissociation et une perte de souvenir dans la transe, contrairement à l'extase. De plus, les sens sont stimulés dans la transe et laissés de côté dans l'extase²⁶⁴. La transe est caractérisée par le mouvement et le bruit. Elle est inscrite dans la société. À l'opposé de l'extase se distinguent l'immobilité, le silence, la solitude et l'absence, mais en gardant un souvenir et des hallucinations bien présentes²⁶⁵. Le rapport au Moi est donc inversé²⁶⁶.

2) La transe de possession et la transe chamanique :

La possession est, en Occident, un concept à connotation négative. Et c'est cela qui pose problème lors de l'étude d'autres cultures et religions. La transe de possession se présente comme une crise, avec des états modifiés de conscience qui impliquent une possession sous forme de rituel. Le but recherché est de communiquer avec des êtres surnaturels. Cependant, nous pouvons tout de même distinguer les trances de possessions sauvages et démoniaques²⁶⁷.

Dans les trances religieuses, le rapport au chamanisme et à la possession est très souvent présent²⁶⁸ à travers la relation à l'invisible. Cependant, le chamanisme est compris comme un voyage²⁶⁹ alors que la possession est perçue comme un mouvement des êtres ou esprits vers les hommes. La démarche est donc inversée²⁷⁰. Précisons toutefois que même si ces expériences paraissent inversées, l'une peut engendrer l'autre : le possédé, accompagné d'esprits, peut commencer son voyage dans l'autre monde²⁷¹. Les différences majeures entre la transe chamanique et la transe de possession reposent sur trois éléments : le sens du voyage, le rapport à l'esprit et la volonté ou pas d'entrer en relation²⁷². Dès lors, il y a un mouvement circulaire entre le possédé (qui fait perdurer la croyance) et les méthodes d'exorcisme (qui confirment la possession).

3) La transe divinatoire

La transe divinatoire se positionne dans la continuité de la possession, du chamanisme et de l'inspiration. Cette transe est pratiquée afin de répondre aux questions de la communauté. Nous nous situons ici dans un contexte médiumnique²⁷³. Cet état d'exaltation est présent dans l'islam à travers l'arithmomancie²⁷⁴ (divination par le calcul) et la géomancie²⁷⁵ (lecture de l'avenir dans les grains de sable) mais également à travers les voyantes (« *chouafate* » ou « *talaâtes* »).

²⁶³ *Ibid.*, p. 50.

²⁶⁴ ROUGET Gilbert, *op. cit.*, p. 52.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 52.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁶⁷ LAPASSADE Georges, *op. cit.*, p. 40.

²⁶⁸ ROUGET Gilbert, *op. cit.*, p. 64.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 66.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 68.

²⁷² *Ibid.*, p. 73.

²⁷³ *Ibid.*, p. 83.

²⁷⁴ L'arithmomancie, aussi appelée numérologie, attribue une valeur magique à chaque chiffre et nombre dans le but de comprendre les forces agissant en chaque individu.

²⁷⁵ La géomancie, du latin « *geomantia* » qui signifie « divination par la terre », interprète les éléments terrestres. Cet art est fortement lié à la notion de « sacré » (« Géomancie », dans MIRABAIL Michel, *op. cit.*, p. 102-103).

c. Les effets recherchés

La transe peut être utilisée à de nombreuses fins. Tout d'abord, elle permet le passage d'un enfant à l'âge adulte (la transe initiatique). Ensuite, elle favorise la guérison de certains maux (la transe thérapeutique) : adorcisme, on se lie à la divinité²⁷⁶. Certains cas d'exorcisme public, donc sociaux, ont pour finalité de faire entrer la personne dans la communauté²⁷⁷. Enfin, la transe est également un moyen de consolider les liens sociaux à travers la relation que la communauté entretient avec les ancêtres. En effet, la plus grande défaillance des chercheurs occidentaux sur le sujet est l'absence de prise en compte de sa dimension collective. Car chaque personne présente pendant le rituel à un rôle et cette dimension est régulièrement mise de côté.

d. Dans l'hindouisme

En Inde du sud, deux notions permettent de mieux comprendre les distinctions présentées ci-dessus : le *pūṣaari* et le *koodaangi* (ou *gaadiga* au Karnāṭaka). Alors que le premier se rapporte à un individu effectuant le culte (ce que nous pourrions appeler « prêtre » mais dont ce seul mot ne désigne pas la totalité de leurs rôles), le second désignerait plutôt un dieu prenant chair dans la personne possédée. Car le domaine du *pūṣaari* est celui du culte alors que celui du *koodaangi* relève plutôt des oracles²⁷⁸. Le dieu devient un partenaire qui interagit avec le possédé. Ce dernier tente donc de recueillir les conseils divins afin de répondre aux problèmes rencontrés par la communauté²⁷⁹. La distinction entre le *pūṣaari* et le *koodaangi* est uniquement théorique car dans la pratique, certains rituels de possession peuvent être accompagnés de dévotions à la divinité convoquée. Le possédé devient alors le prêtre²⁸⁰.

Comme le dit Robert Delière, il est intéressant de pouvoir distinguer les concepts de « chamane », « prêtre », « possédé » et « médium ». Car, dans le contexte indien, il est plus important de pouvoir distinguer le « possédé » du « prêtre » étant donné le fait que les autres statuts sont mal perçus dans certains lieux mondains²⁸¹. C'est là que se situe toute la réalité du terrain²⁸².

En ce qui concerne l'extase (*mawajid*), les états de *fanā'* (pratique *ṣūfīes*) et de *samadhi* (pratique *yogīque*) ont souvent été rapprochés par les chercheurs. En effet, tous deux possèdent des visions bien particulières du monde. Le *samhadi* permet de stabiliser sa pensée et ses états psychologiques inconscients. À côté de cela, le *fanā'* est le retraitement, l'esseulement radical qui fait tout perdre. Ici encore, la distinction entre transe et extase est perceptible. Cependant, nous pouvons nous demander si, dans la pratique, ces distinctions existent réellement.

²⁷⁶ LAPASSADE Georges, *op. cit.*, p. 64.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 72.

²⁷⁸ DELIEGE Robert, « Prêtrise et possession en Inde du sud », dans *op. cit.*, p. 252.

²⁷⁹ C'est pour cette raison que le mot « chamane » est souvent employé. Cependant, le terme n'est pas le plus adéquat dans la mesure où l'initiation est absente. Les définitions de « chamane » et de « possédé » s'éloignent donc (*Ibid.*, p. 257).

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 263.

²⁸¹ En effet, au Karnāṭaka, la transe de possession est courante mais les devins, les médiums et les possédés ne sont pas toujours bien perçus dans les lieux mondains.

²⁸² *Ibid.*, p. 257.

e. Dans l'islam

Dans le *ṣūfisme*, la transe²⁸³ (le *wajd*) est la mise en place d'une expérience de foi qui se veut sensible tout en restant dans la continuité de la loi coranique²⁸⁴. Son objectif principal s'inscrit dans la recherche de Dieu²⁸⁵. Le mot *Wajd* est, la plupart du temps traduit par « extase »²⁸⁶. Il provient de la racine « W-J-D » qui désigne le fait de rencontrer ou de trouver quelque chose. Le *wajd*²⁸⁷ est alors compris comme une illumination se manifestant de différentes façons : via l'audition du Coran²⁸⁸, l'écoute de poésie ou de chants²⁸⁹. Nous retrouvons le *wajd* lors de cérémonie d'adoration comme celle du *samā'* lors de laquelle sont pratiquées des récitaions d'invocations²⁹⁰. Le *samā'* est tellement lié au *wajd* qu'il peut, dans certains cas, se substituer à lui. Le mot *samā'* provient de la racine « S-M-' » qui signifie « écouter » ou « entendre »²⁹¹. En effet, la transe s'opère ici à travers les sons²⁹². Dans le *ṣūfisme*, lorsqu'il est question d'écoute, cela fait référence au Coran, à la musique et à la poésie. Et ce sont justement ces trois éléments qui produisent le *wajd*²⁹³.

Le *dhikr* (ou *zikr*) dérive du mot *dhakara* qui signifie « se remémorer », « se souvenir ». La pratique du *dhikr* est la répétition du nom divin afin de s'attirer sa bienveillance et ses bénédictions. C'est donc une pratique dévotionnelle lors de laquelle le sujet recherche à atteindre l'état de transe²⁹⁴. Le *dhikr* peut revêtir différentes formes : collective (vulgaire) ou solitaire (privilegié). Pour mieux situer les deux formes, nous pourrions dire que le premier désigne la transe (liée aux sons, à la musique et à la danse) tandis que le second désigne l'extase. Nous retrouvons le *dhikr* collectif aussi bien en Inde qu'au Maroc²⁹⁵ et le phénomène est également observable à travers différentes pratiques faqīriques: se transpercer, marcher sur des braises, etc. Néanmoins, il est intéressant de faire remarquer que ces différentes pratiques ne furent réellement appliquées qu'à partir du XII^e siècle. Ces pratiques sont donc tardives mais elles diffèrent également d'une confrérie à l'autre, dans la façon de réciter le *dhikr* ou dans son organisation²⁹⁶. Quoi qu'il en soit, le point commun de toutes les communautés pratiquant ce *dhikr* est la récitation (à haute voix) du nom de Dieu²⁹⁷ ainsi que les techniques de souffle. C'est à travers cette dernière que l'on atteint le « *fanā'* » et donc une fusion avec Dieu²⁹⁸. L'état de *fanā'* (anéantissement en Dieu) est un état que l'on obtient en pratiquant différentes techniques d'oraison comme celle du *dhikr*²⁹⁹, celle du *samādhi* (l'annihilation de tout acte pratiqué par les

²⁸³ Voir annexe 2 et 3.

²⁸⁴ VUILLEMENOT Anne-Marie, « Corps, transe et mysticisme », dans MARÉCHAL Brigitte et DASSETTO Félice (éd.), *op. cit.*, p. 33.

²⁸⁵ ROUGET Gilbert, *op. cit.*, p. 448.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 454.

²⁸⁷ Le *wajd* peut être perçu comme une puissante expérience de l'amour de Dieu dans la transe communautaire.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 455.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 457.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 450.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 451.

²⁹² *Ibid.*, p. 452.

²⁹³ *Ibid.*, p. 454.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 462.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 463.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 475.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 464.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 463.

²⁹⁹ Dans cet ouvrage, le *Dhikr* est comparé au mantra (« Dhikr », dans RIFFARD Pierre, *op. cit.*, p. 102).

yogīs en Inde)³⁰⁰ ou le *fikr* (réflexion méditative sur le Coran)³⁰¹. C'est là que se joue la transe extatique : dans la séance du « *ḥaḍra* ».

Le *dhikr* se déroule en trois parties : la récitation, la musique et les chants. Le *cheik* (le maître spirituel) officie cette séance avec l'aide de chanteurs³⁰². Ici encore, la frontière entre le *dhikr* et la possession est assez mince. En effet, lorsque les pratiques deviennent plus « faqīriques », nous nous trouvons dans une transe de possession³⁰³. Cette dernière se rapproche donc du *samā'* tandis que le *dhikr* est plus proche de la transe communautaire ou chamanique³⁰⁴. Nous l'aurons compris, le *dhikr* est différent de l'état de *samā'*³⁰⁵. Grâce à son côté plus impressionnant, la technique du *dhikr* aurait pris le pas sur le *samā'*³⁰⁶. Les termes finiront par être confondus dans les milieux non *ṣūfīs* mêmes si de nos jours, ces deux trances sont clairement distinguées, dans le monde musulman³⁰⁷.

Lors des pratiques de transe, nous retrouvons encore une fois la présence des *djinn*s³⁰⁸. Dans cette perspective, le *djinn* est considéré comme un être inspirant le poète (*shā'ir majnūn*)³⁰⁹.

À côté du *samā'*, du *dhikr* et du *ḥaḍra*, qui sont toutes des trances religieuses que l'on peut nommer *wajd* ou *ḥāl*, nous retrouvons également le *ṭarab* : une transe fortement liée à la musique mais pas nécessairement pratiquée dans un cadre religieux³¹⁰. Le *ṭarab* est une transe profane dont les manifestations sont les mêmes dans la transe mystique : pertes de connaissance, évanouissements. Ce terme peut alors désigner cette dernière forme de transe que l'on retrouve principalement en Irak³¹¹. Le *ṭarab*, dérivé de la racine « T-R-B » qui signifie « être agité » ou « être ému » lors d'une recherche d'émotion³¹².

La confrérie marocaine des Gnawas illustre bien les rapports entre l'islam, la transe et la conception des êtres surnaturels. Elle tient son renom du chemin spirituel qu'elle propose mais surtout des liens particuliers qu'elle entretient avec les *djinn*s³¹³. Ainsi, cette confrérie fait la distinction entre différentes formes de possédés : les *majdubs* et les *majnuns*. Alors que les premiers entrent en relation avec les *djinn*s et se trouvent dans un état temporaire de ravissement, les seconds sont possédés contre leur gré et deviennent l'objet du *djinn*³¹⁴.

³⁰⁰ ROUGET Gilbert, *op. cit.*, p. 47.

³⁰¹ VINATIER Laurent, *op. cit.*, p. 87.

³⁰² ROUGET Gilbert, *op. cit.*, p. 476.

³⁰³ *Ibid.*, p. 478-479.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 507.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 464.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 465.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 465.

³⁰⁸ Ce point sera plus approfondi dans le chapitre suivant.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 490.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 492.

³¹¹ *Ibid.*, p. 493.

³¹² *Ibid.*, p. 495.

³¹³ HELL Bertrand, *op. cit.*, p. 37-38.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

f. Conclusion

Définir le concept de transe n'est pas chose aisée. En effet, nous retrouvons rapidement de nombreuses classifications qui ne sont pas toujours adaptées aux réalités du terrain. De plus, certaines pratiques évoluent au fil du temps, des rencontres entre les cultures, des confréries concernées et des préoccupations du moment. Si elles permettent de mieux cerner les phénomènes, les typologies ne doivent cependant pas les restreindre ou les simplifier. La typologie sert donc uniquement à prendre conscience du nombre d'éléments, des influences, des appellations et des pratiques auxquelles nous sommes confrontés lorsque nous abordons le phénomène de la transe.

Nous l'aurons compris, la magie, la possession, le chamanisme et la transe peuvent se rapprocher, se confondre ou encore engendrer certains points de convergence. Dès lors, il est important de pouvoir éclairer la théorie par la pratique, à travers des définitions adaptées et adaptables. Définir le chamanisme est une chose mais il incombe au chercheur d'être capable d'écouter le pratiquant pour saisir son vécu. Établir des classifications ainsi que des typologies n'est pas inutile. Cependant, nous devons comprendre que ces définitions ne sont que le premier mouvement d'une étude devant amener le chercheur à se questionner sur le vécu des populations ou sur la réalité des pratiques qu'il étudie.

Finalement, nous pouvons faire remarquer que l'agencement de nos chapitres nous informe sur les influences que l'Occident a pu avoir sur les études passées et actuelles. Les influences du christianisme sur la pensée occidentale restent bien présentées et limitent certaines recherches : la possession dans l'hindouisme, par exemple. Ici encore, nous comprenons l'importance de la redéfinition des concepts ainsi que celle de l'adaptation des définitions.

5. La démonologie dans l'hindouisme et dans l'islam

« Alors que la pensée occidentale tend à raisonner en termes d'exclusion, en Asie (et dans nombre de sociétés dites « traditionnelles »), l'accent est mis sur les processus d'inclusion. »³¹⁵

Tous les phénomènes présentés dans le chapitre précédent possèdent (parmi d'autres) un point commun : la présence d'êtres surnaturels. Dans ce chapitre, nous tenterons d'en présenter les plus importants tout en comparant la vision de ces êtres dans l'hindouisme et dans l'islam. Nous tenterons également de montrer à quel point un phénomène peut revêtir de nombreuses formes et donc échapper aux différentes tentatives de traduction : génie, esprit, démon, revenant, fantôme, être maléfique, vent, etc.

5.1. Définition

Dans les années 1849, le mot « démon » était simplement défini comme une force négative. Anciennement, le démon désignait plusieurs éléments : un esprit, un dieu, un génie ou tout être supérieur à l'homme³¹⁶. Cent ans plus tard, l'intérêt pour le mot est laissé de côté au profit de la « démonologie ». Le mot démon provient de *daimon* en grec qui désigne une force indistincte. Au fil du temps, la conception de cette puissance a fortement évolué. On parle d'être divin (bon ou mauvais), de guide pour l'homme, de créature maligne. L'origine de ce terme est importante dans la mesure où sa compréhension permet de cerner les différentes conceptions présentes dans l'hindouisme et dans l'islam. En effet, le christianisme limite actuellement le démon à un être malfaisant tandis que l'islam et l'hindouisme le présentent comme une créature profondément ambivalente.

L'auteur Jackie Assayag aborde la question des démons dans l'hindouisme et dans l'islam, à travers le concept de « puissances »³¹⁷. Ces dernières sont appelées *jānn* (*djinn*) dans l'islam et *bhūta*³¹⁸ dans l'hindouisme. La plupart des divinités locales présentes en Inde peuvent apporter le mal comme le bien. Pour les hindous, ces *bhūta* ou *pisac(a)* sont une sorte de déités alors que pour les musulmans, c'est Allah lui-même qui, par le feu, a créé les anges, les démons (*shayāṭīn*) et les *jānn*. En Inde, les hindous comme les musulmans craignent l'apparition de ces créatures qui vivent près des hommes et qui peuvent apparaître et disparaître selon leur bon vouloir. Ces forces ne sont ni genrées, ni durables ou fixées. Leur essence même pose problème lorsqu'il est question de les définir. C'est (entre-autre) pour cela qu'il existe de très nombreux termes pour les désigner : « *bhūta* », « *pisac(a)* », « *prêt(a)* », « *asura* », « *dayam* », « *raksas(a)* », « *bala* », « *gali* », « *shayāṭīn* », etc.

³¹⁵ TOFFIN Gérard, « Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes », dans *Etudes rurales*, n°107-108, 1987, p. 104.

³¹⁶ MIGNE Jean-Paul, *Encyclopédie théologique*, t. 2, Paris, Aux ateliers catholiques du petit-montrouge, 1849, p. 106.

³¹⁷ ASSAYAG Jackie, « Pouvoir contre "puissances". Bref essai de démonologie hindoue-musulmane », dans *L'Homme*, n°34/131, 1994, p. 29-55.

³¹⁸ Le mot « *Bhūta* » provient du sanskrit « *bhu* » qui désigne le devenir.

Dans l'islam, nous retrouvons des *djinn* (génies), des *péri* (fée), les *div* (esprit), les *ghoul*, les *'afrīt* (ogres, vampires), etc. Tous sont gouvernés par le *sheytan* (satan)³¹⁹. Dans l'hindouisme, les démons sont divisés par classe : les *daityas*, les *danavas*, les *rakchasas*, les *asuras* (« esprit ennemi des êtres lumineux »³²⁰). Il existe de nombreux démons ambivalents dans l'hindouisme, mais également des créatures totalement malveillantes : les *vetālas*, les *piśācas*, les *bhūtas* ou encore les *rākṣasa*³²¹. Pour pallier à tout maléfice, l'hindouisme abonde en rites antidémoniaques³²², mais aussi en prières, exorcismes et autres techniques comme le jeûne³²³. Dans ce mémoire, nous approfondirons la question des *djinns* ainsi que la question des *asuras*. Car l'ambivalence de ces êtres permet justement d'éclairer la notion de magie.

Dans la pratique populaire, les démons interviennent comme des trouble-fêtes, ils causent certaines maladies, mais peuvent également devenir des partenaires lors de certains rituels. La présence de ces êtres peut empêcher le bon déroulement de certains rituels. Et pour cette raison, il est nécessaire que le rituel soit parfaitement accompli afin d'éviter toute intrusion ou perturbation démoniaque. Ils participent donc à l'organisation du monde et au bon fonctionnement de son ordre (*Dharma*). Et c'est précisément leur position dans cet Ordre qui définira leur nature. Les interventions démoniaques peuvent se présenter de trois façons : superficielle, profonde ou de possession. Dans le premier cas, la puissance apparaît pour demander quelque chose tandis que dans la seconde, le démon entre en l'homme pour le blesser (temporairement). La troisième, quant à elle, est plus problématique, car le démon entre en l'homme avec le dessein d'y rester.

5.2. L'hindouisme et les *asuras*

La démonologie (*Sushrutasamhitā*³²⁴) hindoue³²⁵ permet de situer les démons à travers les différentes pratiques présentes dans la religion populaire, dans la médecine, mais également dans les représentations artistiques. Dans ce mémoire, nous nous focaliserons sur la religion populaire et sur sa vision de ces « êtres » à travers, principalement, l'*Atharvaveda*. Concernant la médecine, de nombreux ouvrages traitent des maladies provoquées par les démons : les textes âyurvédiques (*l'uttaratantra*), des épopées hindoues, les *vedas*, etc. En abordant l'*Atharvaveda*, nous retrouvons des incantations, des charmes, des hymnes et des rituels ayant pour objectif de chasser tout mal. Le *vipra* (trembleur inspiré, guérisseur)³²⁶ et le *kavi* (poète) pratiquent différentes formes de guérisons présentées dans l'*Atharvaveda*, à travers certaines danses ou incantations. Lorsque le malade est enfin libéré, il porte sur lui différentes amulettes ou talismans dans le but d'éviter toute récurrence. Cette dernière pratique est également bien présente dans l'islam.

³¹⁹ MIGNE Jean-Paul, *op. cit.*, p. 107.

³²⁰ *Ibid.*, p. 107-108.

³²¹ CORNU Philippe, *Comprendre l'hindouisme. Du brahmanisme ancien de l'époque védique à l'hindouisme moderne*, Paris, Rangdröl, 2015, p. 31-32.

³²² HENRY Victor, *op. cit.*, p. 158-177.

³²³ « Démonologie », dans MIRABAIL Michel, *op. cit.*, p. 73.

³²⁴ Ce texte est un classique du début de notre ère. Il développe de nombreuses questions médicales (DELAHOUTRE Michel, « Démonologie hindoue » dans RIES Julien, *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1989, p. 97).

³²⁵ *Ibid.*, p. 85-97.

³²⁶ *Ibid.*, p. 87.

Le mot « *asura* » possède une étymologie plutôt controversée. Ce mot proviendrait du terme « *asu* » qui désigne la force vitale et qui peut se traduire par « Puissant ». Le terme « *ahura* » (brillant ou bienveillant) peut également être avancé comme origine du terme. Le premier texte qui mentionne les *asuras* et la magie est le *R̥gveda* (4,42 ; 5,63) que l'on situe vers le III^e siècle avant notre ère. Dans ce *veda*, l'*asura* est toujours présenté comme une divinité immanente, mais possédant quelques caractéristiques spécifiques comme la jalousie. Nous les retrouvons également dans l'*Atharvaveda* et dans certains mythes populaires en Inde³²⁷. Dans l'*Atharvaveda*, les *asuras* sont les opposants du domaine d'Indra, le dieu principal de ce *veda*³²⁸. Il fait mention de nombreux démons, d'où la difficulté de les classer. Dans ce cas, l'*asura* prend un sens démoniaque et négatif³²⁹.

À l'origine, les *asuras* étaient considérés comme des créatures ayant participé positivement à la création³³⁰. Ils sont donc des êtres bienveillants. Leur position évoluera lors de la confusion des termes « *deva* » et « *asura* ». En effet, les *Brāhmaṇas*³³¹ présenteront les *asuras* comme des démons opposés aux *deva* (les divinités). Le terme « *deva* » est d'origine indo-iranienne et provient du mot « *deiwa* » qui signifie « dieu »³³². Nous pouvons souligner une inversion de sens entre les mots perses (*ahura* et *daeua*) et leur désignation dans l'hindouisme actuel³³³. Dans le zoroastrisme, les *deva* sont des démons tandis que les *asuras* sont des divinités positives. Alors que le *R̥gveda* présente *Varuna*, *Indra* et *Agni* comme des *asuras*, leur côté malveillant ne sera souligné qu'à partir des *purāṇas*. La confusion du divin et du démoniaque est donc perceptible jusque dans leurs caractéristiques : certains *asuras* possèdent des pouvoirs habituellement attribués aux dieux³³⁴. Il est également intéressant de faire remarquer qu'au milieu du XX^e siècle, le mot « *asura* » était assimilé au *H'ayoth Hakodesh*,³³⁵ de la kabbale. L'*asura* était un être agissant, intelligent et sacré dont la forme la plus évoluée était le *deva*. L'auteur Louis Chochod compare d'ailleurs les *deva* aux chérubins et séraphins et les *asuras* aux anges et archanges lorsqu'il les met en parallèle à travers le système des *H'ayoth Hakodesh*. En effet, les chérubins et séraphins sont désignés par le mot « ange ». Au même titre que ces derniers, les *asuras*, peuvent être bienveillants ou pas.

L'ouvrage « *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation* »³³⁶, présente les *asuras* comme des êtres provenant des régions infernales. L'*asura* serait une forme de l'*adharma*, le désordre³³⁷. Ces êtres sont les enfants de *Kasyapa* et leur clan est composé des *Daitya*, des *nāga*, de *Danvana*, de *Khali*, *Pisaca*, *Rakshasa*, etc. Certains des *asuras* sont assez connus comme *Vairocana*, *Bali*, *Hiranyakasipu*, *Prahlada*, *Hiranyaksa*, *Sumbha*, *Sibi*, *Mahisa*, *Madhu* et *Gaja*³³⁸.

³²⁷ DEFOURNY Michel, « La première partie du mythe », dans ID., *Le mythe de Yayāti dans la littérature épique et purāṇique. Etude de mythologie hindoue*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1978, p. 57-105.

³²⁸ PADOUX André, « Magie indienne », dans SALLMANN Jean-Michel (éd.), *op. cit.*, p. 448.

³²⁹ HENRY Victor, *op. cit.*, p. 159.

³³⁰ TOFFIN Gérard, *op. cit.*, p. 103.

³³¹ Les *Brāhmaṇas* sont des commentaires rituels ajoutés aux *veda* et destinés aux brahmanes.

³³² PATRICK Jean-Baptiste, « Deva » dans ID., *Dieux. Déeses. Démons*, Paris, Seuil, 2016, p. 213.

³³³ CORNU Philippe, *op. cit.*, p. 26.

³³⁴ Le démon Māḍiga est capable de tuer sept millions d'êtres simultanément. Ce pouvoir est habituellement attribué aux divinités.

³³⁵ « Des animaux de sainteté » (CHOCHOD Louis, *op. cit.*, p. 83).

³³⁶ BIAURDEAU Madeleine, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1981.

³³⁷ L'*adharma* est le concept inverse du *dharma*, désignant l'ordre socio-cosmique qui entretient l'existence du monde. Il est donc parfois traduit par « le mal » (*Ibid.*, p. 291).

³³⁸ HEGDE Rajaram, « Asura » dans PATRICK Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 90.

5.3. Les *djinns* et l'islam

a. Définition

Le mot « djinn » provient de la racine « J-N-N » qui signifie « cacher » ou « protéger ». L'origine du mot reste cependant incertaine : de *janna* (couvrir, être enveloppé, être ténébreux ou rendre fou), de *jinn* (démon ou génie), de *jinna* (démon, folie, Coran 72,5-7), de *jânn* (démon, génie et serpent, Coran 27,10 et 28, 31)³³⁹. Quoiqu'il en soit, le mot « *djinn* » est régulièrement traduit par « génie ». L'origine du mot « génie » provient du mot « gnose » signifiant la connaissance. En latin, « genius » est la divinité présidant la génération alors qu'en indo-européen, cela désigne la génération spirituelle et corporelle.

Selon René Guénon, dont la pensée est inspirée de l'hindouisme, l'homme est à la fois composé d'un corps (*jism*), d'une âme (*nafs*) et d'un esprit (*rûh*, représenté par les anges). Le corps et l'âme forment l'homme, un être à la fois subtil de par son esprit et grossier de par son corps. Les *djinns* désignent alors l'état subtil (Ibn 'Arabi nomme cela « *Al-Latif* »). Ces êtres sont donc cachés et intérieurs. Ils peuvent seulement être vus lorsqu'ils possèdent une forme corporelle (ex : le serpent). Les *djinns* peuvent également être perçus comme des protecteurs (de « *junna* », le bouclier), d'où l'intérêt d'évoquer leur nom (comme dans les organisations initiatiques du *tasawwuf*)³⁴⁰. Le terme « génie » ne possède donc pas la même étymologie que le terme « djinn », ce qui ne l'empêche pas d'en revêtir une signification assez proche³⁴¹. En effet, les *djinns* peuvent être bons ou mauvais et exister à l'état subtil ou corporel, selon leur désir. Les djinns sont ainsi des êtres ambivalents qui inspirent (poètes) et qui rendent les hommes malades (contre rétribution). Pour certains croyants, le monde est énergie (positive et négative) et c'est cette dichotomie qui éclaire l'existence des *djinns*³⁴². La plupart du temps, ces derniers sont assimilés aux démons et donc éloignés du divin. Ils peuvent posséder à la fois les minéraux, les végétaux, les animaux et donc les hommes. Ils se situent dans une situation intermédiaire, à la fois corporelle et spirituelle.

Dans le Coran, les *djinns* sont présentés comme opposés à tout ce qui est extérieur (de « *ins* » qui signifie « voir »). Dans le passage du Coran 51,56, nous lisons que Dieu aurait engendré ces créatures à partir de la partie cachée de l'homme afin que l'adoration divine soit à la fois intérieure (intentions) et extérieure (actes). Dans ce même passage, il est dit que ces êtres connaissent Dieu et doivent l'adorer. Il existe donc des *djinns* croyants et des non-croyants. Ils manifestent alors la présence du divin. À l'inverse, les démons (*shayāṭīn*) sont sur terre et extrêmement éloignés de Dieu. Ils connaissent Allah, mais en ont peur (Coran 59, 16). Le terme « *djinn* » peut également s'appliquer aux anges, car le point commun entre ces créatures est leur caractère caché (Coran 37,158). Dans la sourate de la Caverne (Coran 50), selon le commentaire d'Ibn 'Arabī, *Iblīs*³⁴³ serait également un ange, mais il diffère de ces derniers, car il est créé de feu. Nous reviendrons sur cette distinction par la suite. C'est dans la septante-deuxième sourate que nous retrouvons de nombreuses informations concernant les *djinns*. Quoiqu'il en soit, ces créatures sont bien présentes à travers le Coran sans pour autant

³³⁹ « Génies », dans AMIR-MOEZZI Mohammed Ali, *op. cit.*, p. 358.

³⁴⁰ GILIS Charles-André, *Aperçu sur la doctrine akbarienne des jinns*, Paris, Albouraq, 2005, p. 16-19.

³⁴¹ PATRICK Jean-Baptiste, « Djinn » dans ID., *op. cit.*, p. 238.

³⁴² MANDEL Khân Gabriele, *L'islam*, Paris, Hazan, 2007, p. 139.

³⁴³ Cet être est souvent comparé à Satan, dans le christianisme. Nous reviendrons sur lui dans la dernière partie de ce chapitre.

être clairement identifiées. On peut y lire, par exemple, que le roi Salomon a un jour été aidé par des forces sombres et qu'il aurait pactisé avec des *djinns*. Ce dernier élément laisse apparaître leur aspect bénéfique. Car si ces créatures étaient malveillantes, il aurait été surprenant qu'un roi pactise avec elles et se détourne ainsi de la voie divine³⁴⁴.

Pour illustrer la complexité du concept de *djinns*, nous pouvons présenter l'exemple du serpent. Cet animal est l'un des symboles qui représente les *djinns* ainsi que le domaine du subtil et de la magie³⁴⁵. Dans la sourate 27,10, le terme qui désigne le serpent (*jānn*) est identique au terme qui désigne le *djinn*. Cet animal est donc un symbole bénéfique, mais également l'attribut de l'homme universel. Il représente les manifestations des cycles universels lorsqu'il est présent autour d'un arbre. Dans l'Islam, le mot "serpent" (*ḥayya*) possède la même racine que « la vie » (*ḥayāt*). Le serpent est donc aussi signe de la vie. De plus, il est symbolisé en l'homme via la colonne vertébrale : il en est la moelle épinière. Finalement, le serpent est rapproché de l'eau dans le Coran 21,30. Dans l'Islam, le symbole du serpent est un triangle inversé, ce qui représente également Ève (*Hawwā'*). Nous l'aurons compris, tous ces aspects se trouvent aussi chez le *djinn* : la beauté, la sexualité, la nature, la méchanceté, la vie, le danger, une partie de l'homme, etc.

b. Nature et caractéristiques

Selon René Guénon³⁴⁶, l'univers serait composé de trois mondes : le domaine individuel (le pouvoir temporel), le domaine des manifestations principielles (l'autorité spirituelle) et le domaine commun (l'initiation). Dans le premier, les hommes et les *djinns* cohabitent. Ils sont tous deux des êtres « lourds », car ils sont composés à la foi d'air, de feu et d'eau. Cependant, les *djinns* restent plus légers que les hommes, car ils ne sont pas composés de l'élément « terre ». Au niveau cosmologique, l'islam ésotérique présente différents degrés « *tadbîr* » et différents degrés « *unsurî* ». Les premiers concernent la Nature primordiale tandis que les seconds relèvent des êtres corporels. En métaphysique, il n'existe pas de différence entre ces deux catégories de degrés : le « *thaqal* » est la nature toute entière (Sourate 94). Les anges, les *djinns* et les hommes font partie de ces trois mondes.

La sourate *ar-Rahmân* présente la nature innée des *djinns* : ils sont présentés comme l'air qui brûle (Coran 55,14-15). Dans le hadith prophétique³⁴⁷, la lumière désigne l'esprit, le feu symbolise l'âme et la terre représente le corps. Les *djinns* se situent donc entre les anges et les hommes. Ils sont composés d'éléments terrestres, mais restent « cachés », à la différence des humains. Leur nature oscille ainsi entre l'homme et l'ange. Plus ils sont proches des premiers et plus ils doivent se nourrir, vivre en un lieu terrestre et maintenir une certaine forme physique. Tandis que s'ils sont plus proches des anges, ils peuvent très aisément changer d'apparence et de forme. Les *djinns* fixés en un lieu sont considérés comme les plus dangereux. Ils peuvent se marier, conclure des pactes avec les hommes et peuvent nuire ou sévir à leur guise. Dès lors, ils sont capables de s'opposer aux hommes (Coran 27,17). Cependant, malgré leur caractère

³⁴⁴ HELL Bertrand, *op. cit.*, p. 138.

³⁴⁵ GILIS Charles-André, *op. cit.*, p. 95-123.

³⁴⁶ GILIS Charles-André, *op. cit.*, p. 27.

³⁴⁷ « Les anges sont créés à partir de la lumière, et les *djinns* à partir d'un feu bien alimenté et Adam a été créé comme il vous a été décrit » (Rapporté par Mouslim dans son Sahih sous le n° 2996 et Ahmad sous le n°24668 et al-Bayghaqi dans as-Sunan al-Koubra sous le n°18207 et Ibn Hibban sous le n°6155, sur <https://islamqa.info/fr/8976> (Consulté le 19 décembre 2017)).

malveillant, les *djinns* restent inférieurs aux hommes. Cette hiérarchie peut être intégrée à partir des rapports entre les différents éléments naturels qui procèdent les uns des autres. Dès lors, dans la sourate 20,69, on parle de feu liquide, d'eau ignée ou de feu froid³⁴⁸. L'eau est l'élément qui fait de l'homme un être supérieur à *Iblīs*. Elle est plus forte que le feu, car elle l'étouffe. Et la terre, deuxième composant de l'homme, est froide, sèche et plus stable que le feu. Adam est donc l'être de force et de stabilité, par excellence. Cependant, ces créatures doivent inspirer la méfiance. Car comme le dit Ibn 'Arabi, les *djinns* sont capables de pousser l'homme à l'impudeur, à l'imprudence et à la méconnaissance divine. Ils peuvent donc nous apporter des connaissances comme celles des plantes, des noms et des lettres, mais ils risquent de faire naître un sentiment d'orgueil et de mépris dans le cœur des hommes. C'est une des raisons pour lesquelles l'islam déconseille l'usage de la magie (de l'ordre du domaine subtil).

Nous l'aurons compris, les *djinns* sont des êtres de feu présentant des formes primordiales d'essence spirituelle (*rûhâni*). Ils sont instables et hermaphrodites. Par exemple, le feu représente à la fois le féminin et le masculin. Nous nous devons aussi de préciser que les anges, par l'élément « air » qui les caractérise, sont plus puissants que les *djinns*. Ils sont esprit et lumière alors que les *djinns* sont esprit et vent³⁴⁹. Le domaine subtil³⁵⁰ se situe entre le ciel et la terre, entre l'homme et la femme. La nature des *djinns* est donc difficilement saisissable.

c. *Iblīs* et les *djinns*

Dans l'islam, *Iblīs* est à la fois présenté comme étant ignorant mais aussi comme menteur. Il se considère supérieur aux hommes parce qu'il est constitué de feu. Il est ignorant, car il ne connaît pas la force de l'eau que Dieu a mise en l'homme. Cet être fut créé avant l'homme et, de ce fait, il se considère comme plus légitime. *Iblīs* fait partie de la catégorie des *djinns* maléfiques (démons). Comme nous l'avons déjà signalé, tous les *djinns* ne sont pas des démons, car cette désignation n'est donnée qu'à ceux qui se rebellent³⁵¹. Pour Ibn 'Arabi, le démon (*shaytân* ou *shayâtin*) est, celui qui est éloigné de la miséricorde d'Allah. *Harith (Iblīs)*³⁵² est le tout premier à être désigné comme tel et les autres démons seront ses descendants. Nous devons également préciser le fait que l'Antéchrist ne sera pas un *djinn*, mais un homme. Car seul ce dernier peut se rebeller efficacement contre Dieu.

Pour en revenir à la question de la rébellion, la sourate 17,44 du Coran nous montre que les êtres « lourds » sont créés pour adorer Dieu et que l'homme n'est pas créé « abaissé » comme certains autres êtres. Ni *Iblīs*, ni les anges, ne sont pas capables de s'opposer à Dieu (Coran 66,6). De ce fait, *Iblīs* se rebelle contre le divin, mais il garde une crainte d'Allah, car en toutes circonstances : ils lui restent soumis³⁵³. Cet être est tantôt considéré comme un *djinn* ; tantôt comme un ange déchu (Coran 2,28-34). Il ne possède aucun pouvoir intégral sur l'homme étant bien une créature et non un concept : il n'est pas le Mal absolu, mais simplement un être³⁵⁴. Le *djinn* inspirant le mal est mauvais alors qu'un *djinn* qui croit et adore Dieu est un *djinn* bon. La

³⁴⁸ Le feu froid est l'élan qui pousse l'homme à tendre vers le pouvoir, la domination et la puissance. C'est à partir de ce feu qu'*Iblīs* refuse de s'incliner devant Dieu (Coran 38,76).

³⁴⁹ La rose des vents, un octogone, pointe dans huit directions. Elle est le symbole herméneutique du monde intermédiaire entre les manifestations dites grossières (corporelles) de l'homme et ses états supérieurs (spirituels).

³⁵⁰ Dans l'hindouisme, *Vāyu* désigne l'air. Il est lié au domaine psychique ou subtil.

³⁵¹ Coran 6, 112.

³⁵² *Harith* est appelé *Iblīs*, car c'est ce qui désigne sa véritable nature.

³⁵³ GILIS Charles-André, *op. cit.*, p. 53-56.

³⁵⁴ SCHIMMEL Anne-Marie, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, Paris, Cerf, 2004, p. 245-251.

seule supériorité du *djinn* sur l'homme est le fait que, de par sa conception, il est plus réceptif aux commandements divins et donc plus enclin à écouter Allah.

Pour conclure cette partie, nous pouvons simplement affirmer que qualifier un démon de « *djinn* » revient à lui donner une grande importance et à le rendre plus dangereux. En effet, « *djinn* » signifiant « cacher », le simple fait de prononcer ce mot revient à renforcer cet aspect et rendre l'être plus insidieux³⁵⁵. Que ce soit dans l'Arabie préislamique, dans l'islam officiel ou dans le folklore, les *djinns* ont toujours été présents. Mais leur nature ou leurs caractéristiques diffèrent légèrement. Dans l'Arabie préislamique, les *djinns* sont des créatures de la nature (à l'image des nymphes ou des satyres) proches des divinités mineures. Dans l'islam officiel, c'est leur relation à l'homme qui est mis au premier plan : l'amour qu'ils peuvent se porter l'un l'autre. Dans le folklore, ces créatures sont plutôt assimilées aux pratiques magiques. Nous nous devons de préciser que dans le contexte indien, les musulmans ne définissent pas clairement les êtres surnaturels qui les entourent. Ce n'est pas pour autant qu'ils doivent être laissés de côté dans les différentes études portant sur les communautés religieuses d'Inde. Les musulmans se sont approprié certaines divinités : le dieu *Nāga* a ainsi été assimilé par les musulmans comme étant Guga Pir. Le dieu *Indra*, quant à lui, a été identifié à Ghazi Mia. Ces assimilations apparaissent aussi bien en Inde qu'au Népal³⁵⁶.

Quoi qu'il en soit, nous comprenons rapidement qu'il n'existe pas de définition unique du concept de « djinn » et que leur nature et leurs actions ne sont pas aisément définissables. Si la conception des *djinns* diffère dans le temps, il en est de même dans l'espace : en Inde, Égypte, Indonésie, Turquie, etc. Lorsque nous nous attachons à définir ces êtres, nous ne pouvons que souligner leurs nombreuses facettes et la complexité d'en saisir la globalité.

5.4. L'acculturation hindoue-musulmane

Nous constatons de nombreux signes annonciateurs de la présence de démons : maladies, fléaux, comportements anormaux, etc. Dans les cultures locales, il existe différentes listes onomastiques relatives aux démons. Ces derniers cachent leurs noms, car leur simple prononciation entraînerait leur matérialisation et donc leur « domination ». Le démon est alors dressé (*sakti*). En Inde, l'exorcisme consiste justement à découvrir le nom du démon qui pose problème. La conception de ces êtres n'est limitée ni au bien, ni au mal. L'*asura* reste une créature divine même si elle est malveillante tandis que les *djinns* appartiennent systématiquement au monde des anges.

À côté de la découverte du nom, il existe bien d'autres pratiques visant à éloigner le démon. Dans l'islam comme dans l'hindouisme, on considère qu'il faut inhaler de la fumée et prononcer le nom du « démon » pour les chasser du corps de l'homme. La prononciation de versets coraniques ou le fait de brûler de l'encens sont aussi considérés comme étant efficaces. Dans certains villages, des piments sont brûlés et le possédé mâche du poivre noir ou effectue des rotations le plongeant dans une sorte de somnambulisme. La purification corporelle, les psalmodiations ou les pratiques de transe sont également bien présentes. Ces pratiques

³⁵⁵ PATRICK Jean-Baptiste, « Djinn » dans ID., *op. cit.*, p. 238.

³⁵⁶ GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », dans *op. cit.*, p. 47.

accordent une grande place à la parole, mais aussi à l'écoute. Les sens sont hyper stimulés afin de plonger le possédé dans un état second. En réalité, l'exorcisme n'est que l'impulsion d'un mouvement que le possédé doit répéter de nombreuses fois. La personne a donc un rôle actif.

Pour se protéger de ces êtres, les hindous et les musulmans n'hésitent pas à faire appel à leurs pratiques mutuelles. La priorité est donnée à l'efficacité et non à l'origine du rite. D'une part, les hindous considèrent même que les démons les plus dangereux sont les démons de l'islam. D'autre part, l'islam considère que les *djinns* peuvent appartenir à différentes religions. Les représentations de ces créatures ont également des similitudes. En effet, les *asuras*, comme les *djinns*, sont polymorphes : ils peuvent prendre une apparence humaine ou animale. La plupart du temps, les *asuras* sont décrits comme des êtres aux longues dents, avec une peau colorée et une tête pro imminente. *Gaja*, par exemple, est souvent représenté comme un éléphant tandis que *Mahisa* est plus souvent représenté comme un buffle. Les *dargah* sont un bon exemple de la cohabitation de ces deux religions. En effet, ces lieux sacrés sont le théâtre de nombreuses pratiques magiques hindoues et musulmanes. Les *dargah* recueillent les tombes des saints et sont des lieux de protection. Les croyants considèrent que certains saints possèdent le pouvoir de protéger les hommes des démons. Leur énergie perdure au-delà de leur mort. C'est donc pour cette raison que les tombes sont les lieux privilégiés des rituels d'exorcismes. Dans certaines sectes hindoues (*vibhuti*), les fidèles recouvrent leur corps de cendres, car les esprits redoutent cela. D'autres dorment sur certaines tombes (*mazār*) pour être imprégnés des conseils des saints. Dans l'islam, on considère que l'aura du saint (*pir*) éloigne le mal³⁵⁷. Le culte de saint nécessite le pèlerinage et c'est via ce dernier que les *ṣūfīs* respectent le dogme. Mais ils appellent également le bon œil, la guérison, la fertilité, etc. La puissance des saints (*pir*) n'est pas la seule façon de se protéger de ces êtres. En effet, lorsqu'il est nécessaire de chasser le mal, on peut toujours faire appel à un sorcier, un magicien ou à un exorciste. Cependant, même si les musulmans et les hindous se retrouvent sur certaines tombes communes, chaque communauté s'attribue à sa façon le saint dont il est question. De plus, la conception du rapport saint-démon est bien différente dans les deux religions. Alors que les musulmans considèrent que le saint est opposé au démon (dans un contexte thérapeutique), les hindous pensent que les deux font partie de l'ordre des choses³⁵⁸.

Nous l'aurons compris, de nombreuses confusions de vocabulaire ont entraîné une inversion ou une assimilation de valeurs. Par exemple, le mot « *krtyā* » désigne à la fois un démon féminin et une sorcière (une poupée). C'est pour cette raison que le second terme prendra un sens négatif³⁵⁹. Les termes désignant les démons sont différents dans chaque religion, mais l'islam et l'hindouisme reconnaissent tous deux leur existence. Un bel exemple d'acculturation serait le *nāga-bhuta*, ce roi des démons serpents. Les deux communautés le reconnaissent, mais à travers différentes appellations : *Guga Vira* pour les hindous et *Zahir pir* pour les musulmans. Ce personnage hindou se serait converti à l'islam avant de mourir et serait donc passé d'un rôle de *vira* (héros) à celui de *pir* (saint)³⁶⁰. Et de surcroît, le dieu Indra fut assimilé par l'islam et désigné sous le terme de Ghazi Mia à la fois en Inde et au Népal³⁶¹.

³⁵⁷ THERME Lisa, « Quand le culte des saints devient culte de possession », dans MARÉCHAL Brigitte et DASSETTO Félice (éd.), *op. cit.*, p. 109.

³⁵⁸ ASSAYAG Jackie, « Pouvoir contre "puissances". Bref essai de démonologie hindoue-musulmane », dans *op. cit.*, p. 48-51.

³⁵⁹ HENRY Victor, *op. cit.*, p. 160.

³⁶⁰ Le terme « *pir* », provient du persan et désigne un maître spirituel. Cependant, de nombreux chercheurs l'assimilent également au saint.

³⁶¹ GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », dans *op. cit.*, p. 47.

Même si les pratiques présentées ci-dessus paraissent similaires, parler de syncrétisme serait erroné. En effet, la logique interne et les croyances attachées à ces pratiques sont bien différentes. Alors que l'islam développe principalement les talismans pour attirer quelque chose de bénéfique, l'hindouisme développe plutôt les amulettes afin de repousser le mal. L'objectif est le même, mais les moyens sont bien différents. Quoi qu'il en soit, le fait de parler de syncrétisme reste problématique, car cela pourrait entraîner certains conflits ou confusions entre différentes religions. Pour ne citer qu'un exemple, certains chercheurs du passé ont confondu le statut du « prophète » et celui des *avatâra*. Cela engendrera une fusion de Muhammad et de *Kṛṣṇa* ; ce dernier ayant, dès lors, été perçu comme une sorte de prophète d'Allah.

6. Les grands traités de magie

Dans l'hindouisme comme dans l'islam, la littérature magique possède une place prépondérante. Le Coran est considéré comme la parole-même d'Allah et représente sa volonté sur l'humanité toute entière. Le mot « *qor'ân* » provient de la racine arabe « *qara'a* » qui signifie « réciter » ou « lire ». Le Coran mentionne, à de nombreuses reprises, l'existence de la magie ainsi que celle des djinns, des forces bénéfiques et maléfiques. À côté de ce texte sacré, nous retrouvons de nombreux traités de magie répandus à travers tout le monde musulman. Dans l'hindouisme, le *Veda* est compris comme un corpus composé de différents recueils. Le mot « *veda* » provient de la racine « V-I-D » qui signifie « connaître » ou « savoir »³⁶². Cet ensemble forme « la révélation par l'écoute » aussi appelé *Śruti*. Le *Veda* est donc composé des *veda*, qui proviennent chacun de différentes *śākhā* (écoles brahmaniques). Alors que le canon védique est rédigé en sanskrit védique, le Coran et certains traités de magie musulmane sont en arabe classique. L'intérêt de ce chapitre est de montrer à quel point ces textes se situent au centre des pratiques religieuses de l'islam et de l'hindouisme. Ces ouvrages mentionnent la magie, les êtres surnaturels ainsi que de nombreuses pratiques déjà abordées dans ce mémoire.

Nous commencerons par aborder le Coran dans le contexte de l'Inde pour ensuite développer quelques traités de magie présents dans l'islam et dans tout le monde musulman. Nous développerons alors quelques pratiques magiques explicitées dans ces ouvrages. Nous procéderons de la même façon pour ce qui est de l'*Atharvaveda*, dans l'hindouisme. Finalement, nous parlerons de deux charmes, l'un issu de l'*Atharvaveda* et le second provenant du *Shams al-ma'ârif* (*Le soleil des connaissances*) d'al-Būnī. Nous les comparerons sous différents angles, aussi bien sur le plan de leur forme que de leur contenu. Ainsi, nous pourrions prendre conscience des divergences et des similitudes qui existent entre l'islam et l'hindouisme lorsque nous nous penchons sur la question des pratiques magiques.

6.1. Dans l'islam

a. Le Coran

Vers la fin du XVIII^e siècle à Delhi, dans le sous-continent³⁶³ indien, le Coran a commencé par être traduit en ourdou (une variété d'hindi avec des caractères arabo-persans, au nord et au centre du pays). Sa première impression date de 1829, à Calcutta. L'arabe était une langue très peu connue des musulmans d'Inde. Les langues répandues étaient alors le persan, dans l'administration des dynasties musulmanes puis britanniques, et l'anglais (qui fut rapidement intégrée par les musulmans). Les langues vernaculaires, utilisées dans les bazars et dans l'armée, étaient l'ourdou et le tamoul (dans le sud du pays). Quoi qu'il en soit, nous pouvons parler de cinq grands usages du Coran : la récitation chantée, l'utilisation liturgique, l'effort de compréhension du texte, l'exégèse et finalement la magie pratique. Ce dernier usage fait partie d'une utilisation liturgique concernant les augures, les vertus magiques, la fabrication d'amulettes et l'interprétation des rêves. Que ce soit via l'écriture, l'écoute ou la parole, le

³⁶² CORNU Philippe, *op. cit.*, p. 21.

³⁶³ GABORIEAU Marc, « Traductions, impressions et usages du Coran dans le sous-continent indien (1786-1975) », dans *Revue de l'histoire des religions*, n°218/1, 2001, p. 97-111.

Coran est considéré comme un texte sacré qui, par sa récitation, possède une certaine efficacité magique. En ce qui concerne l'astrologie, nous pouvons dire que chaque maison du zodiaque, maison lunaire ou planète est qualifiée en fonction de la lettre arabe qui lui est attribuée. Chez les *ṣūfīs*, ces lettres témoignent de la présence d'anges. À travers tous ces aspects, le Coran est devenu le cœur de la magie. Dans l'hindouisme, l'astrologie horoscopique (*horā*) est proche de celle que nous retrouvons chez les Grecs³⁶⁴. Nous reviendrons sur ce point par la suite.

b. Les traités de magie

Dans les faits, ce n'est pas le Coran, mais plutôt les traités de magie qui se répandront le plus en Inde. Des auteurs comme Majrīfī (à qui on a attribué l'ouvrage de magie *Ghāyat al-hakīm*) ou Ibn Wahshiyya, qui a rédigé des traités de magie, se sont attachés à démontrer l'importance des forces qui les entouraient et qui permettaient la création d'amulettes, de talismans et le bon fonctionnement des rituels grâce aux lettres coraniques. Le terme « talisman » provient de l'arabe « ṭīlasm »³⁶⁵ ou du grec « telesma » qui signifie « consacrer ». Le talisman est utilisé par une personne capable d'agir parce qu'elle porte cet objet. Il est donc différent de l'amulette qui ne nécessite pas d'action spécifique³⁶⁶. De plus, l'amulette (de « amuletum, amoliri » en latin qui signifie « écarter » ou « porter »³⁶⁷) a pour but d'écarter le mal alors que le talisman a pour but d'attirer le bon pour s'éloigner du mal³⁶⁸. Le terme « amulette » est attesté en arabe dès le VIII^e siècle. À cette époque, il désignait un objet métallique renfermant une force spécifique³⁶⁹.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'islam considère que chaque lettre et nom possède un pouvoir spécifique. Il est dit que le monde fut créé à la suite de vingt-huit lettres arabes et des nonante-neuf Noms de dieu. Le nom définit la personne qui le porte et permet à l'autre d'avoir une emprise sur elle. Le nombre, quant à lui, est fondamentalement lié aux lettres. Les lettres et les nombres font partie d'un tout : la lettre forme le corps physique tandis que le nombre forme l'esprit. C'est pour cela que nous retrouvons de nombreuses récitations ou inscriptions dans les pratiques magiques liées à l'islam. Dans le *ṣūfisme*, les lettres sont divisées en différentes catégories : chacune possède un pouvoir qu'elle confère à l'âme du récitant. Pour cela, les lettres doivent être utilisées avec précisions, en fonction de leur classement selon les quatre éléments (feu, eau, terre et air) : les lettres ignées, les ariennes, les aqueuses, les terrestres. Pour ne citer que quelques exemples, la lettre « *aliph* » est liée au feu tandis que le « *ba'* » est lié à l'air, le « *jim* » à l'eau et le « *dal* », à la terre.

De plus, lors de la pratique d'un rituel magique, on peut invoquer toute forme d'esprits bénéfiques, maléfiques ou ambivalents. Si la personne maîtrise correctement l'art de la parole, elle peut soumettre un *djinn* en le rendant visible ou en le contraignant. Plus l'être surnaturel est proche de Dieu et plus les invocations magiques seront respectueuses. Dans l'islam, on ne considère pas le magicien comme un impie, car s'il peut utiliser le verbe coranique, c'est parce que Dieu lui-même lui en a donné les capacités. La magie n'a cependant pas toujours été bien

³⁶⁴ Il existe encore un débat quant à savoir si la version indienne s'est inspirée de la grecque (RENOU Louis et FILIOZAT Jean, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, Paris, Payot, t. 1, 1947, p. 619.)

³⁶⁵ « Talisman », dans RIFFARD Pierre, *op. cit.*, p. 328.

³⁶⁶ BOUCHER Jules, *op. cit.*, p. 140.

³⁶⁷ « Amulette », RIFFARD Pierre, *op. cit.*, p. 32.

³⁶⁸ TONDRIAU Julien, *op. cit.*, p. 158.

³⁶⁹ AL-BŪNĪ, *Talismans. Le soleil des connaissances*, traduit par Pierre LORY et Jean-Jacques COULON, Paris, Orients, 2018, p. 8.

perçue et ce sera surtout au Soudan et au Maghreb que les « marabouts » vont se développer. Dans le *ṣūfisme*, la sainteté est un élément central qui est rattaché à la notion de connaissance. Cette dernière est également liée à la magie et c'est ce lien qui permet au *ṣūfī* d'utiliser les *djinn*s sans être qualifié de sorcier (au sens maléfique)³⁷⁰.

Lorsque nous abordons la question des traités de magie dans l'islam, quatre grandes figures retiennent particulièrement notre attention : Ibn Khaldūn (*La magie et la science des talismans*), al-Kindī (*Des rayons ou théorie des arts magiques*), Ibn Wahshiya (*La connaissance des alphabets occultes*) et le Picatrix selon al-Madjriti (*Le but des sages dans la magie*). De plus, nous pouvons citer Djaber Ibn Haīyan, Ghāyat al-hakim de Masalma al-Qurtubī, Maslema Ibn Ahmed el-Madjriti, Fakhr ed-dīn Ibn el-Khatīb, Aḥmad ibn 'Alī ibn Yūsuf al- Būnī, Ibn el-Arebi. Afin de mieux cerner les différentes pratiques magiques, nous présenterons quelques-uns de ces auteurs.

Aḥmad ibn 'Alī ibn Yūsuf al- Būnī est un *ṣūfī* algérien ayant vécu approximativement dans les années 1224 de notre ère. Cet homme est l'auteur d'ouvrages sur la magie dans l'islam. Il aborde principalement la fabrication de talismans, de carrés magiques. Il approche aussi l'astrologie, la numérologie, la kabbale islamique (la science des lettres) et d'autres sciences occultes. Al- Būnī se situe dans la lignée de Sahl-al-Tustarī (*Épître sur les lettres*) et de Ibn Masarra. Il fut initié par 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī qui était également le maître d'Ibn 'Arabī³⁷¹. L'auteur voyagea dans l'Afrique du nord et fut enterré à al-Qarāfa où de nombreux musulmans effectuent encore des pèlerinages. L'ensemble de son œuvre s'intitule *Šams al-ma 'ārif al-kubrā* (*Le « grand » soleil des connaissances*)³⁷². Il en existe deux versions : le *Šams al-ma 'ārif al-sughrā* et le *Šams al-ma 'ārif al-kubrā*. La première se trouve être la plus courte, mais également la plus ancienne. Quant à la seconde, elle fut certainement écrite après la mort de l'auteur, au vu des nombreux anachronismes que l'on peut y constater. Le traité de magie musulman se divise en plusieurs parties : la magie arabe concernant les *djinn*s, la magie astrale du VIII^e au XII^e siècle, la cosmologie influencée par le néo-platonisme, etc. Il faut également préciser qu'il existe différentes versions des deux manuscrits. La question de l'historicité de son corpus a fait couler beaucoup d'encre, mais nous n'entrerons pas dans les détails dans ce mémoire. Dans la dernière partie de ce chapitre, le *Šams al-ma 'ārif al-sughrā* traduit par Pierre Lory sera comparé à un passage de l'*Atharvaveda*.

Abd al-Rahmān ibn Muhammed Ibn Khaldūn (ou Ibn Khaldoun) est tunisien. Né vers l'an 1332³⁷³, cet auteur est à la fois sociologue et historien spécialisé dans les sciences talismaniques.

Al-Kindī, quant à lui, est né à Koufa vers fin du VIII^e siècle. Cet homme est un célèbre astrologue et philosophe du Moyen Âge occidental³⁷⁴. Son œuvre se nomme « *Le traité des rayons* ». Il en existe également une version latine assez populaire qui s'intitule « *de radiis* »³⁷⁵. L'approche de al- Kindī est intéressante, car il a abordé la magie en lien avec l'univers métaphysique. Ainsi, il continue à se dire rationaliste même s'il étudiait certains domaines plus marginaux. Cet auteur étudie la magie à partir des « rayons d'influences » du monde entier : le

³⁷⁰ LORY Pierre, « Verbe coranique et magie en terre d'islam », dans *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°12, 1993, p. 173-186.

³⁷¹ AL-BUNĪ, *op. cit.*, p. 8.

³⁷² COULON Jean-Charles, *op. cit.*.

³⁷³ MATTON Sylvain, *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Bibliotheca Hermetica, 1977, p. 27.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 73.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 74.

soleil, les astres, la lune, les étoiles, les éléments, etc.³⁷⁶ Selon lui, les mots produisent des rayons puisqu'ils sont des réalités en acte³⁷⁷. Dans cette même perspective, les mots possèdent un pouvoir différent selon qu'on les prononce sous telle ou telle constellation³⁷⁸. Un même mot peut donc engendrer différents pouvoirs.

Ibn Wahshiya (al-Kasdani) est l'auteur de l'œuvre « *La connaissance longuement désirée des alphabets occultes enfin dévoilés* »³⁷⁹. Nous ne connaissons aucun détail de sa vie, mais nous le situons vers le III^e siècle de l'Hégire même si son existence peut être remise en question³⁸⁰. Cet auteur s'intéressait aussi bien à la toxicologie qu'à l'alchimie et à l'astrologie. Son œuvre rassemble de nombreux alphabets³⁸¹ : alphabet du lion, de Mercure, de la lune, coufique³⁸², maghrébin/andalou³⁸³, alphabet indien³⁸⁴, hébreu, nabatéen, grec, loukoumien, alphabet de Pythagore, de Bélinos, d'Aristote, de Mars, de Vénus, du soleil, de Taberinos le devin³⁸⁵, de diosmos l'égyptien³⁸⁶, etc. Selon Sylvain Matton (*La magie arabe traditionnelle*), l'ouvrage de Ibn Wahshiya serait à la source de tous les autres écrits de magie du monde musulman³⁸⁷. Il faut aussi mentionner son œuvre « *al-Filâḥa al-nabaṭiyya* » (L'agriculture nabatéenne) dans laquelle Ibn Wahshiya présente un nombre important de fabrications d'amulettes.

Al-Majrītī, un astronome andalou, est l'auteur du *Picatrix* (*Ghâyat al-hakīm*). Ce manuel est la version latine de l'œuvre « *Le but des sages dans la magie* » (*Ghâyat al-hakīm filsir*), en arabe. Il est composé de traités d'astronomie et de mathématiques dont la traduction latine date du VIII^e siècle. Il faut tout de même préciser que les versions arabe et latine comportent de nombreuses divergences³⁸⁸.

Chaque ouvrage cité ci-dessus possède des influences indiennes, nabatéennes ou grecques via les philosophes Platon, Aristote, Apollonius de Tyane (Balînâs) ou de Ptolémée³⁸⁹. L'islam a ainsi intégré certaines sciences développées par les Grecs comme l'astronomie (pour aller à la Mecque ou prier), les mathématiques (qui aident à l'astronomie), la philosophie (pour expliquer certains versets coraniques et leurs contradictions), etc. C'est à partir de ce moment-là que la magie commencera à être pratiquée³⁹⁰ et plus seulement théorisée.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 88.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 100.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 101.

³⁷⁹ Voir annexe 4.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 131.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*, p. 135.

³⁸³ *Ibid.*, p. 136.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 137.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 200.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 201.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 245.

³⁸⁹ AL-BŪNĪ, *op. cit.*, p. 8.

³⁹⁰ Suite à l'ébullition de pratiques, certaines sectes magico-religieuses verront le jour comme celle des Aïssaoua, au Maroc, qui s'adonnent aux pratiques extatiques (POTTIER René, *op. cit.*, p. 74).

c. Les usages

Dans l'islam, nous retrouvons différentes pratiques touchant à la médecine, à la science des lettres (« magie littérale »³⁹¹ ou « *sîmîa'* »³⁹²) et à l'alchimie. Ces différentes applications fonctionnent conjointement. En effet, l'alchimie permettra le développement de la science des lettres qui comprend l'étude des pouvoirs des mots coraniques ainsi que celle des Noms divins³⁹³. Comme nous l'avons dit précédemment, chaque lettre possède une valeur numérique : le *alif* est représenté par le chiffre un, le *ba* est lié au chiffre deux, et ainsi de suite³⁹⁴. Alors que les lettres représentent le monde humain, les chiffres représentent le monde au niveau cosmologique. « Les lettres symbolisent les principes premiers de la manifestation »³⁹⁵ et elles peuvent être utilisées dans des cas de guérison. En effet, certaines lettres correspondent à des parties précises du corps humain³⁹⁶. Nous l'aurons compris, le plus grand talisman de l'islam est le Coran³⁹⁷.

Quoi qu'il en soit, selon Ibn Khaldûn, le pouvoir des lettres fonctionne selon trois principes. Tout d'abord, il proviendrait de leur *mizāj* (tempérament)³⁹⁸. Ensuite, chaque lettre étant liée à l'un des quatre éléments, ce sont ces derniers qui leur confèrent leurs caractéristiques : les lettres ignées sont opposées aux maladies froides (comme le meurtre) tandis que les aqueuses sont efficaces contre les maladies chaudes comme la fièvre. Finalement, comme nous l'avons déjà mentionné, le troisième principe repose sur la valeur numérique de chaque lettre³⁹⁹.

En Inde, le talisman est appelé « *ta'widh* », de la racine « '-W-DH » qui signifie « chercher un refuge ». Son origine apparaît dans les deux dernières sourates du Coran : celles appelées « les sourates protectrices »⁴⁰⁰ ou « sourates préservatrices »⁴⁰¹. Le Coran n'est pas la seule source talismanique, les poèmes mystiques le sont aussi. Nous pouvons citer l'exemple de la « *al-Qaṣīda al-ghawthiyya* » de 'Abd al-Qādir al-Jīlānī⁴⁰². Dans ces poèmes, nous retrouvons certaines pratiques d'exorcisme. Par exemple, toute personne possédée par un *djinn* doit s'enduire d'huile d'olive après avoir récité certaines formules et avoir soufflé sur le liquide⁴⁰³. Dans l'islam, le talisman oral ou écrit est le rite magique. Il y a quatre formes d'incantations : orale, gestuelle, par image ou écrite. Dans le premier, c'est la phonétique qui importe, dans le second le geste représente le concept. L'image peut également être, en elle-même, une incantation. Finalement, l'écriture possède une place très particulière⁴⁰⁴.

Les amulettes (« *hīrz* » ou « *hijāb ma'ādha* ») peuvent être portées occasionnellement ou quotidiennement. L'objectif est d'éviter les maladies, mais aussi de s'attirer certains

³⁹¹ La magie littérale ou « *sîmîa'* » provient du grec « *sêmeion* » qui signifie « signe » (IBN KHALDUN, *op. cit.*, p. 850).

³⁹² MATTON Sylvain, *op. cit.*, p. 48.

³⁹³ SPEZIALE Fabrizio, *op. cit.*, p. 205.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 206.

³⁹⁵ Selon Avicienne (*Ibid.*)

³⁹⁶ Le « *alif* » désigne le petit doigt

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 207.

³⁹⁸ L'auteur ne précise pas grand-chose sur ce phénomène (IBN KHALDUN, *op. cit.*).

³⁹⁹ La lettre « b » renvoie au chiffre 2, la lettre « k » renvoie au nombre 20, la lettre « r » renvoie au nombre 200. Certaines lettres sont également liées entre elles à travers leurs valeurs numériques (*Ibid.*)

⁴⁰⁰ SPEZIALE Fabrizio, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁰¹ En arabe, elles sont désignées par le terme « *Al-mu'awidhatân* » (IBN KHALDUN, *op. cit.*, p. 847).

⁴⁰² SPEZIALE Fabrizio, *op. cit.*, p. 211.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ DOUTTÉ Edmond, *op. cit.*, p. 143.

bénéfices⁴⁰⁵. L'amulette peut être un morceau de papier sur lequel est écrite⁴⁰⁶ une bénédiction avec une encre bien spécifique. Le tout est alors placé dans un petit sac (le *h'arz*). Comme nous venons de le dire, l'encre n'est pas sans importance. Idéalement, l'amulette doit être rédigée avec de l'eau de rose, de fleur d'oranger, de safran, etc⁴⁰⁷. Dans la magie musulmane, les lettres et les chiffres⁴⁰⁸ possèdent une très grande importance, car certaines vertus leur sont attribuées⁴⁰⁹. Les carrés magiques reposent d'ailleurs sur ce dernier principe⁴¹⁰.

Quoi qu'il en soit, dans la fabrication d'amulettes, l'importance du Coran est indéniable. De très nombreux versets coraniques y sont repris tels quels. Nous pouvons illustrer cela avec un exemple connu au Maroc : le verset du Trône⁴¹¹ est très utilisé comme amulette, mais aussi comme talisman⁴¹². La différence entre le talisman et l'amulette réside dans le fait que le premier est reconnu par l'islam officiel alors que le second ne l'est pas. Le talisman trouve son importance dans la *kitāba* (ou *yoqcha*, en Afrique du nord), le domaine de l'écriture lié à la magie, ce qui lui donne un fondement coranique. Le lien au Coran ainsi que les citations de Noms divins sont les deux raisons majeures pour lesquelles l'islam officiel reconnaît ces pratiques⁴¹³. La magie en islam est donc bien une magie coranique : la formule « *bismi Llāhi Raḥmāni r Raḥ'īm* » que l'on traduit par « Au nom de Dieu, clément et miséricordieux » a aussi bien été utilisée par les magiciens que par les théologiens. Parallèlement aux lettres, aux chiffres et aux récitations, les talismans peuvent également être représentés sous formes géométriques⁴¹⁴. Les formes polygonales ou quadrangulaires (*jadwal*) sont les plus utilisées pour chasser les démons. On les nomme « *falita* », ce qui signifie « charme à brûler ».

Après avoir développé le cas de la magie dans l'islam, nous tenons à préciser que la plupart du temps, elle est employée à des fins médicales. Elle répond à des problèmes de santé, pouvant être engendrés par les *djinns*. C'est pour cette raison que la magie est souvent liée à des phénomènes d'exorcisme ou des cas de possession⁴¹⁵. L'épilepsie, les cauchemars, l'amour ou la jalousie sont également considérés comme engendrés par des démons⁴¹⁶. Il existe donc des formules pour conjurer toute maladie, pour éviter d'être blessé par un animal, pour gagner une guerre, ou encore pour obtenir d'abondantes récoltes, etc.⁴¹⁷. Entre la magie sympathique et la magie démoniaque, il n'y a pas réellement de frontière. Le démon peut être celui que le rite combat, mais il peut également être le rite lui-même (le démon combat aux côtés du malade)⁴¹⁸. La divination est aussi liée à la magie, car elle peut aussi servir à invoquer des *djinns* pour guider les visions⁴¹⁹.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁰⁶ La plupart du temps, la bénédiction est écrite à la main par un *yoqqāch*, un spécialiste.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁰⁸ Les chiffres « un », « trois » et « sept » sont très valorisés dans l'islam. Le un est ce qui désigne l'unicité à Dieu tandis que le chiffre « sept » est lié aux quatre points cardinaux auxquels on ajoute le *nadir*, le zénith et finalement la position du spectateur (*Ibid.*, p. 184-185).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁴¹⁰ Les valeurs attribuées aux lettres varient selon les cultures (IBN KHALDUN, *op. cit.*, p. 850).

⁴¹¹ Sourate 2, 255. Ce verset est régulièrement récité pour ses pouvoirs de protection.

⁴¹² DOUTTE Edmond, *op. cit.*, p. 212-215.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 219.

⁴¹⁴ SPEZIALE Fabrizio, *op. cit.*, p. 209.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 221-222.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 224.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 228-259.

⁴¹⁸ DOUTTE Edmond, *op. cit.*, p. 307.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 384.

Pour terminer cette partie, nous pouvons mentionner l'importance des formules, des recueils ou des manuels à usage médical. Ceux-ci apparaîtront durant l'époque moghole, lorsque les mystiques d'Inde (musulman et hindous) se développeront⁴²⁰. Deux ouvrages assez présents dans le monde musulman sont l'*al-Jafr* et le « *Jawāhir-i khamṣa du Shattari Muhammad Ghawth Gawalyari* ». L'*al-Jafr* est un livre sacré mystique existant dans la croyance chiite. Cet ouvrage regroupe les connaissances assimilées par les douze imams ainsi que les perceptions secrètes de Muḥammad. Son contenu comprend les savoirs du passé, du futur et du présent ainsi que tous les secrets des vies des mystiques. Le traité d'occultisme⁴²¹ le plus important pour les *ṣūfīs* indiens est le « *Jawāhir-i khamṣa du Shattari Muhammad Ghawth Gawalyari* ». On y retrouve un chemin d'initiation et des prières.

Nous l'aurons compris, l'islam accorde (volontairement ou non) une grande place à la magie. Cela pourrait s'expliquer par le fait que l'islam, à ses débuts, a laissé peu de place aux questions quotidiennes, nécessitant des interventions immédiates. La magie s'est donc chargée de cela⁴²².

6.2. Dans l'hindouisme

Dans cette partie, nous commencerons par donner un bref aperçu de l'*Atharvaveda* en le resituant par rapport aux autres grands écrits hindous. Ensuite, nous aborderons son contenu et sa formation pour mettre en évidence les nombreux éléments magiques qui le composent. De cette façon, le lecteur pourra mieux situer notre réflexion et appréhender plus aisément la comparaison des deux ouvrages de magie que nous présenterons dans la partie suivante. Dans ce mémoire, nous avons décidé de nous référer à la traduction de l'*Atharvaveda* réalisée par Jean Varenne. Cet auteur⁴²³ a, entre-autre, traduit les textes du Ṛgveda et du Kāuṣika Sutra. Selon Jean Varenne, ce corpus prend réellement forme dès le VII^e siècle ACN.

Lorsque nous mentionnons la magie dans l'hindouisme, la première chose qui nous vient à l'esprit est l'*Atharvaveda saṃhitā*⁴²⁴. Le *Veda* est composé des *saṃhitās*, des *brāhmaṇas*, des *āranyakas* et des *Upaniṣad*. On y retrouve donc des collections d'hymnes, des textes liturgiques, des prescriptions rituelles (*kalpasutras*) ainsi que des enseignements spéculatifs. L'*Atharvaveda saṃhitā*, comme son nom l'indique, fait partie des *saṃhitās* au même titre que le *Rgveda*⁴²⁵, le *Yajurveda*⁴²⁶ et le *Sāmaveda*⁴²⁷ *saṃhitā*⁴²⁸. L'*Atharvaveda* est donc particulièrement intéressant à analyser dans ce mémoire, car ce texte présente de nombreuses pratiques magiques⁴²⁹ basées sur différents fondements tels que la croyance en un pouvoir

⁴²⁰ SPEZIALE Fabrizio, *op. cit.*, p. 212.

⁴²¹ Occultisme : ce terme englobe les sciences anciennes qui tentent de maîtriser certaines forces (magie, astrologie, alchimie, etc.) (« Occultisme », dans MIRABAIL Michel, *op. cit.*, p. 205).

⁴²² Cette hypothèse est, entre autre, défendue par Pierre Lory.

⁴²³ VARENNE Jean, *Le Veda*, Paris, Les Deux Océans, 2000.

⁴²⁴ Le terme *saṃhitā* désigne un recueil constitué d'hymnes sous forme de versets et s'applique principalement aux quatre *veda* (BIARDEAU Madeleine, *op. cit.*, p. 297).

⁴²⁵ Aussi écrit *Rig-veda* ou *Rg-Veda*, le livre des stances.

⁴²⁶ Le livre des formules sacrificielles.

⁴²⁷ Le livre des chants.

⁴²⁸ CORNU Philippe, *op. cit.*, p. 21-24.

⁴²⁹ RIES Julien, *Les religions de l'Inde. Védisme, hindouisme ancien, hindouisme récent*, Louvain-La-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1978, p. 24-26 (coll. Information et enseignement).

créateur de la parole, la confiance en l'influence de gestes ou substances ou encore la conviction que des réalités sont reliées à la nature qui nous entoure. On y retrouve donc des formules d'amour, de guérison, de réussite, d'exorcisme, ou des conjurations de mauvaises puissances.

L'*Atharvaveda*, aussi appelé « collection du savoir de l'*atharvan*⁴³⁰ », est composé de vingt livres (*kānda*), eux-mêmes constitués de sept-cent trente et un hymnes. Leur date de rédaction est, la plupart du temps, située vers l'an mille avant notre ère⁴³¹. Actuellement, nous ne savons pas exactement qui a pu rédiger et compiler l'*Atharvaveda*. La tradition considère que certains *ṛṣi*, (celui qui a vu les vérités éternelles) en seraient les auteurs. Quoiqu'il en soit, de nombreux chercheurs considèrent que le *Kāuṣika-sūtra* est à l'origine de l'*Atharvaveda*. En effet, cette série d'ouvrages aurait été utilisée comme le manuel magique des *atharvans*⁴³² et serait donc postérieure à l'*Atharvaveda*. Le préambule du *Kāuṣika-sūtra* est clairement liturgique (pendant six chapitres) pour ensuite laisser place à un traité de magie. Il se termine finalement par des rituels liés à la vie de famille et par certaines pratiques expiatoires concernant le mauvais augure. Son organisation est donc beaucoup plus claire que celle de l'*Atharvaveda*⁴³³.

L'un des anciens titres de l'*Atharvaveda* est « *Atharvangirasas* », c'est-à-dire « les *Atharvans* et les *Angiras* ». On suppose que les *Atharvans* étaient une famille antique ou une école sacerdotale. Le terme « *Atharvan* » désigne à l'origine une catégorie de prêtres du feu (*Atharvan* de l'*Avesta*), par la suite confondue avec une entité divine. Petit à petit, le sens de ce mot glisse de « prêtre » vers « formule magique » (en opposition avec celle des *Angiras*, la magie noire). Cela explique aussi pourquoi, avant ce glissement de sens vers une idée de magie blanche, l'*Atharvaveda* était appelé *atharvāngiras* (magie noire)⁴³⁴. Les *atharvans* étaient alors des prêtres « allumeurs », car ils s'occupaient des trois feux sacrés. Ils intervenaient également lors de charmes curatifs ou lors d'incantations recherchant les bons augures, afin de générer la paix, la santé, la prospérité et la richesse. Dans les *veda*, les *Angiras*, quant à eux, sont associés aux dieux. On les lie à *Yama*, *Brhaspati* ou encore *Indra*. Leur champ d'action porte sur les exécutions redoutables, les foudres magiques et la destruction des ennemis. L'*atharvans* était donc le premier sorcier-guérisseur tandis que l'*Angiras* était le premier magicien-envouteur. Actuellement, il existe peu de traces de tout cela dans l'*Atharvaveda* de l'École des Caunakas. On y retrouve cependant quelques mélanges de prières, de remèdes, de sorts, de bénédictions ou de conjurations. Les éléments magiques sont donc très nombreux dans ce *veda* mais ils se font plus rares à partir du huitième livre, afin de laisser place à une plus grande liturgie ou théosophie.

Dans le passé, l'*Atharvaveda* a été fortement contesté, car un grand nombre de ses formules prennent racine dans des pratiques populaires, parmi les agriculteurs, les artisans et les guerriers. Cependant, ce recueil étant très certainement d'origine populaire, il aurait parfaitement pu coexister avec d'autres cultes⁴³⁵. Cet ensemble d'hymnes ne trouve donc pas sa source dans un milieu totalement sacerdotal, à la différence de beaucoup d'autres textes hindous. Les connaissances brahmaniques et les croyances populaires se sont rencontrées à

⁴³⁰ Le terme « *atharvan* » désigne un sorcier bienfaisant et guérisseur qui connaît les incantations et les charmes curatifs. (CHOCHOD Louis, *op. cit.*, p. 14).

⁴³¹ KSHITIMOHAN Sen, *L'hindouïsme*, Paris, Payot, 1962.

⁴³² Ce terme sera développé plus en profondeur dans ce chapitre.

⁴³³ De nombreux auteurs mentionnent les commentaires de Darila, Keçava et Sayana comme étant les plus intéressants sur le sujet. Sayana est un glossateur et un théologien médiéval qui a mis l'accent sur les erreurs des copistes. C'est une grande figure en Inde.

⁴³⁴ RENOU Louis et FILIOZAT Jean, *op. cit.*, p. 185.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 287.

travers ce texte. Des éléments provenant d'autres cultures se sont probablement mêlés aux savoirs brahmaniques indo-aryens. Quoi qu'il en soit, cette collection finira par être extrêmement importante pour le *brahmane*, car il l'utilisera pour corriger des erreurs survenues lors de certains rites (issus des autres *veda*). De plus, les prêtres atharvavédiques deviendront, pour certains, conseillers de rois. Cela montre bien l'importance de ces pratiques dans la vie quotidienne, peu importe le milieu social d'origine⁴³⁶.

Comme nous venons de l'expliquer, l'*Atharvaveda* est une collection de vingt livres de différente longueur dont les douze premiers sont des hymnes magiques⁴³⁷. Cet ensemble est rédigé en prose ou en vers et est à la fois cosmogonique et théosophique. Il est considéré comme plus récent que le *R̥gveda* de par sa langue et ses unités répétitives. Le contenu de ce *veda* est particulièrement intéressant dans l'étude de l'hindouisme, car il nous renseigne à la fois sur le folklore, mais également sur la période védique durant laquelle aucun panthéon officiel n'existait encore. Les hymnes de l'*Atharvaveda* sont des hymnes magiques qui ont pour objectif de répondre aux volontés humaines. Nous y retrouvons des incantations, des charmes, des conjurations ainsi que certains textes nous renseignant sur différentes visions cosmologiques (qui influenceront les *Upaniṣad*). Le statut de l'officiant ainsi que les accessoires et les ingrédients méritent aussi d'être mentionnés.

Cet ouvrage était également destiné au sorcier⁴³⁸ qui préserve la santé, l'harmonie et l'entraide de la communauté. L'officiant est donc à la fois prêtre, médecin, rebouteur et thaumaturge : il éloigne les démons et guérit certains maux. Pour agir, le sorcier⁴³⁹ possède une force sur les démons grâce à la connaissance de leur nom. Il est aussi épaulé par les dieux comme *Agni* et *Indra*. Dans l'ouvrage de Jean Varenne, nous retrouvons des hymnes dédiés à ces dieux ainsi qu'à *Soma*, *Mitra*, *Varuna*, *Viṣṇu*, *Vayu*, *Pusan*, *Rudra*, aux *Maruts*, à *Yama*, etc. Pour obtenir leur aide, l'officiant doit se purifier physiquement ou moralement. L'envouteur, comme le client, doit se purifier avant chaque opération magique, mais également offrir certaines oblations⁴⁴⁰. On psalmodie également des stances de l'*Atharvaveda* afin de sanctifier la nourriture et les boissons⁴⁴¹.

Pour réaliser tout cela, de nombreux ingrédients et accessoires⁴⁴² sont privilégiés. Par exemple, l'eau est essentielle (*cantyudaka*, l'eau bénite) dans la mesure où elle est utilisée pour guérir, exorciser ou purifier. Certains produits sont également ingérés comme des bouillies, des potages, des bols de farine, de l'orge rôtie, des flans semi-liquides (*puradoca*), etc. Le beurre possède une place centrale dans les rituels. En effet, dans les exorcismes, il est souvent remplacé par de l'huile (végétale) provenant de certaines plantes comme l'ingida. Plus la maladie est grave et plus les décoctions sont complexes. Les amulettes sont trempées dans le beurre, dans l'huile, dans le lait aigri, dans de l'eau ou dans du miel. Le futur porteur de l'amulette doit alors ingérer le mélange. Les graines sont tout autant importantes : riz, orge, blé, sésame, millet, etc. Par contre, les fruits sont beaucoup moins mobilisés, car ils risquent d'avoir été contaminés par le contact d'un animal impur et doivent aussi être cueillis à des moments bien précis. Les pierres

⁴³⁶ CORNU Philippe, *op. cit.*, p. 23-24.

⁴³⁷ HENRY Victor, *op. cit.*, p. 17-58.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 32-34.

⁴³⁹ Le terme « sorcier » est ici employé pour désigner une personne pratiquant la magie. Certains auteurs comme Henry Victor ont préféré ce terme à d'autre (comme le Brahman), peut-être pour éviter une confusion occidentale des termes « prêtre » et « sorcier ».

⁴⁴⁰ Par exemple, des oblations de graisse (*sampata*).

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 35-48.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 49-58.

posent également problème, car elles ne doivent pas avoir d'aspérité. Les peaux sont laissées de côté, car l'animal mort était peut-être malade, donc impur. Le *Kausikasūtra* mentionne dix-sept sortes de graines, vingt-deux arbres fournissant un bois de bon augure (le rotin, le ficus glomerata, le frondosa (palaca), etc.). La terre a donc une grande importance dans la fabrication des amulettes ou des remèdes. Enfin, nous pouvons mentionner la peau de serpent ainsi que certaines parties animales comme les yeux. Et il ne faut pas croire que chaque plante, pierre ou fleur est utilisée dans les rituels magiques. En effet, certains éléments sont déconseillés, car ils attirent des forces démoniaques : le sang, les poils, les ongles, la sueur ou même l'ombre de quelqu'un. Certains actes sont d'ailleurs déconseillés comme le fait de regarder son reflet dans de l'eau et dans les yeux. Certains ingrédients possèdent toutefois une place de choix dans la fabrication d'amulettes⁴⁴³. La perle ou la coquille perlière sont très importantes dans les hymnes. On la suspend au cou du *brahmane* après son initiation afin de le préserver de maux éventuels. Les amulettes sont créées magiquement à partir d'objets naturels : poils d'éléphant, ivoire, brindille d'un bois spécifique, etc. La récitation de certains hymnes accompagne la fusion des ingrédients naturels. Un talisman connu est celui de *sraṅkya* provenant de l'arbre *tilaka*, en forme d'étoile dont chaque pointe perce l'ennemi.

Pour illustrer cette partie, nous pouvons mentionner quelques hymnes de l'*Atharvaveda*. Le premier (en *Atharvaveda* 12,1)⁴⁴⁴ dédié à la déesse terre⁴⁴⁵, repose sur l'ordre universel (*rita*), la vérité, la force, la grandeur, le *tapas* (ferveur créatrice) et le *brahma* (l'exaltation spirituelle)⁴⁴⁶. Nous l'avons déjà mentionné, les divinités occupent une place très importante dans ces textes. *Śiva*, par exemple, est la figure même de l'ascétisme et de la rigueur spirituelle. Il est indifférent aux tentations mondaines et brûle tout désir et impureté en lui-même. Ce dieu prendra une importance majeure et le shivaïsme verra le jour. Cette secte est composée de nombreux ascètes vivants régulièrement loin des villages. Leur littérature accorde beaucoup d'importance aux *veda* mais également aux *Upaniṣad*, aux épopées, aux *Purāṇa* ainsi qu'aux vingt-huit *āgamas*⁴⁴⁷ (dans le tantrisme). L'*Atharvaveda* 7, 29 illustre bien la dévotion des pratiquants envers certaines divinités comme Agni et *Viṣṇu* : « O Agni et *Viṣṇu*, voici votre grandeur : vous buvez les essences du beurre mystérieux ; vous qui dans chaque demeure déposez les sept trésors, que votre langue vers le beurre se dirige ! O Agni et *Viṣṇu*, c'est la grande loi qui vous est chère : vous prenez et agréez les essences mystérieuses du beurre ; vous qui dans chaque demeure grandissez de par la louange rituelle, que votre langue vers le beurre se lève et se dirige ! » Dans d'autres textes, les représentations sont alternées pour mentionner les différentes divinités de façon équitable.

Finalement, nous pouvons mentionner l'*Atharvaveda* 10,3⁴⁴⁸ qui consiste en la fabrication de talismans. Les formules utilisées⁴⁴⁹ dans cet hymne sont assez générales et concernent simplement la fabrication d'amulettes en bois qui, une fois imprégnées de formules, ont pour but d'exaucer tous les vœux de son possesseur : vaincre les ennemis, se protéger des démons,

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 89-93.

⁴⁴⁴ VARENNE Jean, *op. cit.*, p. 132-135.

⁴⁴⁵ Voir annexe 5.

⁴⁴⁶ KSHITIMOHAN Sen, *op. cit.*, p. 139-142.

⁴⁴⁷ Ces textes présentent de nombreux rituels et pratiques bien détaillées.

⁴⁴⁸ VARENNE Jean, *op. cit.*, p. 167-168.

⁴⁴⁹ Voir annexe 6.

préserver le bétail, protéger sa famille, etc. Le talisman⁴⁵⁰ doit être porté contre la poitrine. Les *asuras* y sont également mentionnés ainsi que Agni, Prajāpati et Indra.

À la lecture de tout ceci, nous pourrions penser que la magie présente dans l'*Atharvaveda* n'a subi que peu de modifications au fil du temps. En réalité, il n'en est rien. Très peu d'auteurs distinguent la magie de la période védique et celle de la période brahmanique. Cette distinction est cependant primordiale, car elle informe sur la façon dont les *veda* étaient perçus au fil des époques, sur l'évolution des pratiques magiques, sur les inquiétudes quotidiennes, sur les rites les plus « classiques » mais également sur les rapports entre l'hindouisme et le monde.

a. La période védique

La période védique est souvent située entre 1500 ACN et le VI^e siècle ACN. Durant cette période, l'*Atharvaveda* voit le jour en sanskrit et de nombreux concepts religieux commencent à se développer⁴⁵¹.

L'*Atharvaveda* est composé de vingt livres (*kānda*) que l'on peut diviser en trois parties. La première s'étend du premier au septième livre. On y retrouve des hymnes succincts traitant de différents sujets. Ces textes y sont présentés par ordre de longueur (du plus petit au plus long, à l'exception du septième). La seconde partie va du huitième au douzième livre. Les hymnes y sont plus longs et traitent également de nombreux sujets. La troisième partie s'étend du treizième au dix-huitième livre. Les hymnes y sont uniquement organisés selon leurs sujets. Les livres dix-neuf⁴⁵² et vingt se situent en dehors de toute classification. Le dernier hymne, quant à lui, est beaucoup plus récent et reprend des parties du *Ṛgveda*⁴⁵³. En effet, ce dernier est très présent dans l'*Atharvaveda*, car de nombreux hymnes y font référence. De nombreux chercheurs considèrent d'ailleurs qu'au moins un septième de l'*Atharvaveda* tire son origine du *Ṛgveda*. Le dixième livre en est d'ailleurs un bon exemple. De plus, même si le langage peut sembler légèrement archaïque, la langue utilisée est bien plus récente que celle du *Ṛgveda*. En effet, les allitérations, les associations d'idées et les répétitions laissent penser à un style plus ancien. Et surtout, n'oublions pas de mentionner que la clé de toute compréhension des hymnes réside très souvent dans la strophe finale⁴⁵⁴.

Les hymnes sont donc organisés en trois grandes parties. Du premier au septième livre, nous appréhendons une unité composée de nombreuses prières magiques assez spécifiques. Dans cette partie, peu d'éléments proviennent du *Ṛgveda*. Ces suppliques peuvent également être divisées en plusieurs catégories comme des charmes de longue vie (*āyusya*), des formules d'exorcismes (*bhaisajya*), de guérisons, d'imprécations (contre les sorciers, les ennemis ou les démons), de charmes d'amour (*srīkarman*), expiatoires (*prāyaścitta*) et de prospérité (*paustika*)⁴⁵⁵. À travers toutes ces prières, nous retrouvons peu de figures divines et aucun culte

⁴⁵⁰ Comme nous pouvons le constater dans l'ouvrage de Jean Varenne, les termes « amulette » et « talismans » sont régulièrement confondus. De ce fait, nous n'avons pas souhaité comparer ces fabrications à celles présentes dans les traités de magie arabe. En effet, ne sachant pas distinguer les deux termes chez cet auteur, il n'aurait pas été pertinent d'approfondir cette question dans ce mémoire.

⁴⁵¹ Nous pouvons mentionner la notion de *karma*, celle du *dharma*, celle de la réincarnation ou encore de l'ordre social.

⁴⁵² Le livre dix-neuf se trouve en dehors de toute classification même s'il avait pu s'insérer entre le premier et le dix-huitième livre.

⁴⁵³ RENOU Louis et FILIOZAT Jean, *op. cit.*, p. 284-285.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 285-286.

officiel ou mention de la société de l'époque. Le seul élément clairement présenté dans cette partie est le rapport établi entre le client (roi ou chapelain) et le sorcier. Ce « manuel » suit donc une logique de causalité. C'est aussi à travers ces écrits que nous pouvons, de nos jours, comprendre les origines de la médecine indienne⁴⁵⁶. Du huitième au douzième livre, nous pouvons lire de nombreuses prières magiques. Les éléments poétiques liés aux sacrifices sont également bien présents : hymne à la Vache (*Atharvaveda* 10,9), prières funéraires (dans le dixième livre), etc. Nous y retrouvons des éléments cosmogoniques, mythologiques et liturgiques. Les incantations dont nous parlons sont parfois perçues comme de la philosophie. Cependant, certains auteurs insistent sur le fait que les formulations sont plus ésotériques et dès lors, plus proches de l'incantation. Du treizième au vingtième livre⁴⁵⁷, nous observons des prières funéraires ou mariales. Les formules rituelles dont il est question dans cette section sont plus obscures. On peut également avoir l'impression que le dernier livre a été mis en place comme une sorte de traité développant les techniques destinées aux officiants (*brâhmanâcchamsin*).

La tradition relie chaque hymne à un auteur mythique⁴⁵⁸. En réalité, il est impossible de pouvoir en déterminer l'origine mais nous savons que deux grandes écoles ont permis leur transmission : celle des *Çaunaka* (nom d'un auteur des sùtra) et celle des *Paippalâda* (appelée aussi recension kaçmîrienne du nom du lieu d'où elle provient)⁴⁵⁹. Si le texte était si peu présent, c'est simplement parce que certaines écoles le considéraient indigne de s'appeler *veda*.

Les pratiques magiques sont ainsi très nombreuses : fabrication d'amulette, attirer les forces bénéfiques ou éloigner les mauvaises, pratiquer la divination, etc. Pour bannir les mauvaises influences (*çanti*), nous pouvons mentionner les exécutions deropriations lors desquelles on présente diverses offrandes aux dieux afin de s'attirer leurs bonnes faveurs. Toujours dans le même registre, les exorcismes sont assez nombreux et bon nombre de procédés s'additionnent. En effet, le possédé est oint avec les restes d'onguents ou de beurre et d'oblation. On le place ensuite dans un bassin de charbon pour le laisser marcher jusqu'à une rivière dans laquelle il se rincerait. Le *brahman* asperge ensuite le possédé pour que, finalement, la mixture soit placée dans un pot de terre. Enfin, l'objet sera suspendu à un arbre pour terminer la guérison et éviter toute récurrence⁴⁶⁰.

L'aspect le plus marquant de la période védique concerne les démons. Ceux-ci occupent une place primordiale dans les rituels magiques. En effet, ils sont présentés comme des êtres ambivalents⁴⁶¹ pouvant participer au monde divin⁴⁶². On les nomme alors « *bhûta* » (divinité inférieure). Les *asuras* (maître), quant à eux, apparaissent comme des êtres ambivalents pouvant s'opposer aux dévas. Dans le *Rgveda*, les *asuras* sont perçus positivement, car certains êtres sont qualifiés de Dieu, comme Varuna. Cependant, dans l'*Atharvaveda*, on les considère déjà comme opposés aux dévas⁴⁶³. Dans les *Brahmana*, on dit que les démons possèdent la *mâyâ* (force irrationnelle). Il est à supposer que, durant les premières invasions de l'Inde, le concept d'*asura* était déjà présent, car certains cultes leur étaient destinés. De plus, cela pourrait expliquer la disparition du terme « *aditya* » (démons) qui cède sa place à l'appellation

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 286-287.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 285.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 370.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 330-331.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 330.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 331.

« *asuras* »⁴⁶⁴. Dans l'*Atharvaveda*, nous retrouvons également les « *rakṣa* »⁴⁶⁵ : ces démons des ténèbres sont capables de changer de forme, ils vivent la nuit et souillent les sacrifices⁴⁶⁶. Pour les adeptes, ces démons sont responsables des maladies, des malheurs, des possessions et des autres maux qu'il faut faire disparaître à l'aide d'incantations, d'oblations, de feu ou de ruses⁴⁶⁷. Parallèlement, pour s'attirer des forces bénéfiques, les amulettes (*maṇi*) sont souvent composées de végétaux et, la plupart du temps, elles sont portées autour du cou. L'exécration et la formulation sont donc importantes : la première compare des vérités (« aussi vrai que la liane embrasse l'arbre ») et la seconde précise le nom de la divinité prise à témoin ainsi que le nom de la personne visée. Si la formule est mal récitée, le pratiquant s'attirera le contre-coup de son acte⁴⁶⁸.

Dès lors, il est parfois compliqué de distinguer la magie des rituels plus orthodoxes. En réalité, les pratiques de l'hindouisme permettent de basculer de l'un à l'autre avec l'ajout d'une simple phrase lors des récitation de formules⁴⁶⁹. On se rend compte que dans certains rituels du culte « classique », certains éléments sont préparés pour ensuite être utilisés dans des rituels magiques : le reste du beurre de certaines oblations est récupéré pour oindre des objets magiques⁴⁷⁰. On peut aussi mentionner les rites directs basés sur la méthéxis (brûler les cheveux ou les ongles)⁴⁷¹. La divination, quant à elle, est de l'ordre de la magie imitative. Lors de ces pratiques, la fumée, les rêves et les éléments sacrificiels sont analysés. Avec l'*Atharvaveda*, nous retrouvons le principe de l'ordalie : ces épreuves liées au feu et à l'eau démontrent l'innocence ou la pureté d'un individu lors du rituel⁴⁷². La magie existant dans l'hindouisme concerne aussi les pratiques *yogiques*. Les jeûnes, les danses et les techniques respiratoires sont tous des éléments liés aux rituels magiques⁴⁷³. Ces derniers fonctionnent à travers le principe de *tapas* : l'énergie et la chaleur ascétique créant des forces insoupçonnables. L'extase est dès lors capitale, car c'est elle qui va générer le *tapas*⁴⁷⁴.

Pour conclure ce passage, il est important de comprendre que l'*Atharvaveda* permettra le développement de différents éléments constitutifs de l'hindouisme. Pour ne citer qu'un bref exemple, certaines appellations se modifieront : la caste des *rajanaya* se nomme désormais *ksatriya* (noble guerrier)⁴⁷⁵. Les recherches actuelles portant sur l'*Atharvaveda* pourraient découvrir de nombreuses divergences entre la période védique, brahmanique et hindoue. Nous pourrions cerner un plus grand nombre de nuances, d'influences et d'évolutions. De cette façon, nous comprendrions mieux l'hindouisme actuel.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ À côté de ces créatures, nous pouvons également mentionner les *Yātu* (ou *Yātudhāna*), les *Piçāca*, les *Arāti*, les *Druh*, etc.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 331-332.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 371.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 368.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 369.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 371.

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 372.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 374.

b. La période brahmanique

La période brahmanique se situe du VI^e siècle ACN jusqu'au VII^e siècle PCN. Elle s'étend donc de la période védique à ce que nous nommons actuellement « l'hindouisme ». C'est durant cette période que les contours de l'hindouisme commencent à se profiler. Cette période est désignée par le terme « brahmanique » faisant référence au *brāhmaṇa* : les textes védiques, l'Absolu, la puissance efficace agissant dans les rites, l'énergie présente dans les êtres, etc.

Durant la période brahmanique, certaines conceptions commencent à évoluer. Les *asuras*⁴⁷⁶, par exemple, sont clairement présentés comme les ennemis divins. Les *nāgas*⁴⁷⁷ deviennent également plus présents. Ces créatures souterraines, mi serpent-mi humaines, sont décrites comme proches des dieux dans le *Rāmāyana*⁴⁷⁸. Elles sont relationnellement proches des hommes⁴⁷⁹. Les *Yaksa*⁴⁸⁰, quant à eux, sont des créatures terrestres considérées comme des génies végétaux⁴⁸¹. Par ailleurs, nous pouvons retrouver des créatures considérées comme étant entièrement démoniaques⁴⁸² : les *rāksasa*, les *yātudhāna* (« réceptacles de sorcellerie »), les *nairrta* (lutins), les *vētāla* (vampires s'emparant des cadavres), les *piçāca* (« mangeurs de chair crue »), des démons femmes (servantes de *Durgā*) etc. D'autres catégories existent également : les *bhūta* (fantômes ou esprits d'hommes), les *Gandharva*, les *asparas*, les *vidyādhara*, etc. L'*Atharvaveda* en mentionne certaines tandis que les autres sont citées dans d'autres ouvrages comme les contes ou les épopées indiennes et hindoues. Quoi qu'il en soit, les créatures mentionnées dans l'*Atharvaveda* sont présentées comme des êtres démoniaques qui hantent les cavernes, les sources, ou les arbres. Elles vivent principalement la nuit et se nourrissent de chair humaine tout en polluant les sacrifices. L'*Atharvaveda* nous propose alors sur les processus à mettre en place pour éviter toute nuisance. D'autres ouvrages nous enseignent d'autres méthodes à suivre pour éviter ces créatures : le *Kaksaputa* (un manuel de magie populaire), les *Upaniṣad* qui sont eux-mêmes liés au *kamaçāstra* ou à l'*Arthaçāstra*. Dans ces deux derniers recueils, la médecine ne s'occupe que des cas de possession tandis que la magie est pratiquée pour éviter les maux quotidiens (blessures, douleurs au dos, rage de dents, etc.)⁴⁸³. À travers l'hindouisme, la médecine et la magie ne sont donc pas deux domaines très éloignés.

Nous l'aurons compris, les pratiques magiques ont fortement évolué, au fil du temps. Petit à petit, différents écrits la condamneront et elle se verra relayée au rang de pratique impropre. La magie et la science (*vidyā*), la magie et l'art (*kalā*), la magie et l'ascétisme fonctionnent ensemble. Les *tirtha*, lieux où on pratique des exercices religieux sont des endroits friands de magie. La spiritualité hindoue parle d'elle-même lorsqu'elle essaie d'utiliser certains pouvoirs qui dépassent l'homme en souhaitant dompter le monde⁴⁸⁴. Dans le brahmanisme, l'ascète et le *brahmane* pratiquent la magie.

Après lecture de tout ceci, nous comprenons que les usages magiques restent cependant limités. Dans le *Kāmasūtra*, nous retrouvons certaines formules d'envoutement tandis que dans l'*Anangaranga* nous retrouvons des recettes d'envoutement. Les usages ne sont donc pas les

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 525.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 525-526.

⁴⁷⁸ Cette épopée indienne, rédigée en sanskrit, narre l'histoire de Rāma. Ce texte est considéré comme l'un des textes fondateurs de l'hindouisme.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 525.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 526.

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² *Ibid.*, p. 527-532.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 611.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 612.

mêmes. La mise en pratique de certains actes magiques nécessite une période bien déterminée, des ingrédients précis ainsi qu'une réelle rigueur. Lorsque nous mentionnons les effets de ces pratiques magiques, nous faisons directement allusion au Yoga. En effet, c'est à travers lui que se font ressentir certaines capacités de parler plusieurs langues (dont celles des animaux), certaines compréhensions du futur ou du passé, réussir à deviner le moment de sa mort, se rendre invisible, supprimer toute envie de boire ou de manger, communiquer avec les défunts, etc. Le *yogī* parvenu à ce stade est appelé *jātismara* ⁴⁸⁵.

6.3. Comparaison des traités de magie

Dans ce passage, nous présenterons une comparaison de l'*Atharvaveda* et du *Shams al-ma'ârif* (*Le soleil des connaissances*) d'al-Būnī. En comparant deux traités de magie populaires dans le monde hindou et dans le monde musulman, nous espérons pouvoir mettre le doigt sur certaines convergences ou divergences des fonctionnements magiques. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur une traduction de Jean Varenne ⁴⁸⁶ pour l'*Atharvaveda* et sur une traduction de Pierre Lory et Jean-Charles Coulon ⁴⁸⁷ pour le *Shams al-ma'ârif*. À ce jour, ces deux traductions françaises sont les plus récentes. Elles n'ont donc pas encore été commentées. Cependant, l'objectif de notre mémoire est de présenter la problématique de certaines définitions et traductions influencées par un contexte occidental. Il était donc intéressant de se pencher sur des traductions francophones que nous pouvons analyser en ayant la précision de rester cohérent avec notre recherche initiale. En effet, les traductions ont beaucoup à nous apprendre sur les perceptions des traducteurs quant à certains concepts. Pour donner un exemple, certains auteurs traduisent le terme « *dharma* » par « la loi naturelle » tandis que d'autres préfèrent conserver ce terme tout en précisant ses multiples facettes à travers l'usage du français (loi naturelle, Ordre, enseignement, norme, etc.). Quoi qu'il en soit, dans cette partie, nous ne prétendons pas donner de réponse définitive aux questions que nous nous posons, mais nous tentons simplement d'éclairer quelques réflexions pouvant être approfondies par d'autres recherches.

Lors de l'élaboration de cette comparaison, nous avons longuement réfléchi au choix du sujet que nous allions présenter. Après réflexion, il nous est apparu que le thème de la richesse (ou des richesses) était certainement le moins ambigu. En effet, dans les deux traités, il existe des hymnes, des carrés magiques ou des formules apportant l'amour ou repoussant l'ennemi. Cependant, lorsque nous avons étudié la question de l'amour, il s'est avéré que l'*Atharvaveda* présentait de très nombreux charmes et hymnes sur le sujet : la folie de l'amour, le philtre d'amour, l'attachement, pour trouver un mari, pour envouter une personne, pour créer une liane d'amour, etc ⁴⁸⁸. Le thème étant beaucoup plus développé dans le traité hindou, il n'est pas pertinent de le comparer au traité d'al-Būnī qui ne lui accorde qu'une petite place. De plus, dans l'hindouisme, la question de l'amour est beaucoup plus circonstancielle. En ce qui concerne les ennemis, la comparaison est tout aussi problématique ; dans le *Shams al-ma'ârif*, on parle plus facilement d'adversaire ou de tyran (une personne bien précise) tandis que dans l'*Atharvaveda*,

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 614.

⁴⁸⁶ VARENNE Jean, *op. cit.*

⁴⁸⁷ AL-BŪNĪ, *op. cit.*

⁴⁸⁸ Voir annexe 7

on parle plutôt d'un ennemi (dans le sens de groupe et individus). De nouveau, la comparaison pose problème. Notre objectif est de présenter un thème abordé dans les deux religions.

Nous comparerons deux charmes ayant pour but d'apporter des richesses au récitant. Dans un premier temps, nous les retranscrivons pour ensuite les comparer sous différents angles : la formulation, les mentions de divinités, le destinataire, les explications pratiques, etc.

a. Atharvaveda 7, 17⁴⁸⁹ :

Que le Créateur⁴⁹⁰ nous donne la richesse,

Lui le roi qui règne sur les êtres vivants,

Qu'il nous la tende à pleine main.

Que le créateur donne à celui qui le sert la vie dans l'avenir, inépuisable :

Puissions-nous obtenir du Dieu auteur de tout don, la bienveillance !

Que le Créateur donne toutes les richesses à l'homme désireux de postérité qui le sert en sa demeure !

Cet homme, que les Dieux le revêtent d'immortalité, tous les Dieux et Aditi⁴⁹¹, d'un commun accord !

Que le Créateur, l'Oblation⁴⁹², Savitar⁴⁹³ agréent ma prière, et Prajāpati⁴⁹⁴ et Agni⁴⁹⁵ le roi des trésors.

Que Tvaṣṭar⁴⁹⁶, que Viṣṇu⁴⁹⁷, le gratifiant de postérité, donne au sacrificiant la richesse.

b. Les portes de la richesse⁴⁹⁸ :

« Section sur les deux noms divins « le Suffisant à Lui-même » et « Celui qui pourvoit la richesse » [...]. A ces deux Noms correspond une retraite spirituelle d'un puissant effet. Tu as le choix de réciter chaque Nom séparément, ou de les réciter ensemble ; dans chaque cas l'ange préposé descendra. L'ange serviteur du Nom « Le Suffisant à Lui-même » est 'Aṭyā'il, celui de son Nom « le Pourvoyeur de richesses » est Ḥaḡḡiyā'il⁴⁹⁹ ; ils viendront vers celui qui les

⁴⁸⁹ VARENNE Jean, *op. cit.*, p. 189.

⁴⁹⁰ Le terme « Créateur » est lié à la divinité solaire *Dhātār*, comptée parmi les *Āditiyas* (*Ibid.*, p. 440).

⁴⁹¹ Ce mot désigne la déesse considérée comme étant la mère de tous les *Āditiyas*. Il signifie également « ce qui est délié ou libéré » (*Ibid.*, p. 438).

⁴⁹² L'Oblation désigne la pratique sacrificielle divinisée.

⁴⁹³ Savitar est le dieu soleil, l'incitateur. On en retrouve également la mention dans l'*Āśvalāyana Gṛhyasūtra* 1.19 (*Ibid.*, p. 443).

⁴⁹⁴ Prajāpati est l'une des appellation du dieu créateur, « seigneur des créatures » (*Ibid.*, p. 442).

⁴⁹⁵ Aussi appelé « le feu » (*Ibid.*, p. 438).

⁴⁹⁶ « Dieu artisan, vulcain védique » (*Ibid.*, p. 443).

⁴⁹⁷ Dieu ayant une grande place dans l'hindouisme, figure souvent solaire liée au sacrifice (*Ibid.*, p. 107).

⁴⁹⁸ AL-BUNĪ, *op. cit.*, p. 48-49.

⁴⁹⁹ « Les noms de ces anges dérivent des racines arabes « '.T.Y » et « H.F.Z » contenant respectivement les idées de don et de préservation. Ils peuvent donc être compris comme l'ange du don et l'ange de la préservation. » (*Ibid.*, p. 48).

invoque et pourvoiront à son besoin. Sache qu'à chacun de ces Noms correspond un carré de dix cases de côté [...]. Parmi les propriétés occultes du Nom « le Suffisant à Lui-même », se trouve la capacité d'incliner les cœurs (en ta faveur). On l'écrit au moment d'un ascendant favorable en l'entourant du Nom de l'ange préposé. Dieu inclinera en faveur de celui qui le porte le cœur de ceux dont il a besoin. Si quelqu'un gagnant mal sa vie le porte, Dieu lui apportera la bénédiction pour sa subsistance, et il obtiendra une richesse considérable. Si ce carré est inscrit sur de l'or ou de l'argent au moment d'un ascendant favorable, puis est porté par un roi ou un gouvernant, sa parole sera exécutée par ses sujets. Si un homme est pauvre et qu'il récite ces deux Noms, Dieu lui donnera la richesse. S'il l'écrit et le place dans un coffre, Dieu le bénira. Si un pécheur le porte, Dieu le guidera, lui permettra d'accomplir des actes vertueux et lui fermera les portes du péché. Voici l'image de ce carré : »

29	11	129	101	52	57	1-3	125	91	7
11	12	111	124	79	70	101	1-2	127	91
125	1-2	77	90	119	111	57	111	127	
1-9	121	71	91	121	121	11	127	112	
122	111	92	12	20	1-7	121	12	122	100
122	11	12	12	12	12	121	12	122	12
70	121	120	20	122	101	117	121	12	122
101	121	12	122	121	121	121	121	122	121
111	122	121	121	121	121	121	121	121	110
122	12	122	121	121	121	121	121	121	122

c. Comparaison et commentaire personnel

Dans cette partie, nous commencerons par exposer notre analyse du texte de l'*Atharvaveda*. Ensuite, nous analyserons le *Shams al-ma'arif*. Enfin, nous reviendrons sur une comparaison des deux analyses. Dans cette comparaison, nous nous pencherons sur l'expression du souhait, sa formulation et sa nature ainsi que sur le bénéficiaire et le bienfaiteur.

Le charme de l'*Atharvaveda* possède une forme bien spécifique. Tout d'abord, la formulation n'exprime ni un ordre ni des instructions mais plutôt un souhait. Le texte est composé de différents segments courts et rythmés, contenant des formules répétitives qui lui confèrent une valeur incantatoire. La parole tient lieu d'action et possède un pouvoir. Nous trouvons également des adresses directes aux dieux, qui marquent l'établissement d'un lien par l'incantation entre le récitant et les divinités. Cette notion de lien est aussi renforcée par l'expression « *d'un commun accord* », qui annonce la concorde entre les dieux autour d'un Homme, mais également avec lui – « (...) *agrément ma prière* ». On se trouve donc en présence d'un consensus entre les dieux eux-mêmes et entre les dieux et les Hommes.

En se penchant sur la question du bienfaiteur, nous pouvons segmenter le texte en deux parties. La première comprend les six premières lignes du texte. Une seule divinité y est invoquée. Elle est désignée par les termes « *le créateur* » - à trois reprises – « *le roi qui règne sur les êtres vivants* » et « *Dieu auteur de tout don* ». Ces dénominations sont liées à la vie et à l'abondance. Les actions auxquelles est liée la divinité - elle « *règne* », « *donne* » (trois fois dans le texte) et « *tend à pleine main* » - concourent à former l'image du dieu comme souverain

prodigue et père pourvoyeur. Ce dernier est très certainement le dieu *Dhātār*, la divinité de l'abondance et de la création, qui règne sur les créatures tout en donnant⁵⁰⁰. Ce dieu est donc supérieur tout en restant proche des hommes à travers le don. La seconde partie est composée des trois dernières lignes. Elle comprend, quant à elle, de nombreuses mentions de divinités, dont celle mentionnée dans la première partie. On y retrouve le Créateur mais également *Aditi*, l'Oblation, *Savitar*, *Prajāpati*, *Agni*, *Tvaṣṭar* et *Viṣṇu*. Toutes ces divinités possèdent des caractéristiques que nous pouvons lier entre elles. En effet, *Aditi* est la mère, la source de vie et de l'énergie. *Savitar* est, lui aussi, lié à l'énergie vitale ainsi qu'à l'impulsion. *Agni* est lié au feu, à l'énergie créatrice ainsi qu'au foyer. *Tvaṣṭar* est considéré comme le dieu artisan et donc à une forme de création et de filiation (relation entre l'artiste/artisan et son œuvre). Les dieux invoqués sont donc liés à la création et à la vie, ainsi qu'à la famille et à la procréation (par exemple *Agni* et *Aditi*).

En ce qui concerne le bénéficiaire, il est intéressant de se pencher à la fois sur son identité mais également sur son rôle. Tout d'abord, la présence du « nous » et de « ma prière » donne à penser que le locuteur est également le bénéficiaire. De plus, la répétition du « nous » - trois fois dans le texte – apporte un sentiment de collectivité. À côté de ces éléments, nous pouvons remarquer la caractérisation du demandeur-bénéficiaire comme celui « qui sert » - deux fois – et « le sacrifiant ». Ces termes indiquent bien un échange entre l'Homme et la divinité. Dès lors, le don s'inscrit dans un échange, une sorte de contrat. Cela rejoint le consensus établi entre l'humain et le divin.

Finalement, il convient d'observer les références à l'objet de la requête. Nous retrouvons par trois fois le terme « richesse », aux côtés de la formule « la vie dans l'avenir, inépuisable » et des termes « postérité » - deux fois – et « immortalité ». L'immortalité est assurée par la descendance, « la vie dans l'avenir ». L'hymne entier se caractérise par l'usage du champ lexical de la vie, de l'abondance, de la richesse. À travers le texte, nous pouvons remarquer l'interchangeabilité des notions de richesse et de postérité. La prospérité est donc assurée par la descendance, la continuité de la lignée. Les effets de la requête s'inscrivent dans la durée, idée renforcée par l'usage de « dans l'avenir » et « immortalité ». L'hymne a pour objectif de favoriser la procréation et la prospérité familiale. Dans l'*Atharvaveda*, la notion de richesse n'est donc pas nécessairement matérielle ou immédiate. Elle s'accomplit, au fil du temps, à travers l'homme lui-même.

Pour le *Shams al-ma'ārif*, comme pour l'*Atharvaveda*, nous analyserons la formulation du souhait, l'identité et le rôle du destinataire et du bienfaiteur, et la nature de l'objet de la requête. Tout d'abord, nous pouvons nous demander quelles sont les modalités d'expression de la requête et les moyens mis en œuvre pour sa réalisation. Le style de l'extrait est clairement explicatif, ainsi que l'indique l'ouverture « Section sur (...) » exposant le thème abordé. Ici, le narrateur s'adresse directement au lecteur en développant les différentes actions qu'il doit réaliser. Nous sommes donc en présence de prescriptions et d'instructions quant aux démarches à effectuer. L'auteur instruit le lecteur et lui transmet ses connaissances. Le texte vise donc à la transmission d'un savoir. Il a une dimension intellectuelle là où l'*Atharvaveda* possède une dimension plutôt sacrée. Le texte du *Shams al-ma'ārif* n'a donc pas de valeur magique intrinsèque, contrairement à l'*Atharvaveda*.

Les moyens de réalisation de la requête ne sont donc pas le texte même, mais plutôt les actions et circonstances qu'il présente. Nous pouvons distinguer trois facteurs permettant la

⁵⁰⁰ Cette proposition est une hypothèse personnelle. Aucun auteur ni commentaire ne propose cette analyse.

réalisation de la requête. Le premier est la présence d'intermédiaires : « *l'ange préposé* », « *l'ange serviteur du Nom* », « *ils viendront (...) et pourvoiront (...)* ». À la différence de ce texte, l'*Atharvaveda* établit un lien direct entre la divinité et l'Homme. En plus de cela, ces intermédiaires sont spécifiques à la requête souhaitée : ils sont la force d'action de Dieu dans un contexte bien précis. Le deuxième facteur présenté dans le texte est celui des Noms divins. Ce sont eux les détenteurs du pouvoir magique : le signifiant et le signifié sont liés au plus haut degré. Le Nom invoqué fait appel à une facette et à une fonction spécifique du divin. Il relève de l'essence divine et contient donc du pouvoir en soi. Enfin, le troisième facteur est l'action du demandeur. On trouve dans le texte l'action de « *réciter* » - par trois fois - d'« *écrire* » - deux fois - et « *inscrire* », de « *placer dans un coffre* » et de « *porter* » - trois fois. Nous comprenons que le pouvoir ne réside pas seulement dans la parole vocalisée mais aussi dans la trace écrite et le geste posé. De plus, il y a des variations dans la démarche en fonction de la situation du demandeur. Elle est bien plus détaillée et minutieuse que celle accomplie à travers l'*Atharvaveda*.

Comme exprimé de multiple fois dans le texte, on s'adresse à Dieu qui est également appelé « *le Suffisant à Lui-même* » et « *le Pourvoyeur de richesses* ». L'appel à des Noms divins particuliers met en lumière la facette du divin à laquelle on a recours. « *Le Suffisant à Lui-même* » désigne un dieu qui englobe tout, qui existe en soi et par soi et qui est donc capable de procurer n'importe quoi. Il contient également une notion d'auto-suffisance et d'indépendance qui peut être liée au but du bénéficiaire. « *Le Pourvoyeur de richesses* » montre un Dieu qui, s'il est celui qui possède, est aussi celui qui donne. Et la richesse qu'il procure est multiple. Dans l'*Atharvaveda*, on fait appel à un dieu principal mais aussi d'autres divinités qui possèdent de nombreuses attributions. Dans le *Shams al-ma'arif*, le dieu est omnipotent et omniprésent, qui participe de tous les domaines. Les Noms divins servent à cibler, préciser la fonction de Dieu à laquelle on fait appel, et l'objet de la requête.

Quant à l'identité du demandeur, nous observons une forte diversité des statuts des bénéficiaires. Des gens de toutes sortes peuvent bénéficier, mais à travers des méthodes différentes. La nature du bénéfice sera donc différente. Tout d'abord, nous retrouvons la mention d'un « *homme gagnant mal sa vie* ». La matérialité de la pauvreté est explicite. Après cela, le texte nous parle d'un « *roi ou un gouvernant* ». Nous remarquons alors un contraste entre ce cas-ci et le précédent. Nous pouvons nous demander s'il s'agit toujours bien d'une pauvreté matérielle. Ensuite, nous retrouvons un « *homme pauvre* », sans précisions sur la nature de cette pauvreté. Enfin, le texte mentionne un « *pécheur* ». Dans ce dernier cas, la pauvreté n'est plus matérielle mais morale. Les origines sociales du bénéficiaire et la nature de la pauvreté sont diverses.

Nous l'aurons compris, la nature de la richesse est multiple. La « *bénédiction pour sa subsistance* » évoque une richesse matérielle, marchande, tandis que la formule « *sa parole sera exécutée par ses sujets* » - qui peut être reliée aux groupes « *incliner les cœurs (en ta faveur)* » et « *incliner en faveur de (...) le cœur de (...)* » - exprime une richesse relationnelle, sociale. Les « *actes vertueux* » et la fermeture « *des portes du péché* » indiquent une richesse morale. La bénédiction et la « *richesse* » de « *l'homme pauvre* » sont alors à comprendre comme une formule générale s'adressant aux cas non répertoriés dans la liste proposée. Le bénéfice accordé se traduit donc en influence, en or ou en vertu accordés à un individu. Ces trois éléments permettent à l'individu de mener une vie « *noble* », épanouissante, en participant à l'assouvissement des besoins matériels, sociaux et moraux. Et puisque la bénédiction repose sur l'individu, elle est marquée par la ponctualité. En effet, le texte ne parle pas d'un quelconque

effet persistant ou d'une répercussion sur une lignée. Il est destiné à un individu et non à une descendance. Cela pourrait donc mener à une répétition du geste.

Pour conclure cette comparaison, nous pouvons observer que le point concernant les moyens d'action est beaucoup plus développé dans le *Shams al-ma'arif*. On y retrouve une énumération des actes à accomplir mais également une importance accordée à l'action humaine. Dans l'*Atharvaveda*, le texte est beaucoup plus axé sur la relation existant entre la divinité et l'Homme (le bénéficiaire). Ensuite, dans le *Shams al-ma'arif*, la nature de la richesse est différente de celle présente dans l'*Atharvaveda*. Dans le premier texte, nous retrouvons un aspect plus orienté sur l'individualité et sur la ponctualité. Il n'est donc pas question d'un groupe, d'une collectivité, d'une lignée ou d'une famille comme c'est le cas dans l'*Atharvaveda*. Nous observons alors une dichotomie entre la temporalité du *Shams al-ma'arif* et celle présente dans l'*Atharvaveda*. Dans le second cas, le texte est imprégné d'un aspect duratif (« *avenir* », « *immortalité* » et « *postérité* »). À côté de la différence de temporalité, nous pouvons mentionner le contraste entre le côté pragmatique et concret du *Shams al-ma'arif* et l'aspect beaucoup plus symbolique et émotionnel de l'*Atharvaveda*. Alors que le premier texte fait clairement appel à l'action humaine, le second ne nécessite qu'une récitation à travers laquelle la relation entre l'humain et le divin peut s'établir. De nos jours, l'*Atharvaveda* est utilisé par le peuple (dans sa langue originelle ou via des traductions). Cependant, étant uniquement composé de formules, sans guide pratique pour les accompagner, nous comprenons pourquoi l'*Atharvaveda* est suivi de nombreux commentaires (de prescriptions et de guides rituels). Comme le dit Jean Varenne, « *le Veda du brahman, c'est l'Atharva Veda* ». Ce *veda* donne donc l'impression d'être destiné à des personnes possédant une certaine connaissance, à la différence du *Shams al-ma'arif* qui enseigne au lecteur.

Finalement, nous terminons notre conclusion par la question de la croyance. Dans le *Shams al-ma'arif*, la notion de croyance est nécessaire mais pas majeure. En effet, le divin est éloigné de l'humain par la présence d'intermédiaires. Il y a donc une distance entre le monde sensible et Dieu. Dans l'*Atharvaveda*, l'humain chante l'hymne et se met en communication directe avec la divinité. La relation au(x) dieu(x), les moyens mis en place, la nature des richesses, l'identité et le rôle des bénéficiaires et la formulation sont donc différents dans ces deux traités de magie. Comme nous l'avons dit plus haut, cette analyse comparative offre une interprétation parmi d'autres. Pour citer un exemple, la notion de croyance ou de rapport à la divinité peut être perçue bien différemment par certains. Ibn Khaldûn, par exemple, considère que la fabrication de talisman est différente des carrés magiques. Pour lui, les premiers agissent sur les choses à travers leur essence tandis que les seconds tirent leur pouvoir de la piété de l'officiant. Dès lors, la fabrication de talismans ne nécessite donc pas nécessairement une forte dévotion. Pour l'auteur, il existe plusieurs formes de magie, dont la magie dévotionnelle.

7. Les mystiques en Inde

Dans ce chapitre, nous exposerons les différents courants musulmans ou hindous qui se sont penchés sur les usages magiques, chamaniques ou sur les expériences de transe. Cette partie aura comme objectif de présenter ces usages ainsi que les croyances gravitant tout autour. Car, les différents phénomènes présentés dans ce mémoire ne sont pas uniquement pratiqués par des groupes marginalisés. Ils font partie intégrante de la religion hindoue et de l'islam. À côté de ces pratiques, ce chapitre développera certains éléments habituellement considérés comme « synchrétiques »⁵⁰¹. Pour ce faire, nous commencerons par présenter quelques points qui posent problème dans les études des sciences de religions : assimilation, syncrétisme, confusion, ressemblance, etc. Ensuite, nous expliciterons différents courants mystiques afin d'éclairer leurs objectifs, leurs attentes et surtout la religion dans laquelle ils se situent, avec leurs pratiques et visions du monde spécifiques.

Les mystiques présents en Inde paraissent tous tendre vers une quête d'un Absolu⁵⁰². Dans l'islam comme dans l'hindouisme, les renonçants⁵⁰³ sont nombreux. Cependant, leurs pratiques diffèrent en de nombreux points. Le problème se situe dans le fait que le vocabulaire désignant ces réalités est limité. Nous l'aurons compris, même si le vocabulaire utilisé est pour désigner les pratiques mystiques, les moyens, les objectifs et les perceptions restent bien différents. Parler de syncrétisme peut donc déjà poser question.

En Inde, les mystiques musulmans sont généralement désignés par le terme « *ṣūfīs* » tandis que les renonçants hindous sont nommés *yogī* (ou *yoghi*)⁵⁰⁴. Au fil des siècles, les chercheurs ont eu tendance à mettre leurs différences de côté afin de ne présenter que leurs convergences. Ce phénomène engendra de nombreux problèmes de compréhension et cela limita grandement les recherches sur le sujet : d'autres « groupes » ne seront que peu étudiés. Pour ne citer qu'une difficulté parmi tant d'autres, le terme « *faqīr* » sera assimilé à l'hindouisme. La subtilité des pratiques et des expériences est alors laissée de côté au profit d'études se voulant « synchrétiques ».

L'ésotérisme⁵⁰⁵ est également un sujet important. Ici, il est appréhendé dans le sens de « faire entrer », de passer d'un état extérieur à un état intérieur. Ainsi, il s'agit d'une révélation et d'une initiation⁵⁰⁶. Les renonçants présents dans l'islam et dans l'hindouisme ne s'intéressent pas aux pratiques occultes qui ont pour objectif d'obtenir un pouvoir limité au matériel. Pour illustrer cela, nous pouvons reprendre la citation relevée dans l'ouvrage de Raymond Abellio : « *Ne désirerais-tu qu'un seul de mes huit pouvoirs spirituels, dit Krishna, qu'il te deviendrait impossible de me voir dans ma perfection* »⁵⁰⁷. L'occultisme est focalisé sur les aspects extérieurs tandis que l'ésotérisme se penche sur la nature profonde de l'individu. Nous l'aurons

⁵⁰¹ MOLET Louis, « syncrétisme », dans POUPARD Paul, *op. cit.*, p. 1644.

⁵⁰² MASON Joseph, *Mystiques d'Asie. Approches et réflexions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 277.

⁵⁰³ Les « renonçants » est le terme utilisé pour désigner les personnes en quête d'une spiritualité ou d'une remise en question d'un ordre social. Ils s'éloignent donc des préoccupations mondaines pour se concentrer sur leur intériorité. (GABORIEAU Marc, « Incomparables ou vrais jumeaux ? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'islam », dans *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°57/1, 2002, p. 71-92).

⁵⁰⁴ Le mot « *yogī* » peut s'écrire de nombreuses façons : *yogī*, *yoghi*, *jogī*, *yogui*, *yōghi*, *iogui*, etc.

⁵⁰⁵ L'ésotérisme hindou traite les questions concernant les *rsi* (les sages), les *gūrū*, les rites, la magie, l'astrologie, etc. (« Hindou », dans RIFFARD Pierre, *op. cit.*, p. 163).

⁵⁰⁶ ABELLIO Raymond, *La fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973, p. 13-14.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 16.

compris, les pratiques magiques typiques de l'occultisme ne font pas partie intégrante des différentes branches de l'ésotérisme. Cependant, une fois de plus, nous comprenons que le sens du mot « magie » peut revêtir de nombreuses formes et que la distinction existante entre l'ésotérisme et l'occultisme ne va pas toujours de soi. Le mystique peut donc avoir pour objectif l'unicité divine tout en ne souhaitant pas obtenir de résultats immédiats. La patience couronne ainsi le parcours de vie de l'individu.

Quoi qu'il en soit, nous retrouvons une variété de courants mystiques et de spiritualités dans chaque courant ; l'hindouisme ne présente pas une seule forme mystique. Dans cette religion, les personnes sont considérées comme saintes (*saddhu*). Chaque renonçant possède certains dons et appartient à un ordre précis (secte⁵⁰⁸) par initiation ou par naissance. Le renonçant est également le médiateur entre l'humain et le divin. Depuis le XIV^e siècle, tous les renonçants hindous sont désignés par le terme « *yogī* », provenant de « *yogin* ». Les Dasnāmī⁵⁰⁹ seront alors perçus, notamment par Louis Dumont, comme le modèle qui engendra tous les autres. Par la suite, cet ordre s'est divisé en deux branches : les śivaïtes et les vishnouïtes. Dans la première division, deux ordres sont particulièrement en relation avec l'islam : les *Kānphatā* et les *Lingāyats*⁵¹⁰. Ces deux branches finiront par s'éteindre au XIX^e siècle car les Britanniques se sont opposés à ces ascètes-guerriers. Dans l'islam⁵¹¹, le Coran offre une perspective intéressante de la recherche ultime de l'homme. Ce dernier tend à une unité et à un abandon total en et à Dieu⁵¹². Le *ṣūfisme* se réalise à travers le concept d'abandon à Dieu, mais également par l'intuition de l'être humain. Pour ces pratiquants, l'expérience qui engendre la perception est aussi importante que l'interprétation rationnelle⁵¹³. Dans le *ṣūfisme*, la recherche ultime est d'atteindre un sentiment d'amour total envers Dieu⁵¹⁴. Cet amour devient alors un anéantissement de soi (*fanā*) et permet l'union ultime au divin (*tawḥīd*)⁵¹⁵. Il existe de nombreuses figures très populaires qui représentent ce courant : Ḥasan al-Baṣrī ou Rābiʿa al-ʿAdawiyya (une joueuse de flûte)⁵¹⁶. Les pratiques de contemplation intérieure⁵¹⁷ ne sont donc pas récentes. Mais chaque mélange de culture a, en fonction des sensibilités et perceptions de chacun, permis de mettre l'accent sur un ou plusieurs éléments bien précis.

⁵⁰⁸ Ces groupes sont désigné par le terme « secte » qui ne comporte aucune connotation négative. Ici encore, les concepts occidentaux ont tendance à colorer les termes qui s'appliquent à une toute autre réalité.

⁵⁰⁹ Des renonçants.

⁵¹⁰ Aussi appelés *Vīrashiva*, particulièrement présents en Inde du nord mais également de plus en plus dans le sud (GABORIEAU Marc, « Incomparables ou vrais jumeaux ? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'islam », dans *op. cit.*, p. 78).

⁵¹¹ MASON Joseph, *op. cit.*, p. 237-275.

⁵¹² *Ibid.*, p. 239.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 240.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 241.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 242.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 243.

⁵¹⁷ Les mystiques juifs, les chrétiens du proche orient, certains courants de Perse et d'Inde comme les monistes, etc. (*Ibid.*, p. 241).

7.1. Les *yogīs*

Le *yogī* est un ascète hindou recherchant un haut niveau spirituel à travers des pratiques de méditation (comme le yoga), des exercices corporels et spirituels. La magie est présente dans ces pratiques à travers les *chakras*⁵¹⁸. En effet, selon tel ou tel courant, il existe six ou sept chakras principaux. Et le sixième (*l'ājñā-chakra*⁵¹⁹), se trouve entre les sourcils. Il permet au *gūrū* (le maître spirituel) d'enseigner la magie à son disciple. Il a pour mode d'énergie l'attention, aussi appelée *manas*. Ce terme désigne deux éléments : le sens commun et les organes internes. Ensemble, ils assurent l'individualité de la personne et son lien à l'*ātman*⁵²⁰. Dans l'hindouisme, les *chakras* sont représentés par des formules magiques, sous forme de pentacle. L'une des formes le plus souvent retrouvée est la fleur de lotus stylisée (un cercle entouré de pétales)⁵²¹. Selon certaines croyances, lorsque le *yogī* a atteint un certain stade spirituel, il est capable de visionner ses *chakras* et de libérer leurs pouvoirs⁵²².

Pour en revenir au terme « *gūrū* », nous devons faire remarquer qu'en Occident, nous entendons par « gourou » toute personne un peu farfelue se prétendant détenir certains pouvoirs magiques. Or, en Inde, il n'en est rien. Le *gūrū* est un guide spirituel menant le disciple vers la lumière. Le mot *gūrū* signifie « pesant, lourd » en sanskrit⁵²³, en lien avec le concept latin de « *gravis* » qui désigne le poids. C'est le poids de l'importance d'une vie spirituelle⁵²⁴. Le *gūrū* possède certains dons et un charisme spécifique : il est souvent reconnu comme un *avatara*⁵²⁵. Cependant, il ne détient pas de pouvoir au sens où nous l'entendons en Occident⁵²⁶. Le magicien, le sorcier et le chaman endossent de ce rôle. En résumé, le *gūrū* est le maître spirituel qui enseigne des idées et des pratiques. Il mène le disciple vers l'illumination de par son enseignement d'une doctrine spécifique.

Le *yogī* est donc un terme qui désigne une personne ayant renoncé au monde. Ce n'est pas un titre en tant que tel mais plutôt une appellation qui regroupe toutes les personnes suivant un chemin spirituel avec beaucoup d'engagement. Cette désignation regroupe aussi bien le *gūrū*, que *sādhū*⁵²⁷ ou encore le *samnyāsin*⁵²⁸.

Dans cette partie, nous comprenons déjà que le rapport existant entre les mystiques et la magie diffèrent d'une religion à une autre ou même d'un courant à un autre. Le terme

⁵¹⁸ Le *chakra* est un terme sanskrit signifiant « la roue » ou « le disque ». Il est le point de contact entre les différents canaux énergétiques (*nāḍī*) qui traversent le corps humain. Si l'individu ne possède pas une bonne répartition énergétique entre ses chakras, certaines maladies peuvent apparaître.

⁵¹⁹ Il est très intéressant de voir que certains mots tel que *manas* ont pu entrer dans le langage des jeux vidéo. En effet, le *manas* y est présenté comme les capacités magiques d'un personnage, ce qui s'éloigne peu du sens hindous du *manas* (CHOCHOD Louis, *op. cit.*, p. 196).

⁵²⁰ BIARDEAU Madeleine, *op. cit.*, p. 294.

⁵²¹ CHOCHOD Louis, *op. cit.*, p. 193-195.

⁵²² Nous pouvons donner l'exemple de *l'ājñā-chakra* qui serait considéré comme le siège de la clairvoyance.

⁵²³ « Guru, Gourou », dans RIFFARD Pierre, *op. cit.*, p. 151-152.

⁵²⁴ BOCCALI Giuliano et PIERUCCINI Cinzia, *L'hindouisme*, Paris, Hazan, 2009, p. 300-301.

⁵²⁵ Ce terme désigne un mouvement de descente. Un *avatara* est l'incarnation d'un dieu sur terre. L'objectif de cette descender est le rétablissement de l'ordre (*dharma*).

⁵²⁶ Comme pour Merlin l'enchanteur ou Harry Potter.

⁵²⁷ Le *sādhū* est un renonçant recherchant deux grands objectifs : couper les liens aux illusions au monde, mais aussi aux cycles de renaissance. Leur objectif final est la fusion divine.

⁵²⁸ Le *samnyāsin* est également un renonçant. Il ressemble fortement au *sādhū* à l'exception près que ce dernier n'est pas moine alors que le *samnyāsin* l'est bel et bien.

« magique » n'est pas toujours compris de la même façon. Cette différence de sens illustre bien les limites du langage dans l'expression des réalités humaines et conceptuelles.

7.2. Les *faqīrs*

Le terme *ṣūfīs* « *faqīr* »⁵²⁹ désigne un mystique vivant dans la pauvreté et recherchant une relation directe avec le divin. Dans l'hindouisme, le *faqīr* est un individu à la fois un ascète, un mendiant, un prestidigitateur ou un individu pratiquant des actes de pénitence (contrition). Considéré par certains comme un magicien hindou ou musulman, il possède des pouvoirs et peut réaliser des miracles⁵³⁰. Comme le dit Gaborieau, « [...] les fakirs rattachés à des ordres mystiques sont devenus des basses castes de mendiants et de prêtres funéraires. »⁵³¹. Comme nous l'avons dit précédemment, définir le rôle et le statut du *faqīr* n'est pas aisé. En effet, il est régulièrement assimilé à l'hindouisme et très peu à l'islam⁵³². Le rapport du *faqīr* avec ces deux religions est obscur et la plupart des chercheurs ne le précisent pas. En plus de cela, le *faqīr* est souvent présenté comme un personnage excentrique⁵³³, mais rarement comme un ascète. Les auteurs n'accordent presque jamais d'importance à la transmission de ses expériences. Quoiqu'il en soit, le faqīrisme possède deux types d'effets : physiques (objectifs) et mentaux (subjectifs)⁵³⁴. Ces deux aspects sont complémentaires et doivent impérativement être pris en compte conjointement.

En Inde, le faqīrisme est réellement lié à une mystique. Les pratiques faqīriques populaires sont associées à la magie. Dans ces pratiques, l'objectif est de développer l'Union à Dieu. L'aspect spirituel est donc primordial. Il est la source de la mystique musulmane (*taṣawwuf*). La recherche du divin n'est pas placée sous le joug de l'intellect, mais plutôt sur l'expérience. Bien évidemment, les deux sont reliées, mais pas dans les mêmes proportions. C'est petit à petit que la doctrine reprendra du terrain et que les différentes confréries verront le jour. Ces dernières vont s'organiser autour d'un saint (*wali*) pour être touchées par son pouvoir (*baraka*). La présence de ces communautés est confirmée en Inde à partir du XII^e siècle, mais nous savons que certaines incursions avaient déjà eu lieu ultérieurement. Quoiqu'il en soit, leur lien à l'hindouisme s'effectuera à travers les saints qui, selon leurs croyances, offrent différents pouvoirs de guérison ou de *baraka* même après leur mort. Comme le dit Marc Gaborieau, ce type de pratique sera particulièrement influent dans les plus basses classes sociales. On retrouve donc un lien entre les *ṣūfīs* et la *bhakti*. De nombreux lieux pluri-religieux verront le jour : les lieux de pèlerinage, les tombes des saints, etc. Ici encore, les questions du syncrétisme et de la magie peuvent se poser. Quoiqu'il en soit, selon le système des castes, le *faqīr* peut prendre ce statut par choix ou par obligation sociale. Ces hommes sont des religieux, des mendiants reculés

⁵²⁹ « Fakir », dans RIFFARD Pierre, *op. cit.*, p. 142.

⁵³⁰ TONDRIAU Julien, *op. cit.*, p. 195.

⁵³¹ GABORIEAU Marc, « Les oulémas/soufis dans l'Inde moghole. Anthropologie historique de religieux musulmans », dans *Annales ESC*, Histoire religieuse, n°5, septembre-octobre 1989, p. 1185.

⁵³² L'auteur Julien Tondriau en fait partie. Selon lui, l'origine du faqīrisme provient de l'hindouisme (et plus précisément du Vedānta sutra de Shankaracharya) mais également du bouddhisme avec le Buddhacarita d'Ashvagosa. Cependant, Ibn Batouta (1304-1378) est reconnu comme l'auteur qui a le mieux décrit ces pratiques.

⁵³³ « Le fakirisme n'est que le frère aberrant du yoga » (TONDRIAU Julien, *op. cit.*, p. 28 et p. 120).

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 195.

du monde⁵³⁵, mais également des représentants des morts ou des saints. Leur statut social est cependant assez bas. En effet, les *faqīr*⁵³⁶ sont placés au même niveau que le barbier⁵³⁷.

Le *faqīr* est également considéré comme un thaumaturge (faiseur de miracles) possédant des pouvoirs (*siddhis*⁵³⁸). Le terme *faqīr* a longtemps porté à controverse, car il a souvent désigné des sortes de charlatans qui trompent les autres afin de désigner une sorte d'hérédité de transmission de dons (comme la télékinésie). Finalement, le *faqīr* deviendra une sorte de *yogī* pouvant supporter (ou ne sentant pas) la douleur⁵³⁹. Paul Heuzé, l'auteur de « Fakirs, fumistes et compagnie⁵⁴⁰ » a effectué un classement des différentes expériences effectuées par les *faqīr*. Ces expériences sont classées dans trois catégories : les actions qu'il effectue sur lui-même, les actions effectuées sur autrui et les actions effectuées sur un objet sans vie. Dans la première catégorie, nous retrouvons les phénomènes d'immobilité, d'insensibilité, d'invulnérabilité, de suspension de toute force vitale ainsi que de catalepsie. On retrouve ici des éléments du réel, mais également des faits que l'auteur qualifie de « supra-normaux truqués ». Dans la seconde classification, nous retrouvons des phénomènes appliqués aux plantes et aux animaux comme par exemple l'éclosion d'œufs de poisson ou le développement accéléré d'une plante. Dans ce cas, les phénomènes sont qualifiés de « tours de prestidigitation ». Enfin, dans le troisième groupe, nous retrouvons la dématérialisation, la lévitation et la télékinésie qui sont rangées par l'auteur dans la rubrique de l'illusionnisme. Les termes « magicien » et « *faqīr* » ont alors été confondus. Le *faqīr* devient une sorte de magicien pouvant réaliser des tours.

Cependant, il existe bel et bien des différences entre le *ṣūfī* (dans le sens « classique ») et le *faqīr*. Alors que le *faqīr* accorde de l'intérêt à l'aspect extérieur de la pratique de l'extase (les signes visibles), le *ṣūfī* ne considère pas que cela est primordial. Pour l'ascète, ces signes visibles sont fondamentaux car ils « matérialisent » la force du saint et montrent que ces pratiques ne sont pas réalisables par le commun des mortels. Cela nécessite un entraînement sérieux ainsi qu'un important contrôle de soi⁵⁴¹. En effet, pour les *faqīr*, l'idée est de révéler la puissance du saint auquel la communauté se réfère et d'exhiber la grandeur de sa *baraka*. Cependant, tous deux sont musulmans et mystiques de par leur pratique du *zikr* et de la récitation du Nom divin⁵⁴². Pour le dire selon les mots de Mircea Eliade, le *faqīr* favorise l'extase alors que le *ṣūfī* favorise l'enstase. Pour les *faqīrs*, l'utilisation et la mobilisation des sens a toute son importance. Nous y observons un sens réel du spectacle et un réel vécu⁵⁴³.

Dans l'islam, nous retrouvons également le « roi-renonçant », représenté par Ibrāhīm ibn Adham (VIII^e siècle). Ici, les renonçants peuvent être désignés de différentes façons : « *wālī* », « *shaykh* », mais surtout par « *zāhid* », l'ascète ou « *faqīr*⁵⁴⁴ ». Alors que le premier insiste sur

⁵³⁵ TARDAN-MASQUELIER Ysé, *Un milliard ... op. cit.*, p. 209-213.

⁵³⁶ D'où leur différence avec les *pir* qui sont classés dans la catégorie des nobles. (GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », dans *op. cit.*, p. 39).

⁵³⁷ Le barbier est considéré comme exerçant une profession infâme car il est en contact avec des éléments impurs : poils, sang, etc.

⁵³⁸ Les pouvoirs *siddhis* sont qualifiés de surnaturels. Il en existe huit majeurs et six secondaires qui sont développés dans le *Yogasūtra* : pouvoir d'accomplissement, de suprématie divine, de changer de forme, de taille ou de poids, d'obtenir ce que l'on désire et de suprapercception, etc.

⁵³⁹ CHOCHOD Louis, *op. cit.*, p. 211.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁴¹ VUILLEMENOT Anne-Marie, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁴² ASSAYAG Jackie, « Invulnérables au fer et au feu. Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde », dans *Revue de l'histoire des religions*, n°209/3, 1992, p. 285.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 289.

⁵⁴⁴ Ce terme est particulièrement présent dans la littérature administrative et juridique pour désigner les *ṣūfīs*.

le lien à Dieu, le second évoque plutôt la sainteté l'homme. Dans cette religion, on préférera parler de confrérie *ṣūfīs* plutôt que d'ordre ascétique. Mais comme dans l'hindouisme, ces renonçants tendent vers un même objectif : l'union à Dieu.

À travers toutes nos lectures, nous avons pu remarquer que le faqīrisme véhiculait une connotation très négative chez les auteurs. Certains en parlent comme d'illusionnistes et d'autre comme de manipulateurs. Alors que certaines pratiques qualifiées de magiques évoquent le respect chez les chercheurs, certaines notions comme le faqīrisme sont toujours connotées très négativement. Nous pouvons simplement dire que, globalement, les auteurs du XIV^e siècle définissent mieux le concept et surtout s'y intéressaient davantage que ceux du XX^e siècle. La question du syncrétisme paraît également évidente : les pratiques *ṣūfīes*, *yogīques* ou ascétiques sont souvent rapprochées. Nous développerons cela dans le point suivant.

7.3. Les *ṣūfīs*

En Inde, le *ṣūfisme* a tout d'abord été un moyen de légitimer certaines formes de prise de pouvoir. Le *ṣūfisme* n'est ni une secte ni une école théologique. L'idée étant justement de ne faire partie d'aucune obédience⁵⁴⁵. Le terme *ṣūfīs* provient de *al-taṣawwuf*⁵⁴⁶, de *sūf*⁵⁴⁷ signifiant la laine ou de *sufiyya*, « être purifié ». Ce mouvement, dont la présence fut confirmée au X^e siècle avec le traité de al-Hujwīrī, est né dans le sunnisme et deviendra ascétique vers le VIII-IX^e siècle. Il est à la fois spirituel, philosophique et mystique⁵⁴⁸. À la suite du procès d'Al-Hallaj⁵⁴⁹ (en 922)⁵⁵⁰, il s'organisera finalement en confrérie. De nos jours, il n'existe aucun écrit des tout premiers maîtres de ce courant. Cependant, de nombreuses légendes circulent à travers tout le monde musulman. Quoiqu'il en soit, le *ṣūfisme* est composé de quatre éléments majeurs : le renoncement, la dévotion, l'ascétisme et la perception⁵⁵¹.

L'ésotérisme musulman est véhiculé à travers les *ṣūfīs*. Dans l'islam, le *ṣūfisme* considère que le Coran témoigne de cet ésotérisme⁵⁵². Pour eux, la réalité des choses ne peut se limiter à la raison qui est trop réductrice⁵⁵³. Ainsi, l'expérience prime sur toute forme de connaissance ou de sentiment : on purifie le cœur de l'homme pour que la lumière divine puisse s'y refléter (*ma'rifa*). La finalité est le retour à l'unicité divine. Pour y accéder, la vie ascétique (entre-autre) est à privilégier. Certaines pratiques, comme le *dhikr*, sont également conseillées. Ce dernier désigne une technique de récitation (parfois accompagnée de musique, de danse ou de chants) des Noms divins afin de se remémorer Dieu. L'exemple le plus populaire concernant

⁵⁴⁵ BOUBAKEUR Cheikh Si Hamza, *Traité de théologie islamique*, 2^e éd., Paris, Maisonneuve et Larose, 1993, p. 403.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 403-484.

⁵⁴⁷ Cet étymologie est actuellement la plus répandue : les ascètes se distinguaient des nobles par leurs vêtements (IBN KHALDUN, *op. cit.*, p. 771).

⁵⁴⁸ Al-Ḥasan al-Baṣrī (642-728) est considéré comme le patriarche du *ṣūfisme*.

⁵⁴⁹ Abū 'Abd Allah al-Husayn Mansur al-Hallaj est un mystique *ṣūfī* connu pour avoir voulu revaloriser le coran : son écriture, sa poésie. Cet homme prêcha aussi bien en Inde qu'en Iran. Cet homme a été crucifié pour avoir affirmé être la vérité de Dieu, dans le but de s'unir à lui.

⁵⁵⁰ RIES Julien, *L'islam. Sa formation, son expansion, ses doctrines, sa communauté*, Centre d'histoire des religions, n°3, Louvain-La-Neuve, 1979, p. 139.

⁵⁵¹ IBN KHALDUN, *op. cit.*, p. 776.

⁵⁵² Coran 22,46 ; Ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles, mais les cœurs.

⁵⁵³ GEOFFROY Eric, « Le soufisme », dans *Le Point*, *op. cit.*, p. 73-85.

les expériences mystiques est la nuit du Destin (*Laylat al-Qadr*). Il s'agit de la nuit du miracle lors de laquelle Muhammad aurait reçu la révélation coranique.

Comme nous l'avons évoqué, la musique occupe une place toute particulière dans les pratiques *ṣūfīes*. Le *samā'* voit ainsi le jour en Irak au IX^e siècle. Cette pratique d'écoute musicale est une technique d'extase qui sera développée par la suite en Inde, au XI^e siècle par Hujwiri dans l'ouvrage « *Kashf-al-Mahjub* ». Au cours de cette expérience, le sujet se laisse envahir par le *hāl* : un état de grâce qui transcende tout. Pour ce faire, il se laisse emporter par le *fanā'*⁵⁵⁴. Dans l'islam, les mystiques se focalisent sur ce que la loi ne régit pas : les expériences extatiques, le culte des saints, la magie, etc.

Pour en revenir aux pratiques *ṣūfīes*, le « *tawhīd* »⁵⁵⁵ se diviser en de plusieurs parties. Tout d'abord, nous retrouvons le *tawhīd iradi* (l'union à la volonté divine) qui se réalise à travers la contemplation. Ensuite, nous retrouvons le *tawhīd shuhudi* (la voie mystique amenant à l'extase) lors duquel le divin entre en l'homme et le fait rayonner de l'intérieur. Enfin, le *tawhīd wujūdi* est l'expérience religieuse dans sa totalité ontologique. Se pose à présent la question des attributs divins, du Coran et des différentes visions divines. Il existe une multitude de pratiques dans le *ṣūfisme*. Cependant, nous nous contenterons d'en présenter une dernière : l'initiation par un maître. Les *ṣūfīs* ne se sentent pas protégés des êtres maléfiques. Tout disciple peut être tenté par un *djinn* ou par *Iblīs* lui-même. C'est pour cela que la notion de maître et d'initiation est extrêmement importante dans les expériences mystiques⁵⁵⁶. En effet, dans la piété populaire, Gilami soumet les *djinn*s : il est leur maître⁵⁵⁷. Cette croyance reste très présente en Inde. Pour citer quelques *ṣūfīs* très connus, nous devons citer les ahl aṣ-ṣuffa⁵⁵⁸, Abu Dharr al-Ghifārī⁵⁵⁹, Salmān al-Fārisī⁵⁶⁰ et al-Ḥasan al-Baṣrī⁵⁶¹. Tous ces hommes ont enrichi l'islam de nombreux éléments théologiques, linguistiques, juridiques, etc.

Pour mieux comprendre l'impact des *ṣūfīs* en Inde, il importe de revenir sur leur parcours historique dans ce pays. Les *ṣūfīs* sont présents en Inde dès le XIII^e siècle, durant le sultanat de Delhi⁵⁶². Pendant cette période, les différents ordres mystiques émergent en Inde à partir de l'Asie centrale et du Moyen-Orient. À ce moment, ils ont un large rayonnement et ont pour but d'atteindre la perfection personnelle guidée par l'Amour divin. Leurs pratiques ne se font pas nécessairement dans le milieu mondain. Car, ils participent activement au monde social (principalement au XIV^e siècle⁵⁶³). À cette époque, les *ṣūfīs* sont principalement des

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 84-85.

⁵⁵⁵ À ne pas confondre avec le *ta'widh* (le talisman), le *tawhīd* désigne la croyance en un Dieu unique. C'est l'expression même du monothéisme musulman. Le *tawhīd* est un concept très important dans l'islam. La théologie musulmane se fonde sur l'idée de l'unité divine. C'est par cette voie que les croyants s'intéressent à un autre monde. C'est à partir du *tawhīd* que les écoles *ṣūfīes* vont se développer et que la doctrine du *ṣūfisme* verra le jour. Nous y retrouvons une très grande importance accordée à la pureté de la nature divine, à la réalité divine de l'action d'un seul et unique Dieu. De plus, nous retrouvons de nombreuses réflexions sur la conception d'un monde sans réalité totale mais qui n'en reste pas moins un lieu de connaissance, de bonté, de beauté et de création pourvu de buts et de valeurs (DE MARQUETTE Jacques, *op. cit.*, p. 157-162).

⁵⁵⁶ SCHIMMEL Anne-Marie, *op. cit.*, p. 319.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 309.

⁵⁵⁸ Les gens du Banc, des hommes pieux, pauvres et vivant dans la mosquée de Médine (*Ibid.*, p. 47).

⁵⁵⁹ Cet homme fut l'un des compagnons du Prophète et est considéré comme le précurseur du « faqir ». Sa philosophie était de ne rien posséder (*Ibid.*, p. 47-48).

⁵⁶⁰ Cet homme est l'exemple même du mystique. C'est lui qui créa des liens entre le monde musulman iranien et le monde musulman arabe (*Ibid.*)

⁵⁶¹ Cet homme présenta de nombreuses attitudes ascétiques. Il vécut à la période de la conquête du Sind et fonda la base de l'islam au Pakistan (*Ibid.*, p. 49).

⁵⁶² TARDAN-MASQUELIER Ysé, *L'hindouisme ... op. cit.*, p. 270.

⁵⁶³ VINATIER Laurent, *op. cit.*, p. 79-80.

intervenants, à la cour des princes : Baha' ouddin Naqchband en est un bel exemple. Durant l'époque des invasions mongoles, les *ṣūfīs* sont les fervents défenseurs de l'islam et leur but est la transmission des enseignements mystiques (avec des spécificités en référence aux fondateurs)⁵⁶⁴.

Vers l'an mille, suite à la deuxième conquête du Sind, les savants musulmans présents en Inde commencent à s'intéresser à la culture hindoue. Hujwiri est l'auteur de nombreux traités *ṣūfīs*. Il écrira un ouvrage en persan à Lahore, le centre de la culture musulmane à cette époque⁵⁶⁵. Aux XII^e et XIII^e siècle, les *ṣūfīs* trouvent leur place en Inde. Leurs trois grands principes sont la modestie, la douceur et la générosité. Ils favoriseront de nombreuses conversions⁵⁶⁶. Quoi qu'il en soit, de nombreuses confréries mystiques musulmanes verront le jour en Inde⁵⁶⁷. Nous pouvons citer la confrérie *Suhrawardiyya* apparue au XII^e siècle, la *Qadiriyya* (ou *Qaderiyya*) datant du XII^e siècle, la *Chishtiyya* fondée en Inde au XIII^e siècle par Mu'inuddin Chishti (sa tombe est un haut lieu de pèlerinage). Nous pouvons aussi citer la Shattari, une confrérie du XV^e siècle constituée par Qadin A'ma Shattari. Cette dernière se situe au même emplacement que le lieu de naissance du fondateur du jaïnisme (Mahavira) et que le lieu du deuxième concile bouddhiste. Ces différentes confréries sont assimilées, par certains, aux castes hindoues inférieures telles que les musiciens hermaphrodites *Hijra* ou les *Bauls* du Bengale. Quoi qu'il en soit, les principales confréries *ṣūfīes* présentes en Asie sont la *Naqchbandiyya*⁵⁶⁸, la *Qadiriyya*⁵⁶⁹, la *Yasawiyya*⁵⁷⁰ et la *Kubrawiyya*⁵⁷¹.

L'impact des *ṣūfīs* en Inde a été religieux, mais également littéraire : c'est à cette époque que nous retrouvons le « *malfūzāt* », un recueil de sentences issu de différents précepteurs spirituels⁵⁷². À travers le principe l'unicité de tout être, certains rapprochements ont été réalisés entre les *vedāntas* et la pensée *ṣūfīe*. La pensée magique omniprésente en Inde va aussi intéresser les *ṣūfīs*. Différentes hagiographies parlent de sortes de concours de magie entre *ṣūfīs* et *yogīs*⁵⁷³. La notion de magie va commencer à se dessiner, car les *ṣūfīs* reconnaissent les pouvoirs des *yogīs* sans pour autant parler de miracles. Car selon eux, ces prodiges ne sont réalisables que dans un cadre musulman⁵⁷⁴. Nous pouvons, dès-lors, nous demander en quoi consiste exactement la magie. Actuellement, nous pouvons simplement mentionner le fait que les *ṣūfīs* croient en l'existence de réalités invisibles et en la présence d'un macrocosme dans l'humain. En effet, ce dernier possède des pouvoirs qui peuvent le mener vers le divin. Al-Būnī est un bon exemple des liens existant entre la magie et le *ṣūfisme*. Il illustre également la

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 81-82.

⁵⁶⁵ SCHIMMEL Anne-Marie, *op. cit.*, p. 424.

⁵⁶⁶ Quelques-unes furent forcées car il existait un petit nombre de *ṣūfīs* -soldats (*Ibid.*, p. 425).

⁵⁶⁷ L'ouvrage de Alexandre Popovic donne un bel aperçu de la variété des ordres et de leur évolution en Inde (POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminement et situation actuelle*, Paris, EHESS, 1986).

⁵⁶⁸ Cette confrérie influencée par des éléments perses et turcs présente une tendance plus libérale (VINATIER Laurent, *op. cit.*, p. 82-83).

⁵⁶⁹ Elle fut très présente en Inde, en Turquie, au Soudan, en Egypte ainsi qu'en Afrique noire. Petit à petit, elle eut tendance à se radicaliser (*Ibid.*, p. 83).

⁵⁷⁰ Cette confrérie eut de grandes facilités à s'implanter car elle assimila rapidement des éléments de culture mongole, pré-islamique, turque, etc. De nos jours, elle a presque totalement disparu mais on en retrouve des traces dans la vallée de Ferghana (*Ibid.*, p. 83-84).

⁵⁷¹ Cette confrérie est apparue dans le Khorezm ne s'étenra pas davantage (*Ibid.*, p. 84).

⁵⁷² SCHIMMEL Anne-Marie, *op. cit.*, p. 436-437.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 438-439.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 439.

complexité et les manquements du langage lorsqu'il s'agit de distinguer l'occultisme et l'ésotérisme.

Pour terminer cette partie, nous dirons simplement que le *ṣūfisme* n'est que le chemin qui permet de se rapprocher de l'objectif final. Ce chemin dévoile de nombreux mystères et manifeste quelque chose de la présence de Dieu. Même si l'orthodoxie islamique⁵⁷⁵ n'était pas favorable à ces pratiques, le *ṣūfisme* a continué de prospérer en gardant bien à l'esprit que l'unicité divine est la finalité de chaque individu. Ici encore, la frontière entre les pratiques mystiques et magiques est assez mince.

7.4. Les *śivaïtes*

Dans le *śivaïsme*, nous retrouvons différentes pratiques relevant de la transe ou de la possession. Cependant, ces actions ne sont pas toujours qualifiées comme telles, car elles oscillent entre l'expérience mystique et les pratiques de transe. En effet, les trances sont extatiques ou sauvages, alors que les pratiques peuvent également être mystiques (*yoga*, méditation). Quoi qu'il en soit, ces deux catégories sont appelées *āveśa*. Ce terme provient de la racine « V-I-S », qui signifie « entrer », « prendre possession », « aller vers », « obtenir » ou encore « attendre ». Lors de ces rituels ou cultes (*pūjā*) de possession, l'identité du possédé disparaît totalement pour laisser place à la divinité elle-même⁵⁷⁶. Le *Śivaïsme* est le courant qui répandra le plus l'idée selon laquelle les génies et les démons peuvent être aussi bien bénéfiques que maléfiques⁵⁷⁷. C'est également ce courant qui propagera la théorie de l'existence d'un lien puissant entre le monde terrestre et le monde divin, à travers le concept d'*avatāra*.

Dans le *śivaïsme*, le terme « possession » est laissé de côté au profit du don. Effectivement, lorsque la divinité est entrée dans l'individu, ce dernier peut manifester certains pouvoirs : des expériences cosmiques, des connaissances ou des pouvoirs de domination.⁵⁷⁸ L'homme est pénétré par le divin et ce dernier s'offre à l'homme. On y retrouve de nombreuses influences tantriques. Précisons également que la divinité peut être majeure (*Śiva*) ou secondaire (*bhūtaveśa*). Et la fusion de l'âme humaine et du divin se nomme alors *samāveśa*⁵⁷⁹. L'humain cherche ainsi à participer à la nature divine.

⁵⁷⁵ L'orthodoxie s'est opposée aux pratiques *ṣūfites* car pour eux, elles ne respectaient pas la transcendance divine. Les *ṣūfis* répondront à ces accusations en disant que cette transcendance est, par son essence, intouchable.

⁵⁷⁶ PADOUX André, « Transe, possession ou absorption mystique ? L'āveśa selon quelques textes tantriques » dans ASSAYAG Jackie et TARABOUT Gilles (éd.), *op. cit.*, p. 133.

⁵⁷⁷ RENOU Louis et FILIOZAT Jean, *op. cit.*, p. 524.

⁵⁷⁸ PADOUX André, « Transe, possession ou absorption mystique ? L'āveśa selon quelques textes tantriques » dans ASSAYAG Jackie et TARABOUT Gilles (éd.), *op. cit.*, p. 136.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p.135.

7.5. Les autres spécialistes

Dans le chapitre abordant les définitions des termes, nous avons déjà cité quelques métiers valorisés ou dépréciés dans l'islam et l'hindouisme. Il en existe encore qui sont définis selon les critères de bon ou mauvais augure ; vil ou d'honorable. En Inde, le spectre du bon ou mauvais augure est le plus rependu et c'est souvent autour de cela que le rite est organisé. Tout cela dépend, évidemment, de l'organisation sociale⁵⁸⁰. La division occidentale du Bien et du Mal n'a donc pas lieu d'être réalisée ici. Lorsque nous parlons de bon augure, nous faisons référence aux astrologues et aux devins. L'astrologue étant, la plupart du temps, de religion hindoue, il est intéressant de remarquer sa présence dans les communautés musulmanes d'Inde. Les spécialistes qualifiés de « mauvais augures » sont les sages-femmes, les tanneurs, les blanchisseurs, les balayeurs, etc.

Ces distinctions sont importantes dans le cadre de nos recherches, car il est nécessaire de réaliser que les spécialistes religieux dans le contexte musulman ne sont pas toujours musulmans eux-mêmes. En effet, tout dépend de l'élément principal lié à leur rôle : à la Loi, à la voie d'Allah ou à la coutume. Dans le dernier cas, les hindous peuvent être consultés par les musulmans⁵⁸¹. En ce qui concerne la voie d'Allah, différents spécialistes⁵⁸² sont présents pour entrer en contact avec les esprits, les morts, ou les saints⁵⁸³. Leurs pouvoirs, leurs capacités mystiques et leurs lieux de vie (monastère ou résidence près des lieux saints et des tombes) ne sont qu'un aspect de leur lien à cette voie. Les *pir* sont aussi des spécialistes, car ils ont un rôle de maîtres spirituels, de guérisseurs, de médiateurs (entre hommes et saints), de chasseurs de démons et de personnes jouissant de capacités magiques⁵⁸⁴. On les retrouve parmi les *ashrafs* (les nobles). Il est cependant compliqué d'affirmer précisément si leur rôle est attribué par l'écolage d'un maître ou par l'hérédité⁵⁸⁵.

En plus des spécialistes déjà mentionnés, nous retrouvons également les sorciers et les magiciens qui ponctuent la vie de tous les jours⁵⁸⁶. Leur rôle est de donner vie aux croyances et d'assurer leur popularité locale. Hommes ou femmes⁵⁸⁷ peuvent être magiciens ou sorciers. Leur mode de fonctionnement n'a rien de clairement défini : ils empruntent des idées hindoues ou musulmanes, prennent en compte les cultes des saints, les différents dieux bouddhistes ou hindous, les amulettes, exorcismes ou incantations. En Occident, nous pouvons aussi mentionner le fait que le sorcier et le magicien sont souvent distingués selon un seul critère : la dichotomie du bien et du mal. Le magicien serait un personnage tendant à faire le bien tandis que le sorcier agirait contre la religion⁵⁸⁸.

Les termes « sorcier » et « magicien » désignent tous deux des individus initiés aux arts occultes. La distinction prend sa source en Occident où le sorcier, le charmeur, l'invocateur,

⁵⁸⁰ GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », dans *op. cit.*, p. 34.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁸² Les sufis font partie de ces spécialistes.

⁵⁸³ GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », dans *op. cit.*

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁸⁷ La magie maléfique est la plus souvent attribuée aux femmes (*Ibid.*, p. 41).

⁵⁸⁸ De nombreux auteurs comme Josephin Peladan sont de cet avis.

l'ensorceleur et le facturier indiquent des personnes possédant leurs forces du diable⁵⁸⁹. Le concept de magie s'est développé en France à la même époque que l'humanisme et l'angéologie catholique : le magicien était alors lié au nécromancien et à l'invocateur du Malin. Petit à petit, le terme revêtra une connotation plus positive, presque noble, en désignant un sage ou un savant capable de jongler avec les mots et de comprendre les lois naturelles mieux que quiconque. Il faut aussi comprendre que pour toute nation, la magie est désignée comme telle à partir de ses effets (des préoccupations du moment) : si la magie engendre le bien, elle sera réalisée par un magicien tandis que si elle est utilisée pour faire le mal, elle sera exécutée par le sorcier. Le magicien et le sorcier ont été confondus. Car, au XVIII^e siècle, le magicien est un sorcier savant ; une personne ayant réalisé un pacte. Ce sera, principalement, au XIX^e siècle que les scientifiques distingueront les deux⁵⁹⁰. Pour résumer tout cela, disons que le sorcier possède son pouvoir du mal (diable, démons, etc.) alors que le magicien le possède grâce à ses connaissances. Le premier pratique ce que nous pourrions appeler la magie « basse » tandis que le second exerce la magie « haute »⁵⁹¹.

Pour conclure cette partie, nous pouvons assurer que les spécialistes religieux diffèrent de par leur initiation, leurs pratiques, leurs statuts sociaux et leurs fonctions⁵⁹². Il n'est donc, dans l'état actuel des choses et avec des recherches et études disponibles, pas possible de les répertorier dans leur intégralité tant ils diffèrent selon les communautés, les cultures et les lieux. La mystique, comme nous l'avons écrit plus haut, est le moyen par lequel l'homme va lier religion, morale et conception du monde. À travers leurs pratiques, les mystiques dépassent la réalité « simple » pour transcender le monde sensible. Le mysticisme doit être distingué du psychisme ; le premier se concentrant sur la nature intrinsèque des phénomènes et le second les causes et les processus des phénomènes⁵⁹³.

À travers ce chapitre, nous comprenons que les distinctions et classifications, précédemment mentionnées, restent difficilement applicables aux réalités du terrain. Certes, les classifications donnent accès à certains enjeux, causes et effets d'un phénomène. Cependant, elle ne donne pas de situer chaque acteur présent dans l'univers religieux en Inde. La frontière entre l'ésotérisme et l'occultisme, la transe et l'extase, la magie et la mystique est bien mince. Les sciences des religions laissent entrevoir un nouvel espoir de compréhension : celui de croiser différents domaines de recherche, différentes méthodologies, afin de mieux cerner la réalité des phénomènes.

⁵⁸⁹ WAGNER Robert-Léon, « *Sorcier* » et « *magicien* ». *Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie*, Paris, Librairie E. Droz, 1939, p. 146.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁵⁹¹ TONDRIAU Julien, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁹² GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », dans *op. cit.*, p. 42.

⁵⁹³ DE MARQUETTE Jacques, *Introduction à la mystique comparée. Hindouisme, bouddhisme, Grèce-Israël, christianisme, islam*, Paris, Duncan, 1948, p. 12.

8. Témoignages sur les réalités du terrain

N'ayant pas pu nous rendre en Inde dans le cadre de notre master en sciences des religions, nous avons décidé de réaliser deux interviews afin d'éclairer notre recherche. Dans un premier temps, nous avons rencontré monsieur José Remacle qui a vécu dans ce pays durant un certain nombre d'années. Ensuite, nous nous sommes mis à l'écoute d'un prêtre ayant travaillé quelques années dans un pays où les arts occultes étaient très présents. L'objectif de ces interviews est d'éclairer les difficultés des réalités liées à ce genre d'études.

En ce qui concerne notre interview de monsieur José Remacle, notre objectif était de percevoir le ressenti d'un Belge confronté aux réalités des sciences occultes, en Inde. En effet, nous avons le souci de comprendre notre interlocuteur, mais également de saisir la réalité des relations entre les hindous et les musulmans d'Inde. Il est aisé de lire les écrits de différents ethnologues ou anthropologues ayant étudié la transe, la magie, le chamanisme et la possession en Inde. Mais chaque approche étant vécue différemment, il est très intéressant d'appréhender le ressenti d'un Belge qui a vécu ce type de phénomènes. Dès lors, nous nous sommes posé certaines questions afin d'apporter un éclairage nouveau à notre recherche : Lorsqu'un anthropologue belge parle de magie, y entend-il le même concept qu'un hindou ou un musulman indien ? Où se situent les difficultés de ce genre de recherches lorsqu'on n'est pas familiarisé à ce genre de pratiques ? Comment réussir à communiquer ce genre de recherches dans un langage compréhensible pour les deux cultures ? Pourquoi ce besoin occidental de classer et décortiquer chaque phénomène que l'on étudie ? Quel regard porter sur notre société occidentale actuelle caractérisée par un besoin de classification ? Lors de l'interview de Jean Peeters, nos questions se sont concentrées sur les difficultés d'adaptation du vocabulaire.

8.1. Première interview

Nous avons eu la joie de rencontrer monsieur José Remacle le premier septembre 2017 à Louvain-la-Neuve. Ce professeur belge de biochimie a vécu une trentaine d'années en Inde après s'être marié avec une femme de la caste des *brahmanes*. De confession chrétienne, mais non pratiquant, cet homme a eu l'occasion de vivre quelques années au Bangalore (dans le sud de l'Inde), mais également au Kerala (un état indien du sud-ouest de l'Inde).

Pour débiter notre interview, nous lui avons demandé quelle était sa perception de la religion en Inde. Il a commencé par nous dire que la désignation de « religion » posait problème lorsque l'on communique avec les hindous ou les musulmans en Inde. En effet, notre langage étant occidental, nous avons tendance à qualifier l'hindouisme et l'islam à travers des termes occidentaux. Et si l'on part du principe qu'une religion est une structure et une organisation, nous manquons de nombreux éléments liés à l'hindouisme. Ce courant religieux étant fortement lié à la vie de tous les jours, nous ne pouvons pas clairement le distinguer de ce qui n'est pas religieux. Pour citer un exemple, en Belgique, le nombre de catholiques pratiquants est établi en fonction de la pratique des sacrements et du taux de fréquentation des églises. Or, en Inde, chaque étape de la vie est ritualisée : la position du feu dans une pièce, les couleurs vestimentaires, les aliments ingérés, etc. En Europe, nous avons tendance à séparer les éléments

profanes des éléments religieux alors qu'en Inde cette distinction n'a pas de raison d'exister⁵⁹⁴. Monsieur Remacle fut très sensible à cette question car il a pu prendre conscience des différentes perceptions.

Pour mon interlocuteur, l'islam et l'hindouisme sont des religions qui possèdent à première vue de nombreux points communs. Cependant, le mot « syncrétisme » est une idéologie que ces deux religions n'ont jamais réellement pu atteindre. À l'heure actuelle, ces deux religions restent fort distinctes et leurs contacts sont assez insignifiants. En Inde, lorsque nous rencontrons une personne, il est naturel de donner son nom, son prénom, et de dire à quelle religion nous appartenons. La religion possède donc une très grande place, car elle donne des informations sur l'identité de l'individu. De plus, cette personne montre son appartenance à un groupe et permet ainsi de désigner la communauté qui s'occupera de son corps après la mort.

José Remacle étant professeur, nous lui avons demandé si son métier d'enseignant lui avait permis d'avoir une toute autre approche de ces religions ou si le métier importait peu dans ce genre de réflexion. Il nous a tout de suite dit que les étudiants affichaient peu leur religion. Car, dans les villes, les gens sont moins fervents que dans les campagnes. Cependant, on prend rapidement conscience de la filiation religieuse en conversant avec quelqu'un. Car, les perceptions des événements sont très différentes et cela se remarque assez facilement. De plus, il est important de mentionner le fait que toute femme hindoue est formée religieusement dans la vie de tous les jours alors que ce n'est pas le cas pour les femmes musulmanes. On peut donc prendre conscience de l'évolution du statut religieux de la femme, également dans un milieu académique.

Pour mon interlocuteur, le plus grand problème actuel et bel et bien la communication entre ces deux communautés, mais pas sur le plan religieux. En réalité, ce sont les enjeux économiques qui se font le plus ressentir et qui posent de nombreuses difficultés. Citons l'exemple, les taxis indiens qui appartiennent presque tous à des entreprises musulmanes. Les hindous se sentent mis de côté et c'est pour ce genre de raison que les tensions persistent. On retrouve le même phénomène en ce qui concerne le commerce. Depuis quelques années, le pays subit de nombreuses tensions car les musulmans craignent les hindous (qui sont de plus en plus nombreux).

José Remacle nous a ensuite parlé de la médecine, de la mystique et des écoles qui permettent la cohabitation pacifique des hindous et des musulmans. Peu importe la confession, l'ayurvédisme, l'allopathie et l'homéopathie sont pratiqués des deux côtés. La magie n'est pas considérée comme un phénomène exceptionnel, car les hindous et les musulmans n'en parlent jamais, comme si elle allait de soi. En effet, la plupart du temps, la médecine est directement perçue comme « magique ». La transe, quant à elle, est le phénomène le plus visible en Inde. Elle est rendue publique à travers les pratiques *faqīriques*.

En ce qui concerne les mystiques, les seuls visibles font partie de l'hindouisme et non de l'islam. Il existe cependant de nombreuses communautés *śūfīes* mais leur visibilité reste faible. En effet, la plupart des occidentaux lient le faqīrisme à l'hindouisme et c'est pour cette raison que de nombreux phénomènes sont régulièrement connectés à la religion hindoue.

Le plus gros problème est de distinguer les musulmans et les hindous comme deux ensembles homogènes. En réalité, il existe de très nombreuses divisions en leur sein. C'est pour cette raison que certains chercheurs parlent facilement de syncrétisme lorsque deux

⁵⁹⁴ Il existe bel et bien une distinction mais celle-ci se situe dans la distinction du pur et de l'impur.

communautés entrent en relation. La discrimination religieuse étant interdite en Inde, les choses sont plus insidieuses. Pour José Remacle, la seule distinction possible (si nous tenons absolument à en faire une) est la comparaison des communautés du nord et du sud du pays. En effet, les aspects sociaux et religieux y sont très différents. Le sud se trouve être beaucoup plus démocratique que le nord qui est plus structuré (avec les intouchables par exemple).

À travers toute notre interview, l'élément le plus intéressant a été le point sur les phénomènes d'astrologie et de divination. Ces deux pratiques sont très présentes dans la société indienne. Ainsi, lors d'une transaction financière, par exemple, il est indispensable de rencontrer un devin afin de savoir quel est le jour et l'heure les plus propices pour réaliser l'opération. Il en va de même pour la passation d'un objet ou pour un mariage. Les devins sont nombreux et dès la naissance, la vie de l'enfant sera guidée par certaines recommandations religieuses des devins. Ce phénomène ne doit pas être négligé. Car nous avons pu remarquer, à travers toutes nos lectures, le manque d'information concernant les pratiques astrologiques et divinatoires, en Inde. La plupart du temps, les chercheurs les mentionnent sans pour autant se pencher sur leur fonctionnement ou sur leur logique intrinsèque.

Pour terminer cette partie, nous dirons simplement que cette rencontre nous a permis de comprendre les enjeux des problèmes de langages. Ce que nous qualifions de « pratiques magiques » en Occident est compris dans un sens extraordinaire, c'est-à-dire en dehors de l'ordinaire. En Inde, ces pratiques sont monnaie courante et relèvent du domaine de l'ordinaire, pas du miraculeux. En effet, si la magie était perçue comme presque impossible, elle ne serait pas aussi présente. De plus, les relations entre les hindous et les musulmans ne sont pas aussi pacifiques que nous pourrions le penser à la lecture de nombreux ouvrages datant de ces trente dernières années. Les tensions sont palpables et la religion n'est pas la seule source de conflit. L'Inde étant un vaste pays, certaines régions vivent leurs rapports aux autres religions de façon tout à fait paisible tandis que d'autres régions sont ravagées par les conflits civils qui commencent, peu à peu, à être présentés à l'Occident.

8.2. Deuxième interview

Pour notre deuxième interview, nous avons rencontré monsieur Jean Peeters, un prêtre scheutiste. Il a travaillé en Afrique durant quelques années. Son approche, en tant que belge francophone était intéressante. En effet, après avoir consulté deux de ses ouvrages, nous avons rapidement compris que les questions de vocabulaire posaient souvent problème lorsque l'on étudie une tout autre religion et culture. Monsieur Peeters nous a donc raconté son expérience de vie en montrant à quel point le vocabulaire est prépondérant et à quel point les sciences des religions doivent se pencher sur ce problème.

Pour ne citer qu'un exemple, au Congo, le féticheur est une personne pratiquant certains rituels magiques. Il peut également entrer en relation avec les esprits (des ancêtres) et a pour rôle de maintenir la paix dans les différentes communautés (religieuses ou pas). Ici encore, la désignation du terme « esprit » peut porter à confusion. Au Congo, les « esprits » sont les ancêtres et non des créatures surnaturelles comme les *djinns* ou les *asuras*. De plus, lorsque l'on parle de communauté, cela désigne à la fois les communautés géographiques, mais également les communautés religieuses. La distinction n'est pas faite dans le langage, car elle peut s'observer : certains quartiers sont de telle ou telle religion.

Pour notre interlocuteur, le mot « démon » pose une difficulté encore plus grande. Dans la culture africaine, les esprits, les fantômes ou les démons sont confondus. Car, en réalité, le défunt peut devenir bienveillant ou malveillant en fonction de la raison et de la période durant laquelle on tentera de le contacter. Ici encore, la notion de démon est bien différente de celle présente en Occident.

Au Congo, le fait d'être prêtre ou féticheur n'a aucune importance, car les gens considèrent que le prêtre possède un pouvoir divin, de par sa vocation. Ils ne distinguent donc pas nécessairement le prêtre, le magicien, le féticheur, etc. La plupart du temps, leurs rituels sont réalisés à la suite de maladies, de discordes, de visions ou de rêves frappant le village. Les féticheurs réalisent souvent les mêmes actions : lancer de l'eau, creuser la terre, etc.

Jean Peeters nous a alors parlé de la transe comme d'un phénomène présent dans de nombreuses cérémonies, mais dont le but premier était la guérison des malades. La transe n'a donc pas pour objectif de communiquer avec les esprits, mais simplement de requérir leur aide. Il n'est donc pas question d'aspect divinatoire. Ici encore, l'idée que l'Occident peut se faire de la transe est bien différente. Les pratiquants ne souhaitent surtout pas entrer en contact avec les esprits qui habitent « le monde d'à côté ». Car, ce monde ressemble en tout point au nôtre (travail, commerce, agriculture) et les esprits n'ont pas de temps à perdre avec les vivants.

Finalement, Jean Peeters nous a expliqué que le fait d'être originaire d'une autre culture, d'avoir une autre couleur de peau et une autre langue pouvait évidemment poser problème. Cependant, le statut de prêtre étant très respecté, il n'a pas vécu de difficulté de communication. Ici encore, tout dépend de la conception des phénomènes.

Pour conclure ces deux interviews, nous pouvons faire remarquer que la communication reste l'élément principal soulevé par nos deux interlocuteurs. Les conceptions sont bien différentes en Occident et dans le reste du monde. Et c'est cette sensibilité qui doit guider le chercheur en sciences des religions. Les classifications et typologies restent utiles à la compréhension des sujets d'étude, mais elles ne doivent pas devenir le seul et unique moyen d'approcher les phénomènes. Car, le vécu et le ressenti ne peuvent pas être classifiés. En Orient, la frontière existante entre le domaine intellectuel et de domaine expérimental s'efface doucement alors que l'Occident continue d'opposer ces deux approches.

9. Le syncrétisme et la problématique du langage

À l'heure actuelle, de nombreux auteurs abordent la question du syncrétisme. Cependant, très peu de chercheurs prennent la peine de définir ce terme. Pour certain, il serait une fusion des différents cultes ou différentes religions. Cette réunion se situerait sur de nombreux plans : philosophique, religieux, culturel ou social. Or, si cette définition est globalement acceptée par les chercheurs en anthropologie, ce n'est pas le cas pour les domaines de la psychologie ou de la linguistique. En effet, le syncrétisme en psychologie est la superposition de l'univers psychologique de l'enfant et du monde extérieur. En linguistique, par contre, ce système est présenté comme la fusion de deux unités linguistiques fonctionnant différemment. Les définitions actuelles ne sont donc pas limitées au domaine du religieux et du philosophique même si ce sont principalement ces disciplines qui l'empruntent. À travers toutes ces définitions, un aspect reste immuable : le syncrétisme est la mise en commun, la fusion, de deux éléments hétérogènes donnant naissance à un troisième. C'est dans ce sens que le terme « syncrétisme » a été étudié dans ce mémoire. Nous tenterons donc de ne pas nous limiter aux éléments religieux en tentant de toucher à quelques autres domaines.

La question du syncrétisme reste cependant complexe. La plupart du temps, les anthropologues travaillant sur l'Inde présentent différents éléments qu'ils qualifient de syncrétiques. Cependant, d'autres chercheurs diront de ces mêmes éléments qui possèdent des ressemblances externes ou internes qui relèvent d'une cohabitation pacifique ou encore qu'ils sont considérés comme syncrétiques par les occidentaux mais pas du tout par les orientaux. Par exemple, les chrétiens disent que les musulmans sont proches d'eux car ils sont monothéistes alors que les musulmans reconnaissent les chrétiens comme des polythéistes (la trinité). Les différents thèmes abordés dans ce mémoire comme les figures historiques, les êtres surnaturels, les saints, les phénomènes de transe et de possession, la magie, les mystiques sont devenus les porte-drapeaux des défenseurs d'un certain syncrétisme en Inde. Il nous a donc semblé pertinent de présenter quelques-uns de ces points afin de mettre le doigt sur un problème récurrent parmi les chercheurs : un besoin d'universalisation et d'assimilation.

9.1. Les éléments qualifiés de « syncrétiques »

Au fil de nos recherches, nous avons constaté que l'ourdou est le seul véritable élément syncrétique provenant de l'hindouisme et de l'islam. En effet, la base linguistique de cette langue est le sanskrit tandis que l'alphabet utilisé est arabe. Cette langue prend donc ses racines dans l'indo-aryen et utilise deux systèmes et structures langagières différents⁵⁹⁵. Cependant, les langues familiales restent locales : on parle l'hindi-ourdou dans le nord de l'Inde et dans le Deccan tandis que c'est le tamoul qui est utilisé dans le sud de l'Inde et au Sri Lanka⁵⁹⁶. La littérature musulmane finira par être rédigée en sindhi, en gujarati, en bengali ou encore en panjabi. Actuellement, la langue n'est donc plus un indicateur fiable.

⁵⁹⁵ MATRINGE Denis, *Un islam non arabe : horizons indiens et pakistanais*, Paris, Téraèdre, 2005, p. 100-155.

⁵⁹⁶ GABORIEAU Marc, *Un autre Islam ... op. cit.*, p. 137.

Ensuite, nous retrouvons de nombreux sujets sensibles. Pour commencer, nous pouvons aborder la question du culte des saints⁵⁹⁷. Cette pratique déjà abordée dans un chapitre précédent est répandue dans des milieux où les personnes considèrent que le rayonnement du saint⁵⁹⁸ perdure encore après sa mort. Leur pouvoir présente une dimension miraculeuse comme des dons de guérison, la possibilité de répandre un bonheur individuel ou collectif, etc. Pour les hindous, le phénomène dépend de la *bhakti* tandis que pour les musulmans elle est liée à la *baraka*. La *bhakti* a également été présentée comme un élément syncrétique : à travers elle, les hindous visent le même objectif que les musulmans, celui d'amener l'individu vers le Salut par l'obtention d'une grâce divine, à travers une expérience extatique lors de laquelle on préserve à la fois la lucidité mais aussi la relation au divin, à travers son corps. Cinq grands éléments, liés à ce culte, peuvent être relevés. Commençons par préciser que le rite doit se réaliser dans un lieu lié à l'orthodoxie ; par exemple, un lieu lié aux grands saints de la Chishtiyya, la tombe de Khwajah Bandanamaz ou de Mu'inuddin Chishti. De plus, l'emplacement du culte doit être un lieu de pèlerinage connu et être doté de deux sanctuaires dont le saint serait à la fois un *faqīr* et un *yogī*⁵⁹⁹. Et, les fidèles doivent s'y rendre dans l'objectif d'être guéris. Le sanctuaire est ainsi un lieu thérapeutique. Finalement, les lieux dans lesquels les cultes des saints sont rendus peuvent être urbains ou ruraux. Ils se situent à proximité d'une mosquée, mais il peut également s'agir d'un mausolée entouré de tombes (*Masjid*). Ces lieux sont donc fréquentés à la fois par les hindous, et par les musulmans (la plupart du temps, des *ṣūfīs*). C'est donc également un lieu de rencontres sociales où les croisements religieux sont fréquents.

Cependant, nous remarquons déjà que cette classification induit la présence des deux communautés en un seul lieu. Or, il existe de nombreuses tombes fréquentées par une seule communauté. Il est clair que, au fil de l'histoire, de nombreux musulmans ou hindous se sont approprié certaines grandes figures. Les saints étaient clairement distingués (à quelques exceptions près) durant les cinq premiers siècles de la présence de l'islam en Inde. Cependant vers le XVI^e siècle, à la suite des conquêtes mogholes et leur lien avec la confrérie *ṣūfīe* de la *Chishtis*, les figures des saints ont commencé à être assimilées par chacune des deux religions⁶⁰⁰. Mais cela ne signifie pas pour autant que les communautés partagent une même foi. Ensuite, les groupes de personnes qui occupent ces lieux n'entrent pas nécessairement en contact⁶⁰¹. De nombreux anthropologues ont d'ailleurs insisté sur ce point. Ils parlent de cohabitation pacifique, mais certainement pas d'un syncrétisme où les deux religions en engendreraient une troisième.

Pour en revenir aux grandes figures, nous mentionnerons certaines personnes (légendaires ou pas) étant à la fois *ṣūfīs* et *yogī*. Ratna Nāth aussi appelé Ratan Bābā ou encore Kabīr. Enfin, citons Akbar qui participa également à de nombreux échanges entre les communautés. Car pour lui, le langage mystique est la clef qui permettra une communication entre les deux religions : le Coran cite d'ailleurs les *Upaniṣad*⁶⁰² sous le terme de « livre caché » (Coran 56,78). Au XV^e siècle, à Bénarès, Kabir était le chef de lignée mystique hindoue-musulmane. Cet homme, provenant d'une caste d'artisans islamisés (les *Julahas*) refusait le système des castes. De nombreuses personnes le suivirent alors : ses successeurs sont des *yogīs* comme des *pir*. Cet

⁵⁹⁷ TARDAN-MASQUELIER Ysé, *L'hindouisme ... op. cit.*, p. 271-271.

⁵⁹⁸ La *baraka* est un concept appliqué à la foi en Dieu, aux marabouts mais également à des objets que la religion considère comme bénéfiques. On oppose donc le mauvais œil à la *baraka* (DOUTTE Edmond, *op. cit.*, p. 439).

⁵⁹⁹ Jackie Assayag parle alors de lieu éclectique et syncrétique.

⁶⁰⁰ SCHIMMEL Anne-Marie, *op. cit.*, p. 440.

⁶⁰¹ ASSAYAG Jackie, *La colère ... op. cit.*, p. 48.

⁶⁰² SCHIMMEL Anne-Marie, *op. cit.*, p. 443.

homme était également opposé au Coran et aux *veda* qui, selon lui, étaient l'opposé exact de l'intériorisation⁶⁰³. C'est à la suite de ces figures que certains renonçants hindous, dès le XVIII^e siècle, ont été initiés par des communautés comme celle des *Naqshbandis* (un ordre musulman) ou par les *Bauls* (à la fois composée de musulmans et d'hindous). Ces éléments, abordés théoriquement, peuvent effectivement nous faire penser à une forme de syncrétisme, mais ce domaine vaudrait la peine d'être exploré plus en profondeur. En effet, nous pouvons nous poser les questions suivantes : Que recherchent les renonçants hindous initiés par des musulmans ? S'agit-il d'un véritable syncrétisme ou simplement de la réappropriation de certains concepts ou valeurs ? Les systèmes sociaux, philosophiques ou théologiques sont-ils réellement similaires chez les musulmans et chez les hindous de ces communautés ? Comment se définissent-ils⁶⁰⁴ ?

La question d'un syncrétisme entre les renonçants a fait couler beaucoup d'encre. Le concept de renoncement a toujours été considéré comme étant identique chez les musulmans et chez les hindous. En effet, dans les deux cas, une grande importance est accordée à la spiritualité ainsi qu'à la reconnaissance mutuelle de certains pouvoirs magiques. Les *yogīs Kānphatā*, par exemple, on été très souvent mentionnés dans l'hagiographie *ṣūfīe*. Cependant, il faut pouvoir nuancer certains éléments. De nombreux *ṣūfīs* ont accepté de reconnaître certains pouvoirs aux *yogīs* mais, en aucun cas, ils ne leur ont attribué de miracles⁶⁰⁵. Parallèlement, la confrérie des *Naqshbandiyya* a toujours été opposée au syncrétisme, car elle risquait de voir diminuer le poids de la loi musulmane⁶⁰⁶. Nous comprenons, encore une fois, qu'il est essentiel de saisir les nuances des éléments que nous présentons comme syncrétiques. Il faut donc éviter le raccourci qui tendrait à véhiculer le fait que tous les renonçants sont favorables au syncrétisme.

Dans l'hindouisme et dans l'islam, lorsque nous entrons dans l'essence même du mysticisme, nous prenons rapidement conscience des divergences. En effet, dans chaque pratique, la maîtrise corps est mise en avant-plan : le souffle et les pratiques extatiques. De très nombreux chercheurs ont rapidement émis l'hypothèse selon laquelle l'islam aurait développé ses pratiques mystiques après son entrée en contact avec l'hindouisme. Certes, les rapports entre les deux religions ont certainement favorisé certains développements. Mais les techniques de souffle, par exemple, existaient déjà en Iran et dans d'autres régions, bien avant l'arrivée des musulmans en Inde⁶⁰⁷. La recherche de l'unicité divine a également été fortement débattue. Certains chercheurs ont développé l'idée selon laquelle le *ṣūfisme* a pu s'inspirer de nombreux éléments hindous. Par exemple, le *tawhīd* qui sera conforté par l'*atma* (la réalité divine est une)⁶⁰⁸. La citation de Wahed Hosain, illustre bien cela : « *L'idée néo-platonicienne de l'Unique Abolu, l'idée Védique du Monisme abstrait, le panthéisme des Upanishads ainsi que la théorie de l'âme universelle, l'Atma, jouent un grand rôle dans la philosophie mystique ṣūfīs.* »⁶⁰⁹. Le *ṣūfisme* a ainsi fait preuve d'une grande capacité d'adaptation. Dans le *ṣūfisme* comme chez les hindous, l'adepte sera initié par un *gūrū* ou un *cheik*⁶¹⁰. Cependant, leur grande différence réside dans le fait que les *ṣūfīs* valorisent l'adoration bien plus que toute autre pratique mystique de vision, de rêve ou de certains miracles⁶¹¹. Ce ne sont pas les capacités

⁶⁰³ TARDAN-MASQUELIER Ysé, *L'hindouisme ... op. cit.*, p. 274-276.

⁶⁰⁴ La distinction hindou-musulman a-t-elle encore une réalité ?

⁶⁰⁵ Ces derniers sont réservés au contexte musulman.

⁶⁰⁶ SCHIMMEL Anne-Marie, *op. cit.*, p. 450.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 439.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 151.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 170.

mystiques qui doivent être adorées, mais Dieu et lui seul⁶¹². Cependant, pour bon nombre de pratiquants, cette « condamnation » a peu d'importance car ce sont justement ces capacités mystiques qui peuvent mener à la contemplation ultime⁶¹³.

Dans les deux religions, les écrits se sont fortement développés. Les chants, la littérature et la poésie se sont enrichis les uns des autres. Pour Marc Gaborieau⁶¹⁴, nous pouvons parler de syncrétisme lorsque nous abordons la littérature *ṣūfīe* indienne : de nombreux thèmes se retrouvent chez les uns comme chez les autres. Ici encore, nous pourrions facilement parler d'influences, mais le syncrétisme n'est toujours pas développé en profondeur. Les modes de vies des hindous et des musulmans ont également été qualifiés de syncrétiques : l'utilisation de drogues, certains modes de vie ascétiques, différentes façons de se vêtir, certains thèmes biographiques (comme l'immortalité), etc. Cependant, de nombreuses idées reçues sont erronées. Pour ne citer qu'un exemple, nous pourrions mentionner la question du végétarisme. En effet, de nombreuses personnes pensent que si certains *ṣūfīs* sont végétariens, c'est dû à l'influence des hindous. Différents chercheurs⁶¹⁵ se sont alors opposés à cette idée en disant que de nombreux musulmans étaient déjà végétariens, au Maghreb. En réalité, cet argument est contestable, car, dès le IX^e siècle, nous savons que le *ṣūfisme* s'était déjà répandu en Iraq et en Iran.

Les éléments se rapprochant le plus d'un syncrétisme se retrouvent principalement à travers les cultes populaires. Pour illustrer cela, nous pouvons citer l'exemple du saint Ghazi Miyam ou encore de Ratnanath. Le premier, un saint musulman également appelé « Monsieur le combattant de la guerre sainte », le premier dimanche du mois de mai, est célébré selon le calendrier luni-solaire hindou. Ces derniers le célèbrent à travers une fête dédiée à *Indra*⁶¹⁶. Ratnanath est considéré comme un saint dans l'hindouisme et par les musulmans (il est alors nommé Baba Ratan). Les organisations sociales dépendent également des deux systèmes religieux. En théorie, les mariages mixtes sont tolérés par les deux communautés mais les musulmans ne marient pas leurs filles aux non-musulmans alors que l'inverse est accepté. De surcroît, il est intéressant de mentionner le fait que, jusqu'au XX^e siècle, les basses classes hindoues ne pouvaient pas entrer dans les mosquées.

À l'heure actuelle, les divergences les plus manifestes concernent les différents traitements appliqués aux corps des morts. Alors que les musulmans les enterrent, les hindous les incinèrent. À côté de cela, les hindous peuvent se convertir à l'islam tout en maintenant leur statut au sein de leur caste d'origine. Les musulmans distinguent les convertis (*ajhlaf*) des musulmans nommés *ashraf* (les nobles se considérant comme étant les descendants de Mahomet). Ici encore, il est important de signaler que le système de caste est présent dans les deux communautés. Cependant, il ne fait pas appel aux mêmes conceptions. Chez les musulmans, ce système est lié à une conversion tandis que pour les hindous il est associé à une hérédité⁶¹⁷. Quant à la notion de pur et d'impur, elle est très différente d'une communauté à l'autre. Les enjeux, les sens et les conséquences divergent fortement. En effet, le musulman (*chiite*) reconnaît bel et bien l'existence de ce dualisme, mais uniquement chez les hindous. Ces

⁶¹² Cette idée est abordée, en profondeur, par le poète Kouhi de Shiraz.

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, *op. cit.*

⁶¹⁵ SCHIMMEL Anne-Marie, *op. cit.*, p. 349.

⁶¹⁶ GABORIEAU Marc, *Un autre Islam ... op. cit.*, p. 138.

⁶¹⁷ Cette dernière est également préservée après la conversion à l'islam (dhat). Ce sujet mériterait cependant d'être beaucoup plus approfondi car les recherches restent encore bien minces.

derniers peuvent être impurs, mais pas les musulmans⁶¹⁸. Dans l'hindouisme, la distinction entre le pur et l'impur est fort présente tandis que dans l'islam c'est d'établir la différence entre le bon et mauvais augure qui est la plus importante.

Dans la réalité des choses, ce ne sont pas les ordres mystiques qui ont fait naître l'idée de certains éléments syncrétiques, mais bien le peuple. Cependant, la confusion est compréhensible. Car au XXI^e siècle, ces ordres se rapprochèrent de plus en plus du domaine populaire⁶¹⁹. Nous savons également que le vocabulaire a pu être emprunté (concept de *pīr* et *gūrū*) et que le questionnement du système des castes avait déjà été remis en question avant l'arrivée des musulmans, en Inde. Il est injuste d'affirmer que l'islam a permis de remettre en question le système des castes. Certes, la religion a pu consolider le questionnement, mais certainement pas le faire naître. Précisons ici que les deux religions se caractérisent par certaines conceptions du monde fort différentes : la conception géocentrique du monde, le lien astronomie-astrologie, les sciences ésotériques, la médecine liant le corps au cosmos (*ayurveda* ou *yunani*), l'homologie du corps et du cosmos⁶²⁰, les notions de temps, etc. Les divergences théologiques et métaphysiques sont bien nombreuses. Les expériences vécues par les sages ou les saints des deux religions sont inspirantes. Quoi qu'il en soit, parler sans cesse de syncrétisme risque de créer plus de problèmes que de solutions. En effet, ces deux religions ne doivent pas être limitées aux éléments qui se ressemblent. Comprendre la différence de l'autre permet aussi de s'en rapprocher. Si nous nions ces différences, nous risquons tout simplement d'effacer les spécificités de chacun et de créer de nouveaux conflits.

9.2. La problématique du langage

Lors de la réalisation de ce mémoire, nous avons été frappés par le manque d'objectivité (consciente ou inconsciente) de certains auteurs, quelle que soit la situation dans le temps ou dans l'espace. Les sujets que nous avons traités se situent dans le champ du controversé. Cependant, un chercheur doit être capable de prendre une certaine distance et de déposer son bagage occidental. Au cours de nos lectures, il était aisé de percevoir les croyances des auteurs ou même leurs sensibilités quant à telle ou telle religion. Pour illustrer cela, nous pouvons prendre l'exemple de Louis Chochod au sujet des croyances populaires présentes dans l'*Atharvaveda* : « *La conséquence en est que les Vedas offrent à côté de génies productions d'art et de pensée, un amas énorme de fantasmagories, de concepts sauvages, rudes et informes, voire même d'impostures* »⁶²¹. Quelques questions nous viennent alors à l'esprit : De quel droit sommes-nous en mesure de critiquer les croyances des autres ? Sous quelle autorité sommes-nous capables de démêler les impostures des réalités ? Certes, l'auteur cité ci-dessus se situe dans la première moitié du XX^e siècle. Cependant, de nombreux autres auteurs rejoignant son point de vue ont été publiés plus récemment.

Avec ce premier problème, il en existe un second tout aussi délicat : la grille de lecture occidentale. Au cours de la réalisation de ce mémoire, nous avons déjà insisté sur le problème

⁶¹⁸ GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », dans *op. cit.*, p. 46.

⁶¹⁹ POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, *op. cit.*, p. 128.

⁶²⁰ TARDAN-MASQUELIER Ysé, *Un milliard ... op. cit.*, p. 209-213.

⁶²¹ CHOCHOD Louis, *op. cit.*, p. 19.

du vocabulaire trop souvent mal adapté et peu défini. Seulement, il en existe un second : le vocabulaire chrétien. En effet, de très nombreux éléments religieux hindous sont qualifiés par des termes empruntés au christianisme : le logos⁶²², les anges⁶²³, Satan, le saint, le salut, etc.). Les réalités sur lesquelles on calque ces concepts sont alors dépouillées de leurs spécificités.

Au cours de nos lectures, l'élément qui nous a semblé le plus frappant est celui de la rationalité. En effet, lorsque nous abordons le phénomène magique à travers différentes populations, nous pouvons nous rendre compte des divergences de positions. Pour le dire brièvement, alors qu'en Orient, la magie est perçue comme effective, morale, philosophique et poétique, l'Occident cherche toujours des preuves et base son raisonnement sur les termes de « rationalité » ou « d'efficacité ». En effet, les chercheurs ont tendance à se demander « Est-ce que le rituel peut fonctionner et si oui, comment ? ». Il y a donc un glissement de valeur : on perçoit l'autre comme ignorant sa propre culture. Comme nous le dit si bien Jacques Weber dans son ouvrage « *Le siècle d'Albion* », tant que le christianisme ne s'est pas penché sur l'hindouisme, les Anglais considéraient cette religion comme fascinante. Une fois que le christianisme s'en est approché, de nombreux occidentaux se sont sentis obligés de dire que l'hindouisme était une religion comprenant des superstitions ridicules⁶²⁴. Face à cette réaction, certaines personnes⁶²⁵ (dans un souci de bien faire les choses) ont voulu rapprocher la Bible des *veda* et prouver que le Christ et les saints étaient bien présents dans l'hindouisme. En faisant cela, de nombreux aspects de la philosophie indienne ont été oubliés afin de mieux correspondre au questionnement du christianisme. Ce dernier a ramené l'hindouisme à sa perception personnelle, en restant figé dans ses représentations égocentriques.

⁶²² Le mot « logos » est utilisé pour parler du « tapas ».

⁶²³ *Ibid.*, p. 83.

⁶²⁴ WEBER Jacques, *op. cit.*, p. 285.

⁶²⁵ À titre d'exemple, nous pouvons mentionner l'auteur Rammohun Roy (1772-1853). Son œuvre ne niait pas les particularités de l'hindouisme mais elle mettait surtout en avant la souplesse d'adaptation de cette religion. Son côté nationaliste hindou y est nettement perceptible (*Ibid.*, p. 286).

10. Conclusion

De nos jours, il importe de comprendre que les arts occultes doivent être abordés à la lumière de nombreux domaines d'études. La hiérarchisation occidentale des valeurs (rationnel-surnaturel) doit également laisser place à une plus grande compréhension de l'autre et de ses spécificités. En effet, chaque système de croyance est intrinsèquement logique et c'est sur cette base que doivent reposer les études des sciences des religions. Il est alors important de revoir les concepts trop souvent tenus pour acquis et de cerner leurs spécificités dans un tout autre contexte de lieu, de religion, de culture et de communauté. Certains autres auteurs (comme Gilbert Rouget, Luc de Heusch, Jackie Assayag ou Marc Gaborieau) tendent de rendre intelligibles certains concepts tout en maintenant une vision plutôt typologique⁶²⁶. Cette approche reste, bien évidemment, pertinente. Mais il est nécessaire d'aller plus loin et d'oser remettre en question les écrits du passé. Jackie Assayag, par exemple, nous a permis de mieux situer l'adorcisme et l'exorcisme tandis que Gilbert Rouget nous invite à nous questionner sur les différentes formes de transe. Les classifications ne sont donc pas erronées en tant que telles, mais elles ne peuvent rendre compte de l'entière d'un phénomène aux multiples facettes.

Nous pensons qu'actuellement, les chercheurs ont plutôt tendance à se reposer sans questionnement sur les études du passé. Or, ces anciens écrits, qui sont considérés aujourd'hui comme des œuvres de référence, remettaient en question les définitions des concepts de leur temps. Il nous semblerait logique de continuer cette démarche dans un esprit analogue, afin de pouvoir dépasser certaines limites du langage. D'autre part, nous avons également remarqué le fait que les arts occultes intéressent les chercheurs de toute l'Europe, mais à des périodes assez différentes. En effet, il y a énormément de recherches en français sur la magie au XX^e siècle. Les chercheurs anglais, quant à eux, se sont penchés davantage sur la question de la sorcellerie (*witchcraft*). Il serait donc intéressant de tenter de saisir les origines des différents mouvements de recherches : sociales, économiques, liées à un questionnement d'ordre religieux ou étatique, influencé par des guerres ou une opulence, etc. De cette façon, nous pourrions cerner une nouvelle dimension de la réalité des arts occultes. L'objectif serait ainsi d'étudier la corrélation entre les productions de recherches et le contexte dans lequel elles s'inscrivent.

Il reste encore beaucoup à faire concernant les études des traités de magie. Certains auteurs comme Abel en Belgique⁶²⁷, Tawfiq Canaan en Palestine, Toufic Fahd et Goldziher en Hongrie se sont déjà penchés sur la question. Toutefois, la plupart du temps, ces traités sont étudiés d'un point de vue littéraire. Il serait donc intéressant de les aborder en questionnant leur réelle présence ou l'impact qu'ils peuvent avoir auprès du peuple. Le traité de magie d'al- Būnī, que nous avons présenté dans notre sixième chapitre, reste pourtant un sujet débattu. En effet, ne pouvant pas le traduire nous-mêmes, nous nous sommes basés sur une traduction récente. Une comparaison de traduction pourrait nous renseigner sur de nombreux éléments : perceptions des choses, évolutions de la langue, etc. De plus, ce mémoire étant limité au cas indien, il serait également très profitable d'aborder les concepts présentés ci-dessus à travers le Népal, le Cachemire, le Pakistan, etc. En effet, il serait intéressant de pouvoir, par exemple, comparer les différentes variantes présentes dans les phénomènes de possession de deux pays limitrophes.

⁶²⁶ VUILLEMENOT Anne-Marie, *op. cit.*, p. 32.

⁶²⁷ ABEL Armand, « La place des sciences occultes dans la décadence », dans BRUNSCHVIG Robert et VON GRUNEBAUM Gustav (éd.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.

Dans le cadre d'un futur travail, nous serions également intéressés par l'étude de l'évolution des arts occultes. De cette façon, nous pourrions mieux cerner les préoccupations de l'époque. La magie étant un phénomène présent dans le monde entier, il est assez étonnant de découvrir que peu d'auteurs actuels se penchent encore sur la question.

En Inde, nous retrouvons un islam non arabe, implanté depuis le XIII^e siècle. À travers ses relations avec l'hindouisme, de nombreuses institutions, pratiques spirituelles, confréries et genres littéraires ont pu voir le jour. À l'heure où les tensions religieuses sont à leur comble, les sciences des religions doivent, pour le cas d'étude qu'offre l'Inde, s'ouvrir à tous les aspects du religieux dans leur diversité : les arts occultes, les systèmes de pensées, les évolutions littéraires, les phénomènes de conversion, etc. En effet, les nouvelles générations n'ayant pas connu directement tous les conflits historiques qui eurent lieu entre ces deux religions peuvent prendre un tournant décisif pour le pays. De plus, les comparaisons que nous avons effectuées dans ce mémoire entre les musulmans et les hindous ne doivent cependant pas se limiter à l'Inde. Les musulmans d'Inde (indo-persan) ne représentent qu'un seul aspect de l'islam et il manque encore de très nombreuses études sur le sujet. En ce qui concerne le syncrétisme, nous insistons sur le fait que cette idéologie doit pouvoir être étudiée en tant que telle. L'islam et l'hindouisme, appréhendés dans un cadre indien, ont souvent été rapprochés. Néanmoins, leurs nombreuses divergences ont fini, pour la plupart, par être balayées au profit de leurs ressemblances.

À l'évidence, l'Inde est un terrain propice à ce type d'étude. De par ses multiples facettes, ce pays permet de comprendre le fait qu'une simple définition du mot « pratique religieuse » ne permet en aucun cas d'englober toutes les réalités. Étudier l'islam en Inde, c'est saisir les spécificités internes à une même religion et ainsi éviter certaines généralités sociologiques et anthropologiques. C'est en comprenant cela qu'une étude comparative de religions peut se distinguer des autres approches des sciences humaines. Le choix de notre sujet de mémoire (les arts occultes) permet donc de brouiller certaines frontières tenues pour acquises par les occidentaux : le rationnel- l'irrationnel, le profane- le sacré, le populaire- l'élitiste, l'intellectuel et l'expérimental, etc. *« Croyances et rituels magiques ont survécu jusqu'à nos jours et jouent un rôle dans les cultures les plus évoluées et les plus scientifiques. Ces survivances apparaissent à travers nos superstitions, nos complexes de Polycrate, nos névroses compulsives, notre croyance au caractère sacré du serment, notre préférence pour le baptême et le mariage religieux plutôt que civil, notre culte du héros, notre dévotion aux chefs politiques et religieux, et à travers des pratiques comme le pèlerinage ou les neuvaines. Et lorsque nous nous disons « sous le charme » de la beauté ou de la grande musique, ou que nous parlons de la « magie » d'un spectacle ou d'une œuvre d'art, nous reconnaissons là l'existence de la magie au sens élargi des forces formalisantes ou structurantes non-rationnelles, émotionnelles et souvent inconscientes, qui sont essentielles dans toute expérience de la transcendance. »*⁶²⁸. En effet, nous pouvons remarquer, aux côtés des détracteurs des religions un intérêt croissant pour les récupérations alternatives de pratiques provenant du domaine religieux⁶²⁹. Il nous semble donc capital, à l'heure actuelle, d'entamer une réflexion holistique sur l'interpénétration entre le religieux et tout autre domaine.

Nous terminerons ce mémoire par une citation de Novalis : « *Tout le visible adhère à de l'invisible, tout l'audible à de l'inaudible, tout le sensible à du non sensible. Sans doute tout ce*

⁶²⁸ HUXLEY Julian, *op. cit.*, p. 31-32.

⁶²⁹ Le New Age, la lithothérapie mêlée aux pouvoirs des anges, etc.

*qui peut être pensé adhère-t-il de même à ce qui ne peut être pensé. Le rapport universel, harmonique, intime, n'est pas, mais devra être »*⁶³⁰.

⁶³⁰ AMADOU Robert et KANTERS Robert, *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, Julliard, 1950, p. 199.

11. Bibliographie

Monographies et ouvrages collectifs :

- ABELLIO Raymond, *La fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973.
- AHMAD Imitiaz, *Ritual and Religion among Muslims in India*, New Delhi, Manohar, 1984.
- AL-ACHQAR Omar Souleiman, *Le monde des djinns et des démons*, Riyadh, La foi islamique, 2007.
- AL-BŪNĪ, *Talismans. Le soleil des connaissances*, traduit par Pierre LORY et Jean-Jacques COULON, Paris, Orientis, 2018.
- ALLIER Raoul, *Magie et religion*, Paris, Berger-Levrault, 1939.
- AMADOU Robert, *L'Occultisme*, 1^{re} éd. 1950, Beaugency, Chanteloup, 1987.
- AMADOU Robert et KANTERS Robert, *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, Julliard, 1950.
- ANNEQUIN Jacques, *Recherches sur l'action magique et ses représentations. Ier et IIe siècle après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1973 (coll. Ann. Litt. De l'Univ. De Besançon).
- ANWANDER Antoine, *Les religions de l'humanité*, Paris, Payot, 1955.
- ASSAYAG Jackie, *La colère de la Déesse Décapitée : traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*, Paris, CNRS Editions, 1992.
- ASSAYAG Jackie et TARABOUT Gilles (éd.), *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, Edition de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (ci-après EHESS), 1999 (coll. Puruṣārtha, 21).
- ASSAYAG Jackie, BOUILLER Véronique et DELIÈGE Robert, *Religions en Inde aujourd'hui*, Paris, Dervy, 1999.
- AUBERT Laurent, *Les feux de la déesse. Rituels villageois du Kerala, Inde du sud*, Lausanne, Payot, 2004.
- AUBIN H. (éd.), *L'Homme et la magie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, Bibliothèque neuropsychiatrique de langue française.
- BADAWI Abdurrahman, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Études de philosophie médiévales, 1987.
- BECHTEL Guy, *Sorcellerie et possession*, Paris, Grasset, 1973.
- BENSAUDE-VINCENT Bernadette et BLONDEL Christine, *Des savants face à l'occulte, 1870-1940*, Paris, La découverte, 2002.
- BENVENISTE Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- BERTHELOT Marcelin, *Les origines de l'alchimie*, Paris, Steinheil, 1885, rééd. Bruxelles, 1966.
- BERTI Daniella, *La parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien*, Paris, CNRS, 2001.
- BERTRAND Isidore, *La sorcellerie*, Paris, Bloud et Co, 1912.
- BERTRAND Isidore, *L'occultisme ancien et moderne*, Paris, Bloud, 1908 (Coll. Science et religion).
- BIARDEAU Madeleine, *L'Hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1981.
- BOUCHER Jules, *Manuel de magie pratique*, éd. revue et augmentée, Paris, Devry, 1953.
- BLOCHET Edgar, *Etudes sur l'ésotérisme musulman*, 1^{re} éd. 1910, Paris, Sinbad, 1981.

- BLOOMFIELD Maurice, *Hymns of the Atharva-Véda*, traduction, extraits et commentaires, New-York, Greenwood Press, 1969.
- BOCCALI Giuliano et PIERUCCINI Cinzia, *L'hindouisme*, Paris, Hazan, 2009.
- BOSCH Ernest, *Addha-Nari ou l'occultisme dans l'Inde antique*, Paris, Ohamuei édition, 1893.
- BOLL Marcel, *L'occultisme devant la science*, Paris, PUF, 1947.
- BONNEFOY Claude, *Science et magie*, Paris, Hachette, 1965.
- BOUBAKEUR Cheikh Si Hamza, *Traité de théologie islamique*, 2^e éd., Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.
- BOUILLANE DE LACOSTE Jean-Noël, *Au pays sacré des anciens turcs et mongols*, Paris, Emile-Paul, 1911.
- BOUILLIER Véronique et TOFFIN Gérard, *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Paris, EHESS, 1989.
- BOUISSON Maurice, *Le Monde magique, ses grands rites, son histoire*, Paris, Debresse, 1958.
- BOUTELLER Marcelle, *Chamanisme et guérison magique*, Paris, PUF, 1950.
- BOUYER Louis et SOLMS de E., *Anges et démons*, Paris, Weber, 1972 (coll. Zodiaque).
- BUDGE E.A., *Amulets and Talismans*, New York, 1978.
- BURBANK Jane et COOPER Frederick, *Empires. De la Chine ancienne à nos jours*, Paris, Payot, 2011.
- BURCKHARDT Titus et HEBERT Jean, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Alger, Messerschmitt, 1955.
- BUTLER E. M., *Ritual Magic*, Cambridge (Mass.), Cambridge univ. Pr., 1949.
- CAILLET Albert, *Manuel bibliographique des sciences psychiques et occultes*, Paris, Lucien-Dorbon, 1912.
- CANAAN Tawfiq, *The decipherment of Arabic Talismans*, Jérusalem, Syrian Orphanage Press, 1937.
- CARON Michel et HUTIN Serge, *Les alchimistes*, Paris, Seuil, 1999.
- CARRE Olivier (éd.), *L'islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France (ci-après « PUF »), 1982.
- CHRISTIAN Pitois, *Histoire de la magie du monde surnaturel et de la fatalité à travers les temps et les peuples*, Paris, Furne, Juvet et Cie, s.d.
- CHOCHOD Louis, *Occultisme et magie en extrême-orient. Inde, Indochine, Chine*, Paris, Payot, 1945.
- COMBE Sarah, *Un et multiple : dieux et déesses, mythes, croyances et rites de l'hindouisme*, Paris, Dervy, 2010.
- CONSTANT Alphonse-Louis⁶³¹, *Histoire de la magie avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et de ses mystères*, La Roche sur-Yon, éd. de la Maisrine, 1976 (réimpr. De l'édition de Paris, G. Baillière, 1860).
- CONSTANT Hamès, *Coran et talismans : textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007 (coll. Hommes et sociétés).
- CORBIN Henry, *En islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1991.
- CORNEILLE-AGRIPPA Henri, *La philosophie occulte ou la magie*, t. 1-3, Paris, Chacornac, 1910-1911.

⁶³¹ Son pseudonyme est Eliphas Levi.

- CORNU Philippe, *Comprendre l'hindouisme. Du brahmanisme ancien de l'époque védique à l'hindouisme moderne*, Paris, Rangdröl, 2015.
- SŒUR Blanche anonyme, « *Croyances et coutumes féminines au sujet des djinns* », IBLA, I, 4, 1938, p. 56-63.
- DALZIEL Nigel, *Historical Atlas of the British Empire*, Londres, Penguin, 2006.
- DE COURCELLES Dominique, *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 2007.
- DE HEUSCH Luc, *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.
- DELIÈGE Robert, *Demonic Possession in Catholic South India. Dalits in Modern India: Vision and Values*, Delhi Sage, 1999.
- DE MARQUETTE Jacques, *Introduction à la mystique comparée. Hindouisme, bouddhisme, Grèce-Israël, christianisme, islam*, Paris, Duncan, 1948.
- DE MEUTER Ingrid et PORIAU Marc, *Magie blanche et magie noire*, Bruxelles, CGER, 1995, p. 227-237.
- DE MILLOUÉ Léon, *Le Brahmanisme*, Paris, Dujarric et Cie, 1905.
- DOUTTE Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Paris, Maisonneuve, 1984.
- ELIADE Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Payot, 1968.
- FAHD Toufic, *La divination arabe*, Paro, Sindbad, 1987.
- FIELD Claud, *Mystics and saints of islam*, Londres, Francis Griffiths, 1910.
- FILLIOZAT Jean, *Etude de démonologie indienne. Le kumaratantra de Ravana et les textes parallèles indien, tibétains, chinois, cambodgiens et arabes*, Paris, Cahiers de la Société asiatique, 1937.
- FILLIOZAT Jean, *Magie et médecine*, Paris, PUF, 1943 (coll. Que sais-je ?).
- FRAZER James, *Le Rameau d'or*, 1^{re} éd. 1911-1915, Paris, Robert Laffont, 1981-1984, 4 vol.
- FULLER Chris, *Servants of the Goddess : The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- GABORIEAU Marc, *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, EHESS, 1986 (coll. Puruṣārtha).
- GABORIEAU Marc, *Un autre Islam : Inde, Pakistan, Bengladesh*, Paris, Albin Michel, 2007.
- GEOFFROY Eric, *Le Soufisme. Histoire, fondements, pratique*, Paris, Eyrolles, 2015.
- GERARDIN Lucien, *Les carrés magiques. Mystérieuses harmonies de nombres*, Saint Jean de Braye, Dangles, 1986 (coll. Horizons ésotériques).
- GILIS Charles-André, *Aperçu sur la doctrine akbarienne des jinns*, Paris, Albouraq, 2005.
- GONDA Jan, *Les religions de l'Inde*, vol. 1 : *Védisme et hindouisme ancien*, 2^e éd., Paris, Payot, 1979.
- GONDA Jan, *Les religions de l'Inde*, vol.2 : *L'hindouisme récent*, Paris, Payot, 1965.
- HELL Bertrand, *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*, Paris, Flammarion, 2002.
- HELL Bertrand, *Possession et chamanisme. Les maitres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.
- HENRY Victor, *La magie dans l'Inde antique*, Londres, Garland, 1980.
- HUBERT Henri, « *Magia* », DA, III, 2, 1904, p.1493-1521.

- HUBERT Henri, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, Paris, 1905.
- HUTIN Serge, *Techniques de l'envoûtement. Les secrets de la magie naturelle et cabalistique*, Paris, Belfond, 1980.
- IBN KHALDUN, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, traduction par Vincent Monteil, 3^e éd. revue et augmentée, Paris, Thesaurus, 1997 (coll. Thesaurus).
- JACOLLIOT Louis, *Le spiritisme dans le monde. L'initiation et les sciences occultes dans l'Inde et chez tous les peuples de l'antiquité*, Paris, Librairie Marpon et Flammarion, 1879.
- JAMES William, *The varieties of religious experience*, New York, Macmillan publishing Co., 1961.
- JAMES Lawrence, *Raj. Unmaking of British India*, Londres, Abacus, 1997.
- JAULIN Robert, *La géomancie. Analyse formelle*, Paris, Editions des sciences de la maison de l'Homme, 1988.
- JAULIN Robert, *Géomancie et islam*, Paris, Bourgois, 1991.
- JAUSSEN Antoine, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, Geuthner, 1908.
- JOLIVET Jean, *Philosophie médiévale, arabe et latine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995.
- KEDDIE Nikki R. (éd.), *Scholars, Saints and Sufis. Muslims Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Londres, University of California press, 1972.
- KLEIN Jean-François, SINGARAVÉLOU Pierre et DE SUREMAIN Marie-Albane, *Atlas des empires coloniaux. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Autrement, 2012.
- KSHITIMOHAN Sen, *L'hindouisme*, Paris, Payot, 1962.
- LAGARDE Michel, *La magie arabe*, Rome, PISAI, 1981.
- LAPASSADE Georges, *La transe*, Paris, PUF, 1990 (coll. Que sais-je ?).
- *Le Coran*, Traduction de BLACHÈRE Régis, 1966, sur <http://www.lenoblecoran.fr/regis-blachere/>
- LEHMAN Arthur et MYERS James E. (éd.), *Magic, Witchcraft and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, Londres et Palo Alto, Mayfield Publishing Company, 1985.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- LEWIS Ioan, *Ecstatic Religion : An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin books, 1971.
- LORY Pierre, *La Science des Lettres en Islam*, Paris, Devry, 2004.
- MALINOWSKI Bronislaw, *Les jardins de corail*, 1^{re} éd. 1935, Paris, La découverte, 2007.
- MALINOWSKI Bronislaw, *Magic, Science, and Religion, and Other Essays*, Boston, 1^{re} éd. 1925, New York, 1955.
- MANDEL Khân Gabriele, *L'islam*, Paris, Hazan, 2007.
- MARÉCHAL Brigitte et DASSETTO Félice (éd.), *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux, mystiques et de possession*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- MARINEAU Gaston, *Magie, Sorcellerie, Talismans*, Paris, La Pensée Moderne, 1975.
- MASQUELIER Adeline, *Prayer has spoiled everything possession, power and identity in an Islamic town of niger*, Durham, Duke university press, 2001.
- MASON Joseph, *Mystiques d'Asie. Approches et réflexions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
- MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1922.

- MATRINGE Denis, *Un islam non arabe : horizons indiens et pakistanais*, Paris, Téraèdre, 2005.
- MATTON Sylvain, *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Bibliotheca Hermetica, 1977.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, t. 1 : *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903), 1^{re} éd. 1950, Paris, PUF, 2004, p. 1-141.
- MAXWELL Joseph, *La magie*, Paris, Flammarion, 1927.
- METCALF Barbara Daly, *Islamic Revival in British India. Deoband, 1860-1900*, New Jersey, Princeton University Press, 1982.
- MICHAUX Didier (éd.), *La transe et l'hypnose*, Paris, Imago, 1995.
- MILES Arthur, *Le culte de Civa*, 2^e éd. revue, Paris, Payot, 1951.
- MIRABAIL Michel, *Cinquante mots clefs de l'ésotérisme*, 1981, éd. Privat, Toulouse.
- MONFOUGA Nicolas, *Ambivalence et culte de possession*, Paris, Anthropos, 1972.
- MOZZATTI Luca, *Les civilisations de l'islam*, Paris, Hazan, 2010.
- MUZIO Lo Ciro et FERRANDI Marco, *L'inde. Des origines aux Moghols*, Paris, Hazan, 2009.
- NARBY Jeremy et HUXLEY Francis, *Anthologie du chamanisme. Cinq cents ans sur la piste du savoir*, Paris, Albin Michel, 2009.
- NEROMAN Dom (éd.), *Grande encyclopédie illustrée des sciences occultes*, Paris, Argenteor, 1952, 2 vol.
- O'FLAHERTY Wendy Doniger, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkley, University of California Press, 1992.
- OESTERREICH Traugott, *Possession Demoniactal and Other Among Primitive Races in Antiquity, the Middle Age, and Modern Times*, New York, University books, 1966.
- PAPUS, *Traité élémentaire d'occultisme*, 1^{re} éd. 1888, Paris, Bussière, 1999.
- PAPUS, *Traité méthodique de science occulte*, , Saint-Jean-de-Braye, Dangles, 1891, 2 vol.
- PATANJALI Vaadrevu, *Thought on Indian Mysticism*, Sagar, New Delhi, 1978.
- PERRIN Michel, *Le chamanisme*, Paris, PUF, 2001 (coll. Que sais-je ?).
- PEETERS Jean, *Des rêves, des sorciers... ?*, Limete-Kinshasa, Editions L'Epiphanie, s.d. (coll. Vivre aujourd'hui, n°3)
- PEETERS Jean, *Prier pour la guérison ?*, Limete-Kinshasa, Editions L'Epiphanie, s.d. (coll. Vivre aujourd'hui, n°1).
- POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminement et situation actuelle*, Paris, EHESS, 1986.
- POTTIER René, *Initiation à la médecine et à la magie en islam*, Paris, Fernand Sorlot, 1939.
- RADI Saâdia, *Surnaturel et société : L'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra, Maroc*, Nouvelle édition en ligne, Rabat, Centre Jacques-Berque, 2013, sur <http://books.openedition.org.proxy.bib.ucl.ac.be:8888/cjb/470> (visité le 18 janvier 2018).
- REINICHE Marie-Louise, *Les Dieux et les Hommes : études des cultes d'un village du Tirunelveli (Inde du sud)*, Paris, Mouton, 1979.
- RENOU Louis et FILLIOZAT Jean, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, t. 1, Paris, Payot, 1947.
- RENOU Louis, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, Flammarion, 1950.

- RIES Julien, *Anges et démons (Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987)*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1989.
- RIES Julien, *Les religions de l'Inde. Védisme, hindouisme ancien, hindouisme récent*, Louvain-La-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1978 (coll. Information et enseignement).
- RIES Julien, *L'islam. Sa formation, son expansion, ses doctrines, sa communauté*, Louvain-La-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1979 (coll. Information et enseignement).
- RIES Julien, *Religion, magie et sectes : une approche phénoménologique*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1980 (coll. Information et enseignement).
- ROUGET Gilbert, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990.
- ROUSSE-LACORDAIRE Jérôme, *L'ésotérisme*, Namur, Fidélité, 2013.
- SANCHEZ Pascal, *La rationalité des croyances magiques*, Genève, Librairie Droz, 2007.
- SARGANT William, *The Mind Possessed. A Physiology of Possession, Mysticism and Faith Healing*, New York, J. B. Lippincott Company, 1974.
- SCHIMMEL Anne-Marie, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, Paris, Cerf, 2004.
- SERVIER Jean, *La magie*, Paris, PUF, 1933 (coll. Que sais-je ?).
- SHABAN Abdul et KHAN Saqib (éd.), *Muslims in Urban India. Development and Exclusion*, New Delhi, Conception publishing company, 2013.
- SHARMA Arvind, *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*, Basingstoke, Macmillan, 1990.
- SILBURN Lilian, *Le maître spirituel selon les grandes traditions et d'après des témoignages contemporains*, Paris, Les deux océans, 1983 (coll. Hermès. Recherches sur l'expérience spirituelle).
- SMITH Frederick, *The Self Possessed. Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, New York, Columbia University Press, 2006.
- SPEZIALE Fabrizio, *Médecine musulmane et magie en Inde. Séminaire sur la magie islamique*, Paris, Ecole des Hautes Etudes des Sciences Sociales, 2009.
- SPEZIALE Fabrizio, *Soufisme, religion et médecine en Islam indien*, Paris, Karthala, 2010.
- STUTLEY Margaret, *Shamanism. An Introduction*, New York, Routledge, 2004.
- SUBRAMANIAM Vasan, *Mother goddess and other goddesses*, Delhi, Ajanta, 1993.
- TARDAN-MASQUELIER Ysé, *L'hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard, 1999 (coll. Religions en dialogue).
- TARDAN-MASQUELIER Ysé, *Un milliard d'hindous. Histoire, croyances, mutations*, Paris, Albin Michel, 2007.
- TARABOUT Gilles, *Violence et Non-violence en Inde*, Paris, EHESS, 1994.
- TARABOUT Gilles, « L'évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kérala (Inde du sud) » dans CLEMENTIN-OJHA Catherine, *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1997, p. 127-154. (Etudes thématiques, 6).
- TISON Brigitte, *Comprendre la culture hindoue*, Lyon, Chronique sociale, 2005.
- TONDRIAU Julien, *L'occultisme*, Verviers, Marabout université, 1974.
- THORNDIKE Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, t. 1-8, 1964.
- TYLOR Edward, *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876, 2 vol.
- VARENNE Jean, *Le Veda*, Paris, Les Deux Océans, 2000.

- VARENNE Jean e.a., *Le Veda*, t. 1, Paris, Marabout université, 1967.
- VERDUN Pauline, *Les religions de l'extase : étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, PUF, 1977 (coll. Sociologie d'aujourd'hui).
- VERNETTE Jean, *Occultisme, magie et envoutements*, Strasbourg, Salvator, 1986.
- VIDAL Denis, *Violences et vérités : un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*, Paris, EHESS, 1995.
- VIDAL Denis, *Violences et non-violences en Inde*, Paris, EHESS (coll. Puruṣārtha, n°16), 1994.
- VINATIER Laurent, *L'islamisme en Asie centrale*, Paris, Armand Colin, 2002 (coll. L'histoire au présent).
- WAGNER Robert-Léon, « Sorcier » et « magicien ». *Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie*, Paris, Librairie E. Droz, 1939.
- WALKER Benjamin, *Man and the Beasts Within: The Encyclopedia of the Occult, the Esoteric, and the Supernatural*, New York, Stein & Day, 1978.
- WEBER Jacques, *Le siècle d'Albion. L'Empire britannique au XIX^e siècle (1815-1914)*, Paris, Les Indes Savantes, 2011.
- WHITNEY William Dwight, *Atharva-Veda Samhita (Traduction)*, vol. 1-2, Delhi, Motilal Banarsidass, 2001.
- WILKINS William, *Mythologie hindoue*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- WILSON Colin, *L'occulte*, Paris, Albin Michel, 1990.
- YVA Yvon, *Les fakirs et leurs secrets*, Gallimard, Paris, 1963.
- ZAEHNER Robert Charles, *Inde, Israël, Islam : religions mystiques et révélations prophétiques*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1965.
- ZARCONI Thierry and HOBART Angela (éd.), *Shamanism and Healing rituals in Contemporary Islam and Sufism*, Tauris Press, Londres, 2012.

Articles :

- *Le Point*, n°2 : *Les textes fondamentaux de l'ésotérisme (hors série)*, 2005.
- ABEL Armand, « La place des sciences occultes dans la décadence », dans BRUNDSCHVIG Robert et VON GRUNEBaum Gustav (éd.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.
- ALLEAU René, « Sorcellerie », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, p.175-177.
- ASSAYAG Jackie, « Invulnérables au fer et au feu. Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde », dans *Revue de l'histoire des religions*, n°209/3, 1992, p. 259-294.
- ASSAYAG Jackie, « Pouvoir contre "puissances". Bref essai de démonologie hindoue-musulmane », dans *L'Homme*, n°34/131, 1994, p. 29-55.
- ASSAYAG Jackie, « Violence de l'histoire. Histoire de violence », dans *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°49/6, 1994, p. 1281-1313.
- ATKINSON Jane, « Shamanism Today », dans *Annual Review of Anthropology*, n°21, 1992, p. 307-330.
- AUBERT Laurent, « Chamanisme, possession et musique. Quelques réflexions préliminaires », dans *Cahiers de musique traditionnelles, chamanisme et possession*, n°19, 2006, p. 11-19.
- Bastide Roger et Alleau René, « Magie », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, p.295-301.

- BERREMAN Gerald, « Brahmins and Shamans in Pahari Religion », dans *Journal of Asian Studies*, n°23, 1964, p. 53-69.
- BHARATHI Bhakthavatsala, « Spirit Possession and Healing Practices in a South Indian Fishing community », dans *Man in India*, n°73/4, p. 343-352.
- BOURGUIGNON Erika, « Trance and Shamanism. What's in Name ? », dans *Journal of Psychoactive Drugs*, n°21/1, 1989, p. 9-15.
- BROCKMAN Richard, « Possession and Medecine in South central India », dans *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, n°2/3, 2000, p. 299-312.
- CACIOLA Nancy, « Mystics, demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession », dans *Comparative Studies in Society and Religion*, n°42/2, 2000, p. 268-306.
- CAPLAN Lionel, « Vision of God : Prophecy and Agency in Christian South India », *South Asian Social Scientist*, n°4, 1988, p. 1-23.
- CONSTANT Hamès, « Problématique de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », dans *Cahiers d'études africaines*, n°189-190, 2008, p. 81-99.
- DELIEGE Robert, « Prêtrise et possession en Inde du sud », dans *Ethnografica*, n°2/2, 1998, p. 251-274.
- DELIÈGE Robert, « The myths of origin of the indian untouchables », dans *Man*, n°28/3, 1993, p.533-549.
- DEFOURNY Michel, « La première partie du mythe », dans DEFOURNY Michel, *Le mythe de Yayāti dans la littérature épique et purānique. Etude de mythologie hindoue*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1978, p. 57-105.
- DE HEUSCH Luc, « Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique », dans *Religion et salut, Annales du centre d'études des religions*, n°2, 1962, p. 127-168.
- DURING Jean, « Du samâ' soufi aux pratiques chamaniques. Nature et valeur d'une experience », dans *Cahiers de musiques traditionnelles, chamanisme et possession*, n°19, 2006, p. 79-92.
- EMMERICK Ronald, « Indo-Iranian concepts of disease and cure », dans *Journal of the European Ayurvedic Society*, n°3, 1993, p. 72-93.
- ETIENNE Gilbert, « Un triangle dangereux : Inde-Pakistan-Afghanistan », dans *Politique étrangère*, n°3-4, 2003, p. 583-598.
- FILLIOZAT Jean, « Les limites des pouvoirs humains en Inde », *Etudes carmélitaines*, 32, dans *Les limites de l'humain*, 1953, p. 23-38.
- GABORIEAU Marc, « Les oulémas/soufis dans l'Inde moghole. Anthropologie historique de religieux musulmans », dans *Annales ESC, Histoire religieuse*, n°5, septembre-octobre 1989, p. 1185-1204.
- GABORIEAU Marc, « Incomparables ou vrais jumeaux ? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'islam », dans *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°57/1, 2002, p. 71-92.
- GABORIEAU Marc, « Traductions, impressions et usages du Coran dans le sous-continent indien (1786-1975) », dans *Revue de l'histoire des religions*, n°218/1, 2001, p. 97-111.
- GABORIEAU Marc, « Un sanctuaire soufi en Inde : Le dargâh de Nizmanuddin à Delhi », dans *Revue de l'histoire des religions*, n°4, 2005, p. 529-555.
- GOLD Ann Grodzins, « Spirit Possession Perceived and Performed in Rural Rajasthan », dans *Contribution to Indian Sociology*, n°22/1, 1988, p. 35-63.
- HARPER Edward, « Shamanism in south India », *South Western journal of Anthropology*, vol.13, 1957, p.267-287.

- LALOU Marcelle, « Le culte des nagâs et la thérapeutique », dans *Journal asiatique*, n°1, 1938, p. 1-9.
- LEIBOVICI Marcel, « Génies et démons en Babylonie », dans *Génies, anges et démons*, Paris, Seuil, 1971, p.85-112 (coll. Sources Orientales).
- LORY Pierre, « Verbe coranique et magie en terre d'islam », dans *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 12, 1993, p. 173-186.
- MARETT Robert Ranulph, « Magie », dans HASTINGS James (éd.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Édimbourg, vol. 8, 1915, p. 245-252.
- MAZARS Guy, « Histoire des sciences dans l'Inde », dans *Ecole pratique des hautes études*, 4e section, sciences historiques et philologiques, livre 8, Rapports sur les conférences de l'année 1992-1993, 1995, p.100-101.
- TIMONI Alexandre, « Des anges, des démons, des esprits d'après les musulmans », dans *Journal asiatique*, n°7/5, 1856, p. 147-163.
- TOFFIN Gérard, « Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes », dans *Etudes rurales*, n°107-108, 1987, p. 85-106.
- VUILLEMENOT Anne-Marie, « Corps et soufisme », dans *Social compass*, n°57/4, 2010, p. 443- 448.

Mémoires et thèses :

- AINSEUR Lynda, *L'amour divin dans la rencontre des mystiques hindoue et soufie. Tentative de défintion dans le cadre du syncrétisme hindou-musulman*, Mémoire, Université catholique de Louvain, 2017.
- COTE Daniel, *Les rites de possession chez les Gaddis du Dhauladhar (Himachal Pradesh, Inde). Spiritualité, guérison, société*, Université de Montréal, 2007 (thèse en Anthropologie, sous la direction de John LEAVITT).
- COULON Jean-Charles, *La magie islamique et le « corpus bunianum » au Moyen Âge*, Université de Paris IV-Sorbonne, 2013 (thèse en Etudes arabes et Histoire médiévale, sous la direction d'Abdallah Cheikh-Moussa).

Comptes-rendus :

- GABORIEAU Marc, « Compte rendu du livre de ASSAYAG Jackie, "Au confluent de deux rivières. Musulmans et hindous dans le sud de l'Inde" », dans *l'Homme*, n°38/146, 1998, p. 284-285.
- HOOYKAAS Christiaan, « Compte rendu du livre de BERTHIER Marie-Therese et SWEENEY John, "Bali. L'art et la magie" », dans *Archipel*, n°16, 1978, p. 213-215.

Dictionnaires :

- AMIR-MOEZZI Mohammed Ali (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Laffont, 2007.
- BALBIN Nicole et BALBIN Jagbans, *Dictionnaire général Hindi-Français*, l'Asiathèque, 1992.
- BERTRAND François-Marie, *Dictionnaire universel, historique et comparatif de toutes les religions du monde*, t. 1-4, Paris, Aux ateliers catholiques du petit-montrouge, 1848-1851.
- BRILLET Pascale et MOREAU Alain, *La Magie. Bibliographie générale*, t. 4, Montpellier, Université de Montpellier III, 1999.

- CHOPRA Ram Nath, NAYAR Sham Lal et CHOPRA Ishwar Chander, *Glossary of indian medicinal plants*, 8^e éd. réimpr., New Delhi, National Institute of Science Communication and Informations Ressources, 2009.
- COLLIN DE PLANCY Jacques-Auguste-Simon, *Dictionnaire des sciences occultes avec le dictionnaire infernal*, Paris, Migne, 1846-1848.
- FRÉDÉRIC Louis, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Paris, Robert Laffont, 1987.
- GAILLARD Gérard, *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, Paris, Armand Colin, 1997.
- HABIB Irfan et HABIB Faiz, *Atlas of Ancient History*, Oxford University Press, 2013.
- BEARMAN Peri, e.a., *Encyclopédie de l'Islam*, sur <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedie-de-l-islam>.
- MIGNE Jean-Paul, *Encyclopédie théologique*, t. 2, Paris, Aux ateliers catholiques du petit-montrouge, 1849.
- MIRABAIL Michel, *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Verviers, Marabout université, 1983.
- PATRICK Jean-Baptiste (éd.), *Dieux. Déesses. Démons*, Seuil, Paris, 2016.
- POUPARD Paul (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.
- RIFFARD Pierre, *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Payot, 1993.
- SALLMANN Jean-Michel (éd.), *Dictionnaire historique de la magie et des sciences occultes*, Paris, Librairie générale française, 2006.
- SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996.
- STCHOUPAK Nadine, NITTI Luigia et RENOU Louis, *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Paris, Maisonneuve, 1932.
- SURECH Chandra, *Encyclopaedia of Hindu Gods and Goddesses*, New Delhi, Sarup and son, 2001.
- VERENNE Jean et DELAHOUTE Michel, *Dictionnaire de l'hindouisme. Introduction à la signification des symboles et des mythes hindous*, Monaco, Edition du Rocher, 2002.
- WALTER Mariko Namba et FRIDMAN Eva, *Shamanism : An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2004.

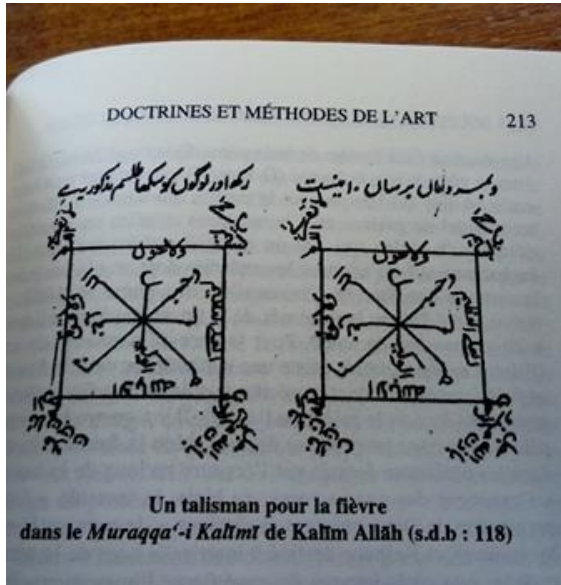
Filmographie:

- CASSENTI Frank, *La nuit de la possession. Lila de derdeba*, 90 min, Oléo films, 2011.
- COULON Jean-Charles et VÉRONÈSE Julien, *La Magie en Terre d'Islam, débat à l'Ecole des chartes, 18 janvier 2018*, sur <https://www.youtube.com/watch?v=TAYtS986MPg> (consulté le 9 avril 2018).
- KHAN Dominique-Sila, *Le partage sacré : Musulmans et Hindous en Inde du Nord*, Paris, 2003-2011, sur <https://www.youtube.com/watch?v=n1wjHiwp96E/> (consulté le 6 octobre 2017).
- OPPITZ Michel, *Shamans of the Blind Country*, 16 mn, 224min. Köln-New York, WSK Productions.
- ROUCH Jean, *Les tambours d'avant: tourou et biti*. 16 mm, 10 min, Paris, CNRS et Comité du film ethnographique, Musée de l'Homme.
- ROUCH Jean, *Horendi: initiation à la danse de possession*. 16 mm, 18 min, Paris, CNRS et Comité du film ethnographique, Musée de l'Homme.

12. Annexes

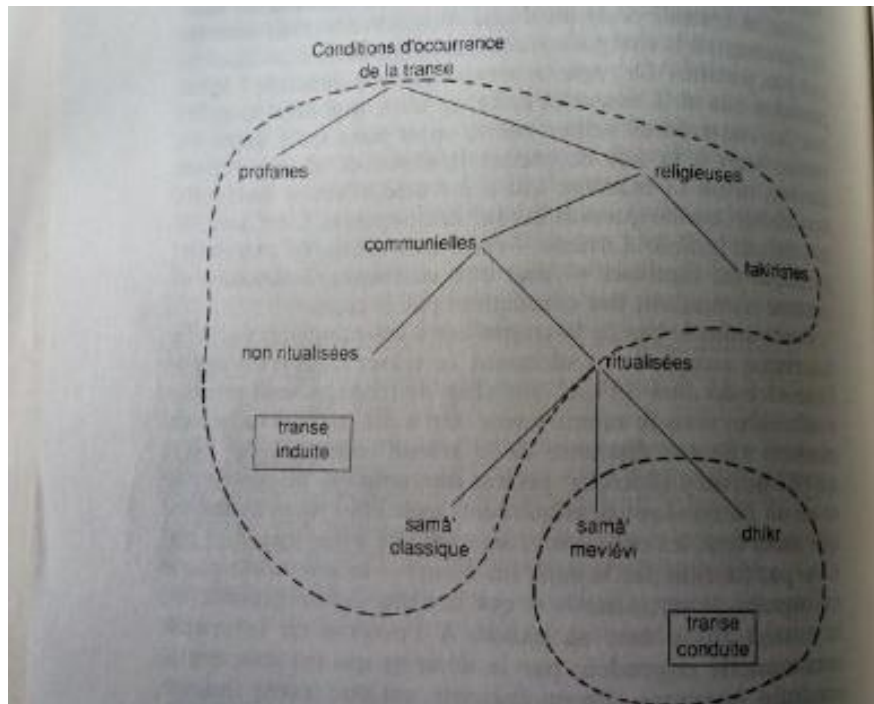
Annexe 1

(SPEZIALE Fabrizio, *Soufisme, religion et médecine en Islam indien*, Paris, Karthala, 2010, p.213.)



Annexe 2

(ROUGET Gilbert, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990, p.504.)



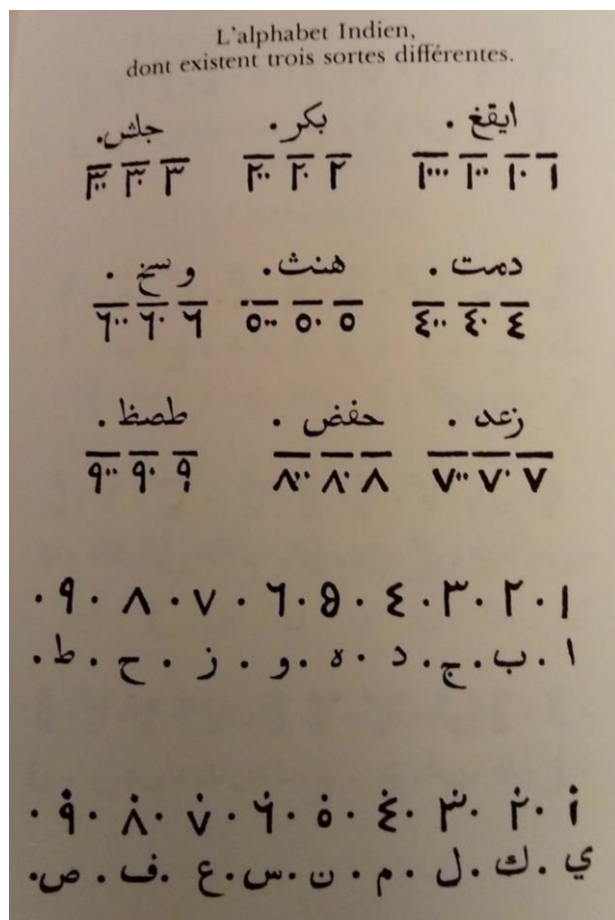
Annexe 3

(ROUGET Gilbert, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990, p.506.)

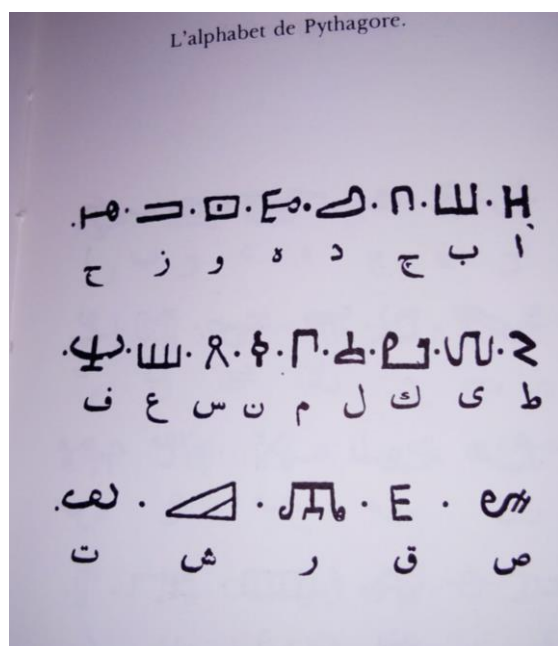
contenu			engendrement	induit	conduit
transe profane				+	
transe religieuse	de possession			+	
		non ritualisée		+	
	communelle	ritualisée	samâ' classique	+	
			samâ' mevlévi		+
			dhikr		+
	chamanique				+

Annexe 4

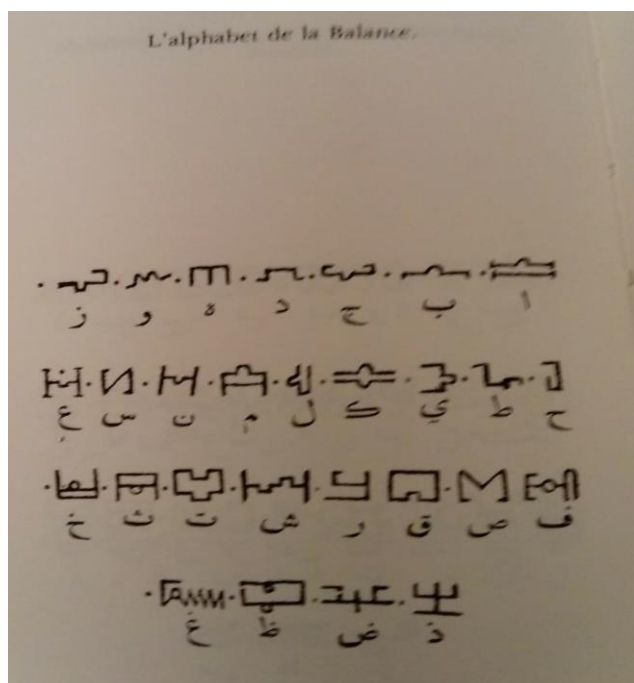
(MATTON Sylvain, *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Bibliotheca Hermetica, 1977, p.137.)



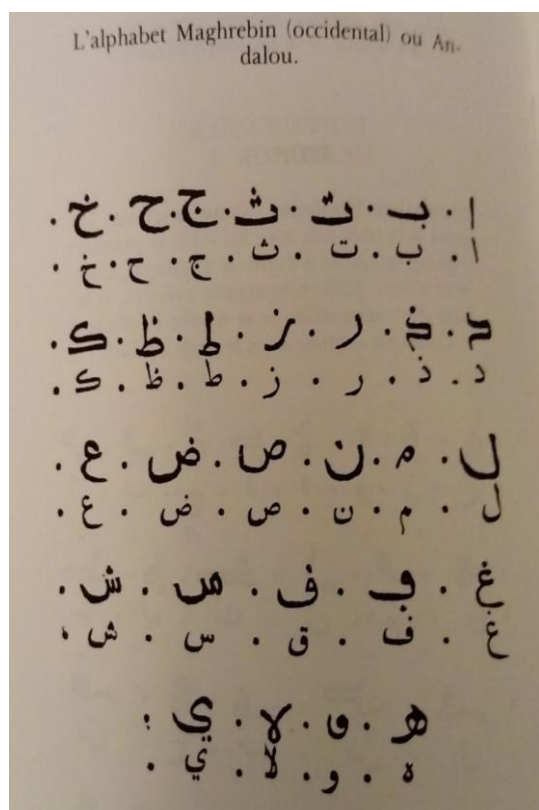
(MATTON Sylvain, *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Bibliotheca Hermetica, 1977, p.149.)



(MATTON Sylvain, *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Bibliotheca Hermetica, 1977, p. 190.)



(MATTON Sylvain, *La magie arabe traditionnelle*, Paris, Bibliotheca Hermetica, 1977, p.136.)



Annexe 5

(VARENNE Jean, *Le Veda*, Paris, Les Deux Océans, 2000, p.132-135.)

HYMNES

J'ai par ces paroles accompli la loi
pour le Ciel, pour la Terre,
pour qu'ils m'écoutent les premiers, étant sage.
Gardez-moi du péché, du danger, devant nous.
Etant un père et une mère, protégez-nous avec vos [secours.

Que ceci, ô Ciel et Terre, s'accomplisse,
ô père, ô mère⁹, ce que j'implore de vous.
Soyez pour nous les plus proches
des Dieux, avec vos secours. Puissions-nous obtenir
la vigueur, un séjour, où abondent les gouttes rapides !

~~~~~

A LA TERRE (Rg Veda 5.84)

Ainsi donc, ô vaste Terre, c'est toi  
qui portes le faix des montagnes !  
c'est toi qui pourvue d'extension<sup>9</sup>  
incites la nature avec grandeur !

Toi qui t'étends de toutes parts  
nos cantiques te louent, les nuits durant,  
toi qui disperses la semence  
comme un enjeu puissant, ô blanche !

Grâce à la force de ton sol, ô Terre,  
tu affermis les arbres, toi Solide !  
lorsque brillent pour toi les éclairs de la nue,  
lorsque pleuvent pour toi toutes les pluies du Ciel.

~~~~~

(Atharva Veda 12.1)

Haute réalité, loi sévère, sacrement,
ferveur, prière et rite soutiennent la Terre :
maîtresse de ce qui fut et de ce qui sera,
veuille la Terre nous faire place au loin !

Qu'il n'y ait gêne pour nous au milieu des hommes !
la Terre a ses pentes et ses côtes, sa large plaine,
elle porte les herbes aux multiples vertus :
qu'elle daigne s'étendre et prospérer pour nous !

Elle possède les eaux, l'océan et le fleuve.
Les Dieux sur elle ont acquis l'immortalité,
sur elle s'anime ce qui respire et vibre :
daigne la Terre nous assigner les prémices du [breuvage !

A la Terre appartiennent les quatre horizons,
la nourriture et les labours sont nés sur elle ;
ce qui respire et vibre, elle le porte de mainte façon :
daigne la Terre nous assigner les bœufs et l'abondance !

Les premiers hommes aux premiers temps se divisèrent [sur elle,
sur elle les Dieux dominèrent les démons :
abri des bœufs, des chevaux, des oiseaux,
veuille la Terre nous donner chance et prestige !

Porteuse de toutes choses, réceptacle de biens, demeure,
poitrine d'or, elle est celle qui arrête ce qui marche,
elle soutient le Feu universel, Indra est son taureau.
Veuille la Terre nous disposer dans la richesse !

Les Dieux la gardent nuit et jour sans dormir,
la vaste Terre, sans défaillance.
Qu'elle nous laisse traire la liqueur aimée,
que sur nous rejaillisse sa splendeur !

Elle fut à l'origine une onde au sein de l'océan,
les Sages allaient à sa recherche avec leurs magies.
Au plus haut firmament est son cœur,
cœur immortel de la Terre enveloppé de vérité.
Veuille la Terre nous assigner éclat
et force dans un empire souverain !

Les Eaux voyageuses coulent sur elle
d'un cours égal nuit et jour, sans défaillance.
Terre aux flots innombrables, traîs-nous le lait,
fais rejaillir sur nous la splendeur !

Les Asvin l'ont mesurée,
Viṣṇu l'a franchie, de son pas,
Indra l'époux de Saci
l'a rendue libre d'ennemis.
Veuille la Terre verser pour moi son lait,
comme fait une mère pour son fils !

Tes hauteurs, tes montagnes neigeuses,
ta forêt, ô Terre, nous soit hospitalière !
brune, rouge ou noire, toutes les formes,
immuable pourtant est la vaste Terre que garde Indra
Inviolé, invaincu, invulnérable,
j'ai fait d'elle mon établissement.

Ton centre et ton moyeu, ô Terre,
et toutes les vigueurs qui émanent de ton corps,
dispose-nous en elles, par elles purifie-nous !
La Terre est une mère, je suis fils de la Terre,
mon père est Parjanya : qu'il nous comble !

132

Terre où enclosent leurs autels,
où tendent leurs sacrifices les ouvriers du rite,
Terre où ils érigent les piliers hauts
et blancs, qui précèdent l'oblation :
que ta vigueur accrue fasse croître la nôtre !

Quiconque nous hait, ô Terre, ou nous assaille,
nous menace par l'esprit ou par l'arme qui tue,
livre-le nous, ô Terre, toi qui sais prévenir !

Nés de toi les mortels retournent en toi,
c'est toi qui portes les bipèdes, toi les quadrupèdes ;
tiennes, ô Terre, sont les cinq races d'hommes,
les mortels pour qui l'immortelle lumière
s'étend sous les rayons du soleil levant.

Veulent ces êtres, tous tant qu'ils sont, se laisser
disposer pour moi, ô Terre, le miel de la parole ! [traire,

Universelle génitrice, mère des plantes,
immuable et vaste Terre que maintient la Loi,
pacifique, hospitalière :
puissions-nous marcher le long d'elle toujours !

Immense hébergement, tu es l'immense,
immense ton tremblement, ton grouillement, ton [tumulte,
immense Indra qui te garde sans défaillir.
Fais-nous resplendir, ô Terre, comme sous le reflet de [l'or !
Que nul ne vous veuille de mal !

Agni est sur la terre, dans les plantes,
les Eaux portent Agni, Agni est dans les pierres,
Agni dans le cœur des hommes ;
dans les bœufs, dans les chevaux, sont les Agni ;

Agni flamboie du haut du ciel,
au Dieu Agni appartient la vaste atmosphère,
c'est Agni qu'allument les mortels,
porteurs d'offrandes, amis du beurre clarifié.

Elle dont la robe est de feu
ses genoux en sont noircis,
puisse la Terre me rendre aigu,
me rendre éclatant !

C'est sur la Terre qu'on offre aux Dieux
le sacrifice, la libation bien faite ;
sur la Terre que vivent les humains,

de nourriture et de suc, ces mortels.
Veuille la Terre nous donner le souffle et la vie,
veille la Terre m'accorder d'atteindre la vieillesse !

L'odeur, ô Terre, qui de toi émane,
celle que portent les plantes et les eaux,
celle qu'ont en partage Gandharva et Apsaras :
rends-moi parfumé d'elle,
que nul ne nous veuille de mal !

Cette odeur de toi qui a pénétré le lotus,
celle qu'aux noces de Sūrya ont emmenée
les Immortels, cette odeur primévale, ô Terre :
rends-moi parfumé d'elle,
que nul ne nous veuille de mal !

Cette odeur de toi qui est chez les hommes,
mâles et femelles, qui est leur part et leur plaisance,
celle qui est dans les chevaux, dans les guerriers,
dans les bêtes sauvages et dans les éléphants,
celle qui est l'éclat de la jeune fille :
imprègne-nous d'elle, ô Terre,
que nul ne nous veuille de mal !

Rocher, terreau, pierre ou poussière,
la Terre est ferme et affermie ;
sa poitrine est faite d'or :
je rends mon hommage à la Terre.

Sur elle sont les arbres princes de la forêt,
immobiles, ils sont debout toujours.
C'est la Terre toute nourricière,
la Terre solide que nous invoquons.

Que nous voulions nous redresser ou nous asseoir
ou bien, debout, nous mettre en marche
soit du pied droit soit du pied gauche :
puissions-nous ne pas chanceler sur la Terre !

A la Terre purifiante je m'adresse,
la Terre patiente que fortifie la prière.
Elle porte la vigueur, l'aise et la part des nourritures
et le beurre sacré : puissions-nous reposer en toi !

Puissent les Eaux couler pures sur notre corps !
nos sécrétions, c'est notre ennemi qu'elles atteignent.
A l'aide de ton filtre, ô Terre, je me clarifie moi-même.

Tes quartiers du levant et du nord, ô Terre,
ceux du midi et aussi ceux du ponant,
qu'ils me soient hospitaliers quand je chemine,
puissé-je ne pas tomber quand je m'appuie sur le sol !

Ne nous chasse point de l'arrière ni de l'avant
ni d'en haut non plus que d'en bas,
sois-nous de bon accueil, ô Terre ;
que les voleurs des chemins ne nous atteignent ;
écarte au loin l'arme de mort !

Pour autant que j'aperçois de ta surface,
ô Terre, par l'entremise du Soleil,
pour autant puissent mes yeux ne pas faiblir,
à mesure que l'année succède à l'année !

Soit que couché je me retourne
sur le flanc droit ou sur le gauche, ô Terre,
ou bien qu'étendus sur le dos
nous pressions nos côtes sur ta couche,
ne nous fais pas d'injure, ô Terre !
n'es-tu pas le lit pour toutes choses ?

Ce que je fends et creuse de toi, ô Terre,
puisse cela même recroître promptement !
puissé-je n'entamer, ô purifiante,
ni ton cœur ni quelque point mortel !

L'été, ô Terre, les pluies, l'automne,
l'hiver, les frimas, le printemps :
toutes les saisons ordonnées, tes années,
ô Terre, tes jours et tes nuits,
veuille nous les laisser traire !

La purifiante, elle qui tremble devant le serpent ;
qui abrite les feux logés dans les eaux ;
qui dénonce les démons insulteurs des Dieux :
c'est Indra et non Vṛtra qu'elle a choisi pour époux,
la Terre, qui se livre au Taureau puissant, au Mâle.

Elle a les sièges et les chars de l'offrande,
le poteau rituel est planté sur elle,
sur elle les brahmanes qui savent les formules
chantent selon le texte et la mélodie,
sur elle se joignent les officiants :
pour Indra, pour qu'il boive le *soma*.

Sur elle les Sages antiques façonneurs d'êtres
ont fait surgir les vaches par leurs chants,
les sept démiurges, par la cérémonie,
par le sacrifice ainsi que par l'ascèse.

Veuille la Terre nous désigner
la richesse à quoi nous aspirons,
que Bhaga unisse ses efforts
et qu'Indra marche nous précédant !

Terre où les mortels chantent et dansent,
où résonne le cri de guerre, le tambour :
veuille la Terre repousser au loin mes rivaux,
veuille la Terre me faire sans rival !

Elle a la nourriture : le riz et l'orge ;
d'elle relèvent les cinq tribus humaines.
Hommage soit à la Terre
épouse de Parjanya, grasse de pluie !

Elle a les citadelles faites par les Dieux,
sur son sol les hommes se divisent,
matrice de tout est la Terre :
veuille Prajāpati
la rendre de séjour en séjour plus plaisante !

Porteuse de trésors, de biens en mille cachettes,
que la Terre me donne l'or et la pierre précieuse,
elle qui donne ses richesses, et qu'avec tant de biens
la Déesse nous réserve sa complaisance !

Elle porte en maints lieux des peuples aux langues
[diverses]
la Terre, aux lois qui varient suivant les climats :
puisse-t-elle traire pour moi les mille flots de la
[richesse]
comme une vache robuste qui ne refuse pas son lait !

Ce serpent, ce scorpion qui mord avidement,
celui qu'avale l'hiver et qui gît, caché en sa torpeur,
ce ver vivace, ô Terre, qui remue lors des pluies,
que ce qui rampe enfin ne rampe pas sur nous ;
ce qui est favorable, donne-nous-en la grâce !

Les chemins nombreux pour la marche des hommes,
les routes pour le train du char et du chariot,
la voie par où circulent bons et méchants ensemble :
puissions-nous la conquérir libre d'ennemis et de
ce qui est favorable, donne-nous-en la grâce ! [voleurs]

Elle porte l'insensé, et porte aussi l'homme de poids ;
elle souffre la retraite du méchant comme du bon ;
elle vit en concorde avec le sanglier,
ce porc sauvage auquel elle ouvre son corps.

Les bêtes du désert, les fauves qui vivent dans les bois
lions, tigres qui vont et viennent dévorant l'homme,
chacal et loup, ô Terre, et la misère
et la démone et le démon :
repousse-les loin de nous !

Les Gandharva et les Apsaras,
les avarés, les dévorants,
les vampires et tous les démons :
écarte-les de nous, ô Terre !

Elle que survolent les bêtes ailées,
flamants, aigles, faucons, oiseaux,
elle où s'ébranle le vent, Mātariśvan
qui fait soudre la poussière et trembler les arbres
et quand le vent surgit et gagne, le feu souffle à sa
[suite.

Sur la Terre sont distribués
associant le rouge et le noir, le jour avec la nuit.
La vaste Terre que couvre et recouvre la pluie,
qu'elle dispose de bonne grâce
chacun de nous en sa demeure aimée !

Le Ciel et la Terre que voici
et l'atmosphère m'ont donné l'étendue ;
le Feu, le Soleil et les Eaux
et tous les Dieux ensemble, la Pensée.

Je suis celui qui domine
je suis bien le premier sur terre :
je domine sur tout, je domine partout,
je domine au loin région après région.

Lorsque tu t'étendis autrefois, ô Déesse,
et qu'à l'invite des Dieux tu déployas ta grandeur,
le bien-être dès lors a pénétré en toi :
tu as façonné tes quatre horizons.

Dans les bourgs et la campagne,
dans les sociétés de par le monde,
dans les mêlées et dans les assemblées,
faisons sur toi paroles qui te plaisent !

Comme un cheval secoue la poussière,
la Terre a secoué ces peuples
qui l'habitaient lorsqu'elle prit naissance.
Avant-garde gracieuse, protectrice du monde,
elle est l'emprise des arbres et des plantes.

Si je parle, ce que je dis est riche de miel ;
ce que je regarde, on m'en fait sitôt la faveur ;
j'ai de l'éclat, j'ai de la fougue,
je terrasse les autres, ceux qui grondent.

Pacifique, odorante, hospitalière,
mamelle gonflée, riche de lait :
que daigne la vaste Terre
avec son lait me conforter !

Le Façonneur la recherchait par l'oblation
alors qu'elle était plongée dans la ténèbre des mers.
Coupe de jouissance en secret conservée,
voici que pour les fils des hommes son bienfait a éclaté.

Tu es la demeure des êtres ; spacieuse
tu es Aditi, celle qui traite les désirs.
Ce qui te fait défaut veuille le combler, Prajāpati
le premier-né de l'Ordre !

Que ton giron, libre de mal, libre de fièvre,
pour notre bien soit fécondé, ô Terre !
si nous nous réveillons pour une longue durée de vie
c'est toi qui recevras le tribut de nos offrandes.

O Terre notre mère,
confère-moi la grâce d'un bon établissement :
en harmonie avec le Ciel, ô Sage,
dispose-moi dans la gloire et dans la fortune !

A PARJANYA

(Rg Veda 5.83)

Adresse-toi par ce chant au Dieu puissant,
célèbre Parjanya, gagne-le par ton hommage.
Le Taureau mugissant aux effluves vivaces
dépose sa semence dans les plantes, comme un germe.

Il abat les arbres et détruit les démons :
le monde entier craint son arme puissante ;
l'innocent même fuit devant le Dieu mâle,
quand Parjanya tonnante frappe les impies.

Comme un cocher excitant ses chevaux du fouet,
il rend visibles ses messagers de pluie.
Au loin s'élèvent les grondements du lion,
quand Parjanya fait pleuvoir la nuée.

Les vents soufflent, les éclairs volent,
les plantes s'entrouvrent, le soleil gonfle.
La sève surgit pour toute la nature
quand Parjanya réveille la terre par sa semence.

Lui sous la loi de qui la terre profondément s'incline ;
lui sous la loi de qui galopent les bêtes à sabots ;
lui sous la loi de qui sont les plantes et toutes leurs
[formes
confère-nous, ô Parjanya, ta sauvegarde puissante !

Gratifiez-nous, ô Marut, de la pluie du ciel,
faites enfler les flots du cheval mâle !

Annexe 6

(VARENNE Jean, *Le Veda*, Paris, Les Deux Océans, 2000, p.167-168.)

TALISMANS

(Atharva Veda 10.3)

LE TALISMAN

Mon talisman¹ que voici² est le rempart,
le tueur des rivaux, le mâle :
de par lui, saisis les ennemis
et écrase les malfaisants.

Fracasse-les, broie-les, saisis-les ;
que le talisman te guide et marche devant toi ;
de par ce rempart les Dieux ont arrêté
l'assaut des Asura, de jour en jour.

Le talisman que voici est rempart et panacée,
à mille yeux, jaune d'or :
qu'il foule aux pieds tes ennemis ;
prends les devants et envoie ceux qui te haïssent.

C'est lui qui arrêtera l'envoûtement tendu contre toi,
lui qui du danger venant des hommes,
lui qui de tout mal te
gardera, le rempart.

Qu'il le préserve, le rempart,
le Dieu Arbre que voici :
la consommation qui a pénétré en cet homme-ci,
les Dieux lui ont barré le chemin.

Si dans ton sommeil tu as quelque vision funeste,
la course d'un fauve : mauvais présage,
de l'éternuement, de la voix sinistre du corbeau,
ce talisman, ce rempart te gardera.

Il te gardera du démon, de la perdition,
du maléfice et du danger ;
de la mort, d'être tué même par un plus fort que toi,
il te gardera, le rempart.

Si mon père, si ma mère,
ou si mes propres frères,
si nous-mêmes avons commis un péché,
des effets de ce péché nous gardera
le Dieu Arbre que voici.

Ebranlés par ce rempart,
mes adversaires qui sont de ma famille
sont entrés dans l'espace ténébreux :
qu'ils descendent aux ténèbres inférieures.

Je suis sain et sauf, et sauves mes vaches ;
sauve est ma vie, et sauves mes hommes :
puisse ce rempart, ce talisman me
garder de toutes parts et en tous sens.

Il repose sur ma poitrine, ce rempart,
roi, Dieu et arbre :
qu'il heurte et disperse mes ennemis,
comme Indra a dispersé les Dasyu et les Asura.

Je porte le rempart que voici,
moi plein de vie, destiné à vivre cent automnes :
qu'il me donne royauté et puissance,
me donne bétail et vigueur.

Comme les grands arbres, par le vent,
par sa force, les arbres sont brisés,
ainsi brise mes rivaux
nés avant ou après moi.
Que le rempart te protège.

Comme le Vent et Agni
dévorent les arbres, les grands arbres,
ainsi dévore mes rivaux
nés avant ou après moi.
Que le rempart te protège !

Comme détruits par le Vent,
les arbres gisent renversés,
ainsi, que par toi mes rivaux
soient détruits et renversés,
nés avant ou après moi.
Que le rempart te protège !

Fends-les, ô rempart,
avant qu'ils aient atteint l'âge assigné,
ceux qui veulent nuire à l'homme que voici dans son [bétail
ou attenter à sa royauté.

Comme le Soleil transperce tout de son éclat,
comme il a en partage l'acuité,
ainsi le talisman-rempart
puisse-t-il me donner renom et prospérité,
m'asperger d'acuité,
m'oindre de gloire !

Comme la gloire réside dans la Lune
et dans l'Āditya qui voit les hommes,
ainsi le talisman-rempart
puisse-t-il me donner renom et prospérité,
m'asperger d'acuité,
m'oindre de gloire !

Comme la gloire réside dans la Terre
et dans le Jātavedas que voici,
ainsi le talisman-rempart
puisse-t-il me donner renom et prospérité,

m'asperger d'acuité,
m'oindre de gloire !

Comme la gloire réside dans une vierge
et dans ce char nouvellement ajusté,
ainsi le talisman-rempart
puisse-t-il me donner renom et prospérité,
m'asperger d'acuité,
m'oindre de gloire !

Comme la gloire réside dans le breuvage de *soma*,
comme dans le *madhuparka*¹⁶ la gloire,
ainsi le talisman-rempart
puisse-t-il me donner renom et prospérité,
m'asperger d'acuité,
m'oindre de gloire !

Comme la gloire réside dans l'*agnihotra*,
comme dans l'invocation *vaṣaṭ* la gloire,
ainsi le talisman-rempart
puisse-t-il me donner renom et prospérité,
m'asperger d'acuité,
m'oindre de gloire !

Comme la gloire dans le Sacrifiant
réside, et dans le sacrifice que voici,
ainsi le talisman-rempart
puisse-t-il me donner renom et prospérité,
m'asperger d'acuité,
m'oindre de gloire !

Comme la gloire réside dans Prajāpati
et dans Paramēṣṭhin que voici,
ainsi le talisman-rempart
puisse-t-il me donner renom et prospérité,
m'asperger d'acuité,
m'oindre de gloire !

Comme dans les Dieux l'immortalité,
comme en eux la vérité efficace réside,
ainsi le talisman-rempart
puisse-t-il me donner renom et prospérité,
m'asperger d'acuité,
m'oindre de gloire !

Annexe 7

(VARENNE Jean, *Le Veda*, Paris, Les Deux Océans, 2000, p. 197.)

Pour gagner l'amour d'une femme (VI.8) : « *Comme la liane tient l'arbre embrassé de part en part, ainsi m'embrasse : sois mon amante et ne t'écarte pas de moi ! Comme l'aigle qui prend son vol frappe au sol de ses ailes, ainsi je frappe à ton cœur : sois mon amante et ne t'écarte pas de moi ! Comme le soleil un même jour entoure le ciel et la terre, ainsi j'entoure ton cœur : sois mon amante et ne t'écarte pas de moi !* »