

# **TRANSES ET PRODIGES**

**Le symbolisme et l'opérativité  
des trois feux hermétiques**

Albrecht Pierre-Yves



Thèse de doctorat  
présentée  
à la Faculté des Lettres de  
l'Université de Fribourg (Suisse)  
2007

Thèse approuvée par la Faculté des lettres sur proposition  
des rapporteurs suivants :

Président du Jury, Prof. F. Python  
Prof. Ch. Giordano  
Prof. F. Rüegg  
PD Dr. Paul Ballanfat

Le doyen de la faculté des Lettres  
Prof. Jean-Michel Spieser

**Fribourg, le 17 avril 2007**



## INTRODUCTION

### I. Polysémie de la zaouïa : Le cycle de ses fonctions comme fait social total

Depuis plus de 15 ans, pour des raisons professionnelles, nous arpentons l'Afrique du Nord à pieds, à dos de chameau ou en véhicule tous terrains, surtout l'Algérie et le Maroc. Au cours de nos périples, nous avons rencontré à de nombreuses reprises ce que l'on nomme des *zaouïas*, avec leur sanctuaire à coupole blanche où est vénéré le Saint *marabout* avec parfois aussi une mosquée intégrée dans l'ensemble architectural et un cimetière. Au fil des ans, nous nous y sommes intéressés de plus près, avons pu visiter, grâce à des « opportunités bienveillantes », celles que nous rencontrions sur notre chemin. C'est d'abord « l'extravagant » qui nous a heurté : les déambulations des pèlerins autour du tombeau du Saint, la fureur des possédés amenés dans ces lieux chargés de *baraka* pour y trouver la guérison, des rituels étranges, mais aussi d'extraordinaires oraisons jaculatoires lancées par des soufis en extase. « *Marabout* » renvoie à l'arabe « *murabit* » et signifie celui qui est attaché, enchaîné à Dieu. Celui-ci est dès lors un pôle, un centre auquel se rattache à son tour une chaîne initiatique de descendants (*chorfa*) perpétuant l'œuvre du saint.

Puis l'expérience nous a peu à peu appris que, l'action des *zaouïas* qui parsèment le pays, était polyvalente : celles-ci étaient autant des structures politico-administratives que spirituelles et pédagogiques, voire thérapeutiques. Issue du soufisme, la *zaouïa* sédimente la sacralisation du chef d'une lignée (*tariqâ*) et entretient une hiérarchisation quasi sacerdotale vis-à-vis des descendants (les *chorfa*), opposant ainsi une sorte de contre pouvoir au pouvoir officiel des *Oulémas* (représentants du clergé officiel).

« Mais malgré sa marginalité, elle demeure perçue comme le rempart des traditions pures contre lequel viendront échouer les courants jugés hostiles ou déviationnistes » (Mouhtadi, 1999, 167). Ainsi le système de la *zaouïa* déborde le seul espace architectural ; celle-ci est bien sûr, une retraite, mais plus encore un processus qui s'articule en plusieurs mouvements :

- un culte des saints focalisant autour du mausolée d'un marabout,
  - des structures confrériques animées par des rituels et des liturgies spécifiques dirigées par une hiérarchie de nature initiatique,
  - une organisation foncière et économique gérant les produits provenant de vastes propriétés et des dons et offrandes des pèlerins affluant au sanctuaire.
- a) Le culte des saints : celui-ci est à intégrer dans une perspective pluri-culturelle sur tout le pourtour de la Méditerranée. La civilisation méditerranéenne a développé tout au long de son histoire une sorte de « religion parallèle » touchant les trois religions du livre, le judaïsme, le

christianisme et l'islam, impliquant le culte du saint chargé de grâce ou de *baraka*, comme intermédiaire entre les fidèles et Dieu. Pour l'islam, le saint marabout est tout à la fois un *Sayed*, un seigneur, ou un *Salih*, un saint, un *Wali*, une autorité, un *Siddiq*, un authentique, consacré de son vivant ou après sa mort, possesseur de pouvoirs divers qui lui sont conférés par sa *baraka*. Celui-ci, vénéré dans sa *qoubba* (sanctuaire, mausolée), elle-même intégrée dans le contexte de la *zaouïa*, draine un flot de pèlerins venus chercher dans cet espace « magnétisé », consolations, grâces et guérisons. Le « pouvoir » du saint mort est inséparable de la relation qui l'unit au vivant. Comme tous les cultes des saints, le culte maraboutique a été l'objet des critiques d'un clergé « orthodoxe » soucieux d'épurer la religion de ses scories païennes.

Il n'est pas inintéressant de citer ici une critique très dépréciative concernant le *marabout* mais décrivant un bon nombre de phénomènes pouvant encore aujourd'hui être observés :

*Tout ce que l'Islam réproouve et condamne s'est restructuré dans les pratiques maraboutiques : les danses extatiques, les hurlements des instruments de musique, l'agitation et le cri, la sueur et la boue, la violence des couleurs et des vêtements récusant violemment la rigueur et l'austérité de l'Islam. Ces conduites, dont certaines aberrantes comme marcher sur du verre, boire de l'eau bouillante, dévorer la chair crue, s'ouvrir la tête à coups de hache, manger de l'orge comme des animaux, ces conduites, donc, sont d'allure païenne et orgiaque. Elles ont renoué avec un passé antérieur à l'Islam et elles infestent la vie quotidienne d'une foule de gens qui ne peuvent évoluer d'une façon moderne. Les confréries et les marabouts ont par exemple produit une conception de la maladie et de la folie en rapport avec la magie, la possession et le surnaturel. Certains saints sont exclusivement vénérés comme les seuls aptes à guérir les maladies mentales. (El Khayat, 1994, 63)*

Il n'empêche qu'une bonne partie de ces saints, rattachés au tronc du soufisme, ont foumi à l'Islam les plus beaux bijoux de sa mystique et de sa ferveur spirituelle et que la mise en évidence de certaines excentricités prises comme telles, ne peut à elle seule condamner ni le soufisme, ni des chefs de file aussi intègres qu'un Abou Abdallah Al Jazouli ou qu'un Ahmad Ben Nacer Edarbi, pour ne nommer que ceux-là.

Concernant le phénomène pluri-culturel lié au culte des saints, nous pouvons relever que le tarentisme se pratiquait encore il n'y a pas si longtemps dans la basse Italie ; ceci pour démontrer que le culte des saints déborde les frontières religieuses et semble se rattacher à un tronc commun de paganisme archaïque. On dansait encore dans les Pouilles dans les années soixante ; pour se libérer du venin, le *pizzicato* (le piqué) pratiquait un rituel analogue à celui de Bouya Omar : danse, chant, couleurs, faisaient partie de

la panoplie thaumaturge et l'entraînaient dans la sarabande des jours, jusqu'à ce que Saint Paul par sa voix lui accorde la grâce de la guérison, comme les saints de la *qoubba* marocaine accordent encore aujourd'hui leur *hukm* (jugement) au possédé maghrébin. De manière générale, à la fin de l'antiquité tardive, le pourtour de la Méditerranée était tissé d'un réseau de sympathies et un itinéraire spirituel entraînait les pèlerins tout autour de celle-ci, remontant l'Italie, traversant la Gaule et l'Espagne pour redescendre sur l'Afrique et même traverser en large cette dernière. On s'échangeait les reliques des « grands invisibles » qui servaient de stèles au chemin du sacré, approvisionnait les sanctuaires des ossements vénérés ; une étrange ferveur enflammait tout le bassin méditerranéen, unissant des peuples si différents dans un semblable enthousiasme. Ceci pour relever que les possédés d'alors, pourtant chrétiens de confession, comme leurs semblables dans les *zaouïas* d'aujourd'hui, se soumettaient à la question du saint : tribunal invisible où un dialogue s'instaurait entre l'illustre défunt et les démons de l'envoûtement, répondant à l'interrogatoire des instances célestes.

- b) Les confréries ou la chaîne initiatique : dès le début du 6<sup>ème</sup> siècle de l'Hégire, les cercles soufis se sont structurés en confréries organisées et hiérarchisées. Leur influence s'est accrue dès le 9<sup>ème</sup> siècle de l'Hégire et répandue très largement dans les couches populaires du Maghreb. La *baraka* du Saint devient transmissible à une chaîne (*tariqâ*) d'héritiers (*chorfa*) et l'étincelle spirituelle du *Shaykh* (maître de la confrérie) conserve son efficacité thaumaturge à travers ses maillons généalogiques. Chaque saint, en plus de la *baraka*, lègue à sa confrérie un « style » particulier investissant dans la mystique, la liturgie, le rituel et la thaumaturgie. (Pascon, 1984) (Mouhtadi, 1999)
- c) Naamouni (1995) insiste sur le jeu des pouvoirs : si les pouvoirs de la confrérie sont de nature spirituelle, psychologique et thérapeutique, ils le sont aussi de nature politique et économique, ce qui a fait dire à certains anthropologues au sujet de la *zaouïa* que celle-ci pratiquait « l'économie de la sainteté ». S'il est facile de démontrer l'extraordinaire influence des confréries sur la politique générale du Maghreb tout au long de son histoire, l'organisation économique des *zaouïas* reste plus discrète. Il sera donc intéressant de montrer comment s'opère cette « économie de la sainteté », à travers la capacité culturelle d'un sanctuaire (en l'occurrence la *zaouïa* de Bouya Omar) à thésauriser et de quelle source cette « économie » tire sa pleine légitimité sociale et culturelle, et comment est géré par les descendants du saint ledit sanctuaire.

## II. La zaouïa : espace thérapeutique

D'autres définitions de la zaouïa, celle d'un Berque (1958, 122) dit en substance ceci :

*L'orientation générale de la zaouïa au XVIIème siècle était plutôt dans ces tendances confuses à l'exaltation dévote, au culte des saints et à l'ésotérisme, que dans une spéculation nettement différenciée entre écoles. La sagesse est éclectique. Elle compose, sans les synthétiser, théologie rationnelle, croyance populaire et mysticisme....*

Ou cette autre de Pascon (1984, 256):

*qu'il y a un cycle de la zaouïa. Il commence dans l'ascèse et la pauvreté : investissant non point seulement dans la mystique et la sainteté, mais aussi et surtout, dans l'original, la marginalité, l'extraordinaire et le prodigieux.*

D'une lecture à l'autre, puis d'un voyage à l'autre, nous découvrîmes peu à peu l'existence d'une chaîne de sanctuaires s'intéressant particulièrement aux résolutions thérapeutiques de la possession et de la magie. Avant la dimension mystique ou dévotionnelle c'est d'emblée ce secteur très particulier et spectaculaire de la zaouïa qui attira notre attention, pour cette raison que nous constatons des analogies frappantes entre les symptômes des déments (*massari*) qui se pressaient au portillon des marabouts et ceux de la clientèle de l'institution que nous dirigeons, institution recevant des personnes à l'état de conscience modifié par l'abus de substances toxico-manogènes, et nous souhaitons identifier ces deux clientèles au niveau de la symptomatologie, du diagnostic, et surtout de la thérapie. Concernant les symptômes relatifs à une certaine perception extra-sensorielle que les deux catégories semblaient partager, Tadie, (2002, 38), professeur de neurochirurgie à l'université Paris XI, affirme :

*Bien sûr, nous savons que tout un tas de phénomènes absolument banals peuvent provoquer des hallucinations absolument extraordinaires : anorexie trop longue, surmenage, alcoolisme, terreur, substances hallucinatoires, mais ce qui nous rend perplexes et nous incite à nous pencher plus avant sur les phénomènes des perceptions extra ou supra sensorielles, c'est la rémanence des perceptions, des sensations, des sentiments et des résultats décrits par tous les sujets qui reviennent de ce qu'ils appellent « leurs voyages », qu'ils soient civilisés curieux, civilisés souffrants ou primitifs initiés, et ce, quels que soient l'époque et le pays dans lesquels se déroule ce « voyage ». Cela a beau être inexplicable, cela est ! L'inexplicable est têtue.*

Tout d'abord, nous choisîmes pour terrain la confrérie *rahhaliyya* pour étudier cette sorte de thérapie culturelle. La zaouïa de Bouya Omar est située sur les bords du fleuve de la Tassaout, à 30 km de Kalaât Sraghna, dans la direction de Marrakech et à 3 km de 'Al A'ttaouia. Avant chaque intervention thérapeutique auprès des possédés, les



*chorfas* (descendant du Prophète ou du Saint à l'origine de la lignée *maraboutique*) se distinguent par des pratiques étonnantes allant de l'absorption d'eau bouillante à l'ingestion de vipères et de scorpions vivants, et sans qu'il ne leur en coûte le moindre dommage, tandis que d'autres plongent en certaines occasions dans un four brûlant sans y subir la moindre brûlure. Tout cela au milieu de rites et prières, danses et jubilatons avec ce résultat éloquent que les possédés, pour beaucoup, s'en trouvent apaisés et reviennent même à une conscience normalisée. D'autres *chorfas* servent d'intermédiaires, entre les possédés et un tribunal invisible présidé par le saint, censé interpeller puis chasser les démons. Favret-Saada (1991) parlant du désorceleur « aux prises avec un sorcier invisible », confirme ces jeux de rôles « subtils » entre l'exorciste et l'instance responsable de l'envoûtement.

Plus que les prodiges en eux-mêmes, attestés par de nombreux auteurs, notre intérêt gravite autour d'une série de questions pouvant se résumer comme suit : l'économie de toutes ces actions ; la nature de ces thérapies étranges, l'invulnérabilité des guérisseurs en rapport aux trois feux, soit l'eau bouillante, le venin, le four. Quelle est la symbolique de cette pratique et comment justifier son opérativité, (son efficacité symbolique) en relation avec le champ de la thérapie. A quoi rime cette « parodie » efficace d'une cour d'assises mythique ? Ou, dans d'autres *zaouïas*, la pratique de l'incubation ou de la lecture du Coran comme remède efficace. Y-a-t'il un dénominateur commun entre toutes ces espèces de thérapies susceptibles de guérir de la djinnopathie ? (possession par les *djunûn*, entités invisibles)

Concernant la maîtrise affichée par les spécialistes des trois feux, par exemple, et le pourquoi de leur symbolique liée à la thérapie, aucune réponse élaborée, à notre connaissance, n'a été donnée jusqu'à ce jour, sinon quelques tentatives d'explications pour justifier l'insensibilité des *chorfa*, se bornant à mentionner l'épilepsie, l'abaissement du seuil de sensibilité lié à la transe et à certains processus neurophysiologiques occasionnels, favorisant cette extraordinaire immunité. On peut citer ici Tadié (2002, 46) :

*Y a-t-il un support neuro anatomique fonctionnel à ce que nous appelons cette crise chamanique ? Oui, celle-ci se situe à la croisée des chemins de la crise d'épilepsie, de l'hypnose et du rêve éveillé. Rappelons que les neurones sont d'une extrême sensibilité et réagissent à la stimulation par des neuro sécrétions qui, si elles sont répétées, augmentent l'intensité de la décharge de l'influx... Dans le rituel chamanique, tout est fait pour entraîner cette décharge neuronale extrême.*

L'auteur poursuit en nous montrant que le feu, le tambour et la danse sont des stimulateurs agissant sur certaines zones cérébrales, sur le tronc cérébral lui-même, au niveau du cortex occipital, auditif et des cellules de la rétine. Si l'approche neurophysiologique de Marc Tadié nous donne le « comment » de la crise chamanique, elle ne nous parle pas du « pourquoi » et s'avère incapable de nous fournir des clefs pour pénétrer dans un univers symboliquement codifié. Pourquoi ce rapport de la transe avec l'élément « feu » ? Pourquoi l'usage rituel de symboles

suggérant le feu (bouilloire, four) et l'éclair (serpent)? Pourquoi leur efficacité symbolico-thérapeutique? Non seulement aucune explication étayée n'a été produite jusqu'à ce jour mais des critiques sans appel ont freiné tout élan à poursuivre la réflexion. Nous en citons une de la psychiatre El Khayat (1994, 56) relative au grand « cirque thérapeutique de la zaouïa » avec sa procession d'adeptes inconditionnels :

*On pourrait établir une comparaison entre les effets thérapeutiques miraculeux recherchés pour les « aliénés » et ceux du pèlerinage à Lourdes ou à Saint-Jacques de Compostelle. Tout cela procède des mêmes attitudes mentales et noie dans les mêmes délires de foules des organisations psychiques un peu débiles, crédules selon une forte indigence intellectuelle, bassement populaires.*

Selon certains, toutes les thérapies zaouiennes procéderaient ainsi d'un « véritable sadisme culturel » et s'avéreraient complètement inefficaces, trompant la naïveté des malades (djinnopathes) et de leurs proches. A l'encontre de ces opinions Hell (1999, 32) écrit :

*Cette thèse n'est ni nouvelle ni isolée. Elle se nourrit d'une idéologie moderniste dont le pseudo-positivisme alimente de nombreux courants de pensée. Imprégnés d'une lecture superficielle de « Totem et tabou » de Sigmund Freud (1912), certains ethnopsychiatres vont ainsi décrypter avec étroitesse les pratiques religieuses archaïques à l'aune des comportements pathologiques des névrosés.*

S'exprimant au sujet du chamanisme nord-américain des Mohaves et de celui des Sedang Moï indochinois, Devereux (1970, 15) interprète les rituels de ces populations comme des signes de l'hystérie. Ces constatations nous obligent à considérer le chaman comme un être gravement névrosé ou même comme un psychotique en état de rémission temporaire. Pour certains, le chamanisme et la possession relèveraient d'un processus schizoïde provoquant une « dissociation effective de l'identité », celle-ci caractérisant avec évidence une pathologie d'ordre psychiatrique. Ceci donne le ton à une certaine « opinion » matérialiste, incapable de percevoir à travers les « prodiges » (*karamat*) la manifestation plus subtile d'un « pouvoir », lui-même lié à un contexte éminemment symbolique. L'argumentation devient ici impossible et réduit à néant ce qu'elle ne peut pas saisir « parce qu'elle refuse d'entrer dans le jeu ».

Ainsi, il nous semble qu'on ne peut réduire toute la pratique zaouienne et la symbolique qui l'entoure à de la pure fantaisie. En prenant pour illustration la *zaouïa* de Bouya Omar, on constate que :

- Premièrement : les cérémonies de guérison sont journalières, donc systématisées. C'est-à-dire que les *chorfas* guérisseurs ne subissent pas les « phénomènes » mais d'une certaine manière les dirigent.

- Deuxièmement : ceux-ci ne sont pas un but en soi mais servent entre autre à la résolution de la possession djinnopathique, dynamisant sur les malades la *baraka* du saint.

- Troisièmement, il est évident que le spectacle ne relève pas du numéro de cirque, que l'usage des ingrédients tels l'eau bouillante, le venin ou le four sont à interpréter en termes de pouvoirs/symboles, ceux-ci créant un lien opératif entre la maîtrise de soi des *chorfas*, (ascèse sympathique en résonance avec les « éléments cosmologiques »), et les courants de l'âme perturbée du patient. Ici ce n'est plus le syllogisme qui structure le processus mais bien « la logique symbolique qui prédomine. Elle donne son sens premier à tous les autres, si délirante puissent-ils sembler » (Hell, 1999, 175).

Pour couper court au canular ou au numéro de cirque, il est intéressant de relever que ces prouesses ne sont pas le monopole de confréries exotiques mais qu'elles se pratiquaient dans notre tradition, attestées par les témoins de l'époque. Carré de Montgeron relève les performances de «Madame Sonnet» dite la Salamandre, qui furent protocolées dans un procès-verbal en bonne et due forme par des officiels dignes de foi :

*Nous soussignés, François Desvernays, prêtre, docteur en théologie de la maison et société de Sorbonne ; Pierre Jourdan, licencié de Sorbonne etc... (suit toute une liste de personnalités éminentes) certifions que nous avons vu ce-jourd'hui entre huit et dix heures du soir, la nommée Marie Sonnet, étant en convulsions, la tête sur un tabouret et les pieds sur un autre, les dits tabourets étant entièrement dans les deux côtés d'une grande cheminée et sous le manteau d'icelle, en sorte que son corps était en l'air au-dessus du feu qui était d'une violence extrême, et qu'elle est restée l'espace de trente-six minutes en cette situation, en quatre différentes reprises, sans que le drap dans lequel elle était enveloppée, n'ayant pas d'habits, ait brûlé, quoique la flamme passât quelquefois au-dessus, ce qui nous a paru tout à fait surnaturel. En foi de quoi nous avons signé ce-jourd'hui 12 mai 1731. Plus, nous certifions que, pendant que l'on signait le présent certificat, la dite Sonnet s'est remise sur le feu en la manière ci-dessus énoncée et y est restée pendant 9 minutes, paraissant dormir au-dessus du brasier qui était très ardent, y ayant 15 bûches et un cotteret de brûlés pendant les dites deux heures et quart. (Leroy, 1931, 33)*

Belle précision pour une séance qu'on voudrait évacuer comme un canular ! Ce qui n'empêchait pas pour autant les « lumières de l'époque » d'affirmer que « le grand succès des convulsionnaires fut avant tout un ensemble de phénomènes extraordinaires expliqués à peu près tous par la pathologie actuelle. » Déjà, la science de cette période évacuait tout simplement ce qu'elle ne pouvait intégrer dans sa logique. Et pourtant :

*L'incombustibilité humaine est une réalité historique et par conséquent physique qui ne cadre pas avec la physique ordinaire pour la raison très simple que la physique ordinaire s'est constituée par élimination des faits qui*

*la contredisent (élimination raisonnable, on l'a vu, puisque les contradictions semblent venir d'un autre plan. (Leroy, 1931, 32)*

### III. L'enquête

La thèse présente s'appuie sur un travail de terrain de longue haleine impliquant de nombreux séjours dans les endroits concernés<sup>1</sup>, un repérage d'un grand nombre de *zaouïas* susceptible de fournir un échantillonnage suffisant des différents styles de confréries, de leurs ressemblances et de leurs différences, d'en extraire ce qui leur est commun et essentiel, particulier voire anecdotique.

L'enquête a été effectuée auprès des *zaouïas* suivantes qui toutes ont été visitées de nombreuses fois : les *zaouïas* de Bouya-Omar, de Sidi Rahhal, de Sidi Ahmad dans les environs de Marrakech, celle de Sidi Ahmed Erguibi, de Sidi Ahmed Larossi, d'Ach-Chikh Mrabih Rabo près de Smara, le marabout de Mansour Oulde-Jaba Ouldgziyda à proximité de Layoune, la *zaouïa* de Chikh Ben Moukhar aux confins sud-est du Maroc, la *zaouïa* de Sidi m'Hammed Ibn Ali proche de Zagora, celle de Sidi M'hamed Ben Nacer à Tamegrout, quelques marabouts isolés dans le Haut Atlas près du Mt Tubkal, le sanctuaire de Moulay Abdessalam proche de Tatouan et la *zaouïa* de Sidi Mohammed Ben Aïssa à Meknès.

A Bouya Omar et à Sidi Rahhal nous avons réitéré à plusieurs reprises nos visites et approfondi plus précisément l'argument principal de la thèse portant sur le rituel des trois feux et son interprétation symbolique que nous précisons par la suite, et à Meknès dans le sanctuaire du *Shaykh* El Kamal nous avons séjourné longuement dans le but de nous imprégner au mieux de la mystique soufie des Aïssaoua, de leur liturgie et de leur maîtrise du feu, devenue légendaire pour tous ceux qui s'intéressent au sujet. Au fil de notre enquête ceux-ci, nous ayant jugé assez persévérant, nous ont fait l'honneur de nous compter parmi les leurs en nous accordant un *wird* (degré initiatique).

Certaines approches des *zaouïas* mentionnées n'ont pu se faire qu'à pied, celles-ci étant situées en plein désert ou au milieu des montagnes, mais le fait d'avoir pu étudier un grand nombre de mausolées étalés sur toute la surface du Maroc s'est révélé bénéfique pour illustrer, par exemple, l'éclectisme des méthodes thérapeutiques, la constante du *hâl* (état extatique) et du *dhikr* (oraison spécifique) comme conditions *a priori* de la manifestation des « pouvoirs » et la nécessité de la croyance pour rendre efficiente « toute réponse de l'au-delà ».

Enquêtes, interviews auprès de nombreux adeptes, *foqarâ'*, *fogha*, *tolba* (hommes religieux, guérisseurs, exorcistes), avec le *moqaddem* (responsable administratif) Aïssaoua de Marrakech, avec le *naqib* de Sidi Rahhal (chef des *chorfa*) et le *Shaykh* (maître spirituel) des Alawiya, le Sirr Bentounès qui nous gratifia de plusieurs enseignements, nous ont permis de confronter les divers témoignages, d'en dégager les points communs et les différences, tous ceux-ci contribuant progressivement à une meilleure compréhension des phénomènes observés.

---

<sup>1</sup> de 1986 à 1993 repérages en Algérie à raison de un à deux mois par an ; de 1993 à 2003 enquêtes sur le territoire marocain à la même fréquence

L'aide substantielle de l'imam de Meknès, Farid Al Ansàri, professeur de théologie à l'université de la ville, nous a apporté des éclaircissements fructueux, un avis « extérieur » du clergé officiel concernant le soufisme, les confréries maraboutiques et l'arsenal des thérapies incorporé au système des *zaouïas*, de même qu'un avis pertinent relatif à l'alchimie arabe ayant servi de grille de lecture pour l'interprétation de certains « prodiges ».

#### IV. Argument de la thèse : une interprétation symbolique des trois feux et son rapport à l'opérativité de l'alchimie « spirituelle » arabe

##### a) *Thaumaturgie*

Le matériel ethnographique en ce qui concerne précisément l'interprétation symbolique de ce que nous appellerons ici « les trois feux » a surtout été récolté dans la confrérie *rahhaliyya* (les gens de la Relève) et dans la confrérie Aïssaoua, spécialistes en la matière. Il est indéniable que l'élément « feu » acquiert dans ces ordres une dimension privilégiée de « pouvoirs » directement liés à la thaumaturgie, à la maîtrise personnelle des *chorfa*, en définitive et pour les meilleurs, à une symbolique puissante de l'exaltation mystique. Dans la terminologie de ces confréries le concept et l'expérience du feu vont de pair et s'imbriquent d'une manière ou d'une autre dans l'ensemble du rituel. Ceux-ci gravitant sans cesse autour de cette idée de « température » sont donc paradigmatiques dans ces confréries par rapport aux prodiges thaumaturges observés dans les autres *zaouïas*, à l'obtention du *hâl* (état extatique) et finalement à la guérison des corps et des âmes. C'est pour cette raison que nous nous attarderons plus particulièrement sur la *zaouïa* de Bouya Omar en essayant de décrire au plus près la structure des pouvoirs thérapeutiques ainsi que celle de ses pouvoirs sociaux-économiques qui ne peuvent être dissociés des premiers.

Certaines pratiques, comme avaler le feu ou charmer les serpents, sont l'apanage de la *tariqâ* « Aïssaoua ». On raconte que leur fondateur (Rinn, 1884, 205) Muhammad ibn'Isâ, en conflit avec le sultan de Meknès, quitta sa ville avec ses compagnons et s'enfonça avec eux dans le désert. Là, il leur dit qu'ils pouvaient manger tout ce qu'ils trouveraient sur leur chemin et comme il n'y avait dans cet endroit que des cailloux, des scorpions et des serpents, il mangèrent ceux-ci sans dommage.

Les *chorfa rahhaliyyine* se divisent en deux catégories de pouvoirs : les *Muwalin al-Taba'* et les *Muwalin al-Idn*. Les premiers sont investis du cachet de Sidi Rahhal, leur saint, contre les effets mortels de l'eau bouillante, du venin, et de la flamme du four. Les seconds ont reçu l'autorisation du *marabout* pour chasser les démons et officient comme « exorcistes ».

La pratique conjointe de ses deux pouvoirs a pour effet une réalisation thaumaturge.

Trois rituels sont systématisés :

- *al moqraj* consiste pour le descendant du saint à avaler de l'eau bouillante pendant la *hadra* (rituel de transe).
- *as simm* consiste à dévorer des reptiles venimeux ou scorpions également pendant la *hadra*.
- *al farran* consiste à pénétrer dans un four brûlant lors d'une occasion extraordinaire, lors d'un pèlerinage, d'une fête et d'en ressortir indemne.

Dans la *zaouïa* de Bouya Omar, le premier rituel est quotidien ; le second occasionnel ; le troisième exceptionnel. Durant le rituel quotidien du *moqraj* auquel participe également l'exorciste, les malades, possédés, fidèles, pèlerins assistent à la cérémonie, chacun essayant activement d'y trouver son compte.

Plusieurs questions se posent :

- Y-a-t-il des *analogons* de ce phénomène d'incombustibilité dans les autres traditions religieuses, thérapeutiques ?
- Quelles sont les causes possibles et généralement avancées de cette incombustibilité ?
- Quel est le rapport entre ces exercices (ascèse) et la guérison ?
- De quelle grille de lecture se servir pour une interprétation heuristique relativement à ces exercices à interpréter comme pouvoirs symboliques en lien avec la thérapie ?

### **b) *Le soufisme comme cadre symbolique***

Pour mieux cerner l'objet de notre étude, nous devons également parler du soufisme qui génère le culte des saints (maraboutisme) et corollairement « le cycle de la *zaouïa* » qui, à son tour, intègre les systèmes thérapeutiques répertoriés. Certains courants du soufisme portent un grand intérêt à la doctrine de l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*) qui n'est autre que la veine la plus pure de la doctrine islamique de l'unité de Dieu. Corollairement, la Réalité est donc Une pour le soufi et cette vision du monde en lien avec une ascèse méthodique oriente sans cesse son expérience vers tout dépassement du dualisme et de la contradiction. Par ce fait, à force de jeter des ponts à travers les choses, les systèmes et les univers, le soufi réalise non seulement son unité en Dieu, mais aussi en retour une relation unitaire avec les êtres du monde qui tous, procèdent de l'Un à travers l'Essence, les Attributs et les Opérations théophaniques, les trois mondes dont parle le soufisme. Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'adepte acquiert une certaine « opérativité », que nous appelons des « pouvoirs » parce que ceux-ci, en général, dépassent nos capacités de compréhension et d'action. Cette « opérativité » est aussi le propre de l'alchimiste qui, se connaissant, connaît aussi le monde et peut, d'une certaine manière, agir sur lui. La doctrine de l'unicité de l'Être n'a été formulée de manière élaborée dans le soufisme qu'au treizième siècle. Il faut dire qu'elle n'est pas partagée par l'ensemble du soufisme et a été très critiquée par de grands auteurs mystiques, si bien que le renouveau du *naghsbandisme* (mouvement confrérique) s'est fondé sur cette critique radicale de la *wahdat al-wujûd*.

### **c) *Alchimie : l'opérativité symbolique entre la compréhension matérialiste et spiritualiste***

Les « entretiens » concernant l'alchimie arabe, avec un *fqih* (homme religieux, guérisseur) de la confrérie des Aïssaouas, spécialiste en la matière, et celle du *naqib* de Sidi Rahhal fut d'une extrême importance pour la confirmation de notre hypothèse



relative à la grille de lecture alchimique. Ils confirment d'une part l'hypothèse relative à l'interprétation symbolique des prodiges et guérisons, et d'autre part permettent un rapprochement intéressant avec l'ancienne alchimie occidentale, établissant un lien de commensalité dans ce domaine entre l'Orient actuel et l'Occident d'autrefois. En bref, et cela est confirmé par de nombreux auteurs, dont Montet, (1909) que ce qui est observable encore aujourd'hui en Afrique du Nord en fait de culte de guérison, pouvait l'être à une même échelle en Occident jusqu'à la fin du Xème siècle.

La théorie *al-kimiya* fournit une piste sérieuse pour tous les prodiges attestés empiriquement par des scientifiques et ethnologues de tous bords ; ceux-là ne peuvent plus être simplement évacués par l'explication du « trucage » et de la manipulation. Pour les comprendre, il faut justement prendre en compte la vision du soufi, c'est-à-dire sa métaphysique, sa cosmologie et son anthropologie, seule capable de donner du sens et de l'intelligibilité à ce « *fascinans et tremendum* » qui, sans elle, relèverait du seul arbitraire.

Prendre en compte, par exemple, la doctrine d'alchimistes arabes notoires tels Jaldaki, Ja'far al Sâdiq ou Jâbir ibn Hayyân. Pour ceux-ci, l'alchimie n'a rien à voir avec une pratique de droguiste en quête d'élixirs, mais plutôt « est en rapport avec une vision du monde complète et structurée, comportant ses postulats, sa logique interne et une finalité qui lui est propre . » (Lory, 2003, 128). Certes l'alchimiste tente d'expliquer le monde mais il cherche surtout à avoir prise sur lui. C'est-à-dire par une connaissance des lois cosmologiques, il entend « précipiter » certaines transformations du monde phénoménal, plus rapidement que ne l'autorise le cours naturel du monde.

Mais l'ambition de l'alchimiste, plus que de transformer les choses est de se transformer soi-même, d'atteindre à une sagesse certaine et illuminative susceptible de lui octroyer « une mystérieuse immortalité. » Or cette découverte du « soi » ne procède pas d'un acte solitaire isolé des choses du monde.

*Au contraire, elle pose qu'une telle autogenèse seconde n'a lieu que grâce à un travail sur ce monde, sur cette matière que l'on trouve face à soi. L'homme microcosme se pose face à l'oeuvre-mésocosme, selon une expression fréquente sous la plume de Jâbir : il s'y découvre en y découvrant des lois qui sont également celles de son monde individuel et, pour reprendre l'expression consacrée, s'y « engendre » à un degré d'existence et de conscience autre, supérieur à celui du commun des hommes. (Lory, 2003, 129)*

Pour certains, l'alchimie ne fut que les premiers balbutiements de la chimie : c'est le point de vue matérialiste. Pour d'autres idéalistes, l'alchimie coïncide avec une réalisation spirituelle. D'autres chercheurs auxquels nous nous référons pour l'interprétation alchimique dans la thèse présente, considèrent la « science des souffleurs » comme essentiellement opérative. Les alchimistes arabes héritèrent de l'antiquité grecque, copte et syriaque plusieurs approches distinctes :

- Pour les matérialistes, des « recueils d'opérations », de recettes, de techniques liées à la pharmacopée et à la métallurgie,
- Pour les idéalistes, une « approche mystique des phénomènes naturels, avec l'hermétisme et des spéculations mystiques du type de celles de Zosime » (Lory, 2003)
- Pour les rationalistes (plus proche de la philosophie que de l'alchimie), les concepts de la physique aristotélicienne et de la médecine galénique, avec leur ambition de rigueur explicative universelle (Lory, 2003)
- Pour les opératifs, une synthèse rassemblant ces approches distinctes, exprimée de manière significative dans le corpus jâbirien dont la rédaction fut achevée au début du Xe siècle.

« Pour faire de l'or, il faut déjà en avoir ! » Cet aphorisme met en lumière cette conception de l'alchimie qui concilie les deux premières positions : pour transformer la matière (les éléments) il faut d'abord s'être transformé soi-même et, conjointement, « avoir réalisé l'or en soi » ; cela a pour conséquence d'être capable de le produire à l'extérieur.

Tout le développement de la thèse ramène à rendre plausible cet argument : que seule l'alchimie opérative est susceptible d'apporter une congruence suffisante pour dépasser le point de vue strictement matérialiste, l'explication par la magie ou par la seule mystique qui n'apportent rien de plus ou la critique désinvolte rabaisant les « prodiges » à des catégories du saltimbanque. Il y a plus. L'originalité du présent travail d'interpréter avec cohérence les pouvoirs des *chorfa*, met en évidence maintes théories concomitantes dans des domaines apparemment isolés et supposés fournir quelques éléments d'explication relatifs aux « prodiges » observés. *Les trois matières* de Lupasco (1960) appliquant sa logique novatrice aux domaines concrets de la science, de la physique et de la psychologie, a par exemple été consultée.

En effet, dans le cadre de cette thèse, nous sommes sans cesse confrontés aux notions de pouvoirs et d'éléments : « comment la maîtrise (et pourquoi ?) des trois feux est-elle possible ? » Il n'est donc pas indifférent de se rappeler qu'aujourd'hui, la notion d'événement remplace celle d'élément, et que toute matière de la plus grande à la plus petite, de l'objet microphysique à celui macro physique, se présente sous la forme d'un système énergétique doué d'une certaine résistance. Dans l'ouvrage de Wilber (1984), Bohm (1976) et Pribram (1971) s'accordent pour déclarer que « la nature de l'univers pourrait davantage ressembler à un hologramme, à un domaine de fréquences et de potentialités sous-jacentes à une illusion de concrétude. » Bohm faisait remarquer que, depuis Galilée, la science avait objectivé la nature en la regardant à travers des lentilles. La matière des trois feux, comme celle des *chorfa*, est elle-même énergétique (soit ondulatoire, soit corpusculaire). Dans quelle mesure et comment les *chorfa* sont-ils capables d'influencer la nature du système ? La question posée dans le domaine de l'alchimie opérative est analogue à celle posée dans celui de la micro-physique : dans

quelle mesure aussi le regard (conscience) du savant détermine dans une certaine part la nature corpusculaire ou celle ondulatoire de la particule qu'il observe ? Sous ce rapport, on verra le rôle opératif de l'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî.

L'originalité de la thèse consiste finalement à démontrer à travers la dialectique des « trois feux », les pouvoirs et l'opérativité du symbole, l'efficacité symbolique<sup>2</sup>. Dans le contexte de la *zaouïa* cette dernière notion est omniprésente et sert de fil conducteur pour mieux comprendre les processus thérapeutiques. Or le concept « symbole » est appréhendé selon diverses acceptions, dont les principales peuvent se résumer comme suit :

- 1) Selon le point de vue matérialiste : pour celui-ci le symbole est une « représentation », en ce sens qu'il est une image d'une réalité concrète à laquelle il se réfère. Ici le symbole est traité sur un plan d'horizontalité et ne renvoie à aucune autre réalité invisible ou dimension subtile, sinon qu'il représente métaphoriquement et de manière abstraite « la chose en question ». Son pouvoir est évocateur, essentiellement littéraire. C'est une *allegoria in verbis*, ou « le symbolisme dont on use en parlant » (J. Borella, 1989). Ne demeurent dans ce symbolisme que le signifiant et le signifié mais manque ce que Jean Borella nomme le référent métaphysique.
- 2) Selon le point de vue idéaliste : dans cette perspective le symbole devient une idéalisation quasi déracinée du monde concret. Ici le symbole flotte dans l'univers des archétypes mais il devient très hasardeux de définir les rapports qu'il entretient avec les phénomènes du monde dense. Son pouvoir est de l'ordre de la dévotion, de la croyance et de l'intention. Ce symbolisme est pour ainsi dire désincarné. Ne demeure ici que le référent sémantique.
- 3) Selon le point de vue opératif (alchimiste) : ici, le symbole est appréhendé comme la navette mobile sur un tissage. Chaîne et trame constituent la Manifestation : les fils horizontaux sont les différents mondes, les fils verticaux ceux qui les relient l'un à l'autre par d'invisibles ponts. Ainsi chaque réalité concrète est un symbole, une « présentification » d'une réalité plus subtile de laquelle elle dépend et qu'elle manifeste à sa manière et valablement pour le niveau où elle se situe (Hani, 1975). Parlant du Coran, Ghazâli dit que : « Le Coran est comme une muraille surmontée d'une tour de guet, il a un extérieur et un intérieur... le véritable rapport est celui-ci : il faut aller et venir, passer de l'un à l'autre, de la formule extérieure au secret intérieur ». Connaître symboliquement revient alors à « changer de regard » (niveau de conscience), à déplacer la navette-symbole vers un pont, là où fils verticaux et horizontaux forment une croix. Puis de ce centre remonter par l'axe vertical jusqu'à un nouveau plan d'horizontalité, principe du précédent.

---

<sup>2</sup> Notion élaborée comme on le sait par Lévi-Strauss dans son *Anthropologie structurale*, tome, Plon, 1996

*Dans une telle perspective, le symbolon est véritablement le lieu où se réalise l'unité du signifiant et de la réalité signifiée, unité dynamique plutôt que statique, en sorte que le symbolon, adéquatement connu et contemplé, conduit l'âme illuminée vers l'archétype qui se révèle en lui. Le mouvement d'émanation révélatrice et de retour apophatique vers l'Un, qui caractérise toute la pensée dionysienne, vaut éminemment pour les symbola : ni idolâtrie du créé, ni idéalisme contempteur du sensible, mais, dans les réalités symboliques, un perpétuel mouvement de révélation et d'absorption, qui révèle en absorbant et qui absorbe en révélant.*

Ainsis'exprime Borella (1989, 41) commentant Denys L'Aréopagite.

Pour la pensée soufie, la différence structurelle et fonctionnelle entre corps, cœur, esprit a bien entendu son importance, mais l'accent est surtout porté dans cette alchimie opérative sur la distinction entre le dense (*kathîf*) et le subtil (*latîf*). La différence entre ces « qualités » relève plus d'une différence de degrés ontologiques que d'une différence binaire (cartésienne) de nature. Les réalités s'échelonnent du plus dense au plus subtil. Cette idée est illustrée par Shaykh Ahmad Ahsâ'î qui écrivait : « car en fin de compte, les esprits sont de la lumière-être (*nûr wujûdî*) à l'état fluide. Les corps sont également de la lumière-être, mais à l'état solidifié »<sup>3</sup>.

Le pouvoir est alors opératif, c'est-à-dire transformateur ; d'où la possibilité pour ce symbolisme opératif d'agir directement sur les principes et les causes des éléments et des substances et d'en modifier leurs natures. Et forcément les *chorfa*, en manifestant leur incombustibilité par rapport aux trois feux, doivent pouvoir agir sur la nature de ceux-ci. En ce sens, il serait du plus haut intérêt de comparer le tracé du processus alchimique avec les principales étapes de la réalisation spirituelle évoquée par les grands soufis. Tâche immense, bien sûr, et risquée dans des domaines aussi incertains et rebelles à l'expression conceptuelle. Qu'une homologie puisse y être découverte ou non, il nous semble que le vrai couronnement d'études sur l'alchimie devrait se situer dans une telle orientation, dans ce balisage du chemin si paradoxal qu'est le Grand Œuvre, de cette recherche passionnée visant à découvrir le sens suprême de l'univers dans ce qui s'y trouve de plus humble, de plus banal, de plus décevant parfois : une boue, un ruissellement, quelques vapeurs... réitérant ainsi l'appel d'Héraclite préparant son repas, à des visiteurs hésitants à pénétrer chez lui à ce moment : « Entrez donc, il y a également des dieux dans la cuisine. »

---

<sup>3</sup> On rejoint ici, bien avant que celles-ci ne furent découvertes, les nouvelles conceptions de la microphysique relatives à l'énergie ; voir notre conclusion.

## V. Les thématiques en présence

Si l'argument central de la thèse consiste à démontrer que l'ascèse des « trois feux » n'est ni magique ni arbitraire mais relève du symbolisme alchimique efficient dans la thérapie relative à la possession, ce premier est tributaire d'une série de thèmes en connexion.

Tout d'abord un « état des lieux » tentera de mieux définir le « phénomène extatique », d'y établir un système de catégorisation, de préciser les mécanismes de la transe en « revenant » à la Grèce archaïque, puis de montrer l'évolution des dites transes au cours de l'histoire d'Occident. Ce long développement présente un intérêt majeur, en ce sens que la catégorisation des transes, par exemple, leur transformation ou disparition en Occident, peuvent servir d'éléments de comparaison à ce qui existe encore aujourd'hui en Afrique du Nord (et ailleurs) ces parties du monde ayant conservé intact ce qui chez nous appartient à un passé révolu. Par la suite, il faudra prendre en compte ce que j'appelle le « cycle de la *zaouïa* », dans son ensemble. La logique interne du processus herméneutique requiert de considérer chacun des thèmes et de comprendre les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres, d'être amenés « naturellement » à cette grille de lecture alchimique qui, seule, à notre sens, permet une interprétation cohérente de cette économie des « trois feux ».

Ainsi, d'un état des lieux relatif à la transe intégrant une catégorisation de celles-ci et leur « évolution » au fil de l'Histoire d'Occident, nous serons progressivement conduits aux processus « transitiques » enquêtés au Maroc, aux rôles thérapeutiques des *chorfa* et ces premiers thèmes nous amèneront à parler du soufisme et plus particulièrement des liens que ce dernier entretient avec le *maraboutisme* et le *chérifisme* en Afrique du Nord, puis de l'hermétisme arabe et de son alchimie opérative qui, à notre sens, ne peuvent être dissociés du soufisme, tant ils apparaissent avec une remarquable insistance dans de nombreux écrits attribués à ce courant de haute sagesse. Enfin, s'il s'avère que l'hermétisme entretient des liens avec un certain soufisme, et telle est notre hypothèse, celui-ci pourra servir de grille d'interprétation relativement au symbolisme des trois feux, cette dernière permettant d'expliquer, la possibilité de cette incombustibilité des *chorfa*, le sens et l'efficacité de cette symbolique du feu associés au processus thérapeutique... à cet itinéraire allant de la maladie à la guérison... et parfois jusqu'à la « gaie raison ».

# 1<sup>ÈRE</sup> PARTIE : LA TRANSE

## Chapitre I.

### Catégorisation des transes

Dans ce premier chapitre, nous esquisserons une catégorisation des transes, typologie qui, loin de notre idée de vouloir la prétendre exhaustive, n'a pour but que de « débroussailler un peu le terrain » et de faire émerger les premiers éléments susceptibles de nous permettre de mieux cerner dans la suite du travail, les mécanismes des transes de possession. Notre intention n'est pas de nous engager dans « l'impasse formaliste », d'en rester à des structures rigides voire dualistes (sachant d'ores et déjà que la possession doit être appréhendée comme un continuum) mais de partir de « matériaux rigides », conceptuels, pour mieux les dépasser et démontrer l'extrême organicité des transes de possession, la plasticité qui règne entre ses différents modes apparemment dichotomiques, voire contradictoires.

Au cycle de la *zaouïa* est intimement liée la dynamique de la transe. Comme nous le verrons tout au long du présent travail, celle-ci caractérise en priorité l'activité *zaouïenne*, qu'elle se manifeste différenciellement dans le *dhikr* du soufi (mémoration + invocation), dans la *hadra* (cérémonie liturgique) chamano-hermétique des *chorfa* ou dans celle thérapeutique des djinnopathes ou encore dans la *hadra* cathartique populaire réunissant pèlerins et simples orants. Cet éclectisme de la transe postule, pour y voir un peu plus clair dans cet enchevêtrement d'extases, un effort de définition aboutissant à une catégorisation des différents états (*ahwâl*)

Une aporie qu'il nous faut résoudre auparavant relève de la terminologie. Entre ivresse, extase, transe, gustation (*adhwâq*), dévoilements (*mukâshafât*), entretiens (*mukhâtabât*), lequel de ces termes sera-t-il le plus adéquat ?

Pour Emile Dermenghem (1954, 254), la définition de ce qu'il appelle la « danse extatique » est effectivement plurielle :

*Celle-ci ne porte jamais le nom profane (chthîh, rqêç) qui se traduit en français par danse, mais des noms techniques qui peuvent varier selon les cas, les pays et les confréries : sama' (audition, djazba, attirer, ravissement ; confréries dites « populaires » ; terme courant au Maghreb pour les confréries noires aussi bien que pour celles du type « Aïssaoua ») ; haïra et tahayyour (stupéfaction ; 'Aïssaoua, Maroc) touba (repentir, retour à Dieu, Souf, Figuig...) zahda (ascèse, ferveur, sortie hors du monde), khamra (ivresse), imara (plénitude, confréries « civilisées » ou hadaria, Derqaoua...). Tous ces mots sont significatifs et soulignent les idées de*

*détachement, d'extase, d'annihilation de l'individu, d'union avec une réalité suprême, le fana et le baqa des théoriciens çoufis.*

Si la majorité des auteurs s'accorde à voir dans toutes ces notions, une certaine modification d'un état de conscience, il n'empêche qu'elles ne nous donnent pas *a priori*, à moins que l'on ne s'entende auparavant sur les définitions, la nature et les buts des différentes trances ou extases ! Transe et extase ? Transe ou extase ? Pour réduire l'éventail des termes possibles, nous conserverons les deux « genres » les plus usités, transe et extase, y incluant toute la gamme des ivresses et des ravissements comme leurs « espèces » appropriées. Y-a-t-il univocité entre la transe et l'extase ? Pour Trimmingham (1971), le mot *wajd* signifie la « transe » ou encore « ecstatic trance », alors que Macdonald (1901), traduisant « le livre des bons usages de l'audition et de la transe » de Ghazzâli, rend le terme *wajd* par *ecstasy*. Bastide (1958) permute sans cesse les deux termes dans son étude sur le candomblé de Bahia, au Brésil. Dans cet ouvrage, il intitule le chapitre consacré à cette thématique « la structure de l'extase » alors que les mêmes thèmes seront traités par la suite (1972) dans un ouvrage titré « le rêve, la transe et la folie ».

Mêmes équivalences observables dans le « Dionysos » de Jeanmaire (1951) et le « chamanisme » de Mircea Eliade (1951). Tous deux pratiquent les deux termes en constante synonymie laissant à penser qu'ils n'accordent pas une différence de nature signifiante entre transe et extase.

Gilbert Rouget dans « la musique et la transe » (1980) fait une tentative de catégorisation des notions et s'efforce dans son premier chapitre de discriminer transe et extase. Prenant pour base l'expérience de Thérèse d'Avila, il démontre à travers les deux aspects mentionnés par la Sainte, l'union (*unio*) et le ravissement (*arrobamiento*) que ce dernier est le sommet de l'extase et qu'il s'obtient dans « le silence, la solitude et l'immobilité ». Ces trois paramètres, selon Rouget, définissent les conditions de l'extase tandis, qu'inversement, la transe ne serait qu'un certain type d'états « qui ne s'obtiennent que dans le bruit, l'agitation et la société des autres ».

Si l'on suit Rouget, dont l'argumentation semble pertinente, on peut classer dans la catégorie « extase » tous les états recherchés et parfois atteints par les anachorètes les plus divers allant des Pères du désert de Nitrie et de Scété, en passant par la retraite emmurée de trois ans, trois mois, trois jours des Karyûdpas au Tibet et des folles de Dieu médiévales jusqu'à l'anéantissement (*fanâ*) du soufi puis en sa subsistance en Dieu (*baqâ*) lors de sa mémoration jaculatoire (*dhikr*), sans oublier, bien entendu, les yoga de l'Inde s'absorbant dans l'état de Samâdhi ou les méditants zen réalisant l'état de « non mental ».

Associé à l'extase, également, cet état de conscience produit par ce qu' Ibn Taymiyya (XIII<sup>e</sup>) dans son livre du *samâ* et de la danse a nommé le *samâ* (audition) des Prophètes et des Anciens. L'auteur, pourtant hostile au soufisme et à ses pratiques, prétend que ce *samâ* exerce sur le fidèle « connaissances saintes et états purs et, sur l'organisme, des effets louables : humilité du cœur, larmes des yeux, frissonnement de

la peau ; ceci est mentionné dans le Coran ». Dans la catégorie « transe », il ne s'agit plus d'ascèse de la solitude et de l'immobilité. Bien au contraire ; ici le phénomène s'identifie à une crise et « comporte le plus souvent une phase convulsive, avec cris, tremblements, pertes de connaissance et chutes ». Rouget mentionne une autre différence d'importance : « l'extase est une expérience dont on garde, souvent de manière aiguë, le souvenir, sur laquelle on peut revenir à loisir après coup et qui ne donne pas lieu à cette dissociation qui caractérise la transe. Les grands mystiques chrétiens, Sainte Thérèse d'Avila, Saint Jean de la Croix, Saint Ignace de Loyola et combien d'autres, ont abondamment épilogué sur leur extase. De même les Pères de l'Eglise ou les ascètes de l'Inde. La transe au contraire, qu'elle soit celle du possédé ou celle du chaman, a pour caractéristique d'être sujette à une amnésie totale. **Le rapport du moi à sa transe semble donc, à cet égard, totalement inverse de celui du moi à son extase.**

Cette allusion au rapport du moi avec son état de conscience, bien que Rouget ne s'en explique pas autrement, est significative. Il semblerait que la *mnémesis* liée à l'extase témoigne pour la conservation de l'identité du moi durant l'expérience, tandis que le voyage chamanique ou la transe de possession, par l'amnésie qu'elle opère, postule que le moi s'est « fondu » dans l'esprit possesseur pour le possédé, tandis qu'il s'est « oublié » pendant sa balade cosmogonique pour le chaman (il faudrait plutôt « qu'oublié » parler de mise en retrait du moi car le chaman en aucun cas ne perd la maîtrise du processus).

Une autre différence de taille consiste en cette péjoration qui pèse parfois sur la transe (surtout celle de possession) alors qu'elle épargne quasi universellement tout ce qui confère à l'extase solitaire. En témoigne cette phrase d'Ibn Taymiyya qui oppose le *samâ* des Prophètes et des Anciens au *samâ* de la *mukâ* et de la *tasdiya*. La *tasdiya*, dit-il, « c'est claquer (*tasfiq*) des mains et la *mukâ*, c'est comme un sifflement (*safir*) ». C'est le *samâ* pratiqué par les associateurs, que le Dieu Très-Haut a évoqué en disant : « leur prière auprès de la Maison n'est que sifflements et claquements de mains ». Ibn Taymiyya compte parmi les autorités de son époque qui se sont opposées au *samâ* soufi dès ses premières manifestations, vers la fin du II<sup>e</sup>/ VIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à nos jours. Ibn Taymiyya, né en 661/1262 à Harrân, quitta sa ville à six ans pour Damas. Durant toute sa vie, il s'opposa au *samâ*, reliant la problématique de ce dernier au péril mongol, affirmant qu'une telle pratique favorisait la démission des musulmans devant les envahisseurs.

Les corollaires de la solitude, du silence et de l'immobilité liés à l'extase consistent en une économie sensorielle touchant les domaines des bruits, des touchers, des odeurs et des senteurs tandis que leurs inverses liés à la transe impliquent au contraire une surexcitation sensorielle. Poussée plus à fond, l'analyse des deux termes « transe et extase » pose tout de même problème. Certains auteurs ont bien vu que dans l'extase décrite par Rouget il eût mieux valu encore y voir le mot « enstase ». En ce sens, que dans ce genre d'expérience, il n'y a ni « sortie par dehors » (voyage chamanique) ni « sortie par dedans » (possession) mais sur-présence de la conscience Moi.



Concernant l'extase, Michot nous avoue sa propre difficulté à traduire le terme « *wajd* » duquel nous étions partis en le rendant justement par celui d'extase. L'auteur, dans son introduction à la traduction française de « Musique et danse » d'Ibn Taymiyya (1991) nous déclare : « Fondamentalement cependant, et comme la grammaire le suggère c'est d'un nom d'action qu'il s'agit là. *Wajada* signifiant « trouver », il faudrait par conséquent créer un terme du genre de « trovation », qui serait à « trouver » ce qu'« invention » est à « inventer ». « Choc mental » comme disait Massignon, le *wajd* est une manière d'*eurêka* soufi. Dans cette perspective, le *wajd* plus qu'une extase, serait une vision directe relative aux expressions coraniques « *ilm al-yaqîn* » (science certaine), « *ayn al-yaqîn* » (œil de la certitude) et « *haqq al-yaqîn* » (véritable certitude), bref une vision avec ses degrés d'évidence.

Rouget esquisse un tableau comparatif de thèses et d'antithèses susceptibles de marquer la différence entre extase et transe :

<u>Extase</u>	<u>Transe</u>
Immobilité	Mouvement
Silence	Bruit
Solitude	Société
Sans crise	Avec crise
Privation sensorielle	Surstimulation sensorielle
Souvenir	Amnésie
Hallucination	Pas d'hallucination
Individuelle	Collective

La mise en opposition des différents paramètres précités est intéressante mais ne peut en aucun cas être figée.

Lorsque les chorfa Aïssaoua de Meknès entonnent leur *hizb* (oraison), le *sobhân al-daîm*, celui-ci provoque un état (*hâl*) qui interfère sans cesse entre les différentes catégories attribuées aux deux termes. Les soufis, lors de cette cérémonie quotidienne, ne pratiquent pas en solitaires mais pourtant ils invoquent en commun le souvenir (*dhikr*)... et bien qu'ils n'entrent pas en crise, ils ne demeurent pas pour autant en silence !

Rouget lui-même confirme que son tableau comparatif est à relativiser en déclarant : « L'extase et la transe doivent donc être vues comme constituant un continuum dont elles forment chacune un pôle, ceux-ci étant reliés par une série ininterrompue d'états intermédiaires, de sorte qu'il est difficile parfois de décider si l'on se trouve en présence d'une extase ou d'une transe ». Toujours en faisant référence aux Aïssaouas de Meknès, on pourrait dire que le tableau comparatif de Rouget n'intègre pas de paramètres plus subtils et pourtant déterminants, quant à l'orientation et à la qualification de l'état (*hâl*). Ce qui domine tout le *dhikr* Aïssaoua et influence la modification de l'état de conscience dans telle direction, c'est « l'intention » (*niya*) et l'amour divin (*mohâbba*). Brunel (1927), dans son essai sur la confrérie religieuse des

Aïssaoua de Meknès affirme que l'intention pure et l'amour divin permettent à l'adepte d'accéder jusqu'à la divinité parfaite.

Les différents états de conscience (qui déterminent aussi les modes de liaison de la nature avec la surnature) sont donc soumis à une infinité de conditions qui rendent difficile voire impossible une démarcation précise entre transe et extase. Intervendraient encore dans cette délimitation artificielle les rôles joués par la *tariqâ* (confrérie) et l'*ouaçia* (règle) de celle-ci dans le déclenchement de tel *hâl*. Bien plus, à l'intérieur même de la même *tariqâ*, il existe des pratiques et des « intentions » différentes. Dans les *zaouiâs* Aïssaoua (comme dans tant d'autres), il y a les amoureux du « *tahayyor* », les adeptes du « *rapç* » soumis, nous dit Brunel, à l'étourdissement psychique, la secousse physique, accompagnée de la perte de sensibilité et le groupe des vrais soufis, soucieux par le *dhikr* de s'unir à Dieu, de s'absorber en Lui par une continuelle tension de l'esprit.

La démarcation sémantique entre extase et transe n'étant pas contraignante nous proposons donc, pour simplifier l'écriture et sa compréhension, de réduire tout ce qui peut être « catalogué » « modifications des champs de conscience » (rapports de nature avec surnature) dans le seul genre transe, et de prédiquer celle-ci avec toutes les espèces de transes répertoriées, en classant ces dernières en trois modes : actif – mixte – passif. L'utilisation du terme « transe » nous semble adéquate parce que son étymologie véhicule l'idée de passage ou de changement, ceux-ci signifiant bien à propos les passages entre les différents niveaux de conscience et officiant comme ponts susceptibles d'établir un contact entre le monde des humains et celui des esprits. Le mot transe (ou le néologisme : transitique) est donc ici employé dans le sens de « transire » (traverser, franchir), ce verbe suggérant adéquatement, nous semble-t-il, l'idée d'un passage entre « nature et surnature »

Cette approche par les modes s'avèrera peut-être plus fructueuse pour qualifier les divers états de conscience rendant compte d'une « liaison », que l'ambivalence liée à la subjectivité de l'usage des termes transe et extase.

### Transes de possession

#### Transe active

1. Transe enstatique
2. Transe extatique

#### Transe mixte

1. Transe chamanique
2. Transe initiatique
3. Transe hermétique
4. Transe mantique
5. Transe métamorphique

#### Transe passive

1. Transe cathartique
2. Transe djinnopathique

Au terme « transe » nous joignons également celui générique de possession, étant donné qu'aucune transe spécifique ne peut avoir lieu si, d'une certaine manière, les esprits sont « dépossédés » de leur « montures humaines ». Dès qu'il y a contact entre la nature et la surnature, il faut bien admettre un avantage ontologique à l'entité invisible visitante ou visitée et son influence sur la conscience de la personne avec laquelle s'opère le contact, puisque finalement ce dernier ne peut se faire que de conscience à conscience. Parler de possession ne signifie rien d'autre que d'énoncer un rapport de sujétion entre un possédé visible et un possédant invisible, quand bien même ce rapport puisse s'échelonner d'un niveau de l'ordre du parasitisme (djinnopathie) en passant par une commensalité collaborante jusqu'à une situation de ravissement et d'union.

Dans *Possession et chamanisme* (1999), Hell propose de dépasser le dualisme affirmé par tant d'auteurs marquant le chamanisme et la possession, et va même plus loin en intégrant dans la possession les plus hautes formes de la mystique soufie.<sup>4</sup> Parlant du *hâl u naql* au sujet des Gnawa, le même auteur confirme (1999, 55) que cet état « représente donc la possession maîtrisée, forme aboutie que doit prendre la *jîdba* (transe) au terme de l'expérience initiatique du possédé ». Bertrand Hell identifie cet état à une forme de ravissement. Voilà donc déjà plusieurs termes qui nous indiquent la polysémie de ce concept de « possession » susceptible de manifester des trances de natures bien différentes : maîtrise, initiation, ravissement. Chez les Aïssaouas, desquels nous nous réclamons (ayant eu l'honneur d'être accepté dans leur confrérie), la possession s'exprime de manière également polyvalente : lors du rituel du *hizb* (oraison), la possession prend des allures bien différentes selon qu'il s'agit d'un *chrif* en situation de *jîdba*, d'un *meskoun* habité par un génie ou encore d'un *madrûb* djinnopathe frappé par un esprit qui tourne autour du tombeau du saint « *Shaykh Kamil* », en râlant et en bavant.

Etre possédé consiste finalement à avoir établi un contact entre nature et surnature. Ce dernier s'exprime par la transe, que celle-ci soit effervescente, modérée ou confine à l'immobilité... peu importe ! Dans tous les cas, la conscience du possédé s'est transformée et c'est cette transformation qui postule le contact et confirme que celui-ci a bien lieu. Pour définir les grands modes de trances de possession, nous avons conservé les termes « actif » et « passif » employés par la « typologie la plus classique » pour distinguer le chamanisme de la possession. Le premier serait plutôt concerné par une « vision active » de la relation entre nature et surnature, tandis que la seconde subirait de manière passive cette même relation. Nous avons intercalé entre ces deux qualités antagonistes le terme « mixte » pour, dans un premier temps, assouplir par une médiation un dualisme très rigide et, dans un deuxième temps, démontrer qu'au-delà d'un structuralisme très formel lié aux définitions, l'expérience de la transe de possession s'éprouve selon des degrés différents tout au long d'un continuum allant des vertiges chaotiques du djinnopathe (malade du *djinn*) jusqu'au

---

<sup>4</sup> « La relation avec les *djunûn* est susceptible d'évoluer. D'agent de désordre, le génie peut devenir un allié... Les comportements apparemment débridés des novices sont balancés par la parfaite maîtrise affichée par les initiés lorsqu'ils effectuent une danse comportant la manipulation d'instruments dangereux » (Hell, 1999, 51)

ravissement du soufi. La tradition rapporte explicitement que : « **c'est le même dieu qui cause la maladie et le même dieu qui guérit** ».

Considérons maintenant les trois genres de modes avec leurs trances respectives, pour mieux en cerner les mécanismes différentiels, et particulièrement les rapports « du moi » aux modifications des états de conscience, corollairement aussi la nature des différents contacts ou, comme le propose Roberte Hamayon, la nature des termes de l'alliance composée avec les esprits.

## **A. La transe active**

La transe active est en même temps intégrative en ce sens que l'identité radicale du sujet est renforcée. En psychologie, on dirait que le moi s'achemine vers le Moi. Certes, ce n'est plus la conscience de veille qui prédomine dans l'expérience, mais une espèce de surconscience intégratrice, synthétique grâce à laquelle le moi n'est plus réductible à la seule « personnalité », mais s'articule sur une instance plus universelle généralement nommée « Moi ».

### ***1. La transe enstatique***

La transe est enstatique parce qu'elle est d'une part essentiellement conservatrice et intime ; elle n'opère par l'éclatement, la dispersion de la psyché de manière centrifuge dans les confins du cosmos mais elle en surdimensionne progressivement (ou abruptement) son propre centre. Pour employer une image, ce n'est pas le noyau (de l'être) qui éclate et s'épapille jusqu'aux limites de la circonférence mais c'est lui qui se condense jusqu'à remplir tout le vide compris entre lui-même et cette dernière. Elle est d'autre part essentiellement révélatrice en ce sens que ce « remplissage du vide » consiste, et nous le verrons particulièrement chez les soufis, en dévoilements (*mukâshafât*) et en élévations sur les différentes présences (*Hadarât*) des mondes spirituels.

Comme on l'a vu, la transe enstatique peut être vécue en solitaire, que ce soit dans le style érémitique d'un Evagre le Pontique dans ses « Kellia » du désert, dans celui cénobitique d'une Thérèse d'Avila dans son couvent ou encore dans l'ascèse pérégrine des gyrovagues, des sansâyin d'Inde et autres anachorètes errants. Mais elle peut également être vécue de façon communautaire, témoins les cérémonies de *samâ* (audition), de *dhikr* (mémoration), de *hizb* (oraison) chez les soufis, durant lesquelles nous dit Ghazzâli, « plaisir, intelligence, amour divin, les trois composantes de la transe (*wajd*) qui sont révélation de Dieu lorsque celle-ci est l'effet de l'audition de la musique, de la poésie ou du Coran, envahissent notre âme ». La transe enstatique pourrait correspondre à ce que d'aucuns ont nommé « le ravissement spirituel ».

## 2. La transe héroïque

A cette tonalité mystique de la transe enstatique, il serait opportun de mettre en parallèle une autre tonalité, souvent négligée, mais qui pourtant se rattache au même mode actif de transe : la tonalité héroïque ou extatique. Le sujet est vaste mais important et mérite que l'on y revienne ultérieurement. Retenons ici comme indices, la transe héroïque des samouraïs ou des chevaliers médiévaux et n'oublions pas que les grands ordres de chevalerie arabe étaient pour beaucoup composés de personnes apparentées aux « soufis ». Les systèmes traditionnels intégraient naturellement, qu'une même orientation puisse s'articuler sur deux voies apparemment contradictoires : la voie de l'action (héroïque-extatique), la voie de la contemplation (mystique-enstatique).

Dodds (1959, 20), analysant les textes homériques, décrit un genre de folie (atê) comme suit : « c'est l'acte d'un dieu qui « augmente ou diminue à volonté l'aretê d'un homme (c'est-à-dire sa force guerrière) ». Cette mystérieuse énergie, il l'identifie au *menos*.

*La possession momentanée d'un menos accentué est, tout comme l'atê, un état anormal qui appelle une explication supranormale... Et des hommes dans un état de menos divinement accentué se comportent, jusqu'à un certain point, anormalement. Ils peuvent accomplir avec aisance les prouesses les plus difficiles, ce qui est un signe traditionnel de puissance divine »... Ils sont en réalité, et pour le moment, quelque peu au-dessus ou peut-être quelque peu au-dessous de l'humain.*

Cette dernière phrase laisse entrevoir l'ambivalence de cette transe. Nous suggérons que dans le premier cas, pour ceux qui sont « quelque peu au-dessus », celui-ci réfère à une transe héroïque, donc du mode actif. Dans le deuxième cas, pour ceux qui sont « quelque peu en-dessous », celui-ci réfère à une transe du genre passif, et particulièrement à la transe pathologique que nous analyserons ultérieurement.

A ce propos, Dodds (1959, 20) dit encore ceci :

*Des hommes qui ont reçu une infusion de menos, sont, à plusieurs reprises, comparés à des lions dévorants ; mais la description la plus frappante de cet état se trouve au livre XV où Hector est soudain possédé par la fureur (mainetai), la bouche écumante, l'œil embrasé. Il n'y a qu'un pas entre les cas de ce genre, et l'idée de possession véritable (daimonan) ; mais ce pas, Homère ne le franchit pas.*

Aristote fait mention d'une folie susceptible de provoquer « l'ektaséis » des héros, telle celle que l'on peut voir chez Hercule, Ajax ou Bellérophon.

Les *eddas* nordiques rendent compte de la « Wut » des disciples de Wotan. Ceux-ci sont les *berserkir* « ceux qui sont vêtus d'une chemise d'ours ». Snorri, au XIII<sup>ème</sup>

siècle, en dresse ce tableau éloquent : « Ils allaient sans cuirasse, enragés comme des chiens ou des loups et ils étaient forts comme des ours ou des taureaux. Ils tuaient les hommes, et ni le feu ni le fer ne pouvaient les toucher. Cela s'appelle la fureur des *berserkir* » (Ynglingasaga).

Hell (1994, 104), faisant allusion à Egill, illustre héros épique, affirme que celui-ci est :

*L'incarnation du berserkr traditionnel. Fils et petit-fils de guerriers-fauve réputés, il est assurément un fier combattant, et ses exploits de Viking guerroyant sur de nombreux rivages sont passés à la postérité. Mais Egill est également un initié sacrifiant aux dieux et possédant la science cachée. Pris par la fureur, le guerrier-fauve devient un homme inspiré qui maîtrise le savoir ésotérique de l'art poétique.*

Aux *berserkir* norvégiens, on peut joindre toute la cohorte des « sauvages » : les *fiana* irlandais et les *contubernaes* du roi mythique Frotho, les *marut* védiques, les *harii* de Tacite et encore les *luperques* féroces et les *celeres* frénétiques initiés par Romulus le romain. Ici, la fureur transitive relève d'une transe active par la domination que le héros exerce « malgré tout » sur lui-même et par le dépassement de la peur dénotant une grande maîtrise.

## **B. La transe mixte**

Dans la transe mixte, le rapport du moi aux modifications des états de conscience est ambigu. Le « moi » part en voyage (selon la conception courante du chamanisme opposé à la possession) mais il le fait volontairement et ce « pouvoir » volontaire à lui seul fait que le chaman, qui illustre au mieux ce genre de transe, est possédé d'une telle manière qu'une maîtrise subsiste au milieu des transes les plus vertigineuses.

### ***1. La transe chamanique***

Le chaman est un solitaire qui voyage dans un état "douloureux d'extase". Saisi par l'appel puissant de l'invisible, l'apprenti chaman s'isole, se marginalise et s'écarte d'une réalité conventionnelle, par l'ascèse, le rite, la méditation auxquels il ajoute ou pas la prise de substances toxiques; il s'exerce à de nouvelles perceptions, à sortir du monde "banal" et d'une conscience de veille soumise aux impératifs d'un espace/temps normalisé, pour accéder à des visions archétypales. Très souvent une maladie, une brisure existentielle est à l'origine de sa nouvelle vocation. Durant la transe chamanique, le néophyte fait l'expérience d'une descente aux enfers, d'une dissolution dans l'univers liminal du chaos; il descend "tout en bas" dans la nature même des éléments, entraîné dans une spirale où, à chaque spire, un repère de la conscience de veille est arraché. C'est la mise à nu, le vertige de l'ego, ressenti comme un

démembrement lors duquel ce qui structurait sa personnalité s'assimile aux puissances minérales, végétales et animales, aux forces élémentaires à l'intérieur de son être. Puis, le chaman ou plutôt sa conscience remonte au ciel par l'arbre de vie, par l'échelle ou la "corde mu", par les sept marches de l'escalier de pierre, sur les ailes de l'aigle ou de l'oiseau cosmique.

Le voyage mythique prend fin dans l'élément solaire de la conscience universelle. Dans beaucoup de traditions le soleil symbolise le retour au Père, à la source immortelle où le fini rejoint l'infini. Très souvent, c'est le feu transformateur qui préside aux mutations. De l'informel, du point le plus bas où il est descendu et s'est chargé de puissances terrifiantes, le chaman, par la maîtrise du feu, retourne au principe solaire ou les contradictoires s'unifient. Mais le chaman a une mission sociale; investi des connaissances des enfers et du ciel il revient sur la terre pour aider les hommes à guérir, à s'éveiller, à trouver un chemin d'unité au-delà des apparences. Pour les hommes de la surface, il creuse une voie dans la profondeur des mondes, révèle les "dieux" de la maladie et les "génies" de la mort et donne un sens à ce qui semblait "insensé". Le premier mouvement du voyage chamanique est donc une descente dans l'indifférenciation végétative du cosmos auquel la propre âme végétative du chaman s'identifie. Les risques inhérents à cette première étape sont grands. L'apprenti chaman s'exerce à une maîtrise progressive du subconscient. Ceci revient à dire qu'il développe peu à peu une capacité de contrôle neutre, non conscient, sur sa transe. S'il n'y réussit pas, la chute peut être sans fond, jusqu'à une régression à la complète fragmentation de son être, synonyme de folie et de dissociation schizoïde. La nature de la transe chamanique est celle d'une bataille avec le chaos; il faut se laisser prendre par la puissance sans être pris par elle, la surprendre dans l'éclair de son éblouissement et en canaliser la charge. Ainsi, le chaman, au cœur même des forces élémentaires, en apprend les secrets; dans les degrés du monde, il franchit des portes et prend connaissance des arcanes du minéral, du végétal et des dynamismes biologiques. Il recueille les informations sur les maladies et les drames qui touchent les humains et retrouve un langage commun à l'ensemble du cosmos, cette langue universelle entre tous les degrés d'être qui existait avant la chute originelle, avant que l'échelle qui reliait le ciel à la terre ne fût rompue. Le chaman, par la crise de la mort et de la renaissance, réalise le passage du profane au sacré. Du monde intermédiaire de la conscience de veille, il "investigue" la "materia prima" puis, guidé par les esprits protecteurs, dans un élan sacrificiel, il rejoint les archétypes lumineux et revient sur la terre enseigner et aider les humains.

C'est au Ladakh en 1982 que, pour la première fois, nous avons pu observer des lamas-chamans, lors d'un festival dans la région de Leh. Dans les régions du Tibet, la religion bon-po se rattache aux traditions indigènes associées au tantrisme indo-tibétain et au chamanisme "universel". Le lamaïsme s'intéresse aux chutes et aux rédemptions de l'âme à travers des pratiques d'ascèses travaillant sur les souffles, la chaleur intérieure, la méditation et la visualisation suscitant la transe.

Dans un ouvrage consacré aux « ivresses » (Albrecht, 1998, 229, ss), nous notions :

*Sur le fronton du temple était peinte une vaste fresque représentant les montagnes sacrées avec le pagodon (sku-mkhar) du dieu du sol, l'escalier Mu qui grimpait vers le ciel, avec sur ses marches des lions, des lamas en méditation et d'autres dieux terribles au visage grimaçant. Il y avait aussi l'intérieur d'une maison avec ses différents étages, chacun relié par une échelle formée par un seul tronc d'arbre dans lequel on avait entaillé des marches. Au sous-sol de nombreuses bêtes étaient rassemblées alors qu'à l'étage médian on pouvait voir une famille réunie autour du foyer dont la fumée s'échappait par un trou creusé dans la toiture par lequel l'artiste, d'un trait de peinture vive, faisait descendre un rayon de lumière se dispersant en étincelles d'or à tous les étages.*

*Un homme nu, pointant son index sur le ventre, désignait une anatomie intérieure composée d'échelles et de cordes torsadées qu'escaladaient de minuscules génies aux formes les plus invraisemblables.*

*Dans la pensée lamaïque, cosmos, maison et corps humain présentent des rapports analogues. Les différentes structures macro et microscopiques sont reliées par des liens subtils que symbolisent échelles, escaliers, mâts, arbres et montagnes sacrées.*

*La légende raconte que les premiers rois mythiques étaient des dieux descendus des différents étages du ciel par l'échelle Mu conçue comme une fumée, une torsade de vent ou de lumière. Dans le cosmos de l'homme celle-ci prenait la forme d'une montagne sacrée, dans son habitat journalier elle devenait l'échelle, dans sa psyché les canaux subtils où se réalisait la claire lumière (od söl).*

*Lorsque ces rois devinrent les Seigneurs du pays, la corde Mu demeura fixée au sommet de leur tête, les reliant aux empyrées d'où ils étaient descendus. Lorsqu'ils mouraient, leurs corps se résorbaient en lumière et remontaient jusqu'au ciel dans la colonne de vent de la corde magique. Ainsi les premiers rois ne laissaient pas leurs corps sur la terre. Or un jour le roi Digum, par accident, sectionna la corde Mu. Le pont des dieux (iha-zam) fut coupé et dès lors les suzerains eurent besoin de sépultures pour étendre leurs dépouilles.*

*Une chronique bonpo précise cependant que la coupure de la corde est un malheur "qui attend les hommes à l'époque mauvaise de la fin des temps où tout ira mal". La corde Mu sera alors sectionnée "de bas en haut par les dieux du ciel".*

*Dans le contexte de l'habitat la corde Mu s'identifie avec le "dieu du pays" (Yul-lha) ou la montagne sacrée. Dans le microcosme du corps humain on retrouve le même modèle par étages. L'homme a en lui plusieurs dieux, cordes Mu ou ponts, qui règlent les modifications de conscience amenant aux différents degrés de réalisation. Le dieu du pays, par exemple (yul-lha), se trouve sur le sommet de la tête où se fixe la corde Mu d'un cosmos plus englobant. Le dieu guerrier (dgra-lha) et le dieu de l'homme (pho-lha) résident sur les épaules.*



*Sur le toit de la maison sont représentés les mêmes symboles de divinités que l'on retrouve d'ailleurs au sommet des cols : mêmes drapeaux de prière, mêmes rubans de cinq couleurs, mêmes mantras, mêmes "offrandes de fumigation", mêmes prosternations, même importance accordée à la colonne de vent.*

*Le "vent" ou "le cheval du vent" est soit le souffle cosmique, soit l'analogue du prâna Indien ou du léi chinois, principe subtil, véhicule des réalisations de la conscience, pouvant être maîtrisé par des ascèses et des techniques de respiration et de méditation.*

*Contrairement aux chamans d'autres contrées, le lama Bonpo n'utilise pas d'hallucinogène pour provoquer la transe.*

*L'intention principale du chaman est altruiste et consiste en une thérapie du rappel de l'âme. On l'a vu, les ponts sont coupés non seulement entre les différents organes d'un même être, ce qui provoque la maladie, mais aussi entre les différents cosmos de l'Univers. L'âme (bla) ainsi vagabonde, éperdue, ne trouve plus de points de fixation. Pour établir les circuits de la corde Mu il faut exécuter des rites et peut-être envoyer la propre âme du chaman explorer les régions sinistrées de l'âme souffrante.*

*Pour effectuer le transfert du subtil dans le subtil, le chaman provoque la transe durant laquelle le processus d'introspection opérative va se dérouler. Les divinités protectrices, responsables de la guérison vont s'incarner dans le médium chaman qui, au comble de l'ivresse, perd conscience. Celui-ci devient alors le support de la divinité qui exprime ses oracles et conseils par la bouche même du lama. (Dans le cas du chaman tibétain, on peut donc dire que celui-ci voyage moins qu'il n'est voyagé !)*

*L'identification extatique avec le dieu est provoquée par une visualisation méditative.*

*La pensée lamaïco-bouddhiste affirme que la réalité phénoménale est créée par notre conscience dans un flux incessant d'images éphémères et inconsistantes que relie en une trame illusoire cette entité tout aussi illusoire, nommée "ego".*

*Cette vision du monde donne ses caractéristiques particulières de "détachement" à tout un art de vivre que l'on peut observer dans ces régions où domine cette philosophie. Par l'habitude culturelle et par l'exercice volontaire le lama atteint à un haut degré de maîtrise de la conscience qu'il peut fixer avec une attention soutenue sur un objet choisi. Dans son cas on pourrait dire que ce n'est plus le monde qui "distrait" sa pensée mais que celle-ci "règle" le monde.*

*Le chaman pourrait alors se mettre en condition de transe par des ascèses similaires au Kriyâ-tantra où l'adepte par une méditation adaptée "crée" le dieu devant soi (mdun-bskyed). Il l'invite à pénétrer dans le mandala, dessin cosmogonique qu'il a dessiné avec des poudres sur le sol, et le fixe par des paroles (mantra) et des gestes ritualisés (mudrà). Lui ayant offert des offrandes il peut le libérer ou pousser plus loin l'expérience. Dans le yoga-tantra le lama se représente lui-même comme dieu en tant que forme que la divinité vient investir. Dans les tantra du mahâyoga dieu et ascète*

*sont inextricablement liés ( dbyer-med-gnyis-sumed-pa) dans une forme et une conscience unifiées. A cet instant la transe est à son comble. Pour un observateur "neutre" le chaman n'est objectivement plus le même qu'auparavant. Son visage, par une sympathie transformante, a pris les traits du dieu appelé, la voix a changé et semble venir d'outre-tombe ou des confins galactiques. Des anecdotes racontent que même les dessins du mandala dans lequel le dieu est entré, ont subi des modifications dans les couleurs et les structures. La phase qui suit consiste pour le lama chaman à projeter maintenant la divinité hors de lui, à l'objectiver dans l'espace et le temps pour le bien de tous.*

*Le dieu est alors reconstruit pièce par pièce avec une précision remarquable de telle sorte que tous ses attributs, son contexte relationnel, ses fonctions correspondent aux canons de l'iconographie définie. Le chaman, par la force de sa visualisation, fait apparaître pour les autres hommes, la divinité dans son panthéon.*

*De nombreux témoignages attestent de cette objectivation quasi palpable du dieu que la foule, elle-même en délire, voit soudain apparaître au milieu d'elle.*

*La divinité promulgue alors les conseils puis bénit la foule. Des offrandes lui sont offertes dans une exaltation sans pareil. Lorsque le rite est achevé, la vision disparaît et se résorbe dans la conscience du méditant.*

*Ainsi, la divinité que la conscience du chaman a révélée s'est, pendant quelques instants de grâce, faite chair pour tous les sens des fidèles. Non seulement on l'a vu, mais on l'a entendu parler et donner des oracles. S'il s'agit d'une maladie, très souvent, lorsque la cérémonie est terminée, le lama exhibe l'objet (petite pierre - cristal, etc...) qui a causé la déficience et que le dieu est allé chercher aux tréfonds de l'âme.*

Mircea Eliade confirme avec de nombreux exemples « l'ascension au ciel » et la « descente aux enfers du chaman ». Et s'il n'y a pas de terre, ou peu, c'est dans les profondeurs de la mer que le chaman Eskimo entreprend son voyage « pour y retrouver l'âme du malade et la ramener à son corps ».

La multiplication des témoignages confirmant le voyage du chaman et ses visites aux esprits fait dire ceci à Rouget relativement à l'opposition entre transe chamanique et transe de possession :

*Rien de tel, jamais, dans ce qu'il est convenu d'appeler en général la possession. Là, c'est dans l'autre sens que s'opère la communication entre le visible et l'invisible : ce ne sont pas les hommes qui se rendent chez les habitants du monde invisible, mais au contraire ceux-ci qui viennent chez eux. Peut-être pourrait-on dire, en poussant l'opposition jusqu'à la caricature, que la transe religieuse étant essentiellement communication intime et dramatique avec, suivant les systèmes religieux concernés, les morts, les esprits ou les dieux, deux grands moyens s'offrent aux hommes pour la*

*réaliser : ou bien ce sont eux qui se rendent chez les esprits, ou bien ce sont les esprits qui se rendent chez eux..... Dans le premier cas, c'est le chamanisme, dans le second, c'est la possession. (1990, 67)*

La chose est-elle si simple ? Bien sûr que non ! On l'a vu dans l'exemple de la corde Mu au Laddack où les deux mouvements coexistent ! Souvent le chaman a été décrit comme « chamanisant » et possédé. Lewis (1981) s'oppose à Eliade et à de Heusch en arguant que la « distinction entre chamanisme et possession est indéfendable », parce qu'il est à la fois en voyage et en possession. Eliade appuie sur le fait que « la principale fonction du chaman de l'Asie centrale et septentrionale est la guérison magique » et que « son voyage » en est le moyen radical. Sa « possession » par son esprit protecteur n'en est qu'un aspect ! Dans les nombreux cas mentionnés par Eliade, il semblerait qu'en Asie une coexistence est possible entre sujet en transe et esprit possesseur alors qu'il en est tout autrement en Afrique où l'entité spirituelle a tendance à se substituer à l'âme du sujet.

Dodds (1959, 144), concernant le voyage chamanique, semble plus proche de Rouget et d'Eliade que de Lewis. Voici ce qu'il affirme :

*Un chaman, peut-on dire, est une personne psychiquement instable qui a reçu une vocation à la vie religieuse. En conséquence de sa vocation, il subit une période de formation rigoureuse, qui comprend habituellement la solitude et le jeûne, et qui peut comprendre un changement psychologique de sexe. Il sortira de cette « retraite » religieuse, doué du pouvoir, réel ou présumé, de passer à volonté dans un état de dissociation mentale. Dans cet état, il n'est pas, comme la Pythie ou comme un médium moderne, possédé par un esprit étranger ; mais sa propre âme est présumée quitter son corps et voyager vers des terres lointaines, le plus souvent vers le monde des esprits. Un chaman peut donc être vu simultanément à des endroits différents ; il a le pouvoir de bilocation. De ces expériences, qu'il raconte dans des chants improvisés, lui viennent l'habileté dans la divination, la poésie religieuse et la médecine magique qui lui donne son importance sociale. Il devient le dépositaire d'une sagesse supranormale.*

Hamayon, concernant « le nœud de paradoxes » lié au chamanisme, relève que « s'attacher à ce point commun constant que constitue le « voyage » chez des « esprits » importe d'autant plus que tous les autres aspects du chamanisme apparaissent sous des traits paradoxaux et variables ».<sup>5</sup>

Concernant le thème du « voyage », il importe cependant d'être circonspect. Finalement, au-delà de la métaphore de ce sympathique nomadisme de l'âme se rendant chez les « esprits », qui ou quoi du chaman voyagent vers ceux-ci ? C'est bien sûr la conscience du chaman elle-même qui, sous l'effet d'hallucinogènes ou d'autres techniques de transe, se modifie et par là même modifie sa perception de la réalité. On

---

<sup>5</sup> Roberte Hamayon dans *Etudes mongoles et sibériennes, Variations chamaniques*, 1995, cahier 26, 155-190, cité par Hell, 1999, 40.

peut dire qu'à une modification des champs de conscience s'en suit une modification des niveaux du réel. Or si le monde profane se donne dans le visible et le tangible et souffre d'être mesuré (d'où le règne de la quantité), le monde des esprits se situe dans l'invisible et l'intangible, en quelque sorte hors de la spatialité, en tous les cas hors de cet espace susceptible d'être arpenté. (C'est la raison pour laquelle ne peuvent être dissociées la nature du « contact » et celle d'un certain état de conscience). Dès lors, le voyage du chaman n'est pas un voyage dans l'espace mais plutôt une mémoration des archétypes saisis dans le monde immatériel de « l'imaginal ». Les cieux et les enfers où le chaman est censé se rendre n'ont pas plus de réalité physique que son propre déplacement lui-même. La logique des corps n'est pas celle des âmes. Affirmer d'une part que c'est l'âme du chaman qui procède au voyage et d'autre part laisser supposer que cette première franchirait de « l'espace », c'est comme s'attendre, sans résultat d'ailleurs, à ce qu'un texte sur la surface d'une page cherche sur cette même page une issue pour entrer dans un volume à trois dimensions. Le contact avec les « esprits » postule le dépassement de la tridimensionnalité. Quoiqu'il en soit, la démarcation nette sera difficile à obtenir pour savoir si le chaman est « possédé » ou « chamanisant », puisque tant de témoignages semblent plaider pour une sorte de symbiose des deux expériences, à moins qu'un nouvel élément ne nous permette à coup sûr de préciser la différence. Et celle-ci ne s'obtient qu'en considérant ce que nous avons appelé le genre mixte de la transe chamanique. Le chaman est possédé mais en même temps « non subi » par les esprits qui l'animent. **Ce pouvoir sur sa transe caractérise le chaman alors qu'à l'inverse, l'impuissance par rapport à sa transe caractérise le djinnopathe (malade par un esprit).**

Pour aller plus avant dans l'analyse, nous pourrions dire que le contenu sémantique de l'état de conscience modifié est de même nature pour chaman et possédé, qu'il s'agit de toutes façons soit d'une visite par les esprits ou d'un voyage « imaginal » (selon l'expression de Corbin) dans l'univers des esprits avec les mêmes thématiques récurrentes faisant allusion au tabou, à la faute, à la maladie, à la guérison, et au ravissement.

Que l'on rende visite aux génies ou que ceux-ci s'installent chez nous à demeure, cela finalement compte peu. Dans les deux situations, ce que vit la conscience, c'est une possession. **Ce qui compte consiste à savoir ce que peut le chaman et ce que ne peut pas le possédé.** Dans le premier cas, celui-là, à partir d'un matériau subtil, est capable d'y appliquer une logique autonome, c'est-à-dire de le mettre en forme, d'y établir une articulation causale susceptible de satisfaire (ou d'insatisfaire) les « patients », bref de rendre cohérent pour le participant à la transe un voyage dans le « fascinant et le tremendous ». Dans le deuxième cas, le malade est lui-même formaté par ce même matériau subtil et il faut un décodeur, un herméneute pour interpréter les messages des esprits que le non initié serait bien emprunté pour comprendre.

Hell (1999, 17) préconise de ne pas opposer de manière binaire chamanisme et possession. Il s'agit d'un processus d'ensemble « qu'anime une même logique de fonctionnement », celle d'un pacte avec les « esprits ». Seul l'orientation de ce pacte définira de manière relative que l'on est dans la possession ou dans le chamanisme.

Mais finalement la distinction est une question de degrés. Car, écrit le même auteur (1999, 214)

*Le chaman ne se contente pas de voyager dans le monde de la surnature et de gravir l'échelle du monde. Une phase essentielle du rituel consiste en une incorporation d'esprits qui « descendent » dans son corps, ce terme revenant très précisément dans des langues aussi diverses que le mongol, l'ouïghour (Asie), l'araucan (Chili) ou le yanomami (Amazonie). Les entités appelées par les chants et le tambour prêtent à une scénographie identificatoire tout aussi affichée et lisible que dans les cultes de possession.*

## **2. Transe initiatique**

*L'initiation, qui est la découverte d'un nouvel état de conscience et de l'apprentissage des diverses manières d'y parvenir et d'en sortir, est une expérience unique qui ne se renouvellera plus et qui aboutit à une modification définitive de la personne dans ses relations à la fois avec elle-même, avec la divinité et avec la société. L'initiation faite, cette modification reste acquise. (Rouget, 2002, 89)*

Contrairement à de nombreux auteurs, nous ne pensons pas que la transe initiatique puisse être régie par le mode passif mais plutôt par le mode mixte. En effet, le papable à l'initiation n'est pas un néophyte. Il s'est aguerri à une ascèse prescrite, vit l'expérience cérémoniale de la transe dans un cadre spatio-temporel codifié, intègre mythes et rites de sa communauté sous la direction d'un maître, d'un guru, d'une chaîne initiatique (*tariqâ*) contraignante. Le rapport de l'initié (de son moi) à la transe initiatique est donc similaire à celui du chaman : il est possédé et d'une certaine manière il est capable d'exercer un contrôle sur sa possession. Si ce n'était le cas, son ivresse serait régie par le seul mode passif et l'on pourrait dès lors affirmer qu'il s'agit bien d'une possession djinnopathique.

C'est ce que constate Hell (2002, 48) en décrivant la composition d'une « lila » :

*Pour qui prend un peu de recul, le parterre d'une lila apparaîtra distinctement découpé en trois cercles concentriques de participants.... Ce premier cercle enserrant directement la troupe des musiciens est donc celui des élus qui ont accepté de parfaire leur initiation. Dans le vocabulaire confrérique, ils sont désignés comme les « remplis » ou les « esclaves de la rhâba (l'aire sacrée de danse). Tous ces initiés contrôlant parfaitement leur possession....*

Un peu plus loin, le même auteur, après avoir décrit les diverses articulations du rituel de la lila, en arrive au « temps des initiés » et, à travers le récit de la mort initiatique,

confirme cette maîtrise sur la possession.<sup>6</sup> Dans tous les cas où l'homme accède à un degré d'être qui lui donne un statut nouveau par rapport au sacré, il y a initiation ou possibilité d'initiation.

Mais qu'est-ce que le sacré ?

Discutant la définition que donne Durkheim du sacré « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières », Cazeneuve (1958, 260) affirme ceci :

*Il ne faut pas chercher toute l'essence du sacré dans la seule opposition avec le profane... Au contraire, il doit y avoir dans la définition du sacré quelque chose qui explique à la fois sa distinction d'avec le profane et la possibilité d'une participation. Le sacré, par nature et non par accident, doit être tel qu'il se distingue certes du profane, mais l'appelle en même temps à la consécration. Si, par exemple, on dit que le sacré est un modèle archétypique, cela veut dire qu'il doit se distinguer de ce qui le reflète mais qu'il n'existe cependant, en tant que modèle, que pour entretenir des rapports avec le profane, pour être reflété, « participé » par lui.*

Le symbolisme initiatique fait naturellement référence au processus de mort et de renaissance auxquelles succèdent des modifications ontologiques, psychiques, psychologiques et comportementales. Dans la pensée traditionnelle, le profane n'a de sens que dans ses rapports au sacré; cela va si loin que "la condition humaine participe au sacré ou bien n'existe pas". Mais cette participation ne se donne pas a priori comme effective; elle se manifeste par degrés de la naissance à la mort de l'homme, révélant au rythme des passages dans les profondeurs de l'être, les modalités de la psyché prenant successivement connaissance d'elle-même, du cosmos et du Divin, dévoilant les facettes de l'âme dans ses modes intelligible, sensitif et végétatif pour employer une terminologie platonicienne. L'initiation a pour but de régénérer le chaos surfacial, l'inorganisation psychique agitée en tous "non sens" par les grandes forces de la vie. "L'initiation canalise cette puissance, l'ordonne, en retraçant le geste ancestral, le passage du chaos primordial à l'ordre de la création. L'initiation retrace l'établissement de la légalité cosmique" (Jean Cazeneuve 1958).

Quel rapport maintenant entre l'initiation et la transe ?

---

<sup>6</sup> « Traverser le khla, c'est entrevoir la guérison, spirituelle ou corporelle. Dans la symbolique des Gnawa, l'étape des Noirs (génies noirs) correspond donc à la mort initiatique de l'adepte. Cette mort est un véritable rite de passage identique dans sa finalité à celui que théâtralisent, parfois sous des formes effrayantes, toutes les sociétés d'initiation mystique ! Rien ne distingue le possédé gnawa de l'adepte bambara qui aspire à la connaissance dispensée dans le cadre du Koré, la sixième et la plus élevée des sociétés secrètes. Avant que ses yeux s'ouvrent et qu'il puisse enfin, lavé et purifié, revêtir le pagne neuf, le Bambara devra d'abord traverser mille épreuves, endurer mille souffrances sans pouvoir échapper à ce préalable fondamental : il s'agit, rappelle Dominique Zahan, de « la mort symbolique de l'adepte qui correspond à la fois à une sorte de vie tombale, au stade fœtal et au retour à l'animalité. En renaissant après sa période de formation, le mystique sera le ressuscité par excellence, l'homme devenu dieu, l'extasié permanent. » (Hell, 2002, 269)

Nombre d'auteurs ayant traité le sujet constatent que toutes les expériences initiatiques, par la percée qu'elles opèrent dans la substance du monde, modifient la perception normale de la conscience de veille. En fonction des caractéristiques particulières de telle initiation, des champs de conscience spécifiques développent une intelligibilité et des colorations émotionnelles très spéciales, pour le moins qu'on puisse dire. Il y a donc équivalence entre la transe et l'initiation, où plutôt, à chaque moment initiatique correspond un certain état de transe et réciproquement, définissant d'une certaine manière la nature « des termes noués avec les esprits ». Pour le monde traditionnel, l'initiation n'a pas seulement pour but d'enseigner mais de rénover l'individu. C'est une renaissance. Celle-ci est d'une part nécessaire pour passer le cap de l'adolescence à l'âge adulte avec toutes les réalisations fonctionnelles que ce dernier implique, d'autre part et plus fondamentalement pour passer d'un état profane à la dimension du sacré. Il nous faut maintenant préciser ce que nous entendons par le terme « traditionnel ». En effet, celui-ci provoque souvent un certain recul par le fait qu'il semble « chargé » d'une certaine idéologie. Le remplacer par « primitif » ne nous semble pas non plus adéquat. Ce dernier terme est d'emblée (et inconsciemment) mesuré à l'aune de l'évolutionnisme et considéré comme quelque chose de moindre valeur... de dépassé. Dire « le monde ancien », certes réfère à une chronologie, mais ouvre aussi les portes à toutes les interprétations. Est-il ancien parce qu'il est vieux et usé ? Fait-on référence à une ancienneté comme à une origine à laquelle le monde nouveau se rattache ? Ou au contraire à laquelle ce dernier n'a pas à se rattacher. Celle-ci n'ayant plus aucune consistance ?

Par « traditionnel » (et c'est le terme que nous conserverons), nous l'appliquons surtout aux civilisations qui partagèrent (et partagent encore très anecdotiquement) une relation spécifique, qualitative, avec le temps. Ce qui caractérise la différence entre modernité et tradition, c'est l'opposition entre des temps (des expériences du temps) qui ne sont pas de même nature Schelling (1846, 233). Les civilisations traditionnelles vivaient une expérience du temps substantiellement différente de celle des civilisations modernes et post-modernes : elles avaient une perception supratemporelle de la temporalité et c'est dans cette perception qu'elles vivaient chaque forme de son monde. Cette temporalité s'exprimait par le rite et l'initiation ; ceux-ci non seulement rythmaient le quotidien (fêtes, cérémonies) mais permettaient un contact avec la « surnature », une sensation avec un au-delà du temps chronologique, conférant à l'expérience du temps une forme moins quantifiée que celle de l'horloge, une forme faite de rythme et d'espace, ramenant à des archétypes et à une présence mythologique. D'où aussi pour ces mondes traditionnels la possibilité de pénétrer dans un espace en relief, pourvu d'une certaine épaisseur, s'échelonnant du visible à l'invisible par une succession de strates à franchir (initiation), d'où ce sentiment pour l'observateur post-moderne lorsqu'il côtoie certains éléments « atténués » de la dite tradition que Mauss (1929, 189) justement nomme « primitifs », d'être souvent à côté de la bonne explication du fait. En effet, pour celui-là le factuel est surfaciel et visible. Pour le « primitif » ces deux paramètres sont dépassés par la profondeur et l'invisible. Chacune de ses actions sans cesse ramène à ces deux dimensions qui lui donnent un sens. Ce que l'observateur post-moderne ne comprend pas forcément puisqu'il demeure à l'extérieur du processus. Il semblerait qu'il y ait deux processus d'initiations

de nature différente dans la vie de l'homme traditionnel, l'un devant gérer la transition entre deux âges, l'autre devant opérer une transformation plus radicale, quasi ontologique, consistant à déplacer le centre de gravité d'une existence profane sur l'axe du sacré (celui-ci étant justement le monde de la sumature, « en profondeur et invisible »). La première série d'initiations consisterait à sanctionner symboliquement par divers rites de passage le nouvel état de celui qui "meurt" à l'enfance, s'arrache à la mère, à "l'ethos féminin", pour accéder à sa responsabilité d'homme selon les catégories sociales en vigueur dans son monde sociétal. Elle implique certes une cassure momentanée (initiatique) par rapport à l'ordre régulier, une parenthèse vécue dans l'ordre de l'irrégulier puis une réintégration dans le premier. La deuxième série d'initiations viserait plutôt à installer l'individu dans l'ordre de l'irrégulier « sans retour » pour qu'il puisse participer aux puissances cosmologiques et les manipuler au bénéfice (chaman) ou au détriment de l'ordre régulier (sorcier).

Van Gennep range les cérémonies d'initiation parmi les rites de passage. Celles-ci soulignent la transition d'un état à un autre.

Pour Cazeneuve (1958, 331) :

*Le « passage » est double et il s'agit, d'une part, de faire passer le néophyte de la vie infantile à la société des hommes, et, d'autre part, de le faire passer de la vie profane à la vie sacrée. En fait, les deux passages ne sont pas nettement distingués et il est toujours possible que, le premier prenant le pas sur le second, l'initiation, dans la mesure où elle est un rite de passage, finisse par se laïciser. Mais chez les primitifs, précisément, elle n'est pas seulement un rite de passage ou, si l'on préfère, elle ne l'est pas au même titre que les cérémonies de la naissance et de la mort par exemple. En même temps que l'adolescent quitte l'enfance pour devenir un homme, il entre en contact avec les symboles numineux de la condition humaine. C'est en participant à l'archétype sacré de celle-ci qu'il devient vraiment un homme au regard de ses concitoyens... Celui qui n'est pas initié n'est pas doté d'une nature humaine : il n'est pas du tout un homme.*

Dans tous les processus initiatiques, on a cependant comme base cette idée que le sacré sert d'archétype à une nature donnée qui doit être transformée; la métamorphose s'accompagne d'une rupture avec la vie infantile et d'une sacralisation progressive des modes de l'âme végétatif, sensitif et intelligible, ceux-ci prenant la forme dans l'idéologie indo-européenne des trois fonctions (paysan, guerrier, magicien) inlassablement étudiées par G. Dumézil (1958). Dans un article intitulé « Initiations grecques et idéologie indo-européenne » (1982), Dominique Briquel affirme que « l'on ne manque pas d'indices qui induisent à penser que les rites de passage marquant l'entrée dans la vie adulte des jeunes gens avaient été à l'origine pensés dans une perspective trifonctionnelle. Il se serait agi, par cette formation rituelle des *Kouroi*, d'en faire des hommes complets. »



## L'initiation pubertaire

L'initiation pubertaire provoque l'arrachement à l'enfance, cet état chaotique où le jeune n'a encore pas de nom, où les fonctions de l'âme sont encore indifférenciées; le néophyte, lors de l'épreuve, vit une seconde naissance. Celle-ci est souvent symbolisée dans certaines sociétés traditionnelles par des symboles relatifs aux phases de l'enfantement.<sup>7</sup>

Toutes les actions symboliques ont pour but de signifier l'actualisation d'une rupture entre l'enfance et le nouvel état d'adulte, "entre l'existence profane et l'existence sacralisée". L'initiation pubertaire s'accompagne régulièrement d'une révélation de « certains secrets » portant sur l'au-delà et de l'acquisition de nouveaux symboles, sortes de clés efficaces ouvrant les portes de l'invisible. L'état de nature est ainsi dépassé; par une nouvelle culture symbolique l'adolescent accède à un autre monde. Celui du sacré qui est également celui des « hommes » dans la perspective archaïque. Si l'initié est circoncis, si on lui coupe un doigt, si on le tatoue ou si encore on lui arrache une dent, c'est pour signifier que son être échappe désormais à la seule nécessité factuelle de la nature et qu'il porte désormais le « sceau » « d'une participation à ce qui est autre chose ». Mais cette rupture est en fait une nouvelle intégration. Celui qui, par peur ou incapacité, est incapable de la provoquer, n'est pas considéré comme humain; il demeure profane et celui-ci n'étant référé à aucun archétype transcendant, ne fait plus partie de la condition humaine : il n'est rien!

« L'acte d'assumer la condition humaine ne se sépare pas de la sacralisation de celle-ci. Et c'est l'initiation qui réalise tout cela. » Cazeneuve (1958, 332). La participation à un nouvel ordre lors de l'initiation est excellemment illustrée par l'exemple des initiations grecques, celles de la cryptie spartiate ou de l'éphébie athénienne, et en particulier celle du jeune crétois au sortir de son *harpagé* (initiation) ayant duré quelques mois hors de la cité. Répétons-le, le but de l'initiation pensée dans une perspective trifonctionnelle est de faire de l'adolescent un homme à part entière, à savoir « juste et vertueux, bon militaire, bon producteur », c'est-à-dire pour respecter la terminologie tri-fonctionnelle, un juriste-magicien, un combattant et un paysan accompli. A l'issue de son expérience initiatique, le jeune homme reçoit de son « amant » (*eraste*) un bœuf, une tenue de guerre, une coupe. Jeanmaire (1939, 421) a relevé l'importance de cette pratique dans le processus d'initiation crétois où le « jeune *eromène*, désormais agrégé à la société des *Kleinoi*, se trouve en possession de trois objets ordonnés fonctionnellement :

---

<sup>7</sup> Cazeneuve (1958) citant à ce sujet des auteurs comme Riedel, Routledge entre autres, nous donnent plusieurs exemples :

- Dans l'île Halmahera, en Nouvelle-Guinée, le visage et les corps des jeunes sont barbouillés "avec de l'eau rouge qui est censée représenter le sang versé par la mère lors de la perforation de l'hymen".
- En Afrique, chez les Kikuyu, lors des cérémonies d'initiation, la mère du néophyte (ou bien, si elle est morte, une autre femme) s'assoit et prend le garçon entre ses jambes. On la relie à lui par un boyau de mouton. Elle gémit comme si elle accouchait et le garçon vagit comme un nouveau né. On coupe alors le boyau de mouton, qui représente évidemment le cordon ombilical. La cérémonie consiste donc à mimer une nouvelle naissance.
- En Australie, chez les Arunta, un nouveau nom et des vêtements neufs sont attribués à l'initié, alors qu'au Cap Bantou, après la circoncision, on brûle la case où ont vécu les jeunes.

- Le bœuf comme attestation symbolique de l'harmonisation du paysan.
- La tenue de guerre de l'armée régulière *hoplite* comme une attestation symbolique de l'harmonisation du guerrier.
- La coupe comme attestation symbolique de l'harmonisation du juriste-magicien.

Dans le contexte indo-européen, c'est au roi seul que sont attribués de tels objets (rois scythe, indien ou irlandais) signifiant la réalisation en un seul être des trois fonctions. Certes, l'éromène crétois n'est pas un roi, mais au terme de son processus initiatique, avant d'être intégré dans le groupe d'élite des *Kleinoi*, « il est présenté, sinon comme le roi, par la position sociale qui est la sienne, du moins par les qualités dont il a su faire preuve et qui se répartissent harmonieusement selon les trois fonctions comme un « homme complet » (Briquel, 1982).

En quoi consiste l'*harpagé* (initiation) ?

Celle-ci s'articule sur les trois fonctions en relation avec les domaines des « dieux » pour la première fonction, de la guerre pour la seconde, des pratiques en lien avec la sexualité et la subsistance matérielle pour la troisième. Tout le processus se déroule sous le signe d'un principe d'inversion. Comme A. Van Gennep (1909) le relève, « la transition de l'enfance à l'âge adulte est marquée, préparée, non par une anticipation de celui-ci, mais par un passage par autre chose, par une sorte de monde à l'envers, d'anti-société ». Vidal-Naquet, (1954) concernant la fonction militaire, a relevé ce qui oppose le crypte et l'éphèbe au combattant normal de leurs cités respectives. Les premiers, contrairement à l'armée régulière des hoplites, sont des solitaires, géographiquement marginalisés. Tandis que les seconds procèdent « en groupes » dans les campagnes, eux s'exercent dans la montagne soumis aux plus rudes climats. Armés à la légère, ne portant au plus qu'un poignard, leur tactique guerrière use de ruse et de dissimulation, évitant le jour et préférant la nuit pour agresser leurs victimes. Après cette trouble ascèse guerrière de plusieurs mois où les valeurs du préhoplite semblent s'inverser par rapport à celles du *hoplite* et aux comportements standards que la cité attend de ses soldats, le jeune termine son harpagé et reçoit la tenue militaire signe de sa réintégration dans les rangs de la normalité.

A ce moment intervient en parallèle une régularisation similaire de la troisième fonction : en devenant hoplite, l'éphèbe s'affirme également comme producteur et procréateur. Comme le remarque P. Vidal-Naquet, le temps de l'âge adulte coïncide avec celui du mariage de même qu'avec celui de la guerre. A Sparte, on relève l'obligation du mariage pour le soldat régulier Lacédémonien. En Crète, le mariage prend l'allure d'une cérémonie collective officielle concernant toute une classe d'âge ayant acquis le statut de citoyen à part entière, de celui qui défend la cité en tant qu'*hoplite*, désormais marié et procréateur.

Rappelons-nous ce fait que dans le cadre crétois, c'est l'*érase* qui remet au jeune homme dont il fut l'amant, sa nouvelle tenue de guerre de hoplite et le confirme ainsi dans sa nouvelle hétérosexualité d'homme marié.

*Ce dernier cas offre un exemple clair de la loi de symétrie évoquée par P. Vidal-Naquet. Car l'harpagé crétoise apparaît comme une période close, limitée dans le temps, passée en dehors de la cité, au terme de laquelle, lors du retour dans la polis, une sanction officielle intervient, avec la déclaration de l'éromène quant à son eraste et les cadeaux de celui-ci à celui-là. Au terme de cela, le jeune homme devient un membre normal de la cité (même s'il en retient une marque d'honneur spéciale, puisque l'harpagé ne concerne qu'une élite) ce qui implique une sexualité d'un autre ordre. Il est donc à penser que ces pratiques sont à interpréter en fonction du même principe de base : là encore l'initiation est inversion. La distinction entre éphèbe et adulte qui existait sur le plan militaire se retrouve aussi sur le plan sexuel : l'un est éromène passif tandis que l'autre se définit par une sexualité active. ( Briquel, 1982, 458)*

Toujours par rapport à la troisième fonction, s'il y a inversion pour la sexualité, il y a aussi inversion en ce qui regarde la nourriture, l'autre aspect de cette fonction. Lors de son *harpagé* le jeune Crétois s'adonne à la chasse. Sa nourriture durant les deux mois qu'il passera en forêt ou en montagne consistera uniquement en ce qu'il aura chassé. Il est évident que la chasse relève de l'harpagé, en ce sens qu'elle s'exerce hors de la cité, donc hors de la norme domestique, dans l'espace du sauvage et de la marginalité. Pendant deux mois le futur hoplite se transforme en homme des bois.<sup>8</sup> Relativement à la manière de se nourrir durant l'*harpagé* l'éphèbe devient donc aussi un marginal par rapport à la cité. Ici encore intervient le principe d'inversion. Après ces deux mois d'initiation dans la solitude l'éphèbe de retour chez lui est dignement fêté. A cette occasion c'est un bœuf que l'on sacrifie, une viande emblématique du retour à une consommation normale ne référant plus au « sauvage » mais à une symbolique de la domesticité, avec le bœuf d'élevage s'opposant au gibier.

Le principe d'inversion est-il aussi valable pour la première fonction ?

Jeanmaire, (1991, 545) avec perspicacité, relate un combat rituel que certains auraient attribué à la deuxième fonction et que lui-même place sous le signe de la première fonction. Des jeunes gens tentent de voler des fromages offerts en sacrifice sur l'autel d'Artémis Orthia, à Sparte. On se retrouve ici dans un contre-rite, une inversion, par rapport à ce que la cérémonie cultuelle requiert. L'éphèbe s'empare par la violence de

---

<sup>8</sup> Hell (1994, 56) dans son ouvrage *Le sang noir* traitant de la chasse et du mythe du sauvage en Europe écrit : « Art du piégeage sous toutes ses formes, goût alimentaire dans les viandes les plus noires, longues courses solitaires dans les bois ponctuées de cueillettes diverses (gibiers, mais aussi champignons ou plantes curatives) et connaissance intime de la nature sauvage (pour nombre de villageois, les hommes des bois comprendraient « le langage des bêtes ») forment la trame de leur existence quotidienne... Mus par un sang noir hautement concentré, les hommes des bois sacrifient toute concession aux exigences de la vie normale (confort, hygiène, sociabilité) sur l'autel d'une existence entièrement adonnée à la forêt. Comme ce fut le cas pour leurs prédécesseurs illustres ou restés dans l'ombre, la force de cet enfièvrement particulier fit d'eux d'irréductibles êtres de la marge ».

ce qui est offert à la divinité : on a un antisacrifice. Briquel (1982) nous suggère d'établir un rapport entre cet antisacrifice des éphèbes et le cas des lycanthropes arcadiens. Ici, la victime propriétaire est un enfant. L'antisacrifice se transforme en sacrilège. Or avec la lycanthropie, nous sommes dans un domaine qui regarde de près l'initiation juvénile. Jeanmaire (1939, 540) a établi des liens entre cryptie et lycanthropie et Burkert a pu constater que la lycanthropie en Arcadie représentait une forme d'initiation au terme de laquelle le jeune homme avait acquis des capacités exceptionnelles.<sup>9</sup>

L'antisacrifice, voire le sacrilège, participent donc au principe d'inversion de la première fonction. A la fin de l'harpagé le nouvel hoplite sacrifie un bœuf à Zeus : ici, également, retour à la normale avec le rite conventionnel exigé par la polis. Nous pouvons maintenant dresser un tableau relatif au principe d'inversion intégrant toutes les différentielles observées entre les deux groupes : celui du citoyen à part entière après l'harpagé, celui de l'éphèbe pendant l'harpagé.

### Principe d'inversion

<b>Ordre de la régularité</b> Citoyen à part entière après l'harpagé	<b>Ordre de l'irrégularité</b> Ephèbe pendant l'harpagé
<b>1<sup>ère</sup> fonction</b> - cérémonie culturelle régulière - sacrifice du bœuf à Zeus	- anti-sacrifice - lycanthropie - sacrilège
<b>2<sup>ème</sup> fonction</b> - hoplite dans l'armée régulière - armement conventionnel - stratégie de combat en campagne et en groupe - loyauté, honneur - défense de la cité	- combattant solitaire - armement réduit - stratégie de combat en forêt, montagne, en guérilleros embuscade - ruse, tromperie - attaque les gens de la cité
<b>3<sup>ème</sup> fonction</b> - hétérosexualité + reproduction  - consommation de viande d'élevage - cultivateur	- homosexualité (eraste, éromène) - consommation de gibier - chasseur

Que conclure sinon que, bien sûr, les valeurs du citoyen à part entière exprimées dans ce tableau et celles de l'éphèbe en période d'initiation sont antithétiques, les premières instaurant l'ordre du régulier, les secondes celui de l'irrégulier. Ce qu'il faut cependant relever avec force (ce que la plupart des auteurs n'ont pas vu ou du moins n'ont pas

<sup>9</sup> W. Burkert, cité par D. Briquel, 1982, 460.

jugé important de souligner) concerne « l'état d'enfièvrement » ou celui « d'ensauvagement » dans lequel l'éphèbe est plongé durant l'harpagé. Ceux-ci, si l'on a bien lu Hell dans « *le sang noir* » correspondent à un état de transe similaire à la *Furor*, à la *Wut* au *Menos* du héros. La solitude, la survie dans les bois, la chasse au sang noir, le meurtre, une sexualité ambiguë, le sacrilège, tous ces paramètres sont susceptibles de dynamiser une tonalité psychique spéciale débouchant sur un état de transe initiatique, une modification du champ de conscience « inversé », par rapport à celui du citoyen intégré.<sup>10</sup>

La question capitale que l'inversion postule et celle-ci : « Pourquoi le fait d'adopter le mode de l'irrégulier et de la contre-valeur durant l'harpagé, renforce-t-elle le régulier et la valeur au sortir de cette même harpagé ? » Ce qui rejoint cette idée universellement partagée dans le cadre du « transitique » que « c'est le même dieu qui cause la maladie et le même qui guérit ». Notre chapitre sur la complémentarité antagoniste tentera d'apporter une réponse à cette interrogation pertinente.

### L'initiation magique

Tandis que les rites pubertaires visent à un renforcement, à l'intégration dans l'aire sociale, en réalisant au-delà d'épreuves limitées dans le temps et apparemment contradictoires par rapport à l'orthodoxie, un lien puissant d'appartenance à l'ordre "régulier", l'initiation magique du chaman instaure officiellement l'ordre de l'irrégulier. Ce que Hell nomme le désordre (2002, 160).

*Dans la plupart des cas, l'errance et la déchirure revêtent la forme de cette maladie profondément destructurante que les génies imposent à ceux qu'ils élisent. Durant cette phase initiatique qui peut s'étaler sur une dizaine*

---

<sup>10</sup> Turner donne une série d'exemples remarquables signifiant l'inversion dans un chapitre intitulé « l'inversion de statut lors de la « Fête de l'amour » dans un village de l'Inde (1990, 178) ; concernant le principe d'inversion, Turner citant Van Gennep (1969, 161) et faisant référence aux trois phases articulant un rite de passage, séparation, marge et réintégration (ou préliminaire, liminaire, postliminaire), nommées ainsi par ce dernier, propose d'introduire les concepts de liminarité, *communitas* et réintégration. La première période précise Turner correspond à une séparation d'avec le cadre habituel, d'avec la norme sociale et intègre dans la deuxième période de nouvelles données symboliques suscitant une nouvelle manière de penser et des comportements différents. La troisième période est celle du retour à la normale, à l'ordre initialement établi. C'est durant la période liminaire que le principe d'inversion est actualisé ; pendant ce temps nous dit Turner (1990, 162) : « On trouve des relations sociales simplifiées, tandis que s'élaborent le mythe et le rituel. Qu'il en soit ainsi est vraiment très simple à comprendre : si l'on considère la liminarité comme un temps et un lieu de retrait hors des modes normaux de l'action sociale, on peut l'envisager comme étant virtuellement un moment de vérification des valeurs et des axiomes essentiels de la culture où elle se présente ». Cette période de liminarité est donc caractérisée par ce qui ne se fait pas en temps normal. Turner donne l'exemple général des plus forts qui sont affaiblis et des faibles ayant l'opportunité de se comporter comme des forts. Les valeurs habituelles sont donc inversées durant ce temps marginal de la liminarité. Pour expliquer cet étrange phénomène d'inversion Turner écrit : « Intellectuellement, rien ne souligne mieux l'exigence de conformité à la règle que l'absurdité ou le paradoxe. Affectivement, rien ne donne autant de satisfaction qu'un comportement extravagant ou illicite, mais autorisé temporairement. Les rituels d'inversion de statut concilient ces deux points de vue. En élevant ceux qui sont en bas et en abaissant ceux qui sont en haut, ils réaffirment le principe de hiérarchie (ibidem, 170) ». Les écrits de Turner relatifs à l'inversion illustre adéquatement, nous semble-t-il, l'harpagé décrite par Briquel. On pourrait dire que l'usage « extraordinaire » de l'anti-structure durant l'harpagé contribue à renforcer la structure normative après l'initiation.

*d'années, la souffrance liée aux troubles physiques n'est pas la seule cause de l'affliction. Les symptômes trahissent aussi le besoin irrésistible de se couper du monde (on ne parle plus, on ne mange plus) de transgresser les règles sociales (on court échevelés dans les rues, on erre la nuit dans les cimetières), ou encore de s'abandonner à l'invisible (on tombe dans la prostration, on extravague et hallucine). Bien au-delà des cercles confrériques, chacun en est convaincu : plus cette étape de destruction a été grave et dramatique, plus grande est alors la compétence magico-religieuse de la moqadma (féminin de moqadem).*

En effet les magiciens sortent de l'initiation comme investis d'une puissance *numineuse* ayant absorbé leur humanité; celle-là occupe à part entière le centre de gravité de l'existence chamanique et s'exprime dans des manifestations parfois analogues à celles du fou, du dément ou de "l'intoxiqué".<sup>11</sup>

Le magicien chaman est donc un être à part dans le contexte de la communauté mais il n'en est pas pour autant exclu; son rôle est institutionnalisé et sa fonction thérapeutique vise à la santé et à l'harmonisation de l'âme de tous les membres du groupe social. Le magicien, lors de son initiation extatique, garde une sorte de conscience témoin qui lui permet de manœuvrer son ivresse. Celle-là consiste en des topographies mythiques qu'a patiemment enregistrées sa mémoire, en des manœuvres précises et codifiées dictées par le rituel archaïque, en une maîtrise "psychique" acquise au fil d'expériences ascétiques progressives et finalement en cette conscience initiatique particulière et thaumaturge mise au service de ceux qui souffrent. Alors que le *numineux* est protégé par les tabous pour éviter la souillure et ainsi se garder du malheur, il est au contraire manipulé par le magicien pour guérir et aider ses semblables. Il faut donc accepter l'ambivalence du numineux : celui-ci est tout autant dangereux que puissant. D'une part, il procure « l'impureté » à celui qui outrepassé le tabou sans préparation préalable, d'autre part, il octroie une puissance magique à l'initié acceptant son contact. Pour ce faire, ce dernier doit quitter « le monde » et s'engager dans celui de l'insolite et de l'anormal, monde désintégrant pour le commun des mortels.<sup>12</sup> Précisons que nous associons au magicien tout aussi bien le chaman que le *medicine-man*, que l'envoûteur ou le sorcier. Bien que leurs rôles sociaux soient différents pour chacun de ces personnages, la puissance magique qu'ils manipulent, bien qu'orientée vers le bien ou vers le mal, procède d'une même origine. Finalement les fonctions du magicien sont similaires à celles du tabou. Ce qui échappe à la norme symbolise dans

<sup>11</sup> Le terme de numineux a été produit par R. Otto. Il englobe les concepts de mana ou de sacré. Il se révèle toujours comme « mysterium » et selon l'auteur le numineux correspond à un « sentiment originaire et spécifique » dont la notion de sacré ne serait que le résultat final. Selon J. Cazeneuve (1958, 8), numineux lui semble plus adéquat que sumaturel. « Le sumaturel est plutôt un concept d'ordre intellectuel, qu'on obtient en partant de l'idée de la loi naturelle, par antithèse. Au contraire, le mot numineux évoque une impression directe, une réaction spontanée devant une puissance qui, après coup, pourra être jugée sumaturelle. »

<sup>12</sup> J. Cazeneuve (1958, 177) : « Il y a donc deux techniques pour se protéger du malheur : se tenir à l'écart du numineux en restant accroché à la condition humaine grâce aux tabous et aux purifications, ou bien se mettre sur le plan de l'anormal, de l'insolite et en diriger les forces. Cette seconde méthode est celle de la magie. Celle-ci est donc à la fois responsable du malheur et capable de le détourner ».

le même temps ce qui menace l'équilibre de la condition humaine. Par les tabous, l'humanité s'en préserve, par la magie le magicien l'utilise pour le meilleur... et pour le pire, le sorcier. Si pour l'éphèbe athénien, son *harpagé* en solitaire l'avait également plongé dans quelque chose d'insolite et dans un contexte irrégulier hors de la cité, donc également hors d'une certaine condition humaine, l'initiation avait cependant pour but après cette période de deux mois, de le réintégrer au monde des hommes. L'initié, ayant été au contact temporaire du « numen », n'avait-il pas aussi pour rôle, lors de son retour, de régénérer la cité comme la foudre magnétisant la terre d'un champ ? L'initiation du magicien le coupe définitivement de l'ordre régulier pour le rattacher au monde des puissances occultes. Cette coupure est souvent symbolisée par la mise à mort du futur magicien par l'instance initiatrice. Découpage du corps, ouverture du ventre et remplacement des organes, blessures diverses, dépeçage, poisons, décalottage, percement par des poignards etc... sont monnaie courante lors de l'initiation et ce sont là les épreuves, du moins, que le postulant prétend avoir subies.<sup>13</sup>

Le magicien fait le pont entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, ramenant parfois de ceux-ci des messages pour le monde du milieu : celui des hommes. Métraux (1942, 316) note, en fait de voyage, que le futur chaman monte au ciel durant son initiation pour connaître la pharmacopée. Parfois, c'est le maître initiateur lui-même qui emmène le néophyte au ciel, lui introduit dans le corps quelques « serpents-arcs-en-ciel » ainsi que des cristaux de quartz.

Qu'en est-il de l'ascèse lors de l'initiation magique ? De manière générale, celle-ci semble omniprésente dans ce contexte et comporte jeûnes, retraites et exercices de toutes natures. Par exemple, chez les Toba-Pilaga du Gran Chaco, l'homme en phase d'initiation se retire dans la solitude pour recevoir de son esprit les secrets de la magie ; durant cette période, il ne se nourrit que de viande crue, d'oreilles de chiens, de serpents ou de crapauds.<sup>14</sup>

Si tous ces rites ascétiques contribuent à faire du magicien un être « à part » dans sa communauté (et de même pour l'éphèbe durant sa période initiatique) par le simple fait que sa gestion de la troisième fonction (nourriture, habitat, sexualité) rejoint celle du sauvage, il nous faut bien avouer « qu'être à part » ne suffit pas à justifier toute cette systématisation initiatique autour du chamane-magicien (comme autour de

---

<sup>13</sup> Chez les Araucans, « l'initiateur faisait croire aux profanes qu'il s'arrachait la langue et les yeux pour les échanger contre ceux de l'initié. Il le transperçait aussi d'une baguette qui, entrée par le ventre, sortait par l'échine, sans effusion de sang » Métraux (1942, 314). Nadel (1946, 25) relate que, dans les Monts Nuba, au Soudan, on ouvre la tête de l'initié pour y faire entrer les esprits. Il est intéressant que ce motif de « l'ouverture » a intéressé même le Prophète. Au début de la Sourate 94, il est rappelé qu'à l'âge de quatre ans, deux anges ouvrirent la poitrine de Mahomet et lui prélevèrent une goutte de sang dans le cœur puis lui nettoiyèrent les viscères avec une neige immaculée.

<sup>14</sup> Certains, comme en Guyane hollandaise, jeûnent durant tout leur séjour initiatique, ne buvant que du jus de tabac F. Andres, (1938, 337). Chez les Indiens d'Amérique il est explicitement dit que c'est une « vision » que l'on recherche à travers les différentes formes d'ascèse. De même pour les Eskimo, Rasmussen (1929, 107) déclare que « plus les jeûnes sont fréquents, plus on devient capable de voir ce qui est mystère pour les autres hommes. »

l'éphèbe) si n'intervient pas une raison plus prégnante. L'ascèse, nous semble-t-il, doit être comprise comme une technique de transe, mettant le sujet dans un état psychopneumatique favorable aux modifications des champs de conscience, celles-ci rendant possible « le voyage chamanique » par l'intermédiaire du rêve, de la vision ou d'autres phénomènes transitiques, et par-là même le contact souhaité avec les esprits.

Laubscher (1937, 35), parlant des sorciers du Cap Bantou, affirme que ceux-ci prétendent avoir « traversé une période dite *d'Ukutwasa* ». Celle-ci est une transe initiatique qui, selon les dires des magiciens peut mener à la folie, si l'adepte lui-même n'a pas reçu une préparation suffisante.

Ce qui est sûr, concernant ce genre d'initiation, c'est que la transe fait effectivement « sortir » le magicien du champ de conscience triviale pour le projeter dans d'autres formes de cette même conscience où l'intéressé prend contact avec d'autres mondes, infra ou supra humains, bref avec le *numineux*. Ce contact, par le biais de la transe initiatique, suscite un phénomène que nombre d'auteurs ont taxé de « métamorphose ». En Europe médiévale, les sorcières avaient le pouvoir de se transformer en grenouilles, en loups ou en hiboux. En Grèce archaïque, le don de lycanthropie permettait à certains de se transformer en loup. Virgile attribue au devin Protée la capacité de se changer en sanglier, tigre, dragon ou lionne (Virgile, *Géorgiques*, Livre IV, vers 406-408). Dans d'autres situations, le magicien ne change pas de corps mais il vit en symbiose avec quelque chose de non humain : plante, animal, minéral, esprit etc...<sup>15</sup>

Ce qu'il faut retenir de ces nombreux exemples qui pourraient être multipliés à l'infini réside en ceci : le magicien par l'initiation qui lui est propre rompt avec « la norme du régulier » pour s'allier au monde de l'insolite et du sauvage. Pour ce faire, il franchit certains tabous (inceste, homicide, nourriture, sacrilège, habitat, etc...), et par la pratique ascétique, il provoque une modification de son champ de conscience. Grâce à celle-ci, le contact est établi avec le « numineux ». Grâce aux lois de la sympathie qui interviennent à ce niveau, il participe désormais aux puissances des mondes avec lesquels il est en communication.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Les habitants des montagnes Noga croient que leur sorcier et son léopard ne font qu'un. Quand on poursuit le léopard, le sorcier lui-même court en tous sens et si l'on tue la bête aussitôt le sorcier meurt (Hutton, 1920, 44). Au Congo, un féticheur, ayant fait un pacte de sang avec un boa, avait des douleurs d'estomac chaque fois que le serpent avalait une grosse proie (Fontaine, 1949, 72).

<sup>16</sup> « La magie a une prédilection pour les choses interdites. La cure des tabous violés, sources de maladies ou de malchances, est l'une de ses spécialités. Elle exploite à son usage les violations des tabous » (Mauss, 1950, 122). Cette exploitation se fait pour le bonheur ou le malheur des humains, selon que le magicien est chaman ou sorcier.



## L'initiation trifonctionnelle

*L'initiation était également considérée nécessaire à l'accomplissement de toute fonction-sacerdotale, royale, chevaleresque - qui implique que son détenteur soit intégralement humain, c'est-à-dire qu'il soit un médiateur entre le ciel et la terre, comme elle l'était aussi pour la pratique d'un art ou d'un métier telle la maçonnerie – qui, en vertu de son symbolisme, peut trouver place dans la voie des mystères. A travers l'initiation, le novice acquiert une nouvelle hérédité spirituelle. (Lings, 1980, 80)*

Nous développerons le thème de l'initiation trifonctionnelle en nous appuyant sur la citation de Lings.

1. Tout d'abord relativement aux fonctions sacerdotale – royale – chevaleresque – de métier, il faut souligner que ces différentes fonctions font échos à différents ordres sociaux que nous pouvons repérer dans l'histoire. En Inde, ce sont les *Brâhmana* qui assument la fonction relative à l'autorité spirituelle tandis que les *Kshatriya* représentent la noblesse guerrière, les *Vaiçya* les valeurs de la bourgeoisie et les *Cûdra* les activités manuelles du travailleur. Chez les Iraniens s'apparente un système similaire articulé autour des quatre *pishtra* des Seigneurs du feu – *athreva* – des guerriers – *rathaestha* – chefs de famille – *vâstriya* – *fshuyant* – et des tâcherons – *hûti*. Rappelons aussi la structure sociétale du Moyen Age européen, avec le clergé, la noblesse, les bourgeois et les serfs. La quadripartition est parfois remplacée par une tripartition soit que la noblesse fait alors la synthèse des éléments guerrier et spirituel, soit que bourgeois et « serfs » s'identifient en un nouveau concept, celui de « travailleur », correspondant à la troisième fonction. C'est à quoi fait référence vraisemblablement la tripartition nordique en *jarls*, *karls* et *troells* et l'hellénique en *eupatrides*, *géomores* et *démiurges*.

Mais avant de structurer l'Etat ou la cité, cette tripartition se trouve dans l'âme qui sert de modèle aux tripartitions extérieures. : les castes, les catégories sociétales, les structures architecturales d'une cité médiévale, par exemple etc... Et c'est parce qu'elle est d'abord dans l'âme que cette tripartition est essentielle et « organiquement » présente en toute société traditionnelle, celle-ci calquant le développement de ses structures sociétale, cognitive et magique, guerrière et productrice, sur ces vertus tripartites immanentes à l'âme qu'on peut nommer : la connaissance, le courage, la tempérance.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Voir Platon à ce sujet dans la République (IX, 580) :

« Puisqu'il y a dans l'âme trois fonctions, il est évident, pour moi, qu'il y a aussi trois sortes de plaisirs, dont chacune est propre à l'une de ces fonctions... Une de ces fonctions, disions-nous, est celle par laquelle l'homme acquiert la connaissance ; une autre est celle par laquelle il brûle d'ardeur ; quant à la troisième.... nous l'avons appelée désirante, en raison de l'intensité des désirs relatifs à la nourriture, à la boisson, à tout ce qui encore est pour ces désirs un accompagnement ; évidemment, amoureuse aussi de la richesse, parce que la richesse est le principal moyen de réaliser ces sortes de désirs... Mais, repris-je, ne sont-ce pas là, en outre, des principes d'action dans les âmes, cette dernière à l'égard de certains hommes, tandis que, à l'égard de certains autres, ce sera une de ces deux autres fonctions, à l'aventure ?.... C'est justement pour cela que nous parlons aussi de trois espèces fondamentales d'hommes : l'ami de la sagesse, l'ami du triomphe, l'ami du gain. »

En parlant de l'initiation pubertaire dans un précédent chapitre, nous avons fait allusion à la finalité d'une initiation concernant le jeune crétois en passe de devenir citoyen régulier : celle-ci exigeait que l'adolescent devienne à la fois « juste et vertueux, bon soldat, bon producteur », l'harmonisation de ces trois fonctions lui octroyant le titre de roi, à savoir la reconnaissance d'être devenu un homme complet, « car en lui chacune de ses fonctions remplit le rôle qui est le sien, tant par rapport à l'autorité que par rapport à la sujétion ! » (Platon, IV, 443) Remplir le rôle qui est le sien ? Cela veut dire au niveau de la cité : que le sage philosophe assume la connaissance et en soit le pilote, que le guerrier par son courage et ses stratégies en prenne la défense, que le paysan en règle la prospérité par la fécondité de ses récoltes. Cette idée de la tripartition affirmée très explicitement dans *La République*, l'a également été par Dumézil. Il nous semble utile d'en résumer ici les acquis. L'auteur procède à l'aide des mythes répertoriés chez les Iraniens, les Germains, les Romains, les Indiens, les Celtes, à une reconstruction comparative de la tripartition Indo-européenne. Il peut être constaté d'une part dans ces traditions, une « tripartition en magiciens – juristes, guerriers, éleveurs – agriculteurs » et d'autre part une bipartition des rôles « magique » et « juridique » de la première fonction attribués à des « acteurs » différents. Dumézil (1942), étudiant la fondation de Rome attribue aux premiers rois les responsabilités différenciées du système trifonctionnel.

Pour la première fonction, à Romulus le sacerdoce et la magie, à Numa le droit et la jurisprudence. Pour la deuxième fonction, à Tullus Hostilius la chose militaire et l'art de la guerre, pour la troisième fonction, à Tatius les domaines de la fécondité. Les dieux régents des trois fonctions sont Jupiter, le souverain magicien, Mars le guerrier, Quirinus le nourricier. Les « gens » du premier sont les *sacerdotes*, ceux du second les *milites* et *équites*, et ceux du troisième les *quirites*. A chaque classe non seulement une fonction spécifique, mais un comportement particulier et surtout une « initiation. »

Le récit mythique, qui permet de fonder la tripartition dans le cas de Rome, raconte que Romulus avait commandé une société composée de trois tribus : les *Ramnes* responsables du culte et du gouvernement, les *Luceres* de la guerre, les *Tities* de la culture et de l'élevage. Les *Ramnes*, premiers compagnons de Romulus, enlèvent un jour les femmes des Sabins du roi Tatius, pour régénérer la « fonction de fécondité » qui chez eux était passive. Pour mener bataille, ils s'allient au chef militaire étrusque, Lucumo, connu pour la vaillance de ses troupes. La guerre dure et les deux camps peinent à se départager ; finalement elle se termine par un traité. Sabins, Etrusques et Romains se retrouvent tous à Rome, formant ainsi la nouvelle société tripartite, chacun investie de la responsabilité d'une fonction différente. Tandis que Romulus instaure les rites à Jupiter, Tatius fonde les cultes relatifs à la « terre et à la fécondité ».

Dans ce même « Horace et les Curiaces », l'auteur insiste sur une activité mystérieuse induisant plusieurs formes de transes et que régle l'initiation : le « *Furor* ». Ce dernier n'est pas à la portée de tout le monde et n'est présent en l'individu que grâce à sa destinée ou au bon vouloir des dieux. Ceux qui peuvent l'obtenir sont soumis à une difficile ascèse impliquant des stratégies mystérieuses pour rendre efficace, au moment

---

voulu, cette énergie prodigieuse. Mais celle-ci requiert aussi de la maîtriser, « à s'en revêtir pour le combat et à s'en dépouiller dans la vie normale ». En cet exercice consiste l'initiation.

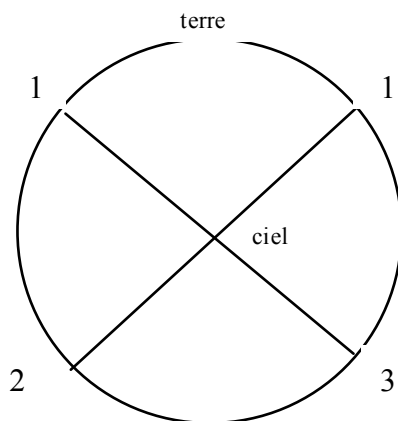
En effet que peuvent les protagonistes de la première fonction, le chaman, le devin, la sibylle, sans ce « *Furor* » qui provoque chez eux le « voyage », l'oracle, la clairvoyance poétique et la divination ? Pour ceux de la deuxième fonction, comment vaincre sur le champ de bataille sans cette frénésie fulgurante que délivre cette même force appelée tantôt « *Wut* » chez les Germains, « *Ódhr* » chez les scandinaves ou encore « *Menos* » chez les grecs, force analogue au brasier du volcan ou aux vagues déchaînées de l'océan ? Et que peuvent finalement les acteurs de la troisième fonction, le cultivateur, le paysan, le producteur si de périodiques ivresses liées aux drogues et au sexe, ne viennent ébranler, « mobiliser l'invisible réserve de la vitalité, la mettre en quelque sorte au service permanent du sillon, de l'étable ou de la couche nuptiale » ? Ces quelques réflexions sur le « *Furor* » et l'initiation qui en découle peuvent servir à un champ plus élargi que la seule société indo-européenne. Les propos de Dumézil à cet égard sont sans ambiguïté (1942, 27).

*L'ethnographie, familiarisant nos esprits avec cette notion, en a prouvé l'extraordinaire, la tyrannique importance dans des sociétés – polynésiennes et peaux-rouges notamment – comparables de niveau et de forme à celle des Indo-Européens. On peut être assuré que, pour toutes les fonctions sociales, pour le sacerdoce, pour l'armée, pour l'élevage et l'agriculture, et aussi pour les métiers, les Indo-Européens, tout comme les Kwakiutl ou les Maori, pratiquaient des rituels d'initiation, et non pas sans doute un seul pour chaque fonction, mais partout des séries en profondeur, de plus en plus secrètes, de plus en plus puissantes, avec des efflorescences latérales et d'inattendues liaisons entre les diverses fonctions.*

2. Revenant à la citation de Lings, il est précisé que l'initiation nécessaire à l'épanouissement de chaque fonction « implique que son détenteur soit intégralement humain, c'est-à-dire qu'il soit médiateur entre le ciel et la terre... » Etre « intégralement humain » n'est-ce pas cet « homme complet », ce « roi », que l'on demandait de devenir à l'adolescent crétois suite à son *harpagé* (initiation). Une difficulté réside pourtant en ceci : comment en réalisant sa fonction, inhérente à sa nature, l'individu peut-il, d'une certaine manière, grâce à « des efflorescences latérales et d'inattendues liaisons entre les diverses fonctions » réaliser toutes celles-ci et devenir soit « l'homme complet » des crétois, soit « l'homme primordial » (*al-insân al-qadîm*) du soufisme, soit encore « l'homme véritable du taoïsme ? Chacune des fonctions, exaltée par l'initiation, s'épanouit telle une voie particulière partant de la circonférence (la terre) en direction du centre (le ciel). Tout au long du chemin initiatique, « médiateur entre le ciel et la terre », l'individu développe toutes les possibilités de sa nature fonctionnelle et de « l'état humain envisagé dans son intégralité ». Par exemple, en réalisant l'état de guerrier à la perfection, l'initié se réalise dans une complétude rassemblant toutes les fonctions. Comment ? Si la voie choisie est, au départ de la circonférence nettement différenciée par rapport aux autres

voies, il est évident que plus cette première se rapproche du centre plus également l'écart entre ses consœurs s'amenuise. C'est-à-dire que les « efflorescences latérales » se multiplient et que chaque voie par cette proximité progressive accroît ses rapports avec les autres. Finalement la voie d'élection se condense au terme, c'est-à-dire au centre de la circonférence, en toutes les autres, celui-ci devenant la base d'une « nouvelle hérédité spirituelle », une synthèse fonctionnelle, en même temps le centre d'un plan (paradis terrestre de Dante) et l'axe vertical traversant tous les mondes. A partir de là où se réalise « l'homme complet » (l'individualité humaine), l'initié peut s'engager sur cet axe vertical (le ciel) le conduisant à la réalisation d'états supra-individuels, de moins en moins conditionnés, jusqu'au terme inconditionné désigné par les différentes traditions comme le « salut », la « délivrance finale », l'« identité suprême » etc... Ici l'initié atteint le paradis céleste de Dante ; c'est « l'homme universel » (*al-insân al-kâmil*) d'un certain soufisme postérieur à Ibn 'Arabî, « l'homme transcendant » du taoïsme, « le réalisé » du bouddhisme.

### Schéma des Initiations « fonctionnelles »



Voici quelques considérations que nous pouvons retirer de ce schéma.

- a. Les fonctions sur la circonférence (terre) sont ordonnées hiérarchiquement relativement à leur contenu : connaissance – action – productivité.

Première fonction bipartite	1.	autorité magique et ordre irrégulier : magicien, sacerdote
	1'.	autorité légale et ordre régulier : juriste
Deuxième fonction	2.	l'art de la guerre : guerrier
Troisième fonction	3.	l'art de la productivité : paysan, cultivateur

- b. Sur la circonférence (terre), la démarcation absolue entre fonctions n'existe pas. Tel individu aura son centre de gravité dans « l'état de guerrier » mais rien n'empêche qu'il n'ait quelque affinité aussi avec la fonction voisine. Tout est question de degrés. Au départ, même si les initiations sont typifiées, elles sont vécues et effectivement réalisées avec des variations infiniment diversifiées par les initiés ; si bien qu'une initiation de type militaire, par exemple, pourra ouvrir des « champs magiques » à celui ayant déjà quelque affinité avec ce domaine.
- c. Par des séries « initiatiques » en profondeur, les fonctions tendent à la limite (le ciel) à s'unifier.
- d. Le centre du plan réalise l'ensemble des possibilités humaines (la synthèse des fonctions). Il est aussi « vu d'en haut » un axe vertical autour duquel gravitent tous les mondes. La réalisation initiatique fait coïncider le centre de l'individualité (le cœur) avec l'axe de tous les mondes.
- e. Ce qu'il nous faut bien dire avant tout, c'est que l'initiation trifonctionnelle, bien qu'elle semble impliquer deux processus différenciés, l'un devant conduire à « l'homme véritable » et l'autre à « l'homme transcendant », ne consiste pas en deux genres d'initiation différents, mais correspond bien plutôt aux degrés d'une même initiation visant d'une part une réalisation intégrale selon les possibilités offertes par la « nature » de tel individu et d'autre part, à partir de cette première, une réalisation regardant la « surnature » en rapport avec ce même individu.<sup>18</sup>

D'une manière générale les Grecs ont appelé mystères certaines cérémonies durant lesquelles étaient montrées aux adeptes des épisodes secrets de la vie des dieux, à travers des rituels mystérieux, à travers des expériences initiatiques fulgurantes susceptibles de transformer la vie des initiés et leur vision du monde. Les « mystères » furent nombreux dans le monde hellénique (mystères des Corybantes, de Samothrace, de Zeus Comyrios, d'Hécate, de Dionysos etc...). Mais les plus célèbres, sans aucun doute, furent les mystères d'Eleusis auxquels on peut joindre ceux d'Isis, qui n'ont pas été sans influence sur les premiers, et les « mystères orphiques » dont on sait par Pythagore quelles relations ils entretenirent avec l'Égypte.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Certains auteurs, dont René Guénon (1986, 248) ont identifié les initiations aux « mystères » et fait rentrer celles-ci dans deux grandes classes interdépendantes l'une de l'autre : celles des « grands et des petits mystères ». Les « mystères » nous dit l'auteur, bien que la désignation de ceux-ci soit empruntée à l'antiquité grecque, sont en réalité susceptibles d'une application tout à fait générale. Selon cet auteur « les petits mystères comprennent tout ce qui se rapporte au développement des possibilités de l'état humain dans son intégralité » et la perfection de cet état est traditionnellement considérée comme la restauration de « l'état primordial ». « Les grands mystères concernent proprement la réalisation des états supra-humains ».

<sup>19</sup> Concernant l'initiation aux mystères, Mircea Eliade (1977, 126) écrit :  
*« On sait que l'essentiel de l'initiation aux mystères consistait dans la participation à la passion, à la mort et à la résurrection d'un dieu. Nous ignorons les modalités de cette participation, mais on peut conjecturer que les souffrances, la mort et la résurrection du dieu, déjà connues du néophyte en tant que mythe, en tant qu'histoire exemplaire, lui étaient communiquées, durant l'initiation, d'une manière expérimentale. Le sens et la finalité des*

Le but des « mystères » est sans équivoque même si « une loi du silence » occulte ce qui se passait effectivement dans le sanctuaire. L'unanimité des témoignages allant du sixième siècle avant J.C. jusqu'à l'établissement du christianisme ne laisse planer aucun doute sur ce qui était recherché durant les cérémonies liées à Eleusis : il s'agit d'une forme d'immortalité à acquérir après la mort (ou déjà avant ?), cette démarche initiatique révélant bien sûr que nous sommes ici dans un processus regardant déjà la réalisation d'états supra-naturels.

Un hymne homérique, après avoir chanté la fondation des mystères, dit :

*« Heureux celui des hommes vivant sur la terre qui a vu ces choses ; celui qui n'a pas connu les saintes orgies, et celui qui y a pris part, même après la mort, n'auront pas un sort pareil dans le séjour des ténèbres ».*<sup>20</sup>

Quant à Platon, celui-ci met en opposition les douleurs des non-initiés aux joies de ceux qui ont participé aux mystères et qui bénéficieront d'un destin favorable en la compagnie des dieux (Plato, *Phaedo*, 13). A l'époque impériale encore, le rétheur Aristide déclare : « Ils ont, au sujet de la mort, de plus douces espérances, convaincus que leur existence sera meilleure et qu'ils ne seront pas plongés dans le borbier et les ténèbres, sort qui attend les non-initiés (Aristide, *Or.* 13 et 19). Proclus, le néo-platonicien, affirme au sujet des mystères : « Les très saintes cérémonies d'Eleusis promettent aux mystes qu'ils jouiront des bienfaits de Coré, lorsqu'ils auront été délivrés de leur corps (Proclus, comment. In *Platonis rempubl.*, éd. Pitra, p. 51).

C'est donc pendant dix siècles que des auteurs célèbres ont tous confirmé d'une même voix les buts des mystères, tout en gardant un silence hermétique sur l'expérience vécue à l'intérieur du sanctuaire. Était-elle d'ailleurs communicable ? « Le secret des mystères donne une idée majestueuse de la divinité et nous rappelle sa nature qui se dérobe à nos sens » Strabon (X, III.9.). Ce n'est donc pas sous une forme visible que les dieux se donnaient aux mortels mais plutôt par une expérience intérieure et personnelle où chaque initié, myste et épopte (premier et second degré des initiations liées aux grands mystères) vivait d'une façon « imaginaire », les hiérogamies, les descentes dans l'Hadès, la découverte du chemin vers les Champs-Élysées.

Les cérémonies d'Eleusis étaient divisées en deux moments : les drames liturgiques (*orgia*) et les rituels d'initiation (*teletai*). Les « grands mystères » étaient précédés des « petits mystères », ceux-ci n'étant en fait qu'une préparation aux premiers. Par le fait

---

*mystères étaient la transmutation de l'homme : par l'expérience de la mort et de la résurrection initiatiques, le myste changeait de régime ontologique (il devenait immortel) ».*

<sup>20</sup> Pindare confirme également les bienfaits liés aux mystères :

« Heureux celui qui a vu ces choses avant de descendre sous la terre ; il connaît la fin de la vie ; il en connaît aussi le commencement donné par Zeus » (Clément d'Alexandrie, *Strom.* III, p. 518).

Sophocle n'en est pas moins affirmatif :

« O trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces mystères, iront dans la demeure d'Hadès ; car ceux-là seuls y posséderont la vie ; pour les autres, il n'y aura que souffrance ». (Sophocle, *Ed. Didot*, 348).

que les mystères d'Eleusis, en plus des drames liturgiques, attribuent aux initiations un rôle capital, par le fait que les grands mystères aient pour but l'obtention d'états magiques et « supra-humains » et que les « petits mystères » soient une préparation sur les « plans humains » à ceux-là, il nous semble justifié de rattacher finalement toutes les sortes d'initiations aux mystères, comme l'a préconisé Guénon, ainsi que des espèces à leur genre ; les « petits mystères » pouvant inclure toutes les initiations/pubertaires rattachées elles-mêmes à la trifonctionnalité, jusqu'à un certain degré et, à partir de celui-ci, les « grands mystères » assumant les initiations magiques référant à la première fonction et de même toutes les autres initiations trifonctionnelles s'engageant à des niveaux « supra-humains ».

En conclusion, si l'on compare transe initiatique et transe chamanique, on y voit des analogies frappantes : les rapports du moi à la transe, le voyage, la mort et la réintégration etc... Est-il dès lors bien nécessaire d'en faire deux catégories distinctes. Nous répondons par l'affirmative en soulignant ces caractéristiques différentielles : d'une part, si le chaman est toujours un initié, ce dernier n'en est pas pour autant un chaman. D'autre part, le chaman a toujours un rôle (une fonction dirons-nous) social et thérapeutique. La finalité de son action vise directement à restaurer la santé de l'autre : malade et possédé. Certes, l'initié vise aussi à accroître sa « santé globale », c'est-à-dire l'harmonie de son être, mais sa démarche est avant tout personnelle. De manière indirecte, par son charisme et sa « *baraka* », il pourra également en faire profiter d'autres, mais ceci n'est pas sa visée première.

### 3. *Transe hermétique*

Pourquoi la transe hermétique ? Pourquoi au mode mixte de la transe faut-il encore adjoindre cette transe au nom suggérant l'arcane et le mystère ? Parce qu'il existe, surtout en Afrique du Nord, dans les confréries que nous avons pu approcher, une catégorie de transe qui, par sa spécificité déborde, soit la chamanique soit l'initiaticque. On a vu, bien qu'il existe des similitudes frappantes entre ces deux dernières transes, que tout initié n'est pas forcément un chaman alors que celui-ci est obligatoirement un initié. Mais tout chaman, à son tour, s'il possède un pouvoir thérapeutique, une stratégie du voyage symbolique intramental ne manifeste pas pour autant une maîtrise opérative, extramentale, sur les éléments. Qu'il soit, comme on l'a prétendu, le maître du feu, celui-ci demeure en quelque sorte métaphorique et fait partie de la gamme des symboles qui jalonne son itinéraire de transes. « Certains font de l'or en eux-mêmes, d'autres sont également capables de le produire à l'extérieur » atteste la formule hermétique.

Dans la confrérie rahhaliyya aux *zaouïas* de Bouya Omar et de Sidi Rahhal au Maroc, par exemple, les *chorfa* (descendants du Saint) « thérapeutisent » au moyen des éléments que notre thèse présente nomme « les trois feux » et qui lui serviront de matériau de base pour démontrer les mécanismes alchimiques des prodiges. Ici, les maîtres du feu n'opèrent pas seulement dans une perspective symbolique mais systématisent (c'est-à-dire qu'ils maîtrisent à volonté) objectivement l'usage des

« hautes températures » comme signes de la *baraka* et puissance thérapeutique. Lors de la *hadra* de la bouilloire quotidienne, le *chrif* ingurgite son eau bouillante, mortelle pour tout homme normalement constitué, et la recrache refroidie sur l'assistance des fidèles et djinnopathes venus chercher la *baraka*. Mêmes prouesses avec le venin. Brunel, dans son essai sur la confrérie Aïssaoua, rapporte que « le chikh ibn 'Aïssa cheminait dans le désert avec quarante de ses disciples. Ceux-ci eurent faim et ils se plaignirent à leur maître qui ne répondit pas. Ayant réitéré leurs plaintes, le saint leur ordonna de manger des serpents. Les disciples s'exécutèrent et se rassasièrent de serpents et de scorpions. Ils ne furent pas malades. C'est en souvenir de ce prodige et grâce à la *baraka* héritée du *Shaykh*, que les Aïssaoua affirment être immunisés contre le venin de toutes sortes de bêtes, tant vipères que scolopendres et scorpions. Les morsures et piqûres de ces bêtes, si venimeuses soient-elles, sont sans effet sur eux.

Légende que tout cela, dira-t-on ! Toujours est-il qu'à Bouya Omar, le rituel du serpent (*simm*) est encore de nos jours en vigueur et qu'avec un peu de chance, on peut voir certain jour les *chorfa* croquer vipères et scorpions.

En effet, Dermenghem (1954, 303) en faisant allusion à la *hadra* des Aïssaoua écrivait :

*La hadra des Aïssaoua est assez mal connue et généralement mal comprise ; soit qu'on la juge d'après des exhibitions foraines, soit qu'on s'arrête aux apparences et à des descriptions très nombreuses, mais le plus souvent fort extérieures ou se répétant les unes les autres. Ces descriptions insistent presque toujours sur un aspect spectaculaire, parlent d'hystérie, de fanatisme, de sauvagerie, de miracles ou de supercheries. La réalité est tout autre. Pour la comprendre, il faut aller plus loin que le saisissement causé par des performances à la vérité assez impressionnantes mais qui ne présentent, je crois, d'autre prodige, que d'aller jusqu'au bout dans une certaine direction. Il faut envisager les choses dans leur ensemble. Elles apparaîtront alors comme profondément sérieuses, comme participant à la fois de la liturgie, de l'art, de l'exercice spirituel, de la recherche du bonheur par la sortie hors de l'individualité limitée, c'est-à-dire par l'extase. Les performances elles-mêmes qui suivent l'office liturgique apparaîtront alors comme des issues et comme des signes ; le tout ressortissant de cette catharsis, de cette purification, qui semble, depuis qu'Aristote a employé ce mot pour la tragédie, la raison profonde de toute activité désintéressée.*

Contrairement à de nombreux auteurs qui n'ont vu dans ces « performances » que « numéros de cirque », charlatanisme et autre, Dermenghem a eu une profonde intuition du sérieux de la chose. On n'en apprend pas pour autant « la certaine direction » à laquelle l'auteur fait référence, ni le pourquoi de tel symbolisme des éléments, ni encore la cause de cette immunité face au feu, à l'eau, à l'acier, au poison.

Hell (2002, 101) parle de pouvoirs sumaturels se cristallisant dans « la maîtrise de rituels « fakiriques » des plus spectaculaires » :



*L'importante fonction démonstrative attachée au rituel cristallise autour des pratiques fakiriques dont chaque confrérie fait un large usage : les Ben Ahmed se caressent le corps avec des torches enflammées, les Aïssaoua lèchent les braises incandescentes, les Jilala boivent de l'eau bouillante, les Hamadcha se taillent le crâne jusqu'au sang à l'aide de massues cloutées etc.*

Toutes ces pratiques exubérantes sont aussi l'apanage des transes djinnopathiques passives, nous le verrons, mais nous sommes aussi confrontés ici, à des modes distincts de transes, mixte et passif, usant d'artifices similaires dans des intentions (*niya*) différentes pour des buts différenciés, et manifestant de la part de certains participants une maîtrise ordonnée et tout au contraire de la part d'autres, un manque de contrôle évident.

Au terme « *fakirique* » nous préférons employer ici le terme hermétique, qui nous met aussitôt sur la piste alchimiste, seule grille de lecture possible à notre sens, pour tenter une explication au sujet de l'opérativité des « trois feux », à savoir le pourquoi et le comment de cette incombustibilité relative aux *chorfa*.

On l'a trop oublié : la science des « souffleurs », plus qu'une « étude de cabinet » n'impliquant qu'une approche technico-intellectualiste, postule, par les similitudes partagées avec la transe, qu'elle peut être classée dans ce même genre d'expériences. Bien plus, elle intègre dans sa pratique presque toutes les thématiques vécues par les différents états modifiés de conscience : la liaison avec la surnature, la chute et l'ascension, les phases de transformation impliquant l'ivresse dissolvante suivies de coagulations abruptes ou lentes (*solve et coagula*), l'usage de substances toxiques, l'emploi du langage symbolique et de la mémoire mythique, la technique ultra-précise du rite pour la réussite des opérations, la connaissance intérieure et extérieure de la nature des êtres, la renaissance « thérapeutique » harmonisant le corps, le cœur et l'esprit. Une difficulté réside dans le langage symbolique qui, de manière générale, tisse la trame alchimique et le labyrinthe dont le chercheur ouvre les portes avec les clefs de son art royal dérobant dans le mystère des signes eux-mêmes les codes à décrypter qui livreront la formule de l'or.

Malgré la difficulté *a priori* liée à l'écriture symbolique, on peut déjà comprendre que la nature entachée par la chute, peut, avec le secours de l'art, réintégrer l'état de perfection archétypale qui réside, non manifesté, au cœur même des choses les plus humbles. Le langage hermétique indique, par le mélange des genres qu'il met en rapport, que la quête s'effectue sur plusieurs plans : sur le visible et l'invisible, le grossier et le subtil, le haut et le bas, la matière et l'esprit etc.. Le travail alchimique obéit donc à la loi de concordance ou d'analogie qui veut, qu'en vertu de l'imbrication entre ces différents plans, on puisse en agissant sur l'un transformer l'autre et réciproquement, à cette condition seule qu'un double travail soit effectué ; à savoir que l'action consciente s'appliquant sur une dimension déterminée coïncide avec la même action consciente s'appliquant sur l'analogie d'un autre plan. Ainsi, par exemple,

lorsque l'alchimiste s'affaire autour de ses fourneaux, épurant son soufre, son mercure et son sel, c'est en même temps son âme, son esprit et son corps qu'il s'apprête à transmuter. Le caractère simultané de ce double aspect a souvent échappé aux commentateurs qui ont soit insisté sur l'aspect "chimique" soit sur l'aspect "psychologique" de la science royale, ignorant que pour la pensée hermétique tout peut avoir de l'influence sur le tout; rien dans l'univers n'est insignifiant puisque tout est relié; de maillon en maillon on remonte la chaîne; de symbole en symbole, de principe en principe on se hisse à la verticale vers l'archétype. A leur mesure, les détails eux-mêmes rendent présent la vision des essences et instruisent à l'architecture de l'univers. La véritable alchimie était donc essentiellement une science faisant interférer les ordres théologique, cosmologique et psychologique, une connaissance synthétique qui en vertu du principe d'analogie reliant le macrocosme au microcosme provoquait, organiquement, l'expérience d'une union entre les différents plans de l'être.<sup>21</sup> L'art hermétique consiste ainsi à réveiller la mémoire des symboles, ceux-ci étant compris comme des ponts rendant effectivement possibles les passages entre les dimensions de l'être et, puisque les éléments du cosmos correspondent à ceux de l'homme, à permuter opérativement l'infiniment grand dans l'infiniment petit et vice versa, au gré des correspondances que l'art détermine pour réaliser les métamorphoses. Il est dès lors patent que l'hermétisme, comme le chamanisme et la possession, en provoquant « les passages entre les dimensions de l'être », provoque également, en une terminologie plus ethnologique, les passages entre nature et surnature.

Mais plus précisément : en vertu de quoi l'alchimie peut-elle être assimilée à une transe ? Parce qu'en plus de l'acquisition d'un savoir et d'une technique, elle exige une démarche expérientielle, opérative, modifiant la perception du monde. Parlant de l'alchimie des arabes Lory (2003, 29) déclare: « *La science qu'ils exposent n'est pas une formulation parmi d'autres de la perception usuelle que tout un chacun a des phénomènes : elle relève dès le départ d'une perception différente de ces mêmes phénomènes, d'une approche radicalement autre de la lecture des événements du monde.* » Nous ne sommes donc pas, ici, confrontés à la seule dimension réflexive ou intellectuelle. Il s'agit d'une modification de la perception, donc en quelque sorte déjà, d'une modification des états de conscience.<sup>22</sup> Pour ce faire, l'alchimiste doit descendre « à l'intérieur de sa terre » : l'œuvre au noir. Celle-ci sera suivie de l'œuvre au blanc puis de l'œuvre au rouge. Cette expérience liminale des passages se vit en états

<sup>21</sup> "Les Grecs, Ô Roi, ont de nouvelles formes de langage (logique) pour créer des démonstrations, et leur philosophie est un bruit de paroles. Nous, au contraire, n'employons pas de mots, mais la grande voix des choses" (Corpus Hermeticum, XIV, 2).

<sup>22</sup> Burckhardt (1979, 27, 31) le confirme en ces termes :

« elle (l'alchimie) considère le jeu des puissances psychiques d'un point de vue purement cosmologique, et traite l'âme comme une « substance » qu'il faut purifier, dissoudre et cristalliser de nouveau. Elle agit comme science ou art de la nature, parce que, pour elle, tous les états de la conscience ne sont que des aspects de l'unique et seule « Nature » qui embrasse à la fois l'extérieur, les formes corporelles sensibles, et l'intérieur, c'est-à-dire les formes invisibles de l'âme... Dans la circonstance (alchimique) l'intelligence mentale reçoit un brusque coup d'arrêt... Le disciple est amené à faire l'expérience directe des limites de sa raison (ratio), de sorte que finalement, comme le dit Geber au sujet de son expérience personnelle, il puisse regarder à l'intérieur de lui-même. »

modifiés de conscience, en transe. La transe hermétique se rattache au mode mixte, comme celle du chaman et de l'initié, parce que là encore on observe le mélange actif /passif du processus. Toutes proportions gardées, l'artiste du Grand-Œuvre opère consciemment cette descente dans la subconscience élémentaire; celle-là requiert ce que la tradition nomme "l'ascèse hermétique". Le souffleur, jour après jour, par l'art de sa méthode, développe une conscience "neutre" qu'il greffe sur sa conscience de veille. Celle-là consiste en une maîtrise volontaire de ses passions, (celle-ci ne consistant pas à refouler le « désir » mais à le « conduire ») de ses sentiments et pensées, en vue de la crise du passage: son effort tend à réaliser au mieux de ce qui est possible, au-delà des représentations et émotions triviales qui configurent "l'ego", une force inébranlable seule capable de résister aux turbulences de l'œuvre au noir et d'éviter le naufrage dans l'indifférenciation du tout.

Arrivé sain et sauf au centre de lui-même, son cœur (+) l'alchimiste réalise l'œuvre au blanc; là sa conscience psychique change de nature et le miroir de l'intellect recueille les parfaites images des archétypes. L'albédo, le blanc exprime l'état de transe active qui, grâce à l'accès à un nouvel état de conscience, suspend « la condition humaine », restaure la mémoire. *« Que puis-je te dire de plus, mon fils ? Seulement ceci : une vision simple (aplaston) s'est produite en moi... Je suis sorti de moi-même et j'ai revêtu un corps qui ne meurt pas. A présent je ne suis plus le même, j'ai eu une naissance intellectuelle... Je ne suis plus coloré, tangible, mesurable. Tout cela m'est étranger... et ce n'est pas avec les yeux physiques qu'on peut me voir maintenant »* (Corpus Hermeticum, XIII, 3). Mais l'image n'est pas encore la ressemblance; pour que celle-ci s'effectue et passe du spéculatif à l'opératif (comme celui qui aurait en tête une idée, serait capable de se la représenter librement, sans pour autant se sentir dans un état de créativité à son égard) le souffleur plonge encore une fois dans le feu où se dissolvent les dernières impuretés dans ce que l'hermétisme nomme : l'œuvre au rouge. Il n'est pas superflu de relever ici ce qu'écrit M. Eliade (1977, 126) concernant les rapports qu'entretient l'hermétisme avec l'initiation liée aux mystères.

*C'est le drame mystique du dieu – sa passion, sa mort, sa résurrection – qui est projeté sur la Matière pour la transmuier. En somme, l'alchimiste traite la Matière comme la divinité était traitée dans les Mystères : les substances minérales « souffrent », « meurent », « renaissent » à un autre mode d'être, c'est-à-dire sont transmues.*

Mais toutes ces opérations « personnelles » sont radicalement effectuées dans une perspective altruiste et thérapeutique. L'alchimiste médiéval, Geber, parle « d'une médecine qui guérit tous les métaux infirmes ». Comme tout art sacré conduisant à la réalisation des états de conscience supra-individuels, l'alchimie fait également référence à l'initiation.

*L'autorisation d'entreprendre l'œuvre doit normalement être obtenue d'un maître, et c'est seulement dans les cas très exceptionnels où la chaîne de transmission a été rompue, que peut éventuellement se produire, à partir de*

*cette brèche, un jaillissement miraculeux de l'influence spirituelle.*  
(Burckhardt, 1979, 33)

Par le voyage dans les mondes élémentaires et spirituels qu'elle implique, la transe hermétique entretient des rapports serrés avec la transe chamanique. Comme nous l'avons vu, c'est son opérativité en définitive, qui donne sa spécificité à la transe hermétique : celle-ci se caractérise par ce qui, à nos yeux, passe pour des « prodiges », des phénomènes « miraculeux », inexpliqués. Son art consiste aussi à rendre tangible des transmutations intérieures en les « sensibilisant » de façon effective à l'extérieur, comme signes de l'unité entre le visible et l'invisible d'une même réalité.

Suite à nos expériences chamaniques récentes en Equateur (2004), il nous faut souligner que même l'opérativité « tangible » des transmutations, ne suffit pas encore à différencier substantiellement transe chamanique et transe hermétique ; comme nous allons le voir dans l'exemple que nous donnons ici, l'opérativité semble aussi pouvoir être l'apanage du chaman en certaines occasions. La cérémonie nocturne s'est déroulée dans une vallée anciennement habitée par les Incas et proche de San Paolo, en Equateur.

Après les invocations et purifications d'usage, le chaman en question (selon des témoignages dignes de foi, celui-ci est actuellement le leader charismatique en Amérique du Sud) a « travaillé » les braises de l'énorme feu qu'il avait allumé bien des heures auparavant, pour leur donner la forme d'un aigle. Celui-ci fut « nourri » tout au long de la nuit, de tabac, d'encens et de divers parfums, chacun manifestant une vertu particulière susceptible d'animer le corps de braises. Chants rythmés par le tambour se sont succédés presque sans interruption jusqu'à cet instant où le chaman a interpellé l'assistance en déclarant que pour comprendre un grand mystère du feu, il était nécessaire de porter attention autant à ce qui était en bas qu'à ce qui était en haut. Nous avons à ce moment regardé le ciel : aux quatre horizons les masses de nuages étaient épaisses et immobiles ; seule une clairière de ciel étoilé s'ouvrait au-dessus de nous où flottaient avec une mobilité singulière des écharpes floconneuses. Soudain, celles-ci se sont organisées en une forme précise juste au-dessus de l'aigle de feu, et l'on a pu voir durant un long moment, au sommet de l'axe vertical partant du symbole aquilin dessiné dans les braises, planer un aigle gigantesque, l'archétype manifesté visiblement dans le ciel, du symbole sensible que le chaman avait structuré avec le feu.

#### ***4. La transe mantique***

S'il est du ressort du chaman de prophétiser parfois, la transe divinatoire ou mantique n'est pas son but premier. Cette dernière est une affaire de spécialistes, pourrait-on dire, qui borne son action à proférer la « vérité » soit sur le futur soit sur le présent caché. On sait que le prophétisme extatique avait droit de cité en Phénicie dès les temps les plus reculés et que le roi hittite Mursili II priaît « pour qu'on lui envoie un devin afin que ce dernier lui révèle « pour quel péché le peuple était affligé de la

peste». La Pythie de Delphes, inspirée par Apollon, délivrait ses oracles, en état d'« enthousiasme », comme le mentionne Plutarque. Sur d'autres aires et en d'autres temps, nous pouvons citer encore quelques exemples pour mieux éclairer la spécificité de cette transe. Chez les Goun de Porto-Novo, écrit Rouget, (1990, 259), « il existe un vodun, Hwonsé, qui a pour principale fonction de rendre des oracles. On l'interroge aussi pour découvrir la vérité et départager des plaideurs, ce qui lui vaut parfois d'être convoqué chez le roi pour l'assister dans ses lits de justice. »

Nous avons pu nous-mêmes, à de nombreuses reprises, assister à des *hadra* d'exorcisme dans la *zaouïa* de Bouya Omar au Maroc, à l'occasion desquelles le *chrif Moul Al-Idn* vaticine au sujet du *djinn*, censé avoir investi l'âme du djinnopathe (malade par le *djinn*). L'action du *Moul Al-Idn* sert à provoquer chez le possédé le *Sri''* (état de transe liée à l'exorcisme). Pour ce faire, il « communique » avec l'esprit possesseur, le faisant parler par la bouche même du djinnopathe. La situation relève étrangement de celle d'une cour d'assises invisible. Le *djinn* déclare son identité (parfois sous la menace d'être brûlé par les saints de la *Tassaout*), expose ses revendications (sacrifices divers, pèlerinages), les causes de son attaque, exige réparations si celles-ci sont justifiées et dans le cas contraire se voit condamné lui-même à être puni par le saint Bouya Omar. Le *Moul al-Idn* officie donc pendant tout le « procès » comme grand inquisiteur, dialoguant entre ici et l'au-delà, en quête de conciliation, de justice et de vérité. Durant la période d'exorcisme/adorcisme (qui peut durer des années), le djinnopathe est quasiment en « incubation » constante dans le marabout du Saint.

Dans ces deux derniers exemples de transe divinatoire, il est intéressant de souligner l'association de la mantique avec la justice et la vérité.

Dans le chapitre intitulé « le vieux de la mer » Detienne (1990, 29, ss), parlant de Nérée, célèbre vaticinant, écrit :

*Trois épithètes confèrent à Nérée une importance exceptionnelle : il est « aléthés », « apsendes », et « némertes ». L'association de ces trois épithètes semble offrir un caractère traditionnel, car nous les retrouvons avec une corrélation parfaite dans la définition de la parole mantique la plus haute, celle d'Apollon (...) Or le domaine de la mantique est un plan de pensée qui fait une place majeure à l'Aléthéia (vérité). Savoir et paroles mantiques s'affirment dans une certaine conception de la « vérité ». Les preuves ne manquent pas : dans l'hymne homérique à Hermès, les antiques divinités, imparties à Hermès par Apollon, sont des femmes-abeilles qui vont partout, faisant se réaliser toutes choses, douées d'un savoir mantique, elles disent l'Aléthéia !*

Quant à l'incubation, à laquelle il est fait allusion plus haut, Marcel Detienne confirme que cette dernière était très souvent solidaire de la pratique mantique, soit pour le malade, soit pour le devin.

Concernant la « forme » de la transe mantique, celle-ci varie passablement de cas en cas. Quel était l'état psychologique de la Pythie lorsqu'elle vaticinait ? Plutarque affirme « qu'elle n'était pas toujours affectée de la même façon. » Certains prétendent qu'elle ne se souvenait de rien, d'autres qu'elle subissait des modifications spectaculaires au niveau de la voix. Relativement au *chrif* de Bouya Omar que nous avons longuement observé, celui-ci ne manifeste pas sa transe aussi spectaculairement que ses collègues, les *Muwalin Al Moqraj*, responsables du rituel de la bouilloire, du venin et du four. Par rapport à ces derniers, les *Muwalin Al-Idn* procèdent à une transe « réservée » : pas de danse ni musique, ni gestuelle particulière, ni déclamations intempestives, seulement une lueur très bizarre dans le regard, comme une absence, un regard infiniment lointain prospectant l'au-delà. Cette transe « soft » contraste avec celle prodigieuse d'un Abaris, décrite par Erwin Rohde (1928) où le chaman porte dans ses mains la flèche d'or, symbole de sa nature et de sa mission apollinienne ; celui-ci parcourt le monde, soignant les maladies et annonçant les tremblements de terre et les autres calamités. L'auteur précise qu'une légende postérieure nous montre le devin volant à travers les airs, perché sur son trait, comme Musée.

Concernant la transe mantique induite par les substances psychoactives et débouchant sur la divination, Mircéa Eliade (1977) affirme que la prise de narcotique chez de nombreux peuples sibériens ressortent d'innovations récentes et en ce sens témoignent d'une décadence de la technique chamanique. Les formes de la transe mantique sont donc hétérogènes et le fait qu'elle se donne comme douce ou violente, narcotisée, incubée ou prodigieuse, n'est pas déterminant pour en produire une définition précise.

Finalement, que le devin soit possédé, inspiré, médiumnisé, en voyage, cela importe peu. Le dénominateur commun de toutes ces manifestations transitiques réside dans son rôle de porteur de messages, dans cette information véridique qu'il est censé transmettre aux humains de la part des êtres invisibles. Sa fonction est essentiellement prophétique, en ce sens qu'elle injecte dans le temps de l'histoire des significations archétypales – qu'elle articule les événements du monde sensible en leur adjoignant un sens soutiré au monde subtil. Par ses oracles, le devin dramatise l'existence des hommes en la rattachant à un monde des esprits.

### **5. *Transe métamorphique***

Dans les nombreuses confréries Aïssaoua et Gnawa, surtout celles de la campagne pour les premiers, des lignages mystérieux s'établissent entre bêtes et humains, à un point tel que ces premières conditionnent ceux-ci à un certain genre de vie en rapport avec l'espèce « choisie ». Dans le cas des « figurations animales », c'est plus l'espèce animale qui choisit son humain que l'inverse ! On est initié au lion, au chameau, à la panthère, au rapace parce qu'il est dans « sa nature » de devenir tel animal plutôt qu'un autre.

L'affaire est poussée très loin ! Par exemple, dans un même couple, les conjoints peuvent être lion et chameau. Cela implique qu'une vie secrète, partagée entre les figurations d'un même clan, double la vie du mariage. L'appartenance, peut-être faudrait-il dire « l'apparement » à une figuration, est plus contraignante que l'affiliation à une confrérie. Une *sboua* (lion) Gnawa est plus proche d'un lion Aïssaoua que des membres de sa propre confrérie. L'explication Occidentale, quand elle ne donne pas dans le folklore, fait explicitement allusion au totémisme. Platon, dans les « Lois », mentionne déjà la « danse bachique » en la définissant comme la transformation des possédés en « *Nymphes, Pans, Silènes et Satyres* », et il n'était pas rare en Grèce, qu'une femme incarnant une *Ménade* de Dionysos, soit possédée par une panthère et en acquière pour le temps de la transe les caractéristiques de sauvagerie, signifiant par son attitude la possibilité d'un transfert des âmes dans des espèces différentes. Concernant ce va-et-vient des âmes, Caton l'Ancien relève que dans la possession érotique « l'âme de l'amant vit dans un autre corps que le sien, celui de l'aimé. »

Dans *la Religion des anciens Scandinaves* (1981, 148-163), Boyer met en évidence le pouvoir de métamorphose coïncidant avec la capacité de changer de forme en adoptant celle d'un animal. L'auteur souligne que, dans la conception archaïque scandinave, « la peau de l'homme (*hàmr*) n'est rien sans le *hugr*, qui est l'esprit, l'âme. Le *hugr* est une force dynamique susceptible d'être projetée à l'extérieur de l'individu par la pensée, la parole, le geste et capable d'agir sur l'autre. Le héros qui maîtrise son *hugr*, est capable de « le faire courir » à volonté sur qui il veut et de provoquer une transformation. Il peut aussi exercer ce pouvoir sur lui-même en modifiant « sa peau », c'est-à-dire en se libérant de sa forme humaine et en adoptant celle d'une bête sauvage. Devenu animal féroce il pourra acquérir un « instinct », à savoir un pouvoir pour pénétrer dans l'invisible et pour percevoir des signes qui ne sont pas sensibles aux humains ».

Quelques observations tirées de l'enquête que nous avons menée à la zaouïa du Chikh Al Kamil à Meknès, à l'occasion du *mousssem* 2003, peuvent nous indiquer l'ampleur de la métamorphose touchant les « figurations animales. »

*La sboua mesure 1,70 m, a la crinière rousse teinte à l'henné, qui lui descend jusqu'à la jointure des genoux ; elle tourne comme elle peut tourner, c'est-à-dire comme un lion en cage, toutes griffes dehors (les ongles mesurent bien 5 cm.), en grognant autour du tombeau. Elle jette des regards menaçants tout autour et rugit. A chaque rugissement la foule se rétracte en poussant des cris. La sboua est ambiguë. Elle est réellement féline. L'animalité « lion » transpasse à travers sa forme humaine et sa physionomie est irradiée de l'intérieur par quelque chose de sauvage et d'inhabituel. Une autre figuration fait son apparition au petit trot. Grosse et blême, elle claque de la langue et blatère, mâchouillant et bavant un vilain jus verdâtre. Le mimétisme est caméléonesque. Elle ne fait pas peur, parce qu'un chameau, contrairement au sboua, personne ne le craint. Intrigant ! Ce sentiment d'avoir en face de soi une chamelle (*jmâl*) si convaincante dans une forme ou ne prédomine même*

*plus l'apparence humaine. Elle ne joue donc pas. L'image de la bête a brouillé l'image humaine, parce que la « nature » de la première a recouvert celle de la seconde.*

*Toute une ménagerie défile avec des effets plus ou moins terrifiants. Une fille près de moi, négresse de grande beauté, me rassure. Elle ressemble à une vierge. Hélas elle est madrûb (djinnopathe); à mon grand désarroi elle me passe entre les jambes, se roule sur le tapis et vient frapper de la tête contre un coin du catafalque. Elle sombre en catalepsie... Un chrif vient lui masser la nuque. Dans le même temps on amène quelques corps raidis qu'on roule sous les tentures du tombeau. Le saint fera le reste !*

*Surtout que la fièvre est à son comble et que la sboua vient d'apercevoir un cotillon rouge et noir. Ca déclenche chez elle une violence qui devient trop perturbatrice pour l'ensemble des fidèles. Une dizaine d'hommes la ceinturent pour la ramener dans la cour. Au moment où je quitte le mausolée un hurluberlu, peut-être un rapace, essaie de s'envoler sur le toit du catafalque qui s'élève bien à 6 mètres du sol. (Albrecht, 2004, 372)*

Il est intéressant de relever que les grands saints maraboutiques, auxquels les figurations animales se réfèrent, furent eux-mêmes capables de démontrer une prodigieuse maîtrise vis-à-vis des animaux sauvages : maîtrise sur les fauves, immunité face au venin, pouvoir de se transformer en tel animal. Pourtant, on le verra par la suite, la différence est une question de degrés entre les deux catégories. Alors que les « figurations » sont « agies » par la métamorphose, les saints semblent plutôt la dominer. D'où pour les premières une possession de type ménadique et dionysiaque et pour les seconds une possession d'essence apollinienne et hermétique. La maîtrise d'un Sidi Rahhal ou d'un Ibn Aïssa sur les fauves est « la manifestation allégorique de la maîtrise exercée par le protégé de Dieu sur le *hlà* (le vide, le désert), cet espace entièrement dévolu à l'invisible sur lequel les génies règnent sans partage, sous la forme de bêtes fauves » (Hell, 1999, 170).

A propos de l'*oreibasia*, chez les Grecs, Dodds (1959, 266) observe de semblables phénomènes :

*Une époque a dû exister à laquelle les ménades ou thyiades ou bacchai devenaient réellement ce que leur nom impliquait, des femmes sauvages dont la personnalité humaine était momentanément remplacée par une autre. Nous n'avons aucune manière certaine de savoir s'il en était encore ainsi à l'époque d'Euripide ; une tradition delphique rapportée par Plutarque donne à croire que le rite produisait parfois une perturbation réelle de la personnalité à une époque aussi récente que le IV<sup>ème</sup> siècle ; mais les indices sont maigres, et la nature de la modification n'est pas du tout claire... la ménade, si mythiques que soient certaines de ses actions, n'est pas par essence un personnage mythologique, mais un type humain qu'on a pu, et*



*qu'on peut encore, observer ; Dionysos a encore ses dévots ou ses victimes, quoiqu'on l'appelle par d'autres noms...*

Sous d'autres horizons et en nos temps post-modernes les figurations animales sont toujours actuelles. Hell (2002, 118) écrit à ce sujet :

*Les Gnawa se placent ainsi clairement sous le signe de la dualité. D'un côté ils revendiquent et assument une affiliation religieuse à des saints exorcistes et donc chasseurs d'animaux sauvages (Moulay Abdallah Ben Hsein de Tamesloht par exemple), de l'autre certains de leurs rites consistent, très ostensiblement, à faire revenir ces mêmes bêtes parmi les humains à travers le jeu des métamorphoses zoomorphes de la possession.*

Ce que nous retiendrons pour l'instant, en fonction de ce que nous avons pu constater nous-mêmes, à plusieurs reprises, c'est le rapport du moi somatique à la transe métamorphique. Durant celle-ci, non seulement l'esprit s'empare de l'âme du possédé mais aussi de son corps, et l'informe visiblement de sa singularité totémique, manifestant chez le possédé un « mixte » entre l'humain et la bête.<sup>23</sup>

## C. La transe passive

### 1. Transe djinnopathique

(et son évolution possible vers des formes plus élaborées de possession)

Venons-en maintenant à la transe passive, dont une des formes principales est bien entendu la transe djinnopathique. Ici, le rapport du moi aux modifications de l'état de conscience est, comme l'on s'y attend après ce qui a déjà été dit, sous le signe de la passivité du sujet. L'âme de ce dernier est subjuguée, « endossée » par le génie et il ne lui reste plus aucune marge de manœuvres pour s'affirmer de façon autonome, contrairement à la transe active ou mixte (cas du chaman par exemple) qui peut à volonté entrer dans un état psychique extraordinaire (dans lequel ou bien son âme entreprend un voyage dans le monde des esprits ou bien lui-même devient possédé par un esprit) dans le but d'établir un contact avec la surnature pour le compte des membres de sa communauté ».

En reprenant l'image du cercle et du noyau que nous avons employée pour illustrer la transe active, ici tout se passe inversement. Soit le noyau (l'âme du sujet) se dilue momentanément et s'épand jusqu'aux limites de la circonférence, soit (ce qui revient

---

<sup>23</sup> Voir Bertrand Hell, parlant de la « rage » du chamane sibérien (1999, 215): « *Le zoomorphisme constitue un pilier central du chamanisme. Il faut insister sur cette nécessité d'ordre structurel ; les pantomimes ne sont pas une simple évocation mais expriment une authentique métamorphose. Le chaman toungouse qui, revêtu d'une peau d'élan, brame puissamment, s'ébroue et court en imitant le balancement de l'animal incarné pleinement l'esprit Elan-en-rut. Il devient notamment porteur du urusun, sa force de vie.* »

au même !) tout ce qui entoure le noyau (âme de l'ancêtre, génie, dieux etc...) y pénètre comme une teinture de couleur dans de l'eau. Il nous faut pourtant préciser ce que nous entendons par transe passive dans la suite de la transe mixte et active. L'itinéraire de la transe passive commence dans la souffrance et l'affliction. Une personne est touchée dans son intégrité physique et (ou) psychique, victime de troubles divers occasionnant des perturbations dans ces deux domaines : maux de tête récurrents, stérilité, paralysie, obsessions, visions etc... Les causes inductrices de ces désordres ne sont pas forcément liées à priori aux *djunûn* ou aux génies. Des causes matérielles peuvent être tenues pour responsables comme l'ingestion de certaines nourritures, un virus ou encore un sort jeté par un sorcier « acheté » par quelqu'un qui vous veut du mal. Commence alors l'établissement du diagnostic pour savoir à quel génie en question (s'il s'agit d'un génie) il faut rattacher les troubles de la possession. Ici une remarque importante s'impose concernant des modes de pensée différents inhérents à l'observateur ou à l'« observé ». La distinction *emic* et *etic*, produite par la linguistique (Pike 1967) mais reprise et transformée par l'anthropologie, relève cette nécessité de distinguer ce qui appartient à la conceptualisation indigène (*emic*) de ce qui ressort de l'interprétation de l'anthropologue (*etic*). Finalement, que signifie pour la pensée primitive, ce que nous essayons de traduire et d'interpréter par nos mots et nos concepts modernes. En quoi, par exemple, le terme « diagnostic » est-il susceptible de rendre le terme « *ntiq* » (formulation) relatif à la confirmation des symptômes dans le culte de possession dans la confrérie Rahhaliyya ?<sup>24</sup>

A ce propos citons J.P. Olivier de Sardan s'exprimant sur l'induction possible de l'ethnologue étudiant un culte de possession :

*Soit le terme songhay-zarma haanyon, utilisé pour dénoter l'opération selon laquelle un spécialiste tente de déterminer si un génie est ou non la cause des malheurs de quelqu'un : en parlant de diagnostic ou en parlant au contraire de divination, j'oriente le lecteur soit vers une piste (thérapeutique), soit vers une autre (religieuse). En fait, très prosaïquement, l'acception courante de haanyon est interrogation (...). (Sardan, 1994, 9)*

Formulation – diagnostic – interrogation, on le voit, les différents termes ne sont pas univoques, chacun étant porteur d'une tonalité sémantique susceptible d'orienter la recherche dans une direction plutôt que dans l'autre. Dans le cas présent, il existe un dénominateur sémantique commun qui pourrait être, nous semble-t-il, le terme « d'identification ». Les causes matérielles et la sorcellerie ayant été écartées, il s'agit maintenant d'identifier le génie possesseur. Intervient alors une série « d'épreuves » identificatoires, passant par la consultation stratégique auprès d'instances capables de se déterminer quant à la possession ou pas (marabouts, magiciens, devins etc...). Si le génie demeure silencieux, donc non identifiable et inconnu, non répertorié dans le contexte social, on procède alors à l'exorcisme. Chez les songhay-zarma, écrit de Sardan (ibidem, p.11), le génie est alors considéré comme sauvage et l'officiant responsable des génies, le « *zimma* », doit aussitôt l'expulser. Ce faisant le *zimma* guérit bel et bien le sujet malade en chassant l'hôte responsable des troubles et en cette

---

<sup>24</sup> Voir notre chapitre IV.

circonstance, conclut l'auteur, ce premier exerce bel et bien une fonction de thérapeute.

On verra un peu plus loin (ce qui soulignera l'éclectisme des interprétations dues aux différents spécialistes) que Oughourlian (1982) s'accordant avec de Sardan sur les processus décrivant l'exorcisme et l'adorcisme, conclut par rapport à la fonction thérapeutique, inversement du premier. Alors que pour J.P.O. de Sardan l'exorcisme aurait une fonction thérapeutique et l'adorcisme une fonction religieuse, Oughourlian voit dans le premier un refoulement pathologique et dans le second une action thérapeutique et cathartique. De manière générale, l'exorcisme concerne l'expulsion de la cause des troubles, lorsque celle-ci demeure dans l'indifférencié, le vague, la non identification possible, l'impossibilité de la rattacher à un génie reconnu « socialement » au panthéon des différentes entités invisibles. Par contre, si le génie se fait « reconnaître » soit par la voix, en s'exprimant par la bouche du possédé, soit par le rêve, soit encore au cours du rituel ou durant la crise, quand le responsable des génies détecte quelques indices dans le comportement ou les propos du possédé, indiquant « quel dieu l'a élu pour cheval », alors on entre là dans un nouveau processus pouvant être nommé : l'élection. Le génie qui assiégeait l'âme du sujet est désormais connu : on en connaît sa généalogie mythique, son tempérament, son caractère, ses manies, ses techniques de possession. Nous sommes ici en présence d'un phénomène d'adorcisme où la transe de possession signifie que le génie prend possession du sujet, ce que Zempléni (1966 : 313) nomme « le syndrome codifié de l'investissement par le *rab* » (*rab* : génie de possession wolof).

Si nous avons parlé de transe passive, c'est pour signifier que c'est en tous les cas le dieu-génie qui prend l'initiative de l'investissement et jamais le contraire ; quant à considérer la possession comme à sens unique, le sujet n'étant plus que passivité radicale réduite à la volonté du génie, cela n'est pas notre idée. La passivité s'aménage par degrés et n'est jamais absolue. On parlera, dans les différentes traditions d'incarcération, d'esclavage ou de captivité, sachant toutefois que le terme français d'esclavage est inadéquat pour rendre la relation maître / esclave (*borcin* / *banniya*, en songhay-zarma) se rapportant plus précisément à une relation de patronage référant à une sorte de « captivité domestique ». On fera aussi mention d'alliance, voire de dépendance réciproque. Chez les Gnawa du Maroc, on parle « d'esclave de l'aire sacrée (*abid rhâba*) pour désigner une personne non seulement habitée par un génie, mais aussi quelqu'un capable de les incorporer presque tous au cours des *lilas* ». (Hell, 2002, 226).

Chez ces mêmes Gnawa, les initiés usent du terme *mluk* pour nommer les génies (*djunûn*). *Mluk* provient de la racine arabe MLK suggérant l'idée de possession et d'appartenance ; mais le verbe *twalkate* qui en découle signifie pour une femme (au Maroc) « de souscrire un contrat légal de mariage ». Etre lié aux *mluk* n'évoque pas seulement une possession passive mais aussi un échange entre le possédé et le génie. La sujétion du premier au second n'est pas radicale mais postule une réelle « participation ». Celle-ci, chez les Gnawa, est progressive. Etre lié (*marbat*) au début

du processus identificatoire (possession) n'est pas la même chose qu'à la fin. Il s'agit ici de degrés.

Le possédé :

*n'est plus ni affligé ni asservi comme durant les premiers temps de son élection par les génies : de halu en halu la relation de dépendance s'est peu à peu transformée en une association symbiotique. Le malk est considéré comme un partenaire. Plus d'oppression mais un lien accepté, assumé, régulièrement raffermi et... profitable pour peu que les termes de l'échange soient scrupuleusement respectés. (Hell, 2002, 322).*

Enfin, génie et possédé sont en interrelation où chacun se trouve avoir besoin de l'autre, si bien que l'on pourrait se demander « qui possède qui » ; « le cheval » a tout autant besoin de son cavalier et réciproquement. La souffrance, la maladie, l'adversité n'auront été que des signes avant-coureurs, par lesquels le génie manifestait son intention de s'incarner.

*Une douleur par laquelle les génies agrippent » (holley diyon doori), « une douleur qui va faire entrer dans la suite d'un génie » (holley ganayon doori) : c'est très exactement par de telles expressions que les maladies, les souffrances, les désordres d'un futur possédé sont dites en songhay-zarma et sont distinguées des autres maladies, souffrances et désordres. (Sardan, ibidem, 12).*

La souffrance n'est donc qu'un symptôme à orientation variable : lorsque cette première peut être rapportée à un génie connu et socialement intégré, la transe de possession (adorcisme) est de rigueur et le sujet transite d'un état léthal à un état d'élection. Sa souffrance initiale prend un autre sens et en même temps disparaît. L'adorcisme est donc également thérapeutique, même si le recouvrement de la santé ne se trouve être qu'une conséquence de l'élection.

Sur l'exorcisme, Oughourlian (1982) ne dit rien d'autre que de Sardan sinon qu'il conclut différemment en ce qui concerne la dimension thérapeutique du processus. Cherchant à démontrer le mécanisme de la possession par une approche micro-psychanalytique, l'auteur affirme que « ce mécanisme est mimétique de part en part et que c'est le déroulement du processus mimétique qui engendre le besoin et la réalisation de la possession, la maladie et la thérapeutique, le désordre et l'ordre » (Oughourlian, ibidem, 170). En gros, le désir du sujet qu'Oughourlian nomme le *holon-moi* (pour en souligner la relative autonomie et son interdépendance par rapport à l'*holon-autre*), n'est que le « désir copié » de ce même *holon-autre*. Nous sommes ici dans une perspective d'identification, d'imitation, semblable à celle décrite par E. Di Martino dans la « Terre du remords » (p.142) s'exprimant au sujet de la tarentule. L'animation du moi par l'autre provoque un « transfert mimétique » du désir de l'autre vers le désir de moi, cette captation ou cette adoption d'un désir par l'autre pouvant être traduit par une « possession de » ou une « possession par » l'autre. Pour

Oughourlian l'exorcisme intervient lorsque la culture ambiante « *ne reconnaît en aucune façon la nature mimétique du désir. Elle nie la réalité du rapport interindividuel. Le holon-moi soumis au désir mimétique, pris dans le rapport interindividuel, ne peut que subir la « possession par » l'autre. Cette possession est alors forcément pathogène* ». (Oughourlian, *ibidem*, 104). Elle l'est, selon l'auteur, parce que cet autre (le diable dans la culture chrétienne) indéterminé est essentiellement non identificatoire. Le *diabolos* est un principe de division et par définition ne peut que désidentifier. Chaque désir, dès lors, portera la marque du mal, de ce diable qu'il faudra désormais « expulser », exorciser. Parce que cette culture nie le « désir de l'autre » comme constituant du « désir de moi », parce que le diable n'est qu'un « bouc émissaire » indifférencié, il ne peut qu'être chassé, ne pouvant en aucune façon servir de point d'appui à l'imitation ou à l'identification : Oughourlian (*ibidem*, 104) conclut ici à l'inverse de Sardan en confirmant que l'exorcisme relatif au diable n'est pas thérapeutique, qu'il résulte d'« une lecture pathologique et pathogène de la réalité mimétique, du rapport interindividuel ». Lorsque la culture, toujours selon Oughourlian (*ibidem*, 103), reconnaît implicitement « pour fondement de la psychologie et de la psychopathologie la nature mimétique du rapport interindividuel », elle instaure la transe de possession comme thérapeutique : c'est l'adorcisme. Le holon-moi s'identifie alors au génie. « Si la possession est thérapeutique, c'est d'une crise mimétique qu'elle guérit ». Le remède consiste en l'identification avec le dieu. « La possession est donc un mécanisme d'identification qui joue sur fond culturel, sur horizon mythologique, qui se joue devant le groupe social, sur lequel il a des effets religieux et cathartiques ». (Oughourlian, *ibidem*, 163).

Mentionnant la *lila* des Gnawa, Hell (2001, 214) confirme également que celle-ci se présente « sous la forme d'un rituel identificatoire ; la possession est vécue en termes d'authentique substitution de personnalité ». Le même auteur met cependant en garde contre un usage trop généralisé de la psychanalyse cherchant à justifier la possession comme « un exutoire par où s'épancheraient en toute légitimité des fantasmes refoulés ». Il plaide pour « un processus psychologique plus général » étant à l'œuvre dans la possession et, dans le sillage d'A. Métraux, souligne à travers la « mimésis » la corrélation éprouvée subsistant entre le caractère du génie et celui du possédé. Dans le cas de la possession, cette mimesis, plus que visant un transfert compensatoire, nous semble être surtout une stratégie de reconnaissance, justement dans le but de « se connaître », réunissant dans un même jeu identificatoire, le modèle (génie) et son adepte (possédé), la culture ambiante, les protagonistes gravitant « autour » de la possession. On l'a vu, tout commence par une pré-possession, elle-même préparée durant un certain temps (de longues années parfois) par les souffrances et malheurs endurés par le sujet. Celui-ci, un jour, est brusquement saisi « à l'improviste », perd conscience ou entre dans un état transitique dont on ne peut déterminer les causes précises. Pour les sujets « consacrés » dès leur naissance à tel dieu ou à tel génie, la crise intervient de même abruptement, à cette différence près, que l'on connaît l'entité invisible responsable de cette « prise de possession ».

Pour le premier sujet, on consulte donc les « prêtres du culte » susceptibles de déterminer la source de la possession. Si la divinité peut être identifiée, il est proposé

alors un rituel de possession codifié, officialisant pour ainsi dire devant le groupe social, l'identification possédé / génie, provoquant ainsi, d'une part une réharmonisation du sujet regardant la « thérapie », d'autre part une étape sur son itinéraire spirituel, regardant « le religieux ». Alors, thérapie ou religieux ? Ici encore nous sommes dans un continuum transistique où la même énergie se coule en des réceptacles différenciés, les animant par degrés avec des intensités différentes. Décrivant l'éclectisme des états transistiques lors d'une *lila*, Hell conclut :

*Certains possédés crient et se lamentent, gémissent et roulent au sol, d'autres au contraire tournoient en s'extasiant, pleurent de béatitude et exsudent la joie. L'échelle des ravissements va de l'affliction la plus profonde à la jubilation la plus intense. Un même majdub peut parfaitement exprimer des émotions contrastées au cours de sa danse, passant de l'abattement à l'exaltation.* (Hell, 2002, 162).

Si l'adorcisme ne peut avoir lieu, parce que le génie n'est pas identifiable ou encore parce que la culture ambiante « ne traite pas avec le diable » et qu'à tout prix il faille l'expulser, intervient alors l'exorcisme, l'expulsion du génie plutôt que l'alliance avec ce même génie, et pour le psychanalyste le refoulement plutôt que la sublimation.

Etape 1	Etape 2	Etape 3
Période de latence : Maladies/souffrances	Prépossession dépossession : chute-coma état transistique sauvage crise d'identité	Adorcisme : identification du génie  transe de dépos- session initiatique rituel de possession  révocation ponctuelle rituel de possession  Exorcisme : diagnostic impossible adorcisme réprouvé par la culture ambiante

**1.** La période de latence ou crise chronique est caractérisée par la maladie, des troubles de toutes natures, par une situation d'échec existentiel persistante. Cette période avec ses symptômes signale une vocation / élection possible par le dieu. L'élection peut être personnelle ou clanique. Elle est personnelle quand elle procède du « choix par la maladie » (J. Monfouga-Nicolas 1972, 97), la pathologie participant alors comme facteur de divination à l'élection de son « cheval » par le dieu. Elle est une réponse à la situation malheureuse dans laquelle se trouve telle personne. Tombent dans cette catégorie de l'élection personnelle le *trance médium sadeg* de Bali, les fidèles du *zâr* en Ethiopie, les adeptes du *candomblé* au Brésil, les *pizzicati* de la tarentule en Italie.

L'élection clanique relève du choix fait par le groupe, la famille ou le village par rapport à un individu qu'il consacre au dieu dès son plus jeune âge. Pour les *vodun*, par exemple, contrairement au *zâr* ou au *bori*, « l'affaire » est familiale. L'intéressé « choisi au berceau » n'a même pas loisir d'être consulté. L'élection par héritage est une troisième voie ; « le *bori* peut se transmettre héréditairement, et cela de façon très rare, sans que l'aspect pathologique intervienne » (J. Monfouga – Nicolas 1972, 93).

2. La crise chronique se transforme en crise paroxystique ; c'est alors le moment où le signal est donné que le dieu cherche une possession et « désire s'incarner ». Rouget (1990, 102) propose d'appeler cette crise, crise de pré-possession. La chute ou la perte de connaissance liée à cette première signifie que la personne est « tuée » par le dieu. Pour A. Zempléni (1966, 419) parlant du *ndöp*, il interprète la chute comme « l'issue mortifère de la rencontre avec le double » (plus précisément peut-être, la rencontre du double du dieu avec celui de la personne). La pré-possession peut être de deux sortes : impromptue et ritualisée. Dans le premier cas, elle peut se produire n'importe où, alors que, dans le second cas, elle se produit lors d'une cérémonie. Dans le *candomblé*, toujours selon Rouget (1990, 107), la pré-possession pourrait correspondre à la possession sauvage décrite par Bastide (1972, 92), tandis que cette même possession « décrite au Dahomey, au Brésil et en Haïti se produit alors que l'initiation est déjà en cours », et ne peut de ce fait être identifiée à la pré-possession.

3. L'exorcisme est, selon certains auteurs, répressif dans le cas où la société n'a pas prévu un « procès » identificatoire du génie et cherche à l'expulser à tout prix ; il demeure également non thérapeutique si l'identification, bien que cherchant à se faire, ne peut avoir lieu. Selon d'autres auteurs, il est thérapeutique en ce sens que l'entité « maléfique » a définitivement quitté le malade.

4. Si l'identification du génie est effective l'adorcisme conduit vers le rituel de dépossession initiatique et (ou) la transe de possession initiatique.

5. L'état de dépossession initiatique est un état d'indétermination transitive précédant ou suivant la transe de possession, en général intégré dans un rituel. L'exemple nous est fourni à propos du *candomblé* au Brésil. Durant la période initiatique de réclusion de trois semaines, les novices oscillent sans cesse entre deux états de conscience transiques, l'un appelé état de *santo*, l'autre état de *ere*. Le premier coïncide avec l'incorporation de l'*orisha* dans l'adepte, soit à la crise de possession. Le second est un « état de transe moins violent » succédant (et parfois précédant) au premier. L'état de *santo*

*ne dure jamais plus de quelques heures ; il est extrêmement fatigant pour l'organisme et, de plus, la déglutition ne se faisant pratiquement pas, il est impossible de nourrir la novice ; aussi ne peut-il être prolongé impunément. Il est donc nécessaire de mettre la novice dans un état différent appelé l'état d'*ere*. (Cossard, 1970, 167).*

Si Rouget (1990) a cru bon de nommer l'état de *ere* « transe de dépossession », c'est qu'il considère que « l'état infantile » qui caractérise l'adepte dans cette période coïncide avec un état de dépersonnalisation, où le sujet semble n'avoir plus aucune identité, n'étant ni possédé (état de *santo*) par un dieu identifié et n'ayant ni retrouvé son identité de conscience de veille (normale). Bastide (1958, 200) suggère que « ce comportement enfantin de l'initiation religieuse » pourrait bien être « une survivance, en plein Brésil, du comportement enfantin de l'initiation tribale. Dès lors, l'état de *ere* fait-il partie intégrante de la transe de possession ou se démarque-t-il de manière indépendante en tant que transe initiatique ? A notre sens, les deux propositions nous semblent possibles ; d'une part l'état de *ere* semble être lié à la transe de possession lorsque, au vu des nombreuses situations observées, le premier alterne sans cesse avec la seconde, les deux participant en tant qu'articulations différentes du même processus de possession, d'autre part le même état de *ere* pourrait, dans d'autres situations (les Kissi en Guinée selon Schaeffner, 1951, 31), s'avérer totalement indépendant de la possession et constituer une transe initiatique indépendante en soi.

6. Si, l'initiation terminée (transe de dépossession initiatique), la personne a acquis un « caractère initiatique » définitif et qu'elle ne sera plus jamais celle qu'elle était auparavant, elle ne demeure pas pour autant possédée en permanence. D'où la nécessité pour elle, pour permettre au dieu de s'incarner, de répéter ponctuellement la transe de possession. Il en va de même pour le non initié dont le rôle ne serait que celui de servir de « cheval au dieu », c'est-à-dire d'être possédé. Dans les deux cas une réévocation ponctuelle de la transe de possession est nécessaire. Mais répétons-le : transe initiatique et transe de possession n'appartiennent pas tout à fait au même registre. L'initié est un possédé mais le possédé n'est pas forcément un initié. Voici ce qu'écrit Rouget à ce propos (1990, 131) :

*L'initiation terminée, l'initiée ne sera jamais plus la personne qu'elle était auparavant et n'en portera plus jamais le nom, au Bénin tout au moins. Mais elle n'en sera pas pour autant, en permanence, la divinité qu'elle doit incarner. Elle ne sera possédée par elle que de loin en loin. Ne le serait-elle jamais plus qu'elle n'en resterait pas moins une initiée. Bien que le but final de l'initiation soit la possession, la formation d'un initié reste une opération en soi, et l'initié dans son état normal une personne bien distincte de celle qu'il est lorsqu'il est possédé. La transe initiatique concerne l'initié, non le possédé. Qu'il soit plus facile comme cela semble être le cas, de déclencher la transe de possession chez un sujet en état de transe initiatique, c'est-à-dire en état de dépossession, que chez un sujet en état normal ne signifie nullement que la transe initiatique soit un état intermédiaire entre l'état normal et la possession. C'est une autre forme de transe, qui doit être considérée par elle-même et indépendamment de la possession.*

La transe passive ne fonctionne donc pas comme un mode à part entière (sinon pour le djinnopathe incurable) ; la passivité dont il est question concerne le premier acte du processus de possession, à savoir qu'en tous les cas c'est le dieu qui décide de « s'incarner » et qu'en ce sens, par différentes stratégies, il choisit son « cheval ». La



transe passive s'intègre dans un continuum entre les deux extrémités duquel tous les états intermédiaires existent, et finalement même ceux des trances mixtes et actives puisqu'en dernier recours, dans toutes les modalités de la transe, il y a toujours une possession (de quelque nature qu'elle soit) et celle-ci signifie irréductiblement la présence du dieu dans le réceptacle offert par le mystique, le devin, le poète, le héros, le chaman, l'ensorcelé, la figuration.

## **2. Transe cathartique populaire**

Qu'en est-il maintenant de ce que nous pourrions appeler la transe cathartique populaire ou encore, comme certains l'ont nommé (Rouget) : émotionnelle.

Faut-il parler de possession ou d'extase à propos de cette exubérance de masse, de cette liesse envahissante plus ou moins codifiée que l'on peut observer, par exemple, dans les confréries marocaines, lors des pèlerinages (*mousssem*) dédiés à leur saint ou à l'occasion de *hadras* ordinaires pratiquées chez le particulier ? La réponse est loin d'être aisée, affirme Hell (2002, 103). « L'extase intériorisée et la possession exubérante constituent les deux pôles d'un continuum qui permet la déclinaison de plusieurs formes intermédiaires de la jouissance du sacré. »

Notre expérience nous fait également aller dans ce sens. La catharsis populaire a de multiples facettes : durant celle-ci, un dialogue entre le ciel et l'homme s'instaure ; peu importe finalement qu'on confesse à l'invisible ce que les frères humains ne sauraient entendre, qu'on implore la grâce de brûler ces scories qui collent à l'âme et auxquelles on affecte toute une terminologie ténébreuse (une démonologie !) ou qu'on requiert encore cette chose essentielle sans laquelle on ne pourrait vivre : « la sobre ivresse de l'esprit. » Ce qui compte, c'est qu'on reparte un peu meilleur qu'avant. Pour les uns, cela revient à se sentir plus légers, délestés du boulet qu'ils traînaient derrière eux ou de la névrose multiforme qui s'était affublée de masques démoniaques, pour les autres, c'est l'occasion d'être rendus encore plus lumineux, plus forts, donc plus « fous de Dieu », comme disent les soufis.

Quel est le ressort principal de cette transe ? La tonalité qui domine dans le rapport du moi à la transe est libidinale : désir et frustration, libération par la crise, relâchement. Chez les Taita du Kenya, Ville (1997) observe ce qu'il nomme : « l'attaque de désir délirant ». Parlant de cette possession, il fait allusion à la souffrance de la victime. Celle-là focalise entièrement sur son désir et la « guérison » passe par son assouvissement, mais on ne déclare jamais que c'est la malade qui « veut » telle ou telle chose. C'est parce qu'elle est désir inassouvi que Saka est une « maladie du cœur »... ce qui est ailleurs esprit ou génie paraît se réduire ici à la manifestation d'un désir. Dans ce genre de transe passive, les femmes sont majoritaires. Chez les Taita, l'immense majorité des personnes atteintes sont des femmes mariées. Les hommes qui participent à cette transe sont rares et en tous les cas, selon les critères *taita*, ceux-ci ne sont pas considérés comme normaux. « La danse a pour but avoué de diminuer la fréquence et la violence des attaques, ce à quoi elle réussit en proposant un contexte

collectif dans lequel le désir pourra être assouvi. » J.L. Ville précise que l'essence de cette transe n'est pas thérapeutique, car on ne guérit jamais du désir. Il rejoint Oughourlian pour lequel, on l'a vu, le « désir de l'autre » est à la base de l'ébranlement transitique du *holon-moi*.

De quel désir, les femmes en dansant, doivent-elles être assouvies ? Celui d'échapper à l'univers clos dans lequel elles sont souvent confinées, avec toutes les restrictions que cette « clôture » impose. Catharsis émotionnelle pour beaucoup donc ! Celle-ci, à n'en pas douter, dénoue les frustrations de toute nature dont beaucoup sont aiguillonnées par la toute puissante libido. Témoins : l'expression sur le visage des femmes qui confine à une jouissance douloureuse, souhaitée mais impossible, à une exigence amoureuse cosmogonique que l'homme ignore, à des contorsions érotico-lascives, à cette ambiguïté très suggestive relativement à la flûte, lorsque, lors de la *hadra*, la danseuse cherche son *rihs* (son accord). Bref, transe ici, lancinante, une décharge pénétrante qui libère, osons le dire, un orgasme qui n'en finit plus avec des hurlements et des larmes. Il est bien vrai que Démocrite, à son époque déjà, considérait un rapport très tendu entre l'enthousiasme, l'épilepsie et l'orgasme.

Pour résumer l'intention de ce chapitre relatif à la « catégorisation des transes », nous aimerions encore citer Hell (1999, 39) et nous associer à ses propos :

*Chacun aura compris combien les termes « transe », « extase », « possession », « conscience modifiée » ne recouvrent pas des catégories précises, indiscutables et que chaque nouvelle définition porte en elle les germes de son obsolescence. Ici réside l'impasse formaliste.*

Tous ces termes, nous les avons abondamment employés tout au long de ce premier chapitre, d'une part parce qu'il fallait bien opter pour une terminologie, en en précisant les raisons, pour avancer ; d'autre part pour dépasser cette même terminologie fixiste en la relativisant à chaque fois que l'occasion nous en a été donnée. Si nous avons choisi le mot « transe » plutôt que celui « d'extase », c'est que celui-là suggérait l'idée d'un passage entre nature et surnature, idée qui nous semble capitale pour le sujet que nous traitons et qui rejoint celle de Hamayon insistant pour considérer en priorité « les termes de l'alliance nouée avec les esprits » (1995, 155). Ceux-ci sont la « surnature », c'est-à-dire l'instance invisible qui anime la nature se présentant elle-même comme un symbole visible de l'invisible : ce qui fait dire encore à Hamayon que « tout être surnaturel a une forme naturelle ». C'est à notre sens dans ce rapport qu'il faut chercher à définir l'essence des transes de possession.

Les « modifications des niveaux de conscience » ont été largement employées : tout simplement parce que ceux-ci fonctionnent en symbiose avec la transe. Ce n'est jamais seulement un « corps » qui communique mais en priorité une conscience (un corps sans conscience n'est qu'un cadavre), même si celle-ci provoque des manifestations somatiques, gestuelles et comportementales différenciées. La transe liée à cette modification de conscience, nous l'avons affirmé, peut être « muette ou tonitruante », ce qui importe concerne le contact entre nature et surnature. La possession, nous

l'avons prise dans son acception globalisante ; peut-être qu'un autre terme eut pu être trouvé pourvu d'une signification plus adéquate. Malgré sa relative inexactitude, ce concept nous aura permis de réduire un peu la multiplicité des définitions, de sortir de l'anecdotique, de tendre vers l'unité en rassemblant dans un même genre les différents modes et transes spécifiques. On l'a vu, la possession déborde l'exorcisme, « l'action nuisible des mauvais esprits », se montre capable d'intégrer le *hal* du soufi et les « techniques » thérapeutiques les plus sophistiquées.

En conclusion, comme l'affirme Hell (1999, 64) « la possession procède de la finalité globale du culte » et même pourrait-on dire en inversant la formule : le culte est globalement « organisé » par les processus transitiques de possession. Cette dernière, par les stratégies chamanique, hermétique, métamorphique, jubilative ou héroïque, instaure un acte de méta-communication entre nature et surnature, que celui-ci procède d'une logique du désordre, voire antinomique (chaman) ou au contraire d'une logique moins paradoxale, peu importe. L'important est d'établir le « contact ».

## Chapitre II

### Un fil d'Ariane : Les transes dans la Grèce archaïque

#### A. Les transes archétypales

La division tripartite en modes actif, mixte et passif nous a apporté des indications précieuses relativement à la nature des transes. Celles-là confirment déjà la plasticité du phénomène et le fait qu'on ne peut pas tout simplement « ranger dans le même sac », celui des ivresses dionysiaques, tout ce qui a trait aux manifestations transiques ! De nombreux auteurs, dont Rohde, Jeanmaire, Dodds et Nietzsche bien avant eux, avec la distinction qu'il fait entre apollinisme et dionysisme, ont tenté d'en dégager les deux grandes tonalités.

Mais pourquoi remonter jusqu'à la Grèce ? Pour l'importance culturelle que celle-ci a jouée dans la genèse de notre civilisation, bien sûr, sachant que même la transe (on pourrait dire surtout !) est tributaire du patrimoine symbolico-culturel, pour l'influence aussi qu'elle exerça sur les Arabes et que ceux-ci « répercutèrent » aux temps médiévaux vers l'Occident, mais essentiellement, comme l'affirme Rouget (1990, 342),

*parce qu'avec Platon nous tenons certainement la plus ancienne théorie qui soit des relations de la musique et de la transe. Théorie passionnante, d'abord à cause de la dimension de son auteur, ensuite parce qu'elle a la particularité, sans doute unique, d'être à la fois : premièrement celle d'un observateur qui ne pratiquait certes pas la transe lui-même et qui ne croyait qu'à moitié à la possession, mais qui appartenait à une société où celle-ci était monnaie courante ; secondement, celle d'un philosophe dont un des soucis majeurs aura été d'intégrer l'irrationnel dans ce système du monde essentiellement rationnel qu'il s'est efforcé toute sa vie d'étudier.*

Poussés par le souci de mieux cerner la définition de la transe, d'en qualifier plus précisément le sens, quelques auteurs (auxquels nous nous joignons) ont perçu la nécessité de revenir au modèle proposé par Platon. Nous écrivions en substance (Albrecht, 1998), dans un ouvrage concernant les « ivresses archétypales », que l'effort tenté à travers la quête de ces mythologies de l'ivresse consiste à déduire de celles-ci des principes généraux pour une psychologie de l'ivresse (transe) : psychologie trans-empirique parce que rattachant les manifestations de ses délires à une typologie essentielle, essaillant des repères homogènes et des significations analogues en tous temps et en tous lieux et prenant en compte les traits morphologiques fondamentaux de la nature humaine avec ses correspondances, ses pactes et ses alliances avec la terre et le ciel. Dans la suite de Linforth (1946), de Wilamowitz-Moellendorf (1920), de Devereux (1983) et Rouget (1990), nous sommes revenus (Albrecht, 1998) sur quelques passages du Phèdre, qui nous semblent

essentiels pour capter les orientations sémantiques des trances de possession, passages que les auteurs précités ont eux-mêmes traités.

Dans "le Phèdre" de Platon, le philosophe décrit quatre sortes de trances divines. Il nomme quatre délires autorisés, légitimes, qui suscitent les états de conscience les plus célestes: le délire de l'amour suscité par Aphrodite et Eros, le délire du devin que patronne Apollon, le délire de l'artiste poète lié aux muses, le délire des initiés faisant référence à Dionysos. A ces enthousiasmes anagogiques, tirant vers le haut, ces ivresses "propres à provoquer une autotranscendance" nous avons ajouté le délire du guerrier rattaché à Arès.

*Chaque âme a son Dieu. Ceux dont l'âme cherche son Dieu n'ont aucune peine à découvrir dans leur propre conscience la nature du Dieu qui est la leur, attendu qu'ils ont nécessairement fait un constant effort pour regarder dans la direction de ce Dieu; enfin, lorsque, par le souvenir, ils l'atteignent, alors, possédés de ce Dieu, c'est de lui qu'ils tirent les pratiques habituelles de leur activité, pour autant qu'il est possible à un homme de participer du Dieu ! (... ) De même les suivants d'Apollon, de même ceux de chacun des dieux, tous, marchant dans le sens de ce Dieu, recherchent la même conformité... Chaque Dieu est chef d'un chœur d'âmes qui en sont les choreutes. (Platon, Phèdre, 252-253)*

Donc "Le délire est une belle chose toutes les fois qu'il est l'effet d'une dispensation divine "et" du fait que l'homme qui est droitement délirant, droitement possédé, son délire lui a permis de trouver, à l'égard des maux présents, un moyen de libération" (id., 244-245). Ainsi l'ivresse, selon Platon, dispensée par la divinité sanctionne un délire "droit" ; ce qui laisse supposer que le délire mal-adroit ne correspond plus à une prise de possession féconde, intégratrice, d'un humain par son dieu mais, devenant désir narcissique tendant à renforcer la propre perception égotiste au détriment d'une ouverture au dieu (un désir qui ne peut nommer son dieu : soit l'échec de l'adorcisme), il précipite l'âme dans les névroses et les déterminismes biologiques les moins conscients; là, celle-ci est livrée aux perceptions troubles de la nature inférieure. Là le seul désir devient sa fin, synonyme d'une faim qui indéfiniment l'appelle sans jamais la rassasier. En reprenant les termes du psychiatre Oughourlian on peut dire que « le désir du *holon-moi* » échoue quant à la *mimesis*, pour s'identifier au « désir de l'*holon-autre* », et ce faisant, provoque le refoulement, donc la pathologie.

A ce stade de la réflexion, y ajoutant une « donnée » originale omise par nos prédécesseurs, nous avons cru bon d'intégrer dans notre démarche prospective une « anthropologie de l'âme », à laquelle, certainement, le grand philosophe se référerait, lorsqu'il élaborait la typologie des ivresses. Car, enfin, c'est bien de l'âme qu'il s'agit quand la transe fait son œuvre. Or pour Platon, l'âme se distingue par ses modalités intelligible, sensitive, végétative, dont chacune est responsable d'une tonalité particulière ou mieux, dont chacune est une fonction de cette même âme.

Chaque dieu est donc responsable, en dynamisant telle partie de cette âme, d'y inférer, un certain « état d'âme ». Cette idée de mettre en résonance les régents de la transe avec les modes de la psyché, nous apparaît féconde en vue de préciser encore mieux, non seulement les modes actif, mixte et passif, mais le sens profond de l'exaltation, de la modification des états de conscience et corollairement, la nature du dialogue entre le visible et l'invisible. Métraux (1958, 106), relativement au mécanisme de la transe, fait également référence à la logique des adeptes du vaudou considérant l'humain comme « propriétaire » de plusieurs âmes :

*L'explication donnée par les sectateurs du vaudou à la transe mystique est des plus simples : un loa se loge dans la tête d'un individu après en avoir chassé le « gros bon ange », l'une des deux âmes que chacun porte en soi. C'est le brusque départ de l'âme qui cause les tiraillements et les soubresauts caractéristiques du début de la transe. Une fois le « bon ange » parti, le possédé éprouve le sentiment d'un vide total, comme s'il perdait connaissance.<sup>25</sup>*

Rouget (1990, 105) synthétise de manière très claire ces nombreuses opinions portant sur les relations de la transe aux différentes âmes (ou modalités d'âme) en ces termes :

*La structure de la possession est très vraisemblablement en rapport avec celle de la personne en tant que celle-ci est formée par la conjonction de plusieurs âmes. Peut-être est-ce dans ces termes qu'elle se laisserait le mieux décrire. Peut-être ses différentes phases se définiraient-elles dans tous les cas de manière satisfaisante si l'on pouvait toujours les ramener à une théorie indigène de la conjonction et de la disjonction des âmes.*

Mais revenons aux dieux et déesses grecs qui règnent sur les degrés du monde. Le ciel a ses divinités apolliniennes, symbolisant les principes d'ordre, de mesure, de lumière, et d'harmonie. La Terre accueille les divinités *chtoniennes*, symboles de l'ombre, de la fureur, de la démesure. Les divinités qui inspirent la *mania*, l'ivresse sacrée aux hommes, par la position qu'elles occupent sur les marches de l'univers, déterminent la nature des extases. Celles-ci sont parfois *ouraniennes* et parfois *telluriques*. Bien que leurs directions soient opposées, ces deux sortes de délires "sont une belle chose" s'ils sont le fait d'une "dispensation divine". Le délire *tellurique* est cette ivresse qui met en contact avec la partie féminine de l'être et celle-ci implique l'expérience de l'ombre, d'un engloutissement initiatique, d'une crise profonde de la conscience de veille, elle est parfois passage obligé vers la lumière ouranienne. Le « voyage » du chaman dans

---

<sup>25</sup> Même constat chez Leiris (1958, 81, note 1) par rapport au lien entre âme et transe quand il écrit sur le culte des *zâr* : « l'agitation du *gurri* est comparable aux mouvements qu'exécute, en se débattant avant que « ne sorte son âme », un poulet égorgé ou une bête touchée à mort par un chasseur ». Adler et Zempléni (1972, 130-131) à propos des Moundang parlent d'un véritable « va-et-vient des âmes des *sinri* (génies de la maladie) » durant la transe de possession et Rouch écrit au sujet des Songhay (1973, 531) que « la théorie *zima* (celle des prêtres eux-mêmes) la plus répandue est que dans la possession le « double » (âme, reflet, ombre) du dieu a pris la place du « double » du cheval... ». Quant aux Dogons ils expliquent les rouages de la transe totémique comme étant la conséquence des mouvements antagonistes des différentes âmes.

les profondeurs de la terre (ou de la mer) et sa remontée au ciel illustre de manière adéquate ce va et vient entre les pôles du « bas et du haut ».

## 1. *La mania d'Aphrodite*

### Aphrodite céleste et Aphrodite populaire

Platon nous offre dans le « Banquet » la démonstration de la première ivresse archétypale, la transe jubilative, avec Eros et Aphrodite.

*Tout le monde sait bien qu'amour est inséparable d'Aphrodite. Ceci posé, si Aphrodite était unique, unique aussi serait amour. Mais, puisqu'il y a deux Aphrodite, forcément il y a aussi deux amours. Or, comment nier l'existence de deux déesses ? L'une, sans doute la plus ancienne, qui n'a point de mère et est fille de ciel, est celle que nous nommons céleste. Mais il y en a une autre, moins ancienne, qui est fille de Zeus et de Dionè, celle là-même que nous appelons populaire. Il en est donc forcément ainsi pour amour lui-même; à celui qui coopère avec la seconde Aphrodite, le nom de populaire sera attribué à juste titre; à l'autre, celui de céleste. (Platon, le Banquet, 180-181)*

Les deux déesses se caractérisent par des natures différentes de "leur Eros". Aphrodite Ourania, la céleste, est celle qui suscite chez son dévot, une tension vers la beauté divine. Dans la conception platonicienne et grecque dans son ensemble, le Beau est quasiment synonyme de ce qu'il y a de plus excellent dans le dieu. Par-là, il est évident que la voie royale vers le dieu passe par une mystique du Beau. L'amour majeur, "le véritable amour n'a pas sa place au gynécée et j'affirme que ce n'est pas de l'amour que vous ressentez pour les femmes ou les jeunes filles. Ce serait aussi absurde que d'appeler amour ce que les mouches ressentent pour le lait, les abeilles pour le miel, ou les éleveurs et les cuisiniers pour les veaux et les volailles qu'ils engraisent (Plutarque, *de l'Amour*, 750 d). Avec Aphrodite Ourania il est donc clair que nous ne nous situons pas dans cette veine du désir de la génération (reproduction) où l'ivresse génésiaque agglutine les parties androgynes séparées après la chute pour que, au travers de cette illusion d'unité, elles se perpétuent d'une certaine manière dans l'enfant, lui-même advenu dans le cycle de l'existence.

En effet, le mythe de l'androgynie nous informe que Zeus, suite à l'attitude orgueilleuse de l'homme, veut mettre un terme à son insolence. Il coupe alors les hommes en deux, moitié par moitié, l'une femelle l'autre mâle, pour les affaiblir et les maintenir sous son autorité. "Or, quand la nature de l'homme eut été ainsi dédoublée, chaque moitié, regrettant sa propre moitié, s'accouplait à elle; elles se passaient leurs bras autour de l'autre, elles s'enlaçaient mutuellement dans leur désir de se confondre en un seul être..." (Platon – Ibidem., 190-191)

Aphrodite la populaire préside à ce degré de l'Eros, où l'amour est la tendance à reconstituer notre antique nature faite "d'une seule pièce" dans le fruit de la génération.

Dans cette opération, l'unité et l'immortalité sont recherchées dans la génération spécifique. Mais celles-ci sont comme des fac-similés d'unité et d'immortalité. Diotime le confirme en déclarant

*La nature mortelle cherche, dans la mesure où elle le peut, à se donner perpétuité, immortalité. Or, elle le peut seulement par ce moyen, par la génération, vu que celle-ci, à la place de l'être ancien, en laisse toujours un nouveau, qui est un autre être (.....). C'est de cette façon, sache-le, qu'est sauvegardé tout ce qui est mortel; non point, comme ce qui est divin, par l'identité absolue d'une existence éternelle, laisse après lui autre chose, du nouveau qui est pareil à ce qu'il était. C'est par ce moyen, dit-elle, que ce qui est mortel, Socrate, participe à l'immortalité, dans son corps et en tout le reste. Quand à ce qui est immortel, c'est par un autre moyen. (Platon, Ibidem, 207-208)*

Selon les paroles mêmes de Diotime, l'ivresse de l'Eros pour la génération ne concerne pas le principe d'immortalité individuelle en l'homme, l'âme intelligible, mais met en branle les hérédités mortelles et souterraines, les principes *samsâriques*, portés par le "démon" de l'âme végétative et les supports matériels du *bios*. A ce niveau, le dieu amour se "corporise" dans la descendance, ne transmettant d'immortel, que les énergies confuses de la race, des mânes, des ancêtres, manifestées dans les traits du caractère et des comportements. En cela ne peut être, selon Diotime, conservé aucun élément suprahumain d'immortalité, aucun principe transcendant d'individualité.

L'immortalité conférée par la transe que prodigue Aphrodite céleste à ses admirateurs est d'une autre nature. Par elle, l'âme intelligible, le principe ouranien individuante en l'homme, est sauvé. Par la vision du Beau qu'elle octroie ici-bas par la réminiscence, elle allège l'âme intelligible prisonnière et lui permet d'accéder au septième ciel. Cet Eros platonique, sublimateur, d'essence si légère qu'il flotte au-dessus des désirs glaiseux où l'amour se sexualise pour prendre ses formes les plus compactes dans la dimension du *bios*, est une transe de nature intellectuelle; il est l'amour qui s'empare de l'esprit, lorsque ce dernier contemple dans la beauté des formes pures l'unité harmonieusement parfaite du Bien Divin.

### Aphrodite ténébreuse

Nous avons un archétype céleste avec Aphrodite Ourania, l'Eros commun avec l'Aphrodite populaire; quel est maintenant le sens de l'Aphrodite ténébreuse, la dévoreuse, qui souvent est représentée comme l'archétype de l'amante.

Tout d'abord, notons qu'Aphrodite la céleste n'a pas de mère; elle est issue, par parthénogenèse inversée, pourrait-on dire, directement de la semence sanglante d'Ouranos mutilé par son fils Zeus. Elle correspond au premier terme féminin de la dyade manifestation/création, sa conception univoque du masculin laissant sous-entendre, qu'avant la création le Père seul était. La descente de son acolyte Eros dans



les degrés amoureux de la création a placé Aphrodite la populaire comme patronne de la Génésis. Qu'en est-il alors d'Eros s'agitant dans les catacombes de la *materia prima* ? Qu'en est-il, au-delà de la Magna Mater Genitrix, au-delà de toutes ces fécondes divinités démétriennes, puissances et origines de la vie, coupes fertiles qui nourrissent les oeuvres du cosmos en leur sein, qu'en est-il de ces degrés du plaisir, dont la procréation n'est ni le but ni l'objet, et qui s'exacerbent en ivresses de plus en plus violentes au fil de la descente. Que signifient, en tant qu'archétype aphrodisien du bas, ces ménades ivres de vin et de muscarine, insatiables d'étreintes sexuelles, les Kâli, Karalâ, Durgâ et autres déesses érotisées s'activant en toutes latitudes, que symbolise cette puissance extatique et abyssale du sexe cru, stylisé dans l'iconographie par des triangles inversés représentant le vagin (mais aussi l'eau) ou chez les dieux mâles par des phallus en érection (le feu).

Comment nier l'importance de la hiérogamie entre Zeus et Déméter dans la retraite hermétique des mystères d'Eleusis. Là, l'union charnelle de Zeus et de Coré est jouée pour les initiés; l'hiérophante et la prêtresse d'office miment la divine union dans les ténèbres et, la transe sexuelle des deux divinités se consomme au milieu de l'attente fervente des initiés.<sup>26</sup>

Les exemples puisés dans l'ethnographie ou les systèmes traditionnels pourraient être indéfiniment multipliés; ils indiquent que la mise à nu, symbolisée par les dévoilements de l'intimité la plus radicale, sa pratique secrète et mystérieuse, souvent tabou si celle-ci n'est pas réglée par un rituel strict, octroie puissance et extase.

La déesse-mère en tant que principe de fécondité symbolise au niveau métaphysique le passage de l'informe à la forme, cette métamorphose des germes invisibles baignant dans l'océan primordial, dans la matrice de la grande-mère Genitrix, se dressant soudain comme des épis neufs sur le champ de l'univers.

L'archétype de la déesse aphrodisienne se dénudant symbolise le mouvement inverse, le retour aux pures puissances, aux forces originelles et inconscientes de l'âme végétative, jusqu'à un élémentaire du "pur noyau du néant" où la chute du principe descendant et ouranien, au cœur de la matière, s'est arrêté. Dans cette expérience, deux formes de transe à « la limite » sont alors possibles: ou l'engloutissement vertigineux, la syncope de l'être dans ce noyau du néant ou le transport dans la forme transfiguratrice de la lumière.

---

<sup>26</sup> Plus proche de nous dans le temps, l'ethnographie parle d'unions sexuelles avec des êtres extra-humains qui permettent d'acquérir des pouvoirs numineux, ainsi que Cazeneuve en apporte maints témoignages :

Selon Sternberg, "l'élection sexuelle" par un démon, un esprit ou autre entité numineuse confère des puissances magiques aux impétrants. Chez les Bouriates, par exemple, "le chaman contracte un mariage mystique avec l'esprit protecteur féminin". Au moyen-âge certains textes mentionnent des rapports sexuels entre sorcières et boucs ou chiens porteurs de l'âme de satan.

Toujours dans la dimension du sacré, puisque dans cet exemple l'inceste est réputé *malweza*, c'est-à-dire tabou, terrible, mystérieux, le Ba-Ila commet pourtant parfois la transgression dans le but d'acquérir "un charme".

"Le Thonga qui veut réussir dans la chasse à l'hippopotame commet l'inceste avec sa fille" (Junod, Mœurs et coutumes) et "chez les Antambahorka de Madagascar, un homme s'unit à sa propre sœur pour réussir dans une entreprise difficile"

Les déesses de la terre aiment le sang. Les vierges amazoniennes et aphrodisiennes se baignent "dans le fleuve rouge". Kâlî et Durgâ trouvent leur élément dans le sang de la mort. A Sparte, lors du rite de la *diamastigosis*, on flagellait des adolescents jusqu'à ce que leur sang baignât l'autel dédié à Artémis Orthia. Le dernier jour des fêtes consacrées à Cybèle, à Rome, était nommé *dies sanguinis*. A cette occasion, les officiants se fouettaient jusqu'au sang au son des flûtes et des tambours, puis la cérémonie se poursuivait par une hiérogamie qui unissait les participants à Cybèle, la grande déesse. Nous connaissons également les nombreux exemples de sacrifices sanglants pratiqués par les prêtresses de Gaule. Bref, à cet étage de l'Eros, il y a pour produire la transe une conjonction de facteurs liés au sexe, au toxique, au sang et même à ce que B. Hell (1994) appelle « la chaleur des viandes ». Ce qui n'est pas le cas au niveau de l'Eros céleste, où là, ni poison ni sexe ne sont requis pour la contemplation des images apolliniennes.

Dans les bas-fonds de l'Eros, dans cet inconscient le plus radical où l'âme végétative chargée des généalogies archaïques, vogue sur le sang, lui-même excité par les drogues et le sexe, dominant ces ivresses d'engloutissement. Lorsque la divine Ishtar descend aux enfers, à chacune des sept portes qu'elle franchit, celle-ci abandonne un lambeau de paure ou de vêtement jusqu'à se trouver nue au fond du gouffre. Cette nudité élémentaire (la nudité des éléments, comme la violence de l'atome) peut tuer ! Lorsqu'Actéon aperçoit la nudité de Diane, il est foudroyé. Tirésias est rendu aveugle à la vue d'Athéna qui lui apparaît totalement nue. Le symbolisme du mythe du dénudement en rapport avec l'anthropologie de "l'homme intérieur" nous indique la nature de ce genre de transe : le principe conscient, la conscience de veille, structuré autour de l'ego, s'effondre au contact puissant des forces végétatives. Descente dans la nuit. L'expérience est dramatique car, dans cette psyché des profondeurs, on peut y rester, s'y engouffrer à jamais. Pourtant ces mêmes vierges sont aussi appelées "éclair qui illumine l'âme", "illuminatrice de l'esprit"; l'éclair est d'une part meurtrier, d'autre part salvateur.

Au-delà de l'ombre, de la nuit la plus noire, réside une possibilité de lumière. "C'est lorsque est rétabli l'état élémentaire, un = nu, libéré de la forme, du principe qui s'incarne - et qui correspond à la véritable nature de l'être -, c'est alors que la puissance hyperphysique de ce principe se manifeste. D'où, comme contrepartie analogique et rituelle, la prescription de la nudité dans l'accomplissement de certaines opérations » (A.J. Pernety, Dictionnaire mytho-hermétique, Paris, p. 266).

L'effort de franchir ce passage "à la limite" résume toute la quête des mystères sacrés, des courants initiatiques de « la voie humide » où il est question de chute, de passage dans les ténèbres de la terre ou de l'eau, d'un combat avec les monstres, d'un mariage, d'un enfantement, d'une rédemption, etc... En tous les cas, la transe est ici ritualisée, codifiée. Qu'il y ait support de drogue ou non, hiérogamie symbolique ou mimée par le hiérophante et la prêtresse, l'expérience, pour ceux qui la tentent, repose sur une connaissance intégrée du mythe, une mémoire signifiante jalonnant le parcours intérieur, sur un rituel précis dont les symboles rendent présents le sens global "du

voyage", sur la disposition adéquate, instruite, de l'âme enthousiaste à entrer en contact avec la surnature.

## 2. *La mania d'Apollon*

Le deuxième délire anagogique que relève Platon, qui peut servir de délire type pour toutes les ivresses de la catégorie du prêtre/magicien est la transe divinatrice inspirée par Apollon.

*La prophétesse de Delphes, les prêtresses de Dodone ont en effet, et justement quand elles sont en proie au délire, rendu à la Grèce nombre de beaux services, d'ordre privé aussi bien que public, tandis que, lorsqu'elles ont toute leur tête, elles n'en rendent que de bien minces, ou point du tout. Et, si maintenant nous devons parler de la Sibylle, de tous ceux qui, usant d'une divination inspirée, ont donné à nombre de gens, par nombre de prédications, la droite direction en vue de leur avenir, nous allongerions inutilement notre propos par des considérations qui sont manifestes pour tout le monde. Ce qui assurément mérite d'en être le témoignage, c'est que ceux qui, dans l'antiquité, ont institué les noms ne tenaient pas la mania, le délire pour une chose vilaine, pas davantage pour un sujet d'opprobre; sans quoi ils n'en auraient pas justement introduit le nom dans la contexture de celui du plus beau des arts, de l'art grâce auquel on discerne l'avenir, en l'appelant manikê, le délirant. (Platon, Phèdre, 244)*

A l'époque védique, c'est Brhaspati qui donne l'inspir au prêtre humain en plaçant dans "sa bouche une parole brillante" (Rgrada 10,98,2). Si la fonction du prêtre védique est d'aimer l'étincelle du verbe par son âme pneumatique, celle-ci doit être de qualité éthique et intellectuelle irréprochable. Alors le maître du Brahman, le prêtre divin, favorise en son serviteur la lecture des signes. Celle-ci est intuitionnée par son intelligence qui voit (*vid-voir*) ce que son maître lui montre.

Mais la mission du prêtre/magicien ne s'acquiert pas sans risque, sans douleur, sans une certaine démesure. A nouveau, comme dans toute transe, quelque terrain sûr doit être laissé, il faut se mettre en marche dans une brousse inconnue, quitter l'espace tranquille de la conscience de veille. Que peut le prêtre d'Apollon ou le devin, sans une certaine ivresse qui l'émeut, ébranle ses assises spatio-temporelles qui servent de cadre aux habituelles images et finalement l'illumine dans cette frange même de clarté où une résistance s'est brisée. Celui-ci alors "qui parle en charabia ne parle pas aux hommes mais à Dieu: personne ne l'entend, il dit en esprit des mystères" lorsqu'il prophétise (Épître aux Corinthiens, XIII). Que peut le grand Odhinn-Wotan dont le *Furor* est dans le nom, sans ce dernier qui est aussi bien sa force au combat que dans la divination.

Mais quelle est la nature de cette ivresse ? En quoi se distingue-t-elle de la contemplation de l'idée pure du Beau chez Platon ? Le *Furor*, la *Wut*, le *Ménos*,

comme l'a dit Meillet, désigne "une certaine impulsion interne qui meut l'organe des passions violentes (diaphragme, poitrine, cœur) dont elle est en quelque sorte la force vitale" (Meillet, 1897). Ici le délire n'aboutit pas dans la douceur contemplative du divin. Le prêtre magicien en reçoit une vision, mais la dynamique qui l'engendre n'est pas purement intellectuelle puisque cette fureur participe du siège émotionnel dans sa globalité et monte, pourrait-on dire, d'un espace médian où il a son centre. Ainsi, pour le devin/prêtre, il y a toujours un risque d'effondrement, une oscillation périlleuse entre sagesse et folie, entre les bornes du numineux où s'étagent ombres et lumières. Nous incluons dans la horde Apollinienne la catégorie des magiciens-prêtres avec tout son cortège de devins, druides, *pythies*, *sibylles* et autres *machi*, sans oublier dans une certaine mesure la cohorte bigarrée des chamans dont les champs d'activités oscillent aussi bien entre mystique et magie qu'entre divination et thérapie. L'état des magiciens-prêtres est à cheval entre la condition humaine et la dimension mystérieuse. Par leurs fréquents voyages dans l'au-delà d'où ils ramènent de précieux oracles, tout au bénéfice des hommes, les émules d'Apollon échappent sans cesse à une intégration conventionnelle dans la sphère de leur milieu social. Ils vivent une existence de passage; tantôt précipités dans la marge du mystère, tantôt revenus à la frontière du monde des hommes, encore tout ébranlés par les visions du terrible et du fascinant, ils œuvrent, solitaires, en quête de ponts réunissant l'en-deçà à l'au-delà. La technique du voyage est bien sûr la transe. Celle-ci, pourtant, est moins provoquée, comme dans les ivresses amoureuses de nos trois "Aphrodite", par les jeux d'Eros sur les différents plans d'être et de conscience que par une ascèse solitaire recourant au jeûne, à la retraite, à l'initiation, aux rites et aux liturgies secrètes parfois accompagnées de substances hallucinogènes.

### 3. *La mania d'Arès*

Arès est le représentant archétypique de la fonction du guerrier. D'une part, il symbolise la force brutale dans son acception la plus sanguinaire, la violence de "la petite guerre" égocentrique contre l'autre. D'autre part, Arès est le « patron » de l'action héroïque. Le dieu est le père des grands fondateurs de cité: Romulus et Remus. Il protège l'œuvre du paysan et favorise la croissance des moissons ; il éprouve aussi celle de l'épi intérieur surgi des profondeurs de l'âme végétative. Il est l'artisan de "la grande guerre" celle que l'on mène contre soi-même, contre ses diables et ses passions qui sans cesse divisent ce qui devrait être uni.

*Arès souverainement fort (...) Répands d'en haut ta douce clarté sur notre existence, et aussi ta force martiale, pour que je puisse détourner de ma tête la lâcheté dégradante, réduire en moi l'impétuosité décevante de mon âme et contenir l'âpre ardeur d'un cœur qui pourrait m'inciter à entrer dans la mêlée de glaciale épouvante ! Mais toi, Dieu heureux, donne-moi une âme intrépide, et la faveur de demeurer sous les lois inviolées de la paix, en échappant au combat de l'ennemi et au destin d'une mort violente !* (Hymne Homérique, 182)

Voyons maintenant les effets transitiqs de cette « âme intrépide » à travers l'histoire du héros irlandais : Cûchulainn. Celui-ci livre un combat farouche aux trois fils de Nechta, trois monstres quasi invulnérables que la fougue de Cûchulainn élimine l'un après l'autre et décapite sur le champ. Le héros ramène à la ville "l'ennemi à trois têtes", très semblable aux autres monstres et serpents à trois têtes d'autres traditions, ici symbolisé par les trois têtes coupées. Ce tricéphale, nous le retrouvons en Géryon tué par Hercule lors de ces fameux travaux, en Hrungruis le géant au "*cœur tricornu*" que le dieu Thôrr achève en combat singulier. Nous les retrouvons, ces trois « *difformations de l'âme* » qui constituent un péril majeur soit pour l'individu soit pour la cité, dans tous ces combats où le héros affronte un monstre à trois structures (la sphinge d'Oedipe) ou successivement trois monstres que l'on peut ramener à "l'unité" (les trois frères du même père).

Après son exploit, Cûchulainn rentre dans la cité sur un char tiré par des cerfs et des cygnes. A-t-on déjà vu une telle composition d'attelage ! Non, bien sûr. Le mythe indique autre chose... cerfs et cygnes symbolisent l'élément spirituel de la psyché. Le héros, après ce difficile combat où il a « sectionné » les trois dysharmonies, libère du même coup les ailes de son âme divine. Mais il est en pleine transe héroïque. Écoutons la sorcière Leborchann qui le voit arriver: "Un guerrier arrive en char, dit-elle, sa venue est effrayante..." Pour calmer les ardeurs terribles de Cûchulainn, on procède à une thérapie de désintoxication. La citation tirée du *Book of Leinster* est intéressante. Elle nous indique l'extraordinaire force de la transe héroïque, qui ne peut être calmée que progressivement.

Le héros prodige va donc rentrer dans la capitale d'Ulster; il porte les marques du mythe sur tout son être. Son corps est une « roue pourpre, il a sept doigts à chaque membre et sept pupilles à chaque œil avec sept pierres précieuses dans chaque pupille, quatre taches sur chacune de ses joues, une noire, une pourpre, une verte, une bleue ». La légende procède à une véritable phénoménologie mythique de l'enivrement héroïque, un peu à la manière scientifique décrivant la chronologie des symptômes, mais ici chaque symptôme est un symbole qui renvoie à des qualités intrinsèques du héros.

*La jeune troupe des femmes sortit donc et elles lui montrèrent leur nudité et leur pudeur. Mais lui se cacha le visage en le tournant contre la paroi du char afin de ne pas voir la nudité et la pudeur des femmes. Alors on le fit sortir du char. Pour calmer sa colère (ferg = fureur = transe) on lui apporta trois cuves d'eau froide. On le mit dans la première cuve, il donna à l'eau une chaleur si forte que cette eau brisa les planches et les cercles de la cuve comme on casse une coque de noix. Dans la seconde cuve l'eau fit des bouillons gros comme le poing. Dans la troisième cuve la chaleur fut de celle que certains hommes supportent et que d'autres ne peuvent supporter. Alors la colère du petit garçon diminua et on lui passa ses vêtements.*

Trois éléments importants sont à retenir de la citation :

- D'abord que l'intensité de l'ivresse, encore après le combat, est à son comble.
- Ensuite qu'il existe à l'époque une technique pour ramener à « la conscience de veille ».
- Enfin que l'interprétation symbolique des "éléments" participant à ce sevrage donne d'inestimables clés :

La mystérieuse puissance du sexe des vierges, semblent servir d'antidote aux fougues délirantes du héros. Le jeune héros résiste à la séduction. Comme nous l'avons vu en étudiant les vierges aphrodisiennes, celles-ci symbolisent l'appel de la nudité abyssale liée à l'indifférenciation originelle. Cûchulainn, grâce à l'exploit qu'il vient d'accomplir s'est chargé d'un feu héroïque qui lui permet de faire front à l'appel des sirènes, d'éviter l'épanchement dans la voie de la génération, de diriger la force acquise durant la bataille vers le principe ouranien.

Les cuves sont au nombre de trois; outre la forme de la cuve très semblable à l'image matricielle, nous découvrons le symbolisme d'immersion dans les eaux primordiales. Il est une constante dans la mythologie Celte; c'est l'histoire des chaudrons sacrés. Je prendrais pour exemple le fameux vase de Gundestrup, monument célèbre de l'archéologie celtique.

Ce chaudron circulaire est structuré à l'extérieur par huit plaques d'argent gravées des bustes de divinités. A l'intérieur d'une nouvelle série de plaques du même métal se révèlent des scènes ayant rapport à des processus initiatiques. Un personnage fait tourner une roue qui pourrait bien être la roue de la vie représentant le cycle des renaissances et de l'éternel retour; plus loin, c'est un personnage qui chute à l'intérieur du chaudron où une dure épreuve l'attend dans les griffes et les gueules de monstres menaçants. Au fond du vase, une scène dévoile les morts et rédemptions d'un personnage sacrifié. Sachant que les vertus de ces chaudrons celtiques sont de dispenser à celui qu'on y plonge des réserves d'abondance et de fertilité (paysan), des ivresses prophétiques et poétiques (prêtre / magicien), la fureur héroïque du combattant (guerrier) et finalement la capacité génératrice du passage de la mort à la vie, nous devons voir dans le plongeon de Cûchulainn, le symbole de l'harmonisation des trois fonctions de l'âme en son idéal équilibre. Après la "trempette" le jeune homme "met ses vêtements" qui pourraient représenter "l'homme nouveau", ce qui lui vaut de "s'asseoir près du roi".

### La gloire des croisades

Dans l'Occident chrétien, le "Dieu des Armées" inspirait également St. Bernard quand celui-ci s'exclama it, encourageant les croisés :

*N'oubliez jamais cet oracle, que nous vivions ou que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. Quelle gloire pour vous de sortir de la mêlée tous couverts de lauriers. Mais quelle joie plus grande pour vous est celle de gagner sur le champ de bataille une couronne immortelle... Ô condition fortunée, où se peut affronter la mort sans crainte, même la désirer avec impatience et la recevoir d'un cœur ferme.*

La couronne immortelle, c'est la "gloire asolue", la gloire absolue ainsi nommée par les croisés de Provence. Ils partent conquérir "la Terre Sainte au-delà des mers" et dans cette conquête, « il ne s'agit pas de combattre pour les royaumes de la terre mais pour le royaume des cieux : les croisades ne sont pas du ressort des hommes, mais de Dieu » On ne devrait donc point les considérer comme les autres événements humains" écrivait Kugler, l'historien des croisades. Ainsi le champ de l'action est désigné; il n'y a pas de Terre Sainte autre que cette terre intérieure rendue sacrée par le combat contre les ennemis de l'âme; si bien que la mer, dans ce contexte, est elle-même une topographie invisible : "les eaux des passions".

Un hadith du Prophète dit : "nous sommes revenus de la petite guerre sainte à la grande guerre sainte". La petite guerre contre l'ennemi est le prétexte à cet auto-dépassement, à cette affirmation d'un principe qui refuse et dépasse l'illusion d'un "moi" tyrannique, la véritable motivation de la grande guerre. Le danger, la faim, les éléments déchaînés, les risques mortels inhérents au combat rapproché, les blessures possibles, la vision du carnage, suscitent l'apparition de l'adversaire en soi-même qu'il faut vaincre. Celui-ci se présente sous les traits de tendances diverses et contradictoires : fuite, peur, violence, cruauté, lâcheté, voilà les ennemis à vaincre. La victoire du chevalier chrétien est une victoire sur lui-même, résumée dans l'instant fulgurant d'héroïsme, dans cette transe où la peur est vaincue ou un sens plus vaste annihile l'effroi de la mort, transcendant l'instinct même de conservation et les contingences triviales auxquelles la vie du héros, jusqu'ici, se rattachaient.

#### **4. *La mania de Dionysos***

Le peuple du roi Archélaos s'est endormi dans la paix d'une belle soirée d'automne. La nuit s'est maintenant gonflée de ténèbres et le silence vibrant du seul murmure des cigales encercle de sa musique toute la Macédoine. Soudain, sur une colline de Pella une procession de torches s'allume et pique de lueurs sautillantes le sentier qui mène au sanctuaire. Là, hommes et femmes se sont groupés en thiasos autour des meneurs de la cérémonie.

Beaucoup ont accroché à leurs épaules "La nébride, fourrure mouchetée d'un faon". Certains ont recouvert leurs corps nus de peaux de bête et couronné leur tête de guirlandes de lierre. Tous les participants sont ivres du dieu qu'ils ont mâché dans le suc du lierre ou aspiré dans l'alcool du vin ou croqué dans la chair des amanites.

La troupe frénétique s'agite; un long frisson la parcourt mettant en transe les femmes échevelées, les folles du dieu devenues ménades. Certaines se dénudent entièrement, d'autres découvrent leurs seins qu'elles lézardent à coups de griffes et d'ongles. Le silence éclate sous l'assaut des cymbales et des flûtes, des tambours au rythme lancinant, au rythme de plus en plus rapide qui scande maintenant la course rapide du cortège. A son tour celui-ci se désagrège; tous les participants chevauchent d'invisibles coursiers, s'épandant en toutes directions, spectres hurlant dans les noires pinèdes qui couvrent les flancs de la montagne. Chaque fidèle ajuste d'une main son thyrses orné de lierre, de l'autre une torche de résine. Au bout du javelot est piqué une pomme de pin. Dans la débandade furieuse qui se disperse en tous sens, dans le désordre le plus complet, le dieu est pourtant là; par l'ivresse il a pénétré en chacun et chacun est conduit par lui où bon lui semble. C'est pour cette raison que la mouvance anarchique, de manière spontanée et magique se rassemble soudain sur un ordre du dieu. On crie alors et on acclame "Evohé", "Bacchos, Jacchos" et tous les noms du dieu. L'excitation atteint son acmé; au paroxysme de la crise, on assassine, on lacère et déchire hommes et animaux dont on se repaît de la chair sanglante. Les victimes sont le dieu lui-même dont on boit le sang divin, dont on se charge de la puissance jusqu'à satiété, jusqu'à l'extase produite par l'ingestion de cette force surnaturelle.

Suivent l'abattement et la prostration; servants et servantes de Dionysos sombrent alors dans un sommeil profond, un coma éthylique où chaque participant touche "le noyau du néant", le point ultime où le « moi » fait silence. "Toutes dormaient, le corps abandonné" dit un berger, que fait parler Euripide, en voyant au matin le troupeau des ménades vautrées dans les herbes.

Dionysos est venu de Thrace et de Phrygie. Il est probable que ce nom fait la synthèse de plusieurs dieux de pays et de courants différents. Comme les Bacchantes d'Euripide le décrivent, celui-ci est un dieu *mainomenos*, suivant le terme usé par Homère; dieu sauvage et solitaire il stigmatise la troupe des ménades qui remplissent d'échos terribles les forêts. Par la transe qu'il procure, il se rend visible aux possédés. Mais il y a aussi un Dionysos Thébain dont le mythe se mêle à celui de Sémélé.

Un troisième Dionysos, celui d'Eleusis, était considéré comme le dieu de la vigne et des arbres fruitiers;

*mais, en réalité, sa puissance s'étendait sur les productions de toute la nature cultivée. Dans la fête des Haloa, il est associé à Déméter, et le couple étroitement uni assure la fécondité de la terre et des êtres vivants. Aux Anthestéria, Dionysos se révèle sous un autre aspect, celui de dieu des morts. La réunion de ses membres dispersés et son retour à la vie paraissent avoir été l'objet des mystérieuses cérémonies qui s'accomplissaient dans le sanctuaire de Limnae, le 12 Anthestérion. (Foucart, 1992)*

Bien au-delà de cette prise de possession par le vin ou d'autres substances qu'il patronne, bien au-delà de l'envoûtement par la musique ou la danse dont résulte l'état de prostration qu'Euripide décrivait, Dionysos est aussi le dieu de trances anagogiques.



Il inspire les poètes qui, "dans la folie sacrée de la mantique" révèle dans un enthousiasme mystique les secrets du dieu. Il a ses prêtresses et ses oracles. Dionysos est le fluide de la vie toujours renaissante, des transformations alchimiques réglant les passages de la mort aux renaissances. Il est le dieu des initiations.

« L'étranger dans la ville », ainsi le nomme Detienne (1981), Dionysos préside aux cultes de possession associant aussi bien le simple citoyen que le notable, l'esclave ou la femme. Voici comment le décrit Hell, (1994, 106–107) :

*Il est bien sûr le dieu de la vigne, le dispensateur du vin qui communique l'ivresse sacrée. Il incarne aussi la force vitale féconde ; sous ses pas les plantes poussent et fleurissent, les bois reverdissent et le lait coule. Mais il est aussi le dieu errant, frappé de folie par Héra, la déesse gonflée de jalousie. Aux transes fécondantes répondent alors les possessions bestiales ; à la divinité juvénile dont le front est ceint d'une couronne de myrte et de lierre fait écho le dieu omophage chasseur, celui qui insuffle la fureur la plus noire... Manifestations à caractère licencieux et orgiaque, ces ensauvagements sont des rituels dangereux aux yeux des princes. Les rois de Grèce tentent de les interdire, tout comme le sénat romain cherche à s'opposer en 186 av. J.-C. à sa diffusion en Italie. Rien n'y fait. La religion dionysiaque pénètre dans la péninsule italienne à travers la Campanie, et bientôt les sénateurs découvrent avec effroi la sauvagerie des bacchanalia locales. Les hommes, l'esprit troublé, sont emportés par la transe, proférant des paroles énigmatiques. Quant aux femmes, elles errent dans les rues, les cheveux défaits, en brandissant des torches enflammées.*

La vie s'écoule dans la nature entière. Elle est source des énergies de transmutation et ne s'arrête pas avec la mort des formes. Elle poursuit son chemin mystérieux, provoquant sans cesse l'éclosion de formes neuves par lesquelles se perpétue la manifestation. Le dieu est ainsi psychopompe, il accompagne l'âme des morts et, dans les mystères d'Eleusis, accorde aux vivants initiés la garantie d'immortalité. Paul Foucart (1914, 109) écrit « aux Anthestéria, Dionysos se révèle sous un autre aspect, celui de dieu des morts ». Dionysos incarne le principe viril qui fait pendant au principe féminin des déesses de la terre, soit sous l'aspect aphrodisien représentant la nudité abyssale de la *materia prima* soit sous l'aspect de la vierge démetrienne, symbolisant la fécondité de la terre-mère. Dionysos, même lorsqu'il devient un dieu solaire, n'est jamais le soleil transcendant d'Apollon, au-dessus de la manifestation, immobile *logos* au cœur de l'être. Il reste le soleil de la nature, lié aux mères et vierges, à la terre qui l'avale au crépuscule et le restitue au matin. Comme Attis et Tammuz, Dionysos est mortel et renaît, à l'image de la vie, sans cesse. C'est un dieu humain, trop humain ! dirait quelqu'un. En ce sens, il est l'antithèse d'Apollon, l'incarnation de l'intelligence olympienne (*Le Nous*) libre de tout élément tellurique, sans rapport avec la mère ou les vierges aphrodisiennes, "dieu de la forme pure" est nommé le "sans mère", celui qui est né de soi.

Dans la transe de Dionysos, plus que dans les trances suscitées par Aphrodite Céleste (Amour), Apollon (prêtre/magicien), Mars (guerrier), sont réunis la drogue, le sexe, la musique et la danse, la mort et les ténèbres, la résurrection et la vie.

## 5. *La mania des Muses*

Nous développerons la transe poétique dynamisée par les Muses dans le sous-chapitre ultérieur traitant de la « Mémoire chez les Grecs », celui-ci servant à mettre en évidence le rôle capital de la « Mémoire » jouée par celle-ci dans le contexte de la transe mantique.

Platon nous aura donc permis de préciser la teinte spécifique d'une transe, à quelle modalité de l'âme la rattacher, à quel universel archétypal en dernier ressort la relier. Cette quête des trances mythologiques, en plus de son universalité conférée par les dieux auxquels fait référence la tripartition de l'âme, en plus de la connaissance de leurs fonctions spécifiques et de leurs rôles dans le phénomène de transe, nous apporte des révélations précieuses relatives à la nature même des différentes trances.

Si l'on résume très schématiquement, nous pouvons conclure comme suit :

- La transe est un fait universel modifiant les états de conscience
- Selon sa nature, elle élève ou abaisse l'âme (la rend malade ou la guérit)
- L'âme, selon une définition homogène se référant à la pensée Indo-européenne (selon les travaux de Dumézil, en particulier) ou à la pensée d'autres courants traditionnels, a une structure tripartite.
- Chaque modalité de l'âme a un dieu tutélaire, induisant la transe spécifique à cette première.
- Les dieux-repères stimulent des trances anagogiques de jubilation, des trances « droites » qui libèrent. L'ivresse est donc un devoir de l'âme.
- La transe descendante et « mal-adroite », bien qu'employant des stratégies parfois apparemment similaires aux premières, a pour effet d'emprisonner.

Il s'agit maintenant de préciser ce que nous entendons par « droite » et « mal-adroite », termes relevés dans le texte même de Platon. Il était jadis courant, à la Renaissance, de distinguer deux états liés à la transe de possession, l'obsession et la possession proprement dite, la première nous dit de Certeau (1970, 61 et 207) résultant de « l'effet (du démon en tant qu'agent extérieur), la seconde en tant que principe interne ». Dans un cas, et c'est l'obsession, la personne est sans cesse en butte aux « attaques » du diable alors que dans le second cas le diable habite effectivement la dite personne. Pour mettre un terme à cette situation conflictuelle deux stratégies sont possibles : ou,

par des techniques spécifiques, chasser le démon et cela s'appelle l'exorcisme ou par des stratégies rituelles particulières se le concilier en organisant des rites de possession, et cela s'appelle l'adorcisme.

Par transe droite nous comprenons celle qui correspond au fait de « faire alliance » avec le dieu, donc la transe de possession et par transe mal-adroite à celui de subir les effets négatifs de ce même dieu, avec lequel identification et conciliation ne sont pas possibles, donc l'obsession.<sup>27</sup>

### Les 5 mania grecques attribuées aux différentes divinités

	Jubilative	Mantique	Poétique	Télestique	Héroïque
Aphrodite	x				
Apollon		x			
Muses			x		
Dionysos				x	
Arès					x

- La fonction thérapeutique est présente dans les 5 mania, en ce sens que ces dernières concourent toutes à une « harmonisation » de l'être.
- La fonction télestique attribuée à Dionysos n'exclut toutefois pas qu'il puisse y avoir des initiations présidées par Apollon ou Arès, par exemple.

### Rapports entre transes des 3 modes et les 5 divinités

	Actif			Mixte			Passif		
	enstatique	extatique	chamanique	initiaticque	hermétique	mantique	métamorphique	cathartique	djinopathique
Aphrodite	x		x		x			x	x
Apollon	x		x	x	x	x			
Muses	x		x		x	x			
Dionysos			x	x	x		x	x	x
Arès		x	x	x	x		x	x	x

Sont pris en considérations dans ce tableau les rapports présentant une certaine régularité, étant bien entendu que chaque transe peut, de manière anecdotique, présenter en certaine occasion, le caractère de n'importe lequel des 5 dieux.

<sup>27</sup> Voici ce qu'écrit Rouget à ce propos (1990, 111) :

« Par ailleurs, si en plus des faits de pré-possession on convenait d'appeler également « obsession » ceux qui sont généralement dits de possession mais qui appellent en réponse l'exorcisme et non l'initiation, on éviterait d'être contraint de recourir à l'opposition possession heureuse / possession malheureuse, ou authentique / inauthentique, proposée par Luc de Heusch (1971, 232) pour distinguer celle qui est acceptée et considérée comme faste de celle qui est refusée et qu'on exorcise, opposition qui a l'inconvénient d'introduire dans le problème un jugement de valeur prêtant à toutes les confusions. »

## B. La mémoire chez les Grecs ou la sortie hors du temps

« Les mania » platoniciennes nous auront, dans un premier temps, permis d'établir une typification des principales ivresses sur laquelle peuvent se greffer, chacune selon leur spécificité, les trances de tous les lieux et de tous les temps.

Avec les notions d'*Alétheia* (vérité) et de *Mnémosyne* (mémoire) qui apparaissent dans la transe mantique et poétique, nous pouvons dans un deuxième temps préciser l'intention fondamentale, la finalité de la transe au-delà de toutes ses manifestations hétérogènes.

Quel est le rapport de la transe à la mémoire, et de celle-ci à la vérité ? En quoi le rôle de la mémoire, omniprésente dans tous les phénomènes de transe, (*dhikr*, anamnèse etc..) s'avère-t-il essentiel ? Il est évident, du moins en ce qui concerne la poétique et la mantique, que c'est un *logos* sous forme de parole qui préside à ce genre de transe. Le poète, sous l'inspiration des Muses, poétise et le devin inspiré par Apollon, vaticine. Mais ce *logos* protéiforme peut s'exprimer également par l'incantation, l'évocation, le chant, la danse etc. Il couvre en fait toute l'aire possible des trances, suscitant par ses effets divers, une mémoration. Le maître en initiation, quand il initie, provoque un rappel chez l'adepte, et le possédé ne fait rien d'autre qu'être saisi par le « souvenir » de son démon. Chez Hésiode, les Muses sont filles de Mnémosyné et à Chios on leur donne le nom de « remembrances ». Mais quelle est la nature de cette mémoire dans la Grèce archaïque ? Est-ce uniquement une fonction psychologique liée à la temporalité, donc à la chronologie et à l'Histoire ?

Il ressort des travaux de Vernant (1959) que la mémoire dans la Grèce archaïque ne cherche pas à « reconstruire le passé selon une perspective temporelle ». Tous les spécialistes de la transe (oraculaire, poétique, initiatique etc...) sont des hommes inspirés « par le dieu qui les possède ». Leur mémoire est d'essence divinatoire et sacrée, et survole le temps en révélant à leur manière les archétypes de l'invisible. Ici, la nature de la mémoire est ontologique, en ce sens que l'univers symbolique qu'elle instaure, est la réalité même : celle-ci réfère au monde archétypal d'où le monde sensible et aléatoire découle. Pour le Pythagoricien Paron, le temps est une puissance d'oubli (*Léthé*) à laquelle seule la mémoire comme ascèse et comme exercice spirituel, permet d'échapper (Detienne, 1990).

Le souvenir ne correspond donc pas ici à une mnémotechnique s'efforçant de remonter le temps pour y structurer tel événement mais à une vision idéale identifiée par les « voyants » à l'être même. Les Muses sont celles qui « disent ce qui est, ce qui sera, ce qui fut » (Hésiode, *Théogonie*, 32 et 38). C'est par ce survol de la temporalité que s'éclaire le rapport entre mémoire et vérité : c'est parce que le maître de transe saisit le Tout dans l'instant, qu'il dit la vérité. Dans Hésiode (*Hésiode, Théogonie* 28) encore, les Muses inspiratrices ne prétendent qu'à une fin : « dire la vérité ». Le poète qu'à leur tour elles inspirent dans une transe poétique, retrouve la Mémoire, et par la louange de ses vers, proclame de même la Vérité. Transe et Mémoire sont donc légitimement associées et leur but est essentiellement une œuvre de Vérité.

Maintenant, cette Mémoire-Vérité elle-même est opérative : elle transforme, fait passer l'adepte d'un état d'oubli (*Léthé*) et d'ignorance, le transfigure dans la « lumière des Vérités éternelles ». Au poète inspiré il est du ressort, en chantant les héros et les dieux, que le mortel « ne soit pas caché sous le voile noir de l'obscurité » ou « que lui échoient Silence et Oubli, que son nom brille dans la lumière resplendissante ou soit définitivement voué aux Ténèbres » (Pindare, al.1.83 cité par Détiéne, 1990).

De même, au devin il incombe de dire la Vérité : celle-ci est tout autant un pouvoir oraculaire qu'un pouvoir de justice. « Les affinités de *Diké* (Justice) et d'*Alétheia* sont multiples et bien attestées : quand Epiménide se rend en plein jour dans la grotte de Zeus Diktaios, et qu'il lui arrive de rêver pendant de nombreuses années, il converse avec les dieux et s'entretient avec *Alétheia* et *Diké* (Detienne, 1990, 33) ». Cette Vérité-Justice est souvent ordalique, donc opérative et directe. L'oracle signifie aux protagonistes « l'épreuve de vérité » et ce n'est pas son jugement qui tranche entre coupable et innocent, mais l'implacable justice des dieux. Le maître en initiation à son tour indique la juste et véridique manière d'ouvrir les portes sur l'invisible, tandis que le sage hermétique procède avec justesse et véracité aux jeux des métamorphoses. L'enjeu de la transe, c'est donc la Vérité avec ses coadjuteurs qualifiés : louange, justice, initiation, etc... Par ceux-ci Mémoire est exaltée et en retour les exalte ; l'issue qui en résulte correspond à la sortie du temps, à une forme d'immortalité. Avant la transe, l'état de l'humain est donc contraire à celui qu'il va trouver durant celle-ci : il est sous les signes de l'oubli, de l'injustice, de l'ignorance et du mensonge.

Tout ceci nous amène à cette réflexion : depuis que la philosophie a relégué les phénomènes de la transe dans les casiers de l'ethnologie (et, on le verra, cela ne date pas d'aujourd'hui !) et que celle-ci, à son tour, l'a dévolue à un secteur particulier, la notion capitale de Vérité a été expurgée de son étude et celle de Mémoire n'est comprise, dans la plupart des cas, que comme une fonction psychologique, une astuce mnémotechnique relative à la temporalité. La fascination qu'a toujours exercée la transe dans les traditions (la nôtre y comprise mais de manière diffuse), par son ampleur quasi universelle et intemporelle, nous pousse à affirmer que cette thématique, ou plutôt cette expérience, fut pendant longtemps, très explicitement, le moyen privilégié pour approcher puis découvrir la « Vérité ». Avant les philosophes du « logos raisonnable », les maîtres de vérité usaient d'un verbe inspiré suscité par la transe, pour mettre en lumière « *Alétheia* ».

Si la transe est en rapport avec les modifications des champs de conscience, ceux-ci réfèrent directement à une théorie de la connaissance, à une épistémologie. Pour être clair, et les Anciens l'avaient compris, le rationnel lui-même n'est qu'un mode de connaissance (pas le plus éminent puisqu'en contact avec l'oubli et la *doxa*) et tout ce qui le déborde et que nous nommons « irrationnel », ne consiste en fait qu'en d'autres modes possibles de connaissance. Si le but avoué de la philosophie est de se connaître, il est dès lors patent que pour englober « toute notre réalité », il faille expérimenter d'une manière ou d'une autre les différentes mania, celles-ci n'étant pas autre chose que des « états » différenciés pour nous aider à nous comprendre, ainsi que « l'univers et les dieux ».

L'*Alétheia* n'est-elle pas finalement l'objet de la quête épistémologique, incluant les différents modes de trances, celles-ci n'étant qu'approches et stratégies différenciées oscillant entre *Mnemosyné* et *Léthé* : le souvenir et l'oubli ? Le voyage de vérité : c'est ainsi que nous pourrions intituler l'itinéraire philosophique des grands voyants de l'antiquité. Que recherche Plutarque dans sa « Plaine d'*Alétheia* » ? Il nous parle d'un lieu où « gisent immobiles les principes, les formes, les modèles de ce qui a été et de tout ce qui sera. Autour de ces types se trouve l'éternité, de laquelle le temps s'échappe comme un flot, en se portant vers les mondes ». Et plus loin Plutarque confirme avec force que : « Les entretiens philosophiques ont pour raison d'être de nous remettre en mémoire de beaux spectacles de là-bas ou autrement ils ne servent à rien. » En d'autres mots, tout concourt à établir un contact entre nature et surnature.

Et Platon dans son *Phèdre* lorsqu'il nous décrit le cortège des âmes vers « le lieu qui est au-dessus du ciel(...) pour contempler les réalités qui sont extérieures au ciel ». Puis, cette déclaration tirée du décret d'Adrastée, à quoi fait-elle allusion sinon à un voyage transrationnel, de transe, dans le monde invisible :

*Toute âme qui, ayant appartenu à la compagnie d'un dieu, a vu quelque chose des réalités véritables, est saine et sauve jusqu'à la révolution suivante ;(...). Mais lorsque, ayant été incapable de suivre de près le dieu, elle n'a point vu et que, victime de quelque disgrâce, gorgée d'oubli, de méchanceté, elle s'est appesantie.*

Et à quoi réfère le séjour incubatoire d'Epiménide dans sa grotte sinon à une période initiatique vécue en état de transe, propédeutique au long voyage vers les dieux. Proclus encore, dans la *République* affirme l'intention du voyage en opposant la plaine d'*Alétheia* avec la plaine de l'oubli. Dans cette dernière l'âme s'abreuve au fleuve Amélés qui coule dans la plaine de l'oubli. Las, semblablement au mythe des Danaïdes, plus elle se gorge de cette eau fatidique, plus celle-ci lui échappe sans qu'elle puisse n'en retenir une seule goutte.

*Dans la théorie de la connaissance platonicienne, l'opposition de la plaine d'*Alétheia* et de la Plaine de *Léthé* traduit sur un plan mythique l'opposition entre l'acte d'anamnésis, qui est l'évasion hors du temps, la révélation de l'être immuable et éternel, et la faute de *Léthé*, qui est l'ignorance humaine et l'oubli des vérités éternelles. (Detienne, 1990, 127) faisant référence à Vernant, (1959)*

Or l'évasion hors du temps et le thème de la révélation sont les constituants privilégiés de la transe ; ce qui nous autorise à penser que tous ces maîtres du voyage de vérité relatent dans leurs écrits, plus une expérience vécue sous forme de transe, qu'un mythe fruit de l'imaginaire, dont la nature ne serait que métaphorique et l'intention seulement didactique. Ici, les mots « collent » encore aux choses et ce qui est proféré par la confrérie des inspirés est une « parole-réalité ». Par toute son histoire, *Alétheia* est au cœur du problème de l'Être, nous dit Detienne (1990). De même la transe et Mémoire qui la précède, en sont les pré-supposés basiques pour que celle-ci se révèle.

Ce qu'il faut retenir pour notre étude, c'est qu'il y a une « signification pré-rationnelle de la vérité », qu'il y eut un temps où celle-ci se révélait au travers d'une systématique de la transe typifiée par les mania platoniciennes et que les « philosophes » de l'époque avaient des traits communs avec ceux que nous découvrirons encore aujourd'hui en Islam et auxquels s'intéresse le présent travail.

Dans cette cohorte d'inspirés il faut inclure, nous dit Detienne, (1990), les mages, les inspirés, les « hommes divins », mi-historiques, mi-légendaires, tels Aristée, Abaris, Hermotime, Epiménide, etc..., mais aussi les Orphiques, les Pythagoriciens, et sans doute les initiés des tablettes d'or. Rajoutons, par la suite, les courants philosophico-religieux néo-platoniciens d'Occident et d'orient, et parmi ces derniers les néo-platoniciens *shî'ites*, qui concement particulièrement notre étude.

Dans cette époque archaïque, le centre de gravité philosophique est transitique et se donne en termes « d'expérience » plus qu'en termes liés à une réflexion discursive. Comme il s'agit « d'expérience » il n'y a pas dichotomie entre *Alétheia* et *Léthé*, comme on le verra plus tard, lorsque la raison analytique tranchera de manière dualiste entre ces deux pans du réel et qu'elle n'offrira plus que cette alternative : rationnel ou irrationnel. Comme, entre le jour et la nuit subsistent des degrés d'ombre, de même entre *Alétheia* et *Léthé* subsistent des degrés de Mémoire. L'adepte franchit progressivement les étapes d'un moins de lumière à un plus de clarté en approfondissant l'expérience des trances. Cette logique du « tiers inclus » s'ouvre sur une logique paradoxale qui nous permettra ultérieurement de mieux expliquer l'ambiguïté liée à la transe, surtout dans cette situation où la démarcation entre possédant-possédé est difficile à identifier ; elle nous permettra également de justifier notre adjonction du « mode mixte » de la transe aux modes actif et passif, ces deux derniers ressortant de la logique du tiers exclu de la pensée rationnelle et n'étant pas capables, à eux-seuls, d'éclairer, par exemple, les paradoxes du chamanisme ou de l'hermétisme.

### C. Complémentarité antagoniste et trifonctionnalité de la transe

Nous avons insisté sur les rapports qu'entretient la transe avec Mémoire, et sur ceux que cette dernière entretient avec Vérité. *Alétheia*, chez les Grecs, est apparu comme le terme de la quête philosophique aux temps archaïques, celle-ci étant articulée plus par une expérience liée à la transe que par un discours rationnel.

Dans le chapitre précédent, « l'ambiguïté » liée à la transe n'est pas ressortie avec évidence : les trances en question, poétique, mantique et initiatico-hermétique sont soit de mode actif soit de mode mixte. Dans les deux cas, « l'opérateur de vérité » conduit sa transe, sous l'inspiration des Muses ou d'Apollon. L'ambiguïté surgit plus explicitement dans le cadre de la transe de possession lorsque celle-ci s'avère bénéfique ou maléfique, pathologique ou thérapeutique, droite ou maladroite. Au cœur de l'ambivalence c'est pourtant le même dieu qui préside à la possession.

Ce qui nous amène à parler de la bipolarité de la divinité et conséquemment, puisque celle-ci est « chef de chœur » d'une certaine transe, à considérer de même la bipolarité de cette dernière.

Pour le présent sous-chapitre, nous sommes reconnaissants aux « Maîtres de vérité » de Detienne (1990) d'avoir su nous inspirer quant à la nouvelle notion de trifonctionnalité, que nous développons ici, en relation avec « Mémoire et Vérité ». Apollon peut être le Brillant, mais Plutarque relate que certains le nomment aussi l'Obscur. Dans la théogonie d'Hésiode (27-28), les Muses proclament : « nous savons dire beaucoup de choses trompeuses, semblables à des réalités, mais nous savons aussi, quand nous le voulons, dire des choses véridiques. » Cette bipolarité dans le panthéon grec postule d'emblée une complémentarité entre les dieux. Les puissances positive et négative de chacun d'eux s'entrecroisent pour produire une puissance « mixte » seule susceptible d'intégrer l'ambiguïté. Vernant (1963) et particulièrement Dumézil, tout au long de son œuvre, ont prospecté ces jeux antagonistes où deux divinités s'opposent (ou des aspects différents de la même divinité) dans une tension intime, conférant « à leur personnage de dieu un caractère fondamental d'ambiguïté. » A cette notion de bipolarité, nous préférons plutôt substituer le terme de trifonctionnalité ; en effet, le premier terme nous suggère d'emblée un dualisme rigide rattaché à la pensée abstraite. Il en va autrement dans une logique du tiers inclus plus proche de l'expérience. Car, pour que quelque chose puisse passer d'un état à un autre, il lui faut nécessairement passer par un terme médian, conciliant les extrêmes. Entre la nuit et le jour s'intercale obligatoirement le gris de l'aube. Pour la démonstration de la tri-fonctionnalité, nous prendrons Aphrodite comme modèle. Pour celle-ci la bipolarité est élargie explicitement à une dimension trifonctionnelle, servant de base à trois qualités diversifiées de transe. Rappelons-nous le couple antagoniste Mémoire et Oubli supposé être les deux bornes entre lesquelles se meut Vérité, tantôt potentialisée à l'extrême dans l'oubli, donc obscurcie, tantôt ombrée aux niveaux intermédiaires du parcours « initiatique », tantôt lumineuse à son acmé. On l'a vu, *Alétheia* postule d'autres acolytes, dont *Diké* (justice) à laquelle il faut maintenant joindre *Pistis* (confiance) et *Peithô* (charme). Dans tout processus de transe sont implicitement actifs



ces trois puissances. La *Pistis* traduit la confiance (*Fides*) entre l'homme et son dieu « Inch Allah », que Ta volonté soit faite, si Dieu veut etc..) Elle est un signe d'adhésion intime entre l'individu et son Seigneur et parfois d'anéantissement radical en Dieu (*Fanâ et Baqâ* chez les soufis). L'ambiguïté surgit avec *Peithô*. Le charme qu'il instille peut se propager en trois directions. Celui-ci est l'attribut majeur d'Aphrodite. Si la déesse oriente son charme vers le haut, elle est céleste. L'amour sublime, alors, envahit l'adepte et l'enivre de visions de beauté. Elle est « populaire » lorsqu'elle oriente sa *charis* dans le cœur des hommes avec sa bonne *Peithô*, celle qui est « toute en sourires, en babils de fillettes, en piperies » (Hésiode, *Théogonie*, 205) associée à la « caressante » *Apaté*, la ruse du « plaisir suave, de la tendresse et de la douceur » (Hésiode, *Théogonie* 206) Detienne (1990, 65) précise :

*Mais à la transe positive qui associe Aphrodite, la femme souriante, la parole de séduction, Peithô et Apaté sous leur aspect bénéfique répond une transe négative où chacun de ces termes a son répondant négatif dans la même pensée mythique. A l'Apaté d'Aphrodite s'oppose une autre « tromperie », l'enfant de Nuit, une puissance négative qui est la sœur de Léthé et des « paroles de tromperie ». Or, « les paroles de tromperie », qui sont l'envers des « entretiens amoureux », sont placées sous le patronage d'Hermès le nocturne, le maître de la Peithô de « ruse », l'aspect négatif de l'Aphrodite Peithô, et ce sont ces mêmes « paroles de tromperie » qu'Hermès remet à Pandora, la femme fatale, maléfique, l'ombre de la femme « au plaisir suave ».*

Cette puissance orientée vers le bas, celle d'Hermès-Aphrodite-Pandora, est celle-là même de l'Aphrodite ténébreuse ainsi nommée par Platon. L'exemple de l'Aphrodite trifonctionnelle illustre adéquatement, nous semble-t-il, le continuum de transe entre *Alétheia* et *Léthé*. En ce qui concerne l'Aphrodite céleste, il est patent que l'adepte possédé par la déesse se situe au niveau même de la Vérité. L'Aphrodite populaire procure un « bon oubli » et l'*Apathé* dont elle use pour enivrer le fidèle est des plus honorables. En sa présence, l'homme oublie tout ce que la vie humaine apporte de souffrances et de terreurs (Dion Chrysostome, *Or*, XII, 51-52). Qu'une âme se dessèche, que la solitude s'en empare, Aphrodite Populaire use de sa *Charis* pour la reconforter, la mettre en conjonction avec une autre âme de même nature pour l'idylle amoureuse. Il en résultera le plaisir de la génération et, comme l'affirme Diotime, un fac-similé d'immortalité. En effet, quelle plus grande ivresse que de se survivre à travers ses enfants ! Mais si celle-ci est oubli et repos elle n'en est pas moins une ruse de la déesse. Quant à l'Aphrodite ténébreuse, elle est l'amante vorace ; c'est la Pandora maléfique et fatale qui possède l'amoureux, en le déposédant de son identité, lui octroyant un « mortel oubli ». Il y a donc deux sortes d'oubli : le mortel, celui de l'Aphrodite ténébreuse, l'enfant de la nuit, et l'hypnotique, faiseuse d'oubli, que délivre au mortel l'*Apaté* d'Aphrodite populaire. A ces « doux oublis » sont associés, respectivement, les deux jumeaux Thanatos et Hypnos. Le premier, nous dit Hésiode (*Théogonie*, 751-766) a un cœur de fer, une âme d'airain, implacable, dans sa poitrine », il est puissance de mort. Le second, puissance de sommeil, « est tranquille et doux pour les hommes ». Mort et oubli négatif s'oppose ainsi à sommeil et oubli

positif. Ce dernier est un *Léthé* suivi d'Eros et « du doux plaisir des femmes » (Plutarque, *Eroticos*)

+	Aphrodite céleste	lumière	<i>Alétheia + Mnémosyne</i>	Transe de jubilation
+ -	Aphrodite populaire	ombre	<i>Léthé + Hypnos</i>	Transe de possession thérapeutique
--	Aphrodite ténébreuse	nuit	<i>Léthé + Thanatos</i>	Transe de possession pathologique

Dans ce tableau s'esquisse la tri-fonctionnalité liée à la déesse et à sa transe ; entre la Vérité + et l'Oubli mortel – s'instaure une zone tampon de nuit et de lumière +-, l'ombre, qui, reliant les contraires, organise la transe en système antagoniste de complémentarité, celui-ci n'étant que le déplacement de vérité vers oubli et réciproquement.

Cette trifonctionnalité d'Aphrodite est à mettre en rapport avec une vision hiérarchique de la transe.

Nous avons ainsi :

- La transe sublime liée à l'Aphrodite céleste qui « survient » chez les adeptes, leur donnant pouvoir d'accéder à *Alétheia + Mnémosyne*
- La transe d'oubli et de guérison pour ceux qui, par une droite conduite et des rites appropriés, méritent le repos et le juste oubli des difficultés de l'existence, en trouvant leur exutoire dans l'ivresse de la génération.
- La transe de maladie et de punition pour ceux qui, en oubliant les rites, ont commis de graves offenses et sont ainsi plongés dans un fatal oubli, auquel s'ajoutent maladies (*nosôn*) et épreuves (*ponôn*).

Aphrodite céleste	transe anagogique	Amour sublime	<i>Peithô</i> pur	<i>Apathé</i> , charme
Aphrodite populaire	transe équilibrante	Amour génératif	<i>Peithô</i> suave	<i>Apathé</i> , séduction
Aphrodite ténébreuse	transe atomisante	Amour dévorant	<i>Peithô</i> brûlant	<i>Apathé</i> , duplicité

Les trois Aphrodites sont ainsi 3 modalités du même Eros. Celui-ci circule tout au long de l'itinéraire amoureux sur les marches de l'âme, montant et descendant, procurant tantôt le bonheur, tantôt une joie passagère, d'autres fois un malheur obsédant.

Comment fonctionne dès lors cette complémentarité antagoniste dans le cas d'Aphrodite ? Imaginons-nous celle-ci comme un tenseur d'énergie (de transe) entre les deux pôles + et – (ceux-ci qualifiant l'orientation de la transe) dont la position médiane signifierait une relative et instable neutralité. Lorsque le tenseur glisse vers le

+ (céleste), il accroît l'intensité énergétique et en détermine, à partir d'une certaine limite, une qualification nouvelle (amour sublime) ; lorsqu'il coulisse vers – il fait de même mais la qualification nouvelle qu'il suscite est antagoniste à la première (amour dévorant). En termes plus actuels, lorsque le tenseur se dirige vers un pôle il actualise celui-ci et potentialise l'autre pôle, et inversement. En position médiane le tenseur provoque une situation d'équilibre entre potentialisation et actualisation. La transe, en l'occurrence ici celle d'Aphrodite, ressort plus d'un système antagoniste de complémentarité que d'un « fait isolé ». Chaque modalité de transe, et bien qu'elle soit en acte à un moment donné, se maintient cependant en « phases » avec les autres modalités momentanément potentialisées en elle. La « matière psychique » se comporte ici semblablement à la « matière micro-atomique » confrontée au fameux principe d'incertitude d'Heisenberg, comme le suggère Stéphane Lupasco dans son ouvrage « les 3 matières » (1960). Ce qui explique, comme on le verra, la perception microcosmique que développent certaines transes, dont celle du cocaïnomane.<sup>28</sup>

Il n'y a pas d'*Alétheia* en acte sans une part de *Léthé* en puissance et réciproquement. Le danger qui, toujours, guette l'Amour sublime, c'est l'Amour dévorant qu'il contient comme possible en son sein, celui-ci vibrant d'une même intensité que le premier et attendant le signal d'une Aphrodite ténébreuse pour provoquer la nouvelle orientation descendante.

A l'opposé, l'espoir qui subsiste dans l'Amour dévorant, c'est l'énergie maximale potentialisée de l'Amour sublime qui sommeille en lui. L'équilibre apparent de l'Amour générationnel ne consiste qu'en une oscillation permanente entre le haut et le bas, en deçà des limites où potentialisation et actualisation demeurent indéterminées, où la transe équilibrante n'a encore pu virer ni vers le + ni vers le -.

Cette plasticité de la transe et le fait qu'elle soit un système en phases antagonistes d'actualisation et de potentialisation, nous permet de comprendre pourquoi le possédé est malade de son dieu ou génie, et que ce même dieu ou génie fonctionne comme restaurateurs de la santé. Plus prosaïquement nous pouvons affirmer que la cause de la maladie est aussi, d'une certaine manière, celle de la guérison, en y inversant le sens, en lui donnant une nouvelle orientation. Le poison contient son propre antidote. Ou comme l'affirme encore L. de Heusch, que le dieu « est le bien et le mal à la fois ». On comprend aussi pourquoi, dans tous les cultes de possession, « la maladie est associée à une élection et le traitement à un parcours initiatique » (Hell, 1999, 342), ce dernier lui-même menant à la crise de l'initiation, transformant l'émule en un adepte et en un maître de transe (selon sa nature il sera possédé par un dieu responsable de telle transe : jubilative, héroïque etc...). Maladie ~ élection → Traitement ~ parcours initiatique → guérison ~ initiation → maîtrise des transes spécifiques. Dans ce cadre de la possession et de la thérapie, que nous prospecterons dans un prochain chapitre « l'Enquête autour des zaouïas », il apparaîtra avec évidence que les frontières entre les différentes sortes de transe sont « fluides » et qu'elles s'articulent dans un système « glissant », rendant difficile une définition rigide. D'ores et déjà on peut mentionner,

---

<sup>28</sup> Voir le chapitre relatif aux transes post-modernes.

relativement à la possession et à la thérapie prises en considération dans les zaouïas, les phases suivantes :

- Les possédés par un *djinn* (djinnopathe) ou envoûtés par la magie noire viennent se faire soigner.
- Les *chorfas* (descendants du Saint) par différentes stratégies établissent le diagnostic, c'est-à-dire déterminent la nature du possesseur.
- Les *chorfa* proposent catharsis et rites en rapport avec le *djinn* ou l'esprit possesseur.
- Une nouvelle possession « droite » intervient et guérit le malade.
- Le « malade » peut devenir à son tour (sous certaines conditions) thérapeute et herméneute.

*Centrée dans un premier temps sur des rites à visée thérapeutique, la cure bascule ensuite dans le registre plus global de la célébration de l'alliance avec la surnature. La voix de l'esprit tourmenteur a pu se faire entendre. Les troubles qui affectent le corps du possédé-frappé se muent en une danse de possession maîtrisée, le sacrifice thérapeutique s'efface devant l'offrande liturgique. Le malade devient un élu destiné à s'intégrer dans le groupe des desservants du culte, pour le temps limité de sa cure ou de manière durable s'il choisit de poursuivre son initiation.*

Ces propos de Hell (1999, 363 – 364) nous semblent illustrer adéquatement la plasticité régnant entre les différentes phases relatives aux cultes de possession.

Cette complémentarité antagoniste est parfaitement illustrée dans un passage du Phèdre de Platon (Phèdre 244 d-e), traité par différents auteurs, dont seul Rouget (1990), à notre avis, en a donné une explication satisfaisante.

Socrate s'exprime en ces termes :

*Par ailleurs, certes de ces maladies mêmes et de ces très grandes épreuves qui assurément trouvent leur origine en d'antiques et graves offenses commises par quelqu'un dans quelque lignage, la transe, celle-là même qui survient chez ceux qui y sont habituellement sujets en leur donnant le pouvoir prophétique, procure la délivrance par le truchement de prières aux dieux et de cultes rendus en leur honneur ; grâce à quoi assurément, aboutissant à des purifications et des rites, la transe restitue la santé à qui l'accueille en partage tant pour le présent que pour l'avenir, procurant à celui qui est correctement mis en transe et possédé l'affranchissement de ses maux présents. (Traduction d'Eric de Dampierre, dans Rouget, 1990, 351)*

Encore une fois, Platon, après ses mania archétypales, nous fournit un modèle de tri-fonctionnalité de la transe incluse dans un système de complémentarité antagoniste.

Que retirer très brièvement de ce texte ?

D'abord qu'il existe des maladies (*nosôn*) et des épreuves (*ponôn*) touchant des personnes ayant commis de graves offenses. S'agit-il de maladies du corps ? Peut-être aussi. Mais vu le contexte, il est plutôt question de maladie de l'âme (névrose, psychose, obsession etc...) que Platon attribue, dans sa théorie des maux de l'âme, à deux facteurs : la folie et l'ignorance. Dans le *Timée* (86b) Platon affirme que la démence (*anoia*) présente deux sortes de manifestations : la folie (*mania*) et l'ignorance (*amathia*) ; celles-ci déterminant une fragilité psycho-psychique de l'âme. La cause principale de la pathologie relève d'une punition suite à une offense. Il existe une catégorie d'individus habitués à la transe, celle-ci leur procurant un pouvoir prophétique et thérapeutique qui « procure la délivrance » (*apallagên*) à ceux qui sont possédés. Par l'ordonnance de purifications et de rites qu'ils délivrent aux malades, ceux-ci, s'ils l'acceptent, connaissent alors une transe « droite et correcte », grâce à laquelle ils retrouvent « l'affranchissement des maux présents ».

Nous retrouvons dans ce passage concernant cette fois la transe mantique la même tri-fonctionnalité applicable à la transe amoureuse valable pour Aphrodite :

- la transe des apaisants
- la transe des apaisés
- la transe des souffrants

Les apaisants sont évidemment « les maîtres de vérité », ceux qui gèrent leur transe de manière active et en retour sont capables d'en faire profiter les souffrants. Les souffrants sont les victimes d'une possession anarchique. Les apaisés sont les souffrants ayant obéi aux injonctions des apaisants et qui pratiquent dès lors dans le cadre du rituel. Pour chaque divinité, donc pour chaque transe, nous pourrions procéder de la même manière ; et plutôt que de focaliser sur la bipolarité, considérer en priorité la tri-fonctionnalité, seule apte à notre sens, à expliquer la polysémie des rôles d'un même dieu et la possibilité des passages entre les trances d'un même mode ou même de modes différents.

Le système de complémentarité antagoniste et la tri-fonctionnalité sont connotés par une anthropologie tripartite. Lorsque Amour, par exemple, se déplace entre le + et le – des deux pôles, c'est les niveaux de l'âme qu'il investit... ou plutôt tel niveau de l'âme. La transe est en quelque sorte qualifiée par le niveau de l'âme qu'elle dynamise.

Dans le *Phèdre*, Platon fait allusion à ces âmes qui essaient de suivre les dieux le mieux possible ; mais il précise que seules quelques unes parviennent à apercevoir les réalités. « Le motif de ce zèle sans borne pour voir où se trouve la Plaine d'Alétheia, c'est que de cette prairie-là provient précisément la pâture qui, on le sait, convient à ce qu'il y a dans l'âme de plus parfait : c'est de cela que se nourrit la nature de ce

plumage d'ailes, auquel l'âme doit sa légèreté. » (Platon, Phèdre, 248B). Quel est ce plumage d'ailes métaphorique que la pâture octroyée par la transe doit nourrir sinon, dans la terminologie platonicienne, l'âme intelligible. A celle-ci succèdent dans un ordre hiérarchique, l'âme sensitive et l'âme végétative. Nous avons ici les trois secteurs, les trois modes psychiques que la transe anime différemment. Tantôt puisant, plus ou moins, dans la fontaine de *Mnémosyne*, tantôt dans celle du *Léthé*. Platon postule qu'il y a donc correspondance entre trances, voire entre modes de trances et les modalités de l'âme. A chaque modalité de l'âme, sa transe active +, mixte +-, passive -. Dès lors, telle transe peut définir la portion d'âme qu'elle possède, comme telle portion d'âme exaltée nous indique la nature de la transe. Tenir compte de la résonance entre transe et les modalités de l'âme nous semble capital, pour dissiper la confusion qui autrement subsiste à tous les niveaux entre les différentes catégories de la transe. Effectivement, lorsque les manifestations transitiques paraissent homogènes, il devient extrêmement difficile de se déterminer sur la nature de telle transe si l'on n'en possède pas une grille de lecture adéquate. En se référant, par exemple, à l'Islam, nous en voulons pour démonstration ce qui nous semble être confusion dans cette affirmation de G. Rouget (1990, 480), lorsque celui-ci faisant allusion à ce qu'il nomme la transe fakiriste (que nous appelons hermétique), déclare : « Il nous faut donc considérer qu'en l'occurrence, si inattendu ou si déplacé que cela puisse paraître dans le contexte musulman où nous sommes, l'adepte soufi est bel et bien possédé et doit être vu comme étant en état non point de transe communelle (active) mais bien de transe de possession » (passive). Précisons-le, Rouget vise ici une pratique « fakiriste » où l'adepte en état de transe se fait percer le flanc par une broche tenue par le *Shaykh*, son maître. Rouget reconnaît lui-même la transe initiatique quand il déclare que : « la séance en question comportait l'épreuve de la broche, laquelle est un rite de passage, ou d'initiation... » (1990, 479). Cette constatation ne l'empêche pas de classer cette transe de possession dans le mode passif, pareillement à celle du djinnopathe en proie aux mille forces désintégrantées qui l'habitent (et qui se montre lui-même parfois capable de pareil exploit !). Tout d'abord cette remarque : il est vrai que l'exubérance de la transe du possédé djinnopathe et celle du fakir ont des points communs. La gestuelle dans les deux situations peut être aussi violente que les vociférations et il n'est pas rare que le possédé djinnopathe également se mutilé en jouant du couteau. Mais ce n'est qu'apparence. Chez le soufi *fakir*, au-delà de l'apparence extérieure, prédomine une relative maîtrise intérieure puisqu'il est initié et, qu'à ce titre, l'intéressé a subi une ascèse avant l'expérience en question. Son « intention » (*niya*) et son « amour » (*mohabba*) pour son Dieu ou son *Shaykh* sont en pleine effervescence ; intention et amour réfèrent à une catégorisation des trances relatives aux diverses modalités de l'âme. Celle-ci nous permet de comprendre l'énorme différence entre la transe du soufi fakir vivant une initiation et celle du possédé malade vivant soit son chaos pathologique soit sa restauration thérapeutique, même si les apparences semblent parfois similaires. En ce qui nous concerne, l'exemple cité par Rouget, nous suggère plutôt cette réflexion : le *fakir*-soufi vit une expérience initiatique et sa transe est de mode mixte, le côté passif regardant l'apparence, le côté actif la maîtrise intérieure. Cette dernière, il l'a acquise par l'initiation, « expérience unique qui ne se renouvellera plus et qui aboutit à une modification définitive de la personne dans ses relations à la fois avec elle-même, avec la divinité et avec la société ». (Rouget, 1990,

89). L'initiation achevée, la modification demeure. Par contre, poursuit Rouget dans ce même passage,

*Le changement intérieur qu'encourt l'adepte pour passer de l'état de tous les jours à l'état de possédé et pour revenir à ce premier état se renouvelle bien entendu chaque fois qu'il entre en transe au cours de son existence. Mais, toutes les descriptions en témoignent, les conduites de possession ne sont pas les mêmes suivant qu'il s'agit d'un novice, d'un nouvel initié, d'un adepte confirmé ou d'un officiant rompu à l'exercice de la transe. Le comportement du possédé varie donc au cours de sa carrière et sa transe prend des formes différentes suivant l'étape où il en est. (G. Rouget 1990, 89)*

Reprenant l'exemple de Rouget lui-même décrivant l'adepte soufi se perçant le flanc et y appliquant la théorie de l'auteur, il faut bien maintenant nuancer, pour éviter toute confusion et les propos mêmes de Rouget nous y autorisent. Effectivement l'adepte soufi, « s'il est bel et bien possédé » il faut alors dire de quelle manière il l'est (en tant qu'initié !) pour ne pas réduire sa possession à celle de la crise sauvage, à la pré-possession ou à la transe de dépossession du néophyte ou encore à la première crise de possession identificatoire.

Nous avons donc essayé de lever le voile sur cette ambiguïté responsable de la difficulté à définir la catégorie dans laquelle doit être placée telle transe. Tout d'abord la tri-fonctionnalité du système de complémentarité nous a démontré la tri-valence qui marque de son sceau chaque divinité du panthéon et leur transe respective, tri-valence antagoniste et complémentaire s'activant le long d'un axe invisible (un continuum de l'âme) entre les pôles + de Mémoire/Vérité et – d'Oubli/Illusion.

L'approche « grecque » a mis en évidence le parallélisme entre les trois modalités de l'âme et les trois modes de transe, nous offrant ainsi la possibilité d'investiguer plus sérieusement, lorsque les apparences semblent gommer les différences en rassemblant dans le même mode, des trances d'orientation radicalement opposée.

Finalement, tout ce qui a été dit autour de cette ambiguïté, nous a conduit hors du cadre d'une logique binaire, régentée par les principes alternatifs de l'identité, de non-contradiction et du tiers exclu, celle-ci s'avérant dans l'incapacité de résoudre les paradoxes liées à la transe. Cette dernière n'étant plus un phénomène isolé, pondérable, mais appartenant à un système dynamique intégrant complémentarité et contradiction, se révèle comme une connaissance globale centrée sur l'être, dont le but est certes *Alétheia*, mais une vérité toujours redevable à *Apathé* : erreur et illusion, desquelles elle ne décolle jamais absolument, comme l'ombre de la lumière qui, même dans la plus grande clarté, lui demeure consubstantielle.

Tout ce développement nous amène à considérer deux notions importantes : l'intensité et l'orientation de la transe.

- L'intensité transitive s'avère maximale dans les deux situations où l'actualisation l'emporte de manière tranchée sur la potentialisation, soit que le régime en acte soit

celui de la transe anagogique, sous le signe d'*Aléthéia* et de *Mnémosyne*, soit que ce premier soit, inversement, celui de la transe atomisante, sous le signe de *Léthé* et de *Thanatos*. L'intensité transitique s'avère minimale dans la situation où actualisation et potentialisation s'équilibrent, à savoir dans la transe équilibrante sous le signe de *Léthé* et d'*Hypnos*.

- L'orientation transitique, qui détermine la finalité de la transe, focalise sur les trois modalités de l'âme (intelligible, sensitive, végétative), et plus précisément sur leurs fonctions respectives :
  - Par Apollon, c'est la capacité d'intelligence qui est dynamisée selon le schème de la trifonctionnalité étudié pour Aphrodite.
  - Par Arès les capacités d'action et de volonté.
  - Par les Muses la capacité d'intuition.
  - Par Aphrodite la capacité d'affectivité.
  - Par Dionysos les capacités basiques et pulsionnelles.

Par ces cinq dieux, par ces cinq pouvoirs, par ces cinq délires, ce qui est recherché de manière confuse ou explicite à travers le processus transitique, concerne la quête d'un itinéraire de l'âme pour réduire la distance entre le multiple et l'Un. Par le Vrai (Apollon), le Bien (les Muses), le Fort (Arès), le Beau (Aphrodite), le Bon (Dionysos), par toutes ces « pistes » collatérales sinuant par degrés de l'ombre à la lumière et à partir desquelles s'ébranle et se développe la transe, l'individu recherche l'expérience du « Un le Tout », qui n'est rien d'autre que l'expérience de l'Unicité.

Il nous reste encore une ambiguïté capitale à éclaircir. Tout au long de ce chapitre, nous avons sans cesse associé le dieu à sa transe et vice et versa, sans en justifier a priori les dites permutations. A notre sens, bien que le procédé soit courant, aucun auteur n'a, à notre connaissance, (sinon les « alchimistes ») justifié cette identification de manière pertinente. Notre hypothèse est la suivante : la transe n'est pas autre chose que le dieu lui-même qui se rend sensible par cette dernière, qui s'y objective en quelque sorte. La transe est en quelque sorte le dieu en tant que « pouvoir » qui se manifeste. Pour les traditions, le monde de la transe n'est pas un monde surfacial : il est structuré en profondeur, allant du visible vers l'invisible (ou l'inverse), ce dernier s'étageant lui-même en plusieurs univers subtils différenciés. La transe est l'expérience du passage, nous dirons l'expérience du pont. Peut-être mieux, elle est passage et pont. Nous sommes à nouveau ici, en présence de trois termes : le pont et les deux mondes qu'il sépare (ou unit). Car enfin, lorsque la réalité se déplace de la nature vers le surnature (chamanisme) ou que cette dernière visite la première (possession), il faut bien admettre, dans quelque direction que l'on aille, qu'une modification quasi ontologique s'avère nécessaire pour qu'une conjonction entre les deux dimensions soit possible. Modification touchant visitant et visité !

Lorsque le dieu visite l'adepte ou l'initié (le possédé), il investit donc le « visible » en le chargeant de sa propre puissance. Ce qui rend difficile notre compréhension du



processus consiste en l'idée que l'on se fait du dieu : notre anthropomorphisme, qu'on le veuille ou non, nous piège trop souvent en « figurant » à notre image les « Invisibles ».

A l'origine, écrit Weber (1971) les dieux n'étaient pas représentés sous une forme humaine.

*Les formes d'abstraction les plus simples renferment le principe de la notion de puissances « suprasensibles » pouvant intervenir dans le destin des hommes, de la même manière qu'un homme peut influencer sur le destin du monde qui l'entoure. A cestade, les « dieux » et les « démons » ne sont encore en rien personnels ni permanents, ils n'ont pas même toujours un nom. Un « dieu » peut être conçu comme une force qui contrôle le cours d'un processus concret particulier (les « dieux de l'instant » d'Usener) et auquel personne ne pense plus jusqu'à ce que le processus en question se répète. (Weber, 1971, 149)*

Cette puissance, en fonction de la transe élue, dynamise telle mode de la sensibilité (notre monde), y appliquant sa force métamorphique avec plus ou moins d'intensité. Air et musique, espace et gestuelle, couleurs et visions mais aussi sang et sperme du monde animal, drogues des végétaux, pouvoir du cristal etc. sont ainsi ses véhicules privilégiés. Pour le chaman équatorien qui nous a « initié », sa médecine est le sang même qui vient du cœur du « Grand Esprit », comme pour le chrétien, le vin est le sang même du Christ. Dans la pensée archaïque, le dieu pénètre, sans exception, tout l'univers sensible et la transe consiste à libérer sa puissance (activement ou passivement) dans un de ses modes particuliers. Cette notion capitale sera reprise plus en détail dans le chapitre sur l'alchimie.

Pour l'instant, contentons-nous pour illustrer notre propos, de présenter un exemple d'identification du dieu et de sa transe : Agni et le Soma. Nous choisissons exprès une transe « induite » par des substances végétales, donc très « matérialistes » par rapport à la substance musicale éthérée dont l'association avec le dieu pourrait nous paraître plus évidente, pour bien montrer que le *numen* siège aussi dans les éléments « grossiers » du monde inférieur.

Pour nous aider, pensons avec humilité à ceci : jamais la science, quand bien même elle nous fournirait la formule chimique la plus sophistiquée possible d'un alcaloïde ou de l'alcool, par exemple, ne serait à même de nous expliquer la qualification, le sens et l'orientation, la tonalité et le « paysage » vécus durant la transe que ces substances induisent.

### *Le Dieu Soma*

Dans l'hymne I - 4 - I du Veda Indra est invoqué comme

*Créateur de formes parfaites, pour boire le vin de Soma; buvant il devient rempli d'extase et donneur de vaches; c'est alors que je pouvais atteindre à ses*

*vraies pensées les plus intimes ou les plus fondamentales; c'est alors que nous le questionnons et que son clair discernement nous apporte notre bien le plus haut.* (Sri Aurobindo, 1975, 41)<sup>29</sup>

Que viennent faire ces mots "donneur de vaches" dans le contexte très abstrait du reste de la phrase ? Indra ayant bu du soma, en extase, nous fait don d'une vache qui susciterait de vraies pensées ! Le lien logique est impossible à faire entre ces deux propositions. De plus, le rite et la coutume ne sont pas satisfaits. Ce n'est pas Indra qui offre une vache, mais celle-ci qui est offerte à Indra si l'on s'en tient à la logique du rituel !

Lorsque l'on sait que *go* (vache) et *ashva* (cheval) sont régulièrement associés, que parlant de l'aube ou de l'aurore le *rishi* dit que celles-ci donnent "au sacrifiant" vaches et chevaux, que lié à l'aube dans son sens concret, *go-mati* signifie "portant les rayons de lumière" et que, par extension symbolique il veut dire "l'aurore de l'illumination dans le mental humain", on peut alors trouver le sens de la phrase précitée " ...buvant, il devient rempli d'extase et donneur d'illumination pour le mental humain...". Ainsi certains érudits ont pu conclure que *go* et *ashva* signifiaient le couple lumière/énergie et conscience/force.

Dans le système védique l'Un est le Contenant universel; dans l'Un est la dyade : divin et humain, immortel et mortel, ciel et terre, masculin et féminin, âme et nature, mental et corps, père et mère. Tous ces analogues sont les parents métaphysiques, les puissances archétypales d'où procèdent tous les êtres polaires. Le *Veda* apparaît également marqué du sceau du ternaire à ses niveaux théologique et cosmologique: pour le premier le principe divin s'exprime dans le triplé, existence - conscience - béatitude, pour le second dans le triplé du mental - vie - corps. En additionnant ces six principes et "en interposant un principe de liaison", la conscience de vérité (*ritam brihat*.) on obtient sept *tattva*, sept « principes énergies » omniprésents dans toutes les formes de la manifestation. La dyade originelle védique est décrite aussi comme deux océans, les eaux supérieures et les eaux inférieures (que mentionne aussi la Genèse biblique). Il y a l'océan du subconscient, noir et sans détermination et l'océan du superconscient éternel et lumineux "mais au-delà du mental humain", celui-ci s'intercalant entre les deux.

Dans l'hymne du quatrième *Mandala*, Vamadeva dit : "qu'une vague de miel s'est élevée de l'océan et, grâce à cette vague montante qui est le *Soma*, est atteinte intégralement l'immortalité; cette vague, ou ce *Soma*, est le *Noùs* secret de la clarté; elle est la langue des dieux; elle est le nœud ou nombril, de l'immortalité". (ibidem, 95) Il est patent ici qu'une lecture naturaliste demeure lacunaire. (Où trouver des vagues de miel qui monteraient de l'océan Indien ou du Golfe du Bengale.) Lequel océan est d'ailleurs précisé par Vamadeva; celui-là est l'océan du cœur (*hridyât samudrât*) duquel montent les eaux de clarté "devenant progressivement purifié par le mental et le cœur au-dedans". Le vers final de l'hymne parle de la perfection de l'existence globale

---

<sup>29</sup> Les textes cités dans ce sous-chapitre sont tirés de l'ouvrage de Sri Aurobindo : *Le secret du Veda* suivi de *Hymnes choisis du Rig-Veda avec commentaires*. La traduction est de G.

établie premièrement dans les cieux, le surconscient, siège d'Agni, la conscience de vérité, deuxièmement dans l'océan du cœur, la mer du subconscient, et troisièmement dans la vie mentale et émotionnelle de l'homme, située entre les deux premiers plans d'existence.

Ainsi, dans la perspective védique, le *Soma* lui-même est une puissance qui monte *des profondeurs du subconscient*, en nous "comme une vague du miel, l'*Ananda* ou pur délice de l'existence, et que c'est par cet *Ananda* que nous pouvons arriver à l'immortalité; cet *Ananda* est l'être secret, la réalité secrète derrière l'action du mental (la personnalité) dans ses brillantes clartés. *Soma*, le dieu de l'*Ananda*, nous dit aussi le *Vedanta*, est ce qui est devenu le mental ou perception des sens; en d'autres termes, toute sensation mentale transporte en elle un délice caché de l'existence et s'efforce d'exprimer ce secret de son être propre. Par conséquent, *Ananda* est la langue des dieux avec laquelle ils goûtent au délice de l'existence, il est le noeud où sont attachées ensemble toutes les activités de l'état immortel ou existence divine". (ibidem, 95)

Le mouvement transitique consiste en ce que le *Soma* mette en mouvement la Vérité qui descend alors comme une lumière, transformant la vision du monde qui dirige nos jugements et nos pensées. Une nouvelle vérité de pensée prend la place de l'ancienne et structure en nous une nouvelle vérité d'être (*satyam*). De celle-ci découle une vérité régénérée de volonté et d'action qui engendre une renaissance des émotions et des sentiments. Ceux-ci harmonisent les puissances fondamentales des énergies de la vie symbolisées par les souffles (*prâna*, *apâna*) de *Vayu*.

Alors *Indra* et *Vayu* s'éveillent dans la conscience de la personne sous l'effet de la transe inspirée du dieu *Soma*;

*c'est-à-dire, le pouvoir du mental et le pouvoir de la vie, oeuvrant de concert dans la mentalité humaine, doivent s'éveiller aux afflux de cet Ananda, cet Amrita, ce délice et cette immortalité venant d'en haut. Ils les reçoivent dans toute la plénitude des énergies mentales et nerveuses (I - 2 - 5). L'Ananda ainsi reçu est à l'origine d'une nouvelle action, préparant dans le mortel la conscience immortelle, et Indra et Vayu sont priés de venir parfaire rapidement les nouvelles opérations par la participation de la pensée (I - 2 - 6). Car dhi est le pouvoir de la pensée, l'intellect ou compréhension. Il est l'intermédiaire entre la mentalité normale, représentée par la combinaison d'Indra et Vayu, et le ritam ou conscience de vérité. (ibidem)*

Selon Aurobindo, *Soma* est donc un dieu, Seigneur de délices. Il est responsable de cet ordre du jouir, (*ananda*) comme un autre dieu est le garant de l'ordre de l'action (*Sat*) et un troisième de la contemplation (*Cit*). Il se trouve dans tout l'univers, les plantes, les arbres et les pierres. Le vin de *Soma* employé dans le rite extérieur est le symbole de la liqueur d'*Amrita*, la sève des délices. Ecrasé par la pierre du pressoir, (*adri*, *gràvan*), il est pressé aussi par la foudre d'*Indra* (*adri*). Il est filtré dans (*pavitra*) puis versé dans le bol à vin (*camu*), puis amené au sacrifice et conservé dans la jarre (*Kalàsa*). A la lecture des hymnes du neuvième *Mandala*, il devient clair que toute

cette instrumentalité est à double sens. La jarre renvoie à l'organisme de l'humain et le filtre est décrit comme un filet "étendu dans le séjour du ciel" (*divas pade*). Le Dieu *Soma* est la faculté divine qui fait naître l'âme à sa vocation immortelle. Par les idées pures du mental et les émotions lumineuses du cœur un filtre est établi. La sève divine du *Soma* s'épand alors au travers de cette conscience neuve, non duelle, et l'immerge avec ivresse dans les moindres recoins de l'organisme. La transe est terrible et menace de faire craquer la jarre. "Celui qui n'est pas encore mûr et dont le corps n'a pas été passé à la chaleur du feu ne goûte n'enjoie cela; seuls ceux qui ont été cuits au feu supportent et enjoient entièrement cela" (*ibidem*). Aurobindo poursuit en confirmant que si la transe n'a pas été préparée par l'initiation, par l'épreuve renforçant les résistances psychiques, lorsqu'elle surgit, la conscience de veille se brise, la jarre se casse, le sujet sombre dans la folie ou dans les désordres organiques. Le vin tonique et bouleversant doit être filtré; le filtre, comme un filet tendu "au siège du ciel" est tissé de rayons de lumière. Le siège du ciel peut signifier difficilement autre chose que le *mens*, le mental de la personnalité purifié des représentations aléatoires et des émotions versatiles; la porte du cœur qui est aussi la porte du ciel, faite de pensées et de sentiments purs, s'ouvre. Le *Soma* passe dans les trois structures de l'âme intelligible, sensitive et végétative, exhaussant les puissances de chacune jusqu'à leur terme parfait. L'âme intelligible baigne alors dans les splendeurs de la contemplation, l'âme sensitive s'engage dans les sublimes élans de l'action, l'âme végétative s'enivre d'une joie divine lors de ses contacts avec tous les êtres du cosmos.

Mais si *Soma* c'est le Dieu lui-même "le un suprême multicolore, c'est lui qui fait briller les aurores, lui, le taureau, qui supporte les mondes, à la recherche de la plénitude", c'est aussi sa puissance d'enivrement dans la substance du vin. (en vertu de l'interprétation symbolique qui considère toujours l'aspect extérieur et intérieur d'une même réalité). Le Dieu *Soma* en tant que pouvoir divin dans la "conscience du cœur" est également la force virile et créatrice (taureau = *uksan* = le mâle) fécondant la nature dans ses oeuvres d'abondance d'où surgissent tous les mondes (vache = *go* = énergies de la nature). Le Dieu *Soma* dans le microcosme est le Père de toutes les figures, de toutes les séquences, de tous les processus réglant aussi les naissances microcosmiques et le jeu de la vie au cœur du minuscule; là est le jeu même de l'infiniment grand. Le Père "a formé en l'homme une image de Lui (le divin), et établi dans la race comme un enfant à naître" (*ibidem*, 1975). Le dieu *Soma* en tant que pouvoir divin dans la plante est une substance chimico-physique, que le rituel apprête selon une technique très précise -cueillette - moulage - filtrage - mise en jarre. L'acte solennel de préparation du "toxique" est doublé par l'expérience symbolique. C'est bien le vin que l'on presse dans ce "pressoir mystique" mais c'est le dieu *Soma* qui dans le même temps et le même espace s'offre en sacrifice.

Parlant du *Soma*, Sri Aurobindo nous informe que par le pouvoir du *Soma* de la plante, celui-ci fait don au *rishi*-prêtre, initié dans son corps et dans son cœur, d'une transe "de délice et d'immortalité (*havih*)". Le nectar pénètre alors toutes les fibres de l'être: du liquide extrait de l'*Asclepias acida*, du *Sarcostemma viminalis* ou du *Sarcostemma intermedium*, peu importe, se dégage l'essence du dieu "la béatitude et vérité superconsciente (*brihat*) qui élève le sage et détruit le sot". « La transe des voyants »

"*rishis*" est-elle purement mystique; mais alors pourquoi font-ils constamment référence au rituel de préparation de substances qui paraissent "très physiques"; si ces dernières ne sont que de poétiques métaphores alors les *rishis* ne se droguent pas chimiquement ? Si toutefois, ceux-ci doublent ou suscitent l'ivresse spirituelle par une prise de soma "incarné", alors ils s'enivrent chimiquement; dès lors, comment expliquer la nature des effets qui ne semblent pas être pareils pour le sage que pour le sot ? Disons que l'ivresse du *rishi* n'est ni objective ni subjective : elle est symbolique. Elle n'est ni subjective ni objective en ce sens qu'elle dépend des effets conjoints du dieu *Soma* dans la conscience du cœur et du même dieu dans les sucres de la plante.

## CHAPITRE III.

### La laïcisation de la transe en Occident

Il peut paraître difficilement concevable aujourd'hui, où prédomine l'ère de la rationalité, qu'il y eut un temps où le centre de gravité de la pensée inclinait résolument vers le « transitique » (les états différés de conscience) dans tous les rapports que celle-ci entretenait avec l'au-delà. Et comme ce dernier, par les ponts communément établis entre le visible et l'invisible, était omniprésent dans le quotidien même, le psychisme de l'homme archaïque fonctionnait en mode symbolique, expérimentant les différentes approches de la Vérité plutôt que de se la « réfléchir ».

A tous propos, l'homme du commun avait recours à l'oracle pour baliser les routes du destin, le « politique » consultait la sibylle pour déterminer le moment opportun des batailles et le poète inspiré par les Muses immortalisait le héros. Partout dans la cité les gens s'organisaient en cercles initiatiques, chacun de ceux-ci se rattachant à un choreute divin, responsable des possessions et des thérapies cathartiques afférentes. Selon Mircéa Eliade (1977, 186) faisant allusion à la Grèce archaïque. « Telchines, Cabires, Courètes, Dactyles, constituent à la fois des confréries secrètes, en relation avec les mystères, et des guildes de travailleurs des métaux. » Le même auteur relève que H. Jeanmaire « a opportunément souligné la fonction de « moniteurs » des *Courètes* dans les cérémonies initiatiques en relation avec les classes d'âge » (1977, 87) Bref, la tonalité de la pensée vibrait alors naturellement au diapason de la transe.

Le rôle de la mémoire, à cette époque, consiste en une expérience de décèlement, de déchirure fulgurante des voiles tendues entre visible et invisible (nature et surnature). Fonction métaphysique, la mémoire est à la base des différentes mania oscillant, on l'a vu, entre alétheia et Léthé. Abruptement, le mage, le poète, le devin, l'initié, le possédé, le chaman, sont mis en contact avec la Puissance de l'au-delà.

La prétention de ce chapitre n'est pas de ré-inventer Detienne, mais surtout de montrer que la laïcisation générale et corollairement celle de la transe, nous empêchent a priori de comprendre l'épaisseur de cette dernière et ses multiples fonctions comme observées dans les différentes zaouïas visitées. Ce chapitre sert de contexte au travail du terrain et à progressivement décharger le lecteur des inévitables préjugés relatifs au phénomène transitique. Ce chapitre traitant de l'éclipse de la transe peut nous permettre de mieux comprendre aujourd'hui l'eclectisme des transes à Bouya Omar et ailleurs, transes qui pourraient apparaître à l'observateur cartésien, comme sauvages et exentriques.

## 1. Démembrement de la transe « visionnaire » et irruption du « temps » historique

La laïcisation de la transe poétique avec Simonide de Céos (557-56 av. J.C.) illustre de manière significative le « démembrement » de la mémoire et corollairement le déplacement de l'intérêt pour le chercheur de vérité sur un autre axe, intervenus dans la Grèce archaïque.

Jusqu'à Simonide, la mémoire permet une vision directe et met en présence passé, présent, futur : connaissance totale et spontanée transcendant les lois du temps. Avec Simonide, la mémoire se greffe sur la temporalité et « se souvient » du passé : connaissance psychologique et mnémotechnique, acquisition d'une technique positive s'affranchissant de la transe visionnaire, fournissant un logos profane au nouveau poète et bientôt les armes de la rhétorique au futur sophiste.

Pour le poète archaïque, le « temps ne fait rien à l'affaire », bien au contraire : il est l'acolyte de *Léthé*.

Pour Simonide, le temps s'avère « la chose la plus sage » parce que « c'est en lui qu'on apprend et qu'on mémorise. »

L'art poétique, selon Simonide, est un art d'illusion (*apathé*) avant tout, mais celui-ci est seul capable de dire la réalité des hommes.

M. Detienne (1990, 111), duquel nous nous inspirons encore pour traiter le présent chapitre, déclare :

*Pratiquer la poésie comme un métier, définir l'art poétique comme une oeuvre d'illusion, faire de la mémoire une technique laïcisée, rejeter l'Alétheia comme valeur cardinale, autant d'aspects de la même entreprise. Sur ce plan, on aperçoit aussi le lien nécessaire entre la laïcisation de la mémoire et le déclin d'Alétheia. Coupée de son fondement, Alétheia est brutalement dévaluée ; Simonide la rejette comme le symbole de l'ancienne poétique. A sa place, il revendique « To Dokeîn, la doxa : l'opinion.<sup>30</sup>*

La *doxa* s'installe donc à demeure à cette époque et son hégémonie devient de plus en plus conséquente. Le monde est changement, transformation, ambiguïté, et le mode de connaissance adéquat pour cette fluctuante contingence ne peut être que l'opinion. Les trances, dès lors, sont reléguées à l'arrière-garde, cédant leurs places aux lumières de la raison. Celle-ci devient l'apanage du sophiste et du rhéteur, le *muthos* « transitique »

---

<sup>30</sup> Nous sommes confrontés entre ce Vème et VIème à quelque chose de très semblable à ce qui s'est produit lors de la révolution kantienne au XVIIème siècle. Dans sa dispute avec Descartes, Kant démontre à travers ses antinomies que la Vérité (le noumène) étant hors de portée de notre appréhension il vaut mieux concentrer toutes les forces de la raison sur le phénomène (l'illusion) seul à notre portée. Ce faisant, il ouvre une brèche à ses successeurs qui non seulement iront jusqu'à nier la présence d'Alétheia dans l'invisible (Vérité – Dieu – Etre) mais concluront en final à son statut illusoire et pathologique, fruit d'une pensée névrotique (Freud).

s'éclipse au profit du *logos* rationnel avec lequel il ne s'agit plus de voir la vérité globale mais de persuader en sinuant à travers les dédales de l'*Apaté* (illusion, tromperie). Nous passons ainsi d'une connaissance de la Vérité à une opinion sur le réel, qui n'est en fait plus qu'une interprétation. Le *logos* des sophistes est scindé en deux : d'une part la parole, le signifiant, d'autre part la chose, le signifié. La nouvelle épistémologie a provoqué le chiasme entre la pensée et le monde, et l'écart désormais, ne peut plus être relativement comblé, que par une doxa hésitante, un discours tremblant.

Pour Platon encore, le *logos* est un : entre signifiant et signifié, il n'y a pas de rupture et la connaissance globale procède de la *mania*. Gorgias affirme d'ailleurs « qu'il n'y a rien à attendre d'un discours, que celui-ci n'a rien à dire sur le réel, et qu'il n'est en rien communication avec autrui. » C'est un « grand seigneur, au corps minuscule et invisible. » Là encore, chez sophistes et rhéteurs, l'accès à la vérité est consommé, par l'abrogation de Mnémosyne comme fonction métaphysique.

Le système antagoniste et complémentaire, la tri-fonctionnalité permettant les passages entre nuit, aube et lumière s'effondrent ; entre le plan métaphysique d'*Alétheia* et le plan sensible du *Léthé*, il n'y a plus de pont. Dans ce dernier, détaché du réel, sophistes et rhéteurs vont instaurer la rigueur pour cadrer le monde de l'illusion : « une science exacte de l'inexact. »

*Sur le plan des structures mentales, le fait essentiel, c'est que nous entrons dans un autre système de pensée : autre, parce que l'ambigu n'est plus une face de l'Alétheia ; autre aussi, parce que l'ambigu n'est plus l'union des contraires complémentaires, mais la synthèse des contraires contradictoires.*  
(Detienne, 1990, 124)

Dès la fin du VI<sup>ème</sup> siècle, parallèlement aux sophistes et aux rhéteurs tout tournés vers la cité et la politique, extravertis, s'affirment des courants antagonistes qui tendent à perpétuer l'élan archaïque avec des thèmes similaires portant sur *Alétheia* et *Léthé*. Mais qu'ils soient orphiques selon Guthrie, pythagoriciens selon Thomas, orphico-pythagoriciens selon Ziegler et Cumont ou encore éleusiniens selon Boyancé et Picard, qu'ils se rattachent à des individualités hermétiques comme Aristée, Abaris, Hermotime, Epiménides, cela n'a pas d'importance : tous portent en commun leur effort vers des spéculations en relation avec le temps, la mémoire, l'illusion, la survie de l'âme. Tous ces auteurs sont des spécialistes de l'introversio. Par la solitude, la macération, l'ascèse, la transe, les expériences cataleptiques, ils s'efforcent de purifier l'âme à l'eau de Mnémosyne pour que celle-là puisse un jour accéder à *Alétheia*. Quelle différence alors avec la première quête archaïque, si le but avoué semble similaire : aller vers plus de vérité par la mémoire et la transe ? La différence réside entre une question de degrés relatifs à l'ascension vers la vérité dans la pensée archaïque, et un dualisme tranché, une alternative radicale entre vérité et illusion dans la nouvelle pensée gnostique. Chez ces derniers, *Alétheia*, comme chez les premiers devins et poètes inspirés, est également associée à *Diké* (justice) indiquant sa cohérence à l'ordre du monde. La *Pistis* de même est présente, la confiance en son



dieu étant la première nécessité. Mais il manque ici la *Peithô* (charme), celle que nous trouvons dans la pensée archaïque. Sans la *Peithô*, comme nous l'avons démontré plus haut, la résolution de l'ambiguïté dans le cadre de la tri-fonctionnalité n'est plus possible. Avec ces nouveaux philosophes, quêteurs de vérité et de salut de l'âme, la *Peithô* s'est négativée, s'est rangée définitivement du côté de l'oubli (*Léthé*).

L'univers spirituel des « sectes philosophico-religieuses » a glissé vers un dualisme ontologique (être-non être), cosmologique (nuit-jour) eschatologique (salut-perdition) en excluant *Peithô* de leur schème qui, seul, permettait d'échapper aux deux termes contradictoires en y incluant un troisième, provoquant aussi la plasticité d'un système plutôt que l'affirmation isolée de chacun des termes : comme l'ombre est au jour, dans le même temps elle l'est à la nuit.

L'effet de cette dichotomie a son importance et creuse l'écart entre la vérité des premiers devins et poètes et celle des nouveaux gnostiques.

- Premièrement, vérité et oubli s'opposent désormais comme deux extrêmes sans aucun lien qui les relie. L'effort de salut consistera à « arracher » l'âme au sensible qui, à priori, est dévalué.
- Deuxièmement, l'ascèse s'avère si difficile qu'elle ne concerne plus le commun des mortels mais en priorité quelques personnes d'exception.
- Troisièmement, et ce dernier point en est la conséquence, ces hommes d'exception n'assument plus une fonction symbolico-sociale de poètes – devins – initiateurs – thérapeutes, mais se retirent dans la marge de l'anachorétisme. Ils sont en quelque sorte oubliés du *démos* qui, les oubliant, se déshabitue des *mania*, désormais pratiquées par des hommes-repères devenus trop éloignés.

Si nous résumons, nous pouvons dire ceci :

- soit poètes et devins, initiateurs et thaumaturges, soit les adeptes des sectes philosophico-religieuses tendent, par des stratégies liées aux différentes *mania*, à accéder à *Alétheia*.
- Celle-ci n'est déjà plus la même pour les seconds qu'elle ne l'était pour les premiers. Pour ceux-ci vérité fait partie d'un système à trois termes qui intègre *Léthé*. Dans *Alétheia* en acte repose *Léthé* en puissance. Pour les seconds, le chiasme est provoqué et ne subsiste que l'alternative : *Alétheia* ou *Léthé*.
- Pour les rhéteurs et les sophistes c'est *Apathé* qui fait critère ; *Alétheia* est relégué dans un *no man's land* inaccessible. La pensée discursive remplace l'expérience transitive.

Parmi les premiers présocratiques, Parménide restitue à *Alétheia* ses lettres de noblesse ; comme ses prédécesseurs non sophistes il fait appel à une semblable

terminologie pour traiter la thématique du « char psychopompe » et de son voyage vers la lumière. Mais la *Diké* parménidienne glisse d'une ordonnance cosmologique à une rigueur noétique, à une concision logique. A l'ancienne *Alétheia*, encore échappée du discours et régente d'au-delà, il substitue une vérité immanente, conciliatrice des opposés, le un et le multiple, toute entière entée sur l'Être. Immanente parce que l'être du langage désormais, renferme en son sein, la vérité dans laquelle il était jadis, aux temps archaïques, lui-même contenu. « Il Est... l'Être est, le Non-Être n'est pas » : voilà la vérité. Bien entendu, ce n'est pas la « figure de l'être » lui-même dont il s'agit ; celle-ci relève d'une métaphysique du secret. La question porte plutôt sur la manière d'envisager *Alétheia*, c'est-à-dire la manière dont l'être vient à se manifester pour la connaissance. Par rapport aux rhéteurs et aux sophistes, Parménide restaure le primat de l'Être Vérité sur la contingence / illusion au cœur de la pensée. Par rapport aux premiers devins, mages et poètes inspirés, il remplace la transe par une méditation sur l'Être Vérité (méditation limite à la frange de la future réflexion !) qu'il comprime dans la conscience de l'homme et dans les « choses » d'où cette première en dégage le sens. Dès lors, la Vérité s'extrait de la mine même de l'illusion. Parménide prospecte les filons de l'erreur, de l'instable, du contingent, pour découvrir la pépite du vrai, du stable et du nécessaire. « Il cherche obstinément à trier l'Être de ce qu'il appelle les mots, les noms, qui sont à ses yeux ainsi que l'écoulement incessant des choses sur le plan du langage » (Detienne, 1990, 139).

D'une certaine manière, Parménide restaure la grande respiration des débuts quand *Alétheia* et *Léthé* participaient du même flux : passage de la nuit à l'ombre puis à la lumière. Respiration certes, mais non plus organique ; celle-ci échappe aux mystérieuses puissances cormogoniques pour se concentrer désormais dans ce révélateur infime : « Esti », soit le verbe être. Mais qu'on le veuille ou non, et malgré l'indulgence justifiée de nombreux auteurs pour conserver à la pensée parménidienne son aura des « Mystères », celle-ci incline déjà, inéluctablement, vers une philosophie de l'être qui ne justifie plus la « mania » ni son cortège de transes, mais une pensée mixte, mi méditative mi discursive, annonçant l'aube du passage à la « raison ».

Selon Dodds (1959), Platon tente une synthèse du rationalisme grec et des « idées magico-religieuses » s'originant à la culture chamanique septentrionale. Les caractéristiques principales de cette culture chamanique se retrouvent de manière hybridée dans son œuvre mais en garde toute sa vitalité :

*La réincarnation en ressort inchangée. La transe du chaman, sa séparation intentionnelle du soi occulte et du corps, est devenue la pratique de retraite et de concentration mentale qui purifie l'âme rationnelle – une pratique pour laquelle Platon, en fait, allègue l'autorité d'un logos traditionnel. La science occulte que le chaman acquiert en transe devient une vision de la Vérité métaphysique ; sa « récollection » de vies terrestres antérieures est devenue la « recollection » de formes incorporelles qui sert de fondement à une nouvelle épistémologie ; tandis qu'au niveau mythique son « long sommeil » et son « voyage aux Enfers » sert directement de modèle aux expériences d'Er, le fils d'Arménus. Enfin, nous comprendrons peut-être mieux les*

*« gardiens » tant critiqués de Platon, si nous voyons en eux une nouvelle forme de chamans rationalisés qui, comme leurs prédécesseurs primitifs, sont préparés à leurs hautes fonctions par une discipline d'ordre spécial destinée à modifier entièrement la structure psychique d'un homme. (Dodds, 1959, 208)*

Dans le sillage de Parménide et de Platon, Aristote s'affirme explicitement comme le philosophe de l'Être. Là une étape est franchie : la terminologie n'a plus rien de mythique, la logique expurge le paradoxal et devient assertorique, la vérité est au centre du monde sensible que la conscience peut extraire grâce aux différentes opérations de l'intelligence : appréhension, jugement, raisonnement. D'expérientiel, de transitique, on le voit avec évidence dès Aristote, le psychisme glisse vers la noétique et l'intellectualisme. Certes, *Alétheia* est au cœur du sensible mais c'est une telle sorte de pensée qui l'en dégage. Le langage rationnel acquiert ses titres de noblesse par son extraordinaire concision syllogistique mais toute cette opération s'effectue au détriment de la *mania*. C'est un premier pas, mais quel pas, vers la désacralisation du cosmos. Celui-ci n'est plus désormais une hiérophanie mais s'organise en fonction d'une pensée logique (comme à travers un filtre) qui l'appréhende, lui donne ses propres contours basés eux-mêmes sur les principes rigoureux d'identité, de tiers exclus et de non contradiction.

Pour la pensée archaïque nourrie au symbolisme cosmologique, la réalité est un « organisme ouvert » que seule l'expérience transitique permet de prospecter. La chose, l'objet s'avère d'abord être un « signe » qui renvoie à l'invisible : si le feu est bien une flamme sensible, celle-ci manifeste avant tout une ardeur qui se situe sur un autre plan et duquel elle tire sa substance et son énergie.

Pour la « nouvelle pensée », l'objet est clos sur lui-même et réduit à une notion. Et même le fameux « jugement d'existence » aristotélien qui fonde la moderne vérité, malgré toute la pénétration qu'on voudra lui prêter, n'échappe pas au radicalisme de la raison . Qu'on le veuille ou non désormais, l'expérience archaïque de la Nature, l'antique symbiose avec le panthéon des esprits, ne passent plus que par l'intellection, aussi vive soi-elle, et celle-ci ne concerne plus qu'une réalité « pensée » par un homme !

On peut résumer l'apport d'Aristote comme suit :

- Le stagyrite, suite à Parménide, réaffirme la présence d'*Alétheia* dans le sensible appréhendée par la raison.
- Il fixe les règles rigoureuses des trois « opérations de l'intelligence » : appréhension, jugement, raisonnement.
- Il propulse dans l'Histoire le courant rationaliste.

- Mais en même temps il suscite une violente opposition manifestée par les courants gnostico-hermétiques.

## 2. Réaction à la laïcisation : hermétisme et alchimie

Ceux-ci s'affirment, à partir de cette époque, contre la philosophie rationaliste. Le néoplatonisme couve déjà sous cendres où fermentent les futurs Plotin, Proclus et Porphyre, qui ne seront pas sans influence sur les néoplatoniciens de Perse et globalement sur l'alchimie islamique et le mouvement soufi. Tranquillement la pensée s'achemine vers « l'Orient grec » et l'alchimie Alexandrine. Un Bolos de Mendès (II<sup>ème</sup> siècle av. J.-C.) ouvre l'ère proprement dite de l'alchimie Occidentale de même que Démocrite auquel on attribue un des premiers textes explicitement hermétique : « *Physika kai Mystika* ». Concernant l'alchimie Alexandrine, Mircea Eliade (1957, 123), écrit :

*Bien que le problème de l'origine historique de l'alchimie Alexandrine ne soit pas encore résolu, on pourrait s'expliquer la brusque apparition des textes alchimiques autour de l'ère chrétienne comme le résultat de la rencontre entre le courant ésotérique représenté par les Mystères, le néo-pythagorisme et le néo-orphisme, l'astrologie, les « sagesses orientales révélées », le gnosticisme, etc., courant ésotérique qui était surtout le fait des gens cultivés, de l'intelligentsia – et les traditions « populaires », gardiennes des secrets de métier et des magies et techniques d'une très grande antiquité. Un phénomène analogue se constate en Chine avec le taoïsme et le néo-taoïsme, et dans l'Inde avec le tantrisme et le Hatha-Yoga. Dans le monde méditerranéen, ces traditions « populaires » ont prolongé jusqu'à l'époque Alexandrine un comportement spirituel de structure archaïque.*

On le voit donc, en parallèle des logiques rationnelles aristotéliennes et stoïciennes, se perpétuent et même se développent des formes de pensée franchement tributaires des transes initiatico-hermétiques, desquelles on ne peut exclure la transe aphrodisienne (Cybèle, Isis etc..) qui, d'une manière ou d'une autre, demeure latente dans les cultes à Mystères, ou les méditations éthérées néoplatoniciennes.

Dès le III<sup>ème</sup> – IV<sup>ème</sup> siècle ap. J.-C., la transe se réfugie dans l'hermétisme et l'alchimie ; la littérature alchimique acquiert un statut officiel avec un Zosime de Panopolis, père de l'alchimie Occidentale.

Les paramètres qui influencent la naissance de l'alchimie Occidentale peuvent être résumés comme suit :

- a) La conception philosophique parménidienne (présocratique) des rapports entre vérité, être et langage.
- b) Les textes platoniciens du « Timée » relatifs à la matière première.
- c) La vision archaïque symbolico-cosmologique confirmant la présence des mêmes éléments à tous les niveaux d'être, la qualité de ces derniers mettant en jeu des proportions différentes des mêmes éléments.

- d) La conviction intime d'une correspondance entre la matière de l'âme et celle du monde.
- e) La possibilité, par des stratégies transmutiques, d'interférer sur ces éléments aux différents niveaux, voire de les déplacer sur tel état particulier ou de les conserver en même temps dans « tous leurs états ».
- f) Une connaissance opérative transmise par l'initiation des métiers (ou autre) délivrant à l'adepte les secrets d'une technique des métaux.
- g) Une gnose, comme ascèse, exerçant son feu sur les métamorphoses de la psyché.
- h) La participation aux Mystères (passion, mort, résurrection)<sup>31</sup> où l'adepte, suivant ainsi l'exemple de son dieu (= puissance) « changeait de régime ontologique » en devenant immortel.<sup>32</sup>

Parlant des alchimistes, Mircea Eliade (1972, 127) déclare : « ils ont projeté sur la Matière la fonction initiatique de la souffrance ». Malgré l'élégance de l'affirmation, celle-ci demeure pour le moins obscure, ne nous apportant que peu d'éclaircissement sur la possibilité même de la projection. A notre sens, il faudrait peut-être rajouter ceci : par la transmutation énergétique qu'il a vécu, suite à la passion, mort et résurrection de la « Puissance », le myste possède désormais une énergie / esprit en phase avec l'énergie / esprit du minéral, sur lequel il peut dès lors interférer.<sup>33</sup> Eliade (1977, 128) va dans ce sens lorsqu'il affirme : « Les « épreuves initiatiques » qui, sur le plan de l'Esprit, aboutissent à la liberté, à l'illumination et à l'immortalité, conduisent, sur le plan de la Matière à la transmutation, à la Pierre Philosophale ». On pourrait dire pour dépasser le dualisme Esprit/Matière latent dans son affirmation, qu'il s'agit dans les deux cas d'Esprit : le premier concerne la spiritualisation de la Matière du sujet (l'adepte), le second cette même spiritualisation relative à la matière du minéral. On l'a vu, les « éléments » sont les mêmes dans les différents états de

---

<sup>31</sup> Parce que les notions de mort et de renaissance sont capitales en alchimie, il est intéressant de préciser ici ce que les nombreux auteurs nomment « la mort mystique du dieu ». Si celui-ci est la « puissance même » qui s'est sensibilisée, objectivée dans le myste, il est patent dès lors que la rencontre entre cette énergie plus qu'humaine et celle de la conscience de l'initié, provoque un court-circuit terrifiant, une sorte de rupture induisant effectivement « une mort », suivie d'une transmutation de phase énergétique : passage d'une « énergie de corps » à celle d'un esprit.

<sup>32</sup> Un texte de Zosime (traité sur l'Art, III, I, 2-3) confirme cette spiritualisation du corps à travers une vision de démembrement que l'alchimiste a vécu en rêve. Il s'agit d'un homme, Ion, qui lui révèle avoir été taillé en pièces, écorché, percé, puis brûlé, et qu'il a souffert ainsi « afin de pouvoir changer son corps en esprit ».

<sup>33</sup> Nous verrons par la suite, lorsque nous étudierons l'alchimie de l'Islam *shī'ite*, les correspondances intéressantes que relève Lupasco dans son ouvrage « les trois matières », entre une certaine énergie psycho-psychique et celle de la microphysique, celle-ci étant la plus proche sans doute de celle que les alchimistes appellent « l'esprit des minéraux ». Cette explication rendra plus claire la formule sibylline « pour faire de l'or à l'extérieur il faut déjà en avoir fait à l'intérieur ».

l'être ; l'initiation hermétique provoque une nouvelle combinaison de ceux-ci en résonance entre deux plans de conscience / être. (sujet-objet).

Il y a donc, dans la transe hermétique, un parallélisme constant entre la quête de la « perfection des métaux » et celle de la propre perfection de l'alchimiste ; synchronisme parfait entre l'œuvre alchimique et l'expérience intérieure de ce dernier. Les choses sont rendues parfaites par leurs semblables, et c'est pourquoi l'opérateur doit participer à l'opération, comme le dit l'adage alchimique : *oportet operatorem interesse operi*.<sup>34</sup> En retour, puisqu'il y a correspondance et sympathie entre les deux « parties », il faut admettre que « l'esprit volatil » des métaux avait également un pouvoir de transmutation sur le « corps » même de l'alchimiste. A ce propos Gichtel cité par Eliade, (1977, 135) écrit :

*Nous ne recevons pas uniquement une nouvelle Ame avec cette régénération, mais aussi un corps nouveau (...). Ce corps est extrait du Verbe Divin ou de la Sophia céleste (...) Il est spirituel, plus subtil que l'Air, semblable aux rayons du soleil qui pénètrent tous les corps, et aussi différent du vieux corps que le Soleil resplendissant l'est de la Terre obscure ; et bien qu'il reste dans le vieux corps, celui-ci ne peut pas le concevoir, encore qu'il arrive parfois à le sentir.*

---

<sup>34</sup> Arthur John Hopkins (cité par Eliade, 1977, 135) déclare en substance que les alchimistes alexandrins pouvaient transmuter les métaux en argent et en or, en projetant sur « leurs corps » un « esprit volatil », donc sublimé.

### 3. Possession et thérapie dans le culte des saints chrétiens<sup>35</sup>

Conjointement à la transe hermético-initiatique qui poursuit son développement dans les premiers siècles de notre ère, commencent à bourgeonner sur tout le pourtour méditerranéen, trances de possession pathologique et thérapeutique, directement liées au culte des saints chrétiens. A la fin du VI<sup>ème</sup> siècle, les tombes des saints chrétiens placées, d'abord en exil à l'extérieur des murs, sont ramenées au cœur de la cité. L'ancien empire d'Occident avait ses coutumes : rendre à la mort ce qui est à la mort et au vivant ce qui revient au vivant ; les deux royaumes étaient alors farouchement délimités et le commerce de l'un avec l'autre sévèrement codifié. Les chrétiens, dès le III<sup>ème</sup> siècle, redonnent de l'importance à la médiation des reliques et des ossements vénérables. Ossements et lambeaux de toutes sortes ayant appartenu aux saints, sont réintroduits dans la cité où l'on construit des cimetières dignes des plus grands des vivants. Mieux, le cimetière devient force centripète et acquiert une telle importance, que la ville, l'église, le pouvoir lui-même se structurent autour des mausolées.

Le saint Mort n'est plus mort. Ce que confirme l'inscription funéraire sur les tombes, celle de St. Martin, par exemple :

"Ci-gît Martin l'évêque, de sainte mémoire,  
dont l'âme est dans la main de Dieu. Mais il est ici tout entier,  
présent, manifesté par des miracles de toute sorte."

Et pouvait-on douter encore de la présence réelle du saint dans le sanctuaire, lorsqu'un Père de l'église aussi huppé qu'un Grégoire de Nysse laissait entendre que : "En posant les yeux sur les restes des saints, ils embrassent réellement le corps vivant dans sa prime fleur : ils font jouer l'œil, la bouche, l'ouïe, tous les sens, et là, laissant couler des larmes de respect et de passion, ils adressent au martyr leurs prières d'intercession comme s'il était présent". Le cadre du culte est posé. Il ne s'agira plus, désormais, au cours du temps, que d'y introduire des rites, des musiques et des rythmes, des incantations pour parachever, en la rendant de plus en plus performante, l'œuvre de guérison. Les possédés accourent en foule, cherchant auprès du saint le remède qui chassera les « diables » qui les habitent.

A la fin de l'Antiquité tardive le pourtour de la Méditerranée est tissé d'un réseau de sanctuaires qui entraîne les pèlerins de l'Atlantique jusqu'en Terre Sainte, remontant l'Italie, traversant la Gaule et l'Espagne pour redescendre sur l'Afrique. On s'échange les reliques qui servent de stèles sur le chemin, on approvisionne les sanctuaires des vénérés ossements ; une même ferveur enflamme tout le bassin méditerranéen. Les possédés d'alors, comme "leurs frères" dans les *zaouïas* d'aujourd'hui, se soumettent à la question du Saint : tribunal invisible où un dialogue s'instaure entre l'illustre défunt et les démons de l'envoûté. Cour judiciaire où les cris du diable jaillissent par la bouche du damné, répondant à l'interrogatoire des instances célestes. Le chrétien des premiers siècles a une perception aiguë de la relativité du "moi" et d'une chaîne d'intermédiaires qui le relie à Dieu ou à Satan. Entre ces deux extrêmes, il faut

---

<sup>35</sup> Pour ce sous-chapitre « *Le culte des saints* » de Brown nous a été d'une grande utilité pour bien cerner l'importance de ce premier dans la chrétienté latine.



négocier avec des daïmon, des "génies", des Lares, des anges, des esprits impurs, des *djunûn*, toute une ribambelle d'acolytes invisibles, modifiant sans cesse la relation que l'individu entretient avec le bas et le haut. Cette idée majeure, consistante jusqu'au XIIIème, dans la chrétienté, pourtant perdue et résiste à l'érosion jusqu'en plein milieu du XXème siècle. Peut-on oublier, dans les Pouilles, le tarentisme, encore vigoureux dans les années soixante ?

Peut-on de même ignorer la puissance thaumaturge de Saint Hubert dans son sanctuaire des Ardennes, en activité depuis le XIIème siècle et qui fonctionne encore aujourd'hui ?<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Hell écrit à ce sujet (1994, 311) :

*« La praesentia du saint, cette présence physique du sacré qui anime tous les sanctuaires des premiers saints Occidentaux, est là, invisible mais réelle aux yeux des dévots, diffuse en cet espace situé sous le chœur, au plus profond de l'abbaye. C'est ici que des générations de pèlerins se sont succédés pour « frotter le saint ». On s'agenouille et, d'un mouchoir, d'une écharpe ou d'un fichu, on essuie respectueusement le visage des « fils de Saint Hubert ». Imprégné de la puissance du Saint, le morceau de tissu devient un thériaque au même titre que la poussière grattée sur le sol. C'est ici que, de nos jours, les épileptiques (ou des membres de leur famille) venus de Belgique, de France ou d'Allemagne viennent chercher une délivrance à leurs souffrances, par les mêmes gestes rituels. A notre époque, comme au temps des implorations primitives, la fonction thérapeutique de l'exorciste des Ardennes est placée sous le signe de l'expulsion du sang noir ».*

#### 4. Transe hermétique médiévale

La tradition hermétique médiévale éclot de matière significative en Occident, à l'époque des croisades. Elle connaît son plus grand essor entre le XIII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle et se prolonge tardivement jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, « se mêlant, dans ses derniers développements, au rosicrucianisme » (J. Evola, 1982, 223), qui la chargera d'éléments et de symboles spécifiquement chrétien.

Pourtant, l'hermétisme plonge ses racines dans « la nuit des temps ». Entre le VII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle, les alchimistes arabes et syriens ont concocté « la matière hermétique » qui elle-même leur venait de la période alexandrine et byzantine comprise entre le II<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle. Les écrits alchimiques grecs font référence à un grand nombre d'auteurs, fictifs ou réels, ayant appartenu à l'antiquité pré-chrétienne. Que leurs noms soient mythiques, réels ou relèvent de désignations pseudopigraphiques, les auteurs auxquels les ouvrages sont attribués sont ainsi désignés : Hermès, Platon, Aristote, Ostanès, Géber, Morienus, Bubacar, Rasès etc. La tradition hermétique, selon Pebechius et Olympiodore, (cité dans Berthelot, 1893) est dépositaire d'un « savoir secret, royal et sacerdotal » qui justifie qu'on lui octroie le nom d' *Ars Regia* , d'Art Royal. Stapleton (1953, 1-43) pense que l'alchimie alexandrine trouve sa source plutôt en Syrie, à Harran que dans l'Egypte hellénistique ; c'est là qu'il situe l'auteur du « Traité d'Agathodaimon », texte écrit probablement en 200 avant J.-C., précédant selon lui « *Physika kai Mystika* ». Si l'on remonte encore plus haut dans le temps, la tradition de l' « Art Royal » est référée à la tradition (Hermès) et également à la tradition (Mithra). Selon les Textes Démocritiens et Synésius (cité dans Berthelot, ibidem), l'Art Royal coïnciderait avec la science des rois égyptiens et des prophètes perses. Plus loin encore, dans ce qu'il faut bien nommer les temps mythiques, un texte médiéval affirme que « l'alchimie fut connue à l'époque antédiluvienne ». On rapporte l'histoire du « premier des anges » qui s'unit à « Isis ». Celle-ci devient alors détentrice de la science royale qu'elle révèle à Horus, lui-même vengeur et restaurateur d'Osiris tué et démembré. Le mythe mêle ici des éléments hétérogènes et néanmoins significatifs, associant la « femme divine » d'Egypte aux « anges bibliques » descendus sur la terre et formant, avant le déluge, une race « d'êtres glorieux ».

*Il s'agirait donc d'éléments de la tradition primordiale conservés dans le cycle ascendant, « solaire » ou « héroïque », de civilisations comme la civilisation égyptienne ou iranienne, ayant pris par la suite la forme de « mystère » en se mélangeant avec d'autres éléments et ayant revêtu enfin la forme cachée hermético-alchimique, comportant un large emploi d'un symbolisme tiré de la mythologie et de l'astrologie classique. (Julius Evola, 1982, 225)*

Voilà pour l'origine de l'alchimie ; quant aux thèmes de prédilection de celle-ci, ils gravitent essentiellement autour de « l'art des transmutations », celui-ci impliquant tout autant les « modifications des états de conscience » visant une « réintégration héroïque » de la psyché, la découverte d'une « pierre » procurant la santé et la vie

éternelle que la possibilité d'une transformation de la matière en or. Il est intéressant de relever qu'à partir du XII<sup>e</sup> la transe hermético-alchimique, dans le même temps où elle semble s'épanouir en Occident, présente déjà en germe les premiers signes d'essoufflement : le doute s'installe. Les alchimistes grecs, de même que les syriens et les arabes, tels que Jâbir (VIII<sup>e</sup>), n'avaient jamais pensé qu'un tel doute put être soulevé.<sup>37</sup>

Relevons cependant qu'un Herman Boerhaave (1664-1739), considéré comme le plus grand chimiste « rationaliste » de son temps, « croyait encore en la transmutation des métaux » et qu'un Newton, père de la nouvelle science, développait dans le secret, une œuvre hermétique d'étonnante profondeur. Au XVII<sup>e</sup>, sous l'influence de Marsilio Ficino et de Pico della Mirandola, tout imprégnés de néoplatonisme et d'hermétisme grec, l'alchimie médiévale change de tonalité et le but de la transmutation semble s'intérioriser.<sup>38</sup>

Après cet aperçu général sur la tradition hermétique, on peut s'interroger sur le sens que celle-ci fut censée véhiculer. Des traditions égyptiennes et iraniennes en passant par la Grèce, Alexandrie et Byzance, transitant par l'Arabie et la Syrie jusqu'au haut Moyen-Age et poursuivant sa course déclinante jusqu'à l'ère des Lumières, quelle est la nature de la transe hermétique, celle-ci exhortant sans cesse les brûleurs à transformer leur pierre en or ? *L'Ars regia* confirme sans conteste l'existence d'un filon secret d'initiation, dont le caractère viril, héroïque, solaire est hors de doute. L'enjeu de l'expérience demeure cependant l'immortalité. Semblablement au but des grands mystères l'alchimiste vise à une modification ontologique de sa conscience triviale, pratiquant sur celle-ci les opérations adéquates pour la faire passer du métal à l'or, d'un état mortel à un état immortel.

---

<sup>37</sup> « Leurs théories sur la matière première, aussi bien que l'observation des changements surprenants qui surviennent dans le cours des opérations relatives aux alliages et colorations métalliques, ne paraissaient permettre aucun doute légitime à cet égard... mais le doute apparaît au XII<sup>e</sup> siècle, dans les œuvres arabico-latines attribuées à Avicenne, comme chez les alchimistes arabes de la même époque. La discussion méthodique de ces doutes élevés sur la possibilité même de la transmutation figure en tête du traité latin qui est prétendu traduit de Géber, et elle se retrouve à partir de ce moment dans la plupart des traités originaux du moyen-âge et des temps modernes, jusqu'au moment où le scepticisme devient universel et définitif, au XVII<sup>e</sup> et surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle » (Berthelot M. 1893, 238).

<sup>38</sup> « La certitude que l'alchimie est capable de seconder l'œuvre de la Nature reçut une signification christologique. Les alchimistes affirmaient maintenant que, tout comme le Christ avait racheté l'humanité par sa mort et sa résurrection, l'opus alchymicum pouvait assumer la rédemption de la Nature... La conviction que l'opus alchymicum peut sauver à la fois l'homme et la Nature prolongeait la nostalgie d'une renovatio radicale, nostalgie qui hantait le christianisme Occidental depuis Gioacchino da Fiore » (Mircea Eliade, 1977, 148).

## 5. La transe du Graal

Dans l'effervescence hermétique du XII<sup>e</sup> siècle on ne peut passer sous silence l'épiphénomène transitique du cycle du Graal qui, entretint un « climat de fièvre et d'enthousiasme » dans toute l'Europe, n'étant pas sans influence sur l'affermissement de la chevalerie, sur la constitution d'ordres héroïco-religieux, sur le déroulement des croisades, et même sur une certaine mystique chrétienne et dans son ensemble sur la pensée et l'art roman, puis gothique.<sup>39</sup>

Les thèmes récurrents du cycle du Graal, très proches de ceux des hermétistes, à la différence que ceux-ci oeuvrent dans la marge et ne sont pas « engagés » dans une chevalerie systématisée, peuvent se résumer comme suit :

- Tentative de restauration d'un royaume idéal. Le roi blessé s'est retiré dans l'île invisible (non manifestée) d'Avallon et là il est maintenu dans une vie qui ne se terminera pas tant que le fils d'Alain n'aura pas accompli des exploits capables de le faire apparaître comme le meilleur chevalier du monde.
- Seule la découverte du Graal par le chevalier élu permettra la restauration.
- Cette quête implique une série d'épreuves dont la plus déterminante est de « poser la question ».

Le Graal se manifeste sous trois formes :

- comme quelque chose d'immatériel, d'invisible et dotée d'une force mystérieuse.
- comme une pierre de lumière.
- comme une coupe.

Ses vertus sont :

- illuminantes ; dans la *Morte Darthur*, le Graal se manifeste par « un rayon solaire sept fois plus resplendissant que la lumière du jour ».
- nourrissantes ; il est nourriture de vie. En mangeant de cette pierre, tout désir « matériel » s'évanouit. Dans *Perceval Li Gallois*, par le seul arôme de la Pierre, les convives oublient de manger et Gauvain, dans un ravissement transitique, « obtient la vision des anges ».
- thérapeutiques ; Wolfram von Eschenbach déclare que : « cette pierre infuse dans l'homme une telle vigueur, que ses os et sa chair retrouvent subitement leur jeunesse » et que par sa vertu « le Phénix se consume et devient cendres, mais aussi se transforme, reparaisant ensuite dans toute sa splendeur et plus beau que jamais »,
- d'invincibilité ; le Graal confère au chevalier méritant la puissance royale de la victoire. « Désormais il n'y a pas d'être au monde qui te surpasse en noblesse et

---

<sup>39</sup> « Cette période correspond aussi à l'apogée de la tradition médiévale, à la période d'or du gibelinisme, de la haute chevalerie, des croisades et des Templiers, et en même temps à celle de l'effort de synthèse métaphysique développé par le thomisme, sur la base d'un héritage à la fois pré-chétien et non-chrétien, également recueilli par la civilisation arabe (avec une floraison analogue de l'esprit chevaleresque et mystique), héritage qui était celui de l'aristotélisme » (J. Evola, 1982, 79).

honneur. Tu es le maître de toutes les créatures. La puissance suprême te sera transmise » (*Wolfram von Eschenbach*),

- de foudroiement ; le Graal aveugle, le Graal foudroie celui qui n'est pas digne de le voir. La puissance de la Pierre anéantit tous ceux qui cherchent à s'en emparer sans être qualifiés.

Dans un des textes du Grand Saint Graal, l'auteur avertit des dangers extrêmes de la Pierre. Il précise qu'on ne peut l'approcher qu'après une ascèse purificatrice. Mis en contact avec le Graal, l'adepte est sujet à des apparitions et son esprit est enlevé. S'il n'est pas préparé, il risquera « blessures », « cécité » et brûlures. D'une façon générale, les vertus et les effets attribués au Graal présentent des caractères transmutiques, secrets, initiatiques.<sup>40</sup> De même que les vertus, le sens des épreuves imposées au héros nous apparaît comme un voyage intérieur modifiant les champs de conscience et les niveaux d'être du chevalier.<sup>41</sup>

On retrouve ce symbolisme dans la tradition grecque où Pindare, mentionnant la terre mystérieuse des Hyperboréens, affirme que l'on n'atteint celle-ci ni par mer ni par terre et que seul, *un héros comme Héraklès, peut la visiter par le vol de l'esprit*. Pour la tradition tibétaine, *Shambala*, le centre mystique du monde, « se trouve dans mon esprit ». De même pour le château du Graal auquel on donne le nom de « palais spirituel » ou de « château des âmes ». Et c'est dans un état cataleptique que Lancelot, dans « la Morte Darthur », obtient la vision du Graal. Tout cela pour dire que nous sommes, avec le Graal, confrontés à des expériences transmutiques, se situant au-delà des limites de la conscience de veille.

L'extraordinaire diffusion du thème du Graal durant la première période médiévale a interpellé maints chercheurs pour situer l'origine de cette « geste », ayant mobilisé tout l'Occident chevaleresque autour du mystérieux « objet ». Deux recherches peuvent a priori nous intéresser puisqu'elles jettent un pont d'une part entre Graal et hermétisme, d'autre part entre Graal et la tradition iranienne, soulignant les liens entre Orient et Occident médiéval et tout ce dont ce dernier pouvait être redevable au premier en fait d'hermétisme.

La première recherche est celle de Henry et Renée Kahane (1965) et concerne une comparaison serrée des textes du *Corpus Hermeticum* et du *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. Il s'agit de démontrer en outre, que le « cratère » dont il est question dans le IV<sup>e</sup> traité du *Corpus Hermeticum* n'est autre que le Graal « quant à l'idée et quant au mot lui-même ». Par une étude linguistique poussée les deux chercheurs relèvent comment du mot grec « crater », celui-ci transite au latin crater et cratera puis aboutit

---

<sup>40</sup> La grande histoire du Graal n'a encore jamais été traitée par un homme mortel et parce que les transmutations qui s'opèrent lors de cette expérience sont inexprimables, « on ne doit révéler les secrets du sacrement qu'à celui auquel Dieu en a donné la force » (Robert de Boron)

<sup>41</sup> « Le « voyage » dans ces lieux doit être essentiellement considéré sub specie interioritatis », c'est-à-dire sous la forme d'un déplacement de la conscience dans un monde habituellement fermé à l'être humain. Il comporte un symbolisme initiatique général et universel.

aux formes gradale et graal (coupe, vase etc...). Avec la signification astrale du cratère, on retrouve ce que nous avons écrit précédemment concernant les deux fleuves *Léthé* et *Mnémosyne*, dans lesquels les âmes se baignent pour obtenir soit l'oubli soit le souvenir. Ici aussi, la tradition distingue dans la configuration des astres, deux vases dans lesquels les âmes s'immergent, obtenant ainsi la vérité (*Alétheia*) ou l'oubli (*Léthé*).

Poussant plus loin H. et R. Kahane tentent de démontrer l'identité entre Hermès et deux personnages importants du « *Wolfram* » : Trevrizent, le sage ermite initiant Parsifal au mystère du Graal, Flégétanis, le sage païen le rédigeant pour la première fois. Au cours du développement on apprend que Trevrizent cache *Trible Escient* (vieux français = triple sagesse), ce qui permet aux deux chercheurs d'équivaloir le terme au grec « trismegiste » et de rejoindre ainsi la qualification attribuée à Hermès Trismégiste, le trois fois très grand. Et puisque, avant d'aboutir en Occident, l'hermétisme a d'abord été conservé dans la littérature syriaque et arabe, qu'il s'est prolongé et conservé de même dans la littérature persane pour parvenir jusqu'à la civilisation Islamique médiévale, H. et R. Kahane ont abondamment fouillé dans ces documents tout ce qui touche à Hermès essayant d'y découvrir les traits communs entre celui-ci et le Flégétanis de *Wolfram*. Partant d'un traité d'astronomie (*al-falakîyat al-kobrâ*) attribué à Hermès, les deux chercheurs préconisent que le mot *falakîyat* serve à éclairer le nom de Flégétanis ; bref, ils suggèrent après une démonstration qu'il n'est pas nécessaire de traiter ici, que Flégétanis soit une deuxième typification d'Hermès, soit Hermès comme auteur des Traités hermétiques. Les deux chercheurs insistent sur l'importance des sources arabes pour l'Occident relativement à l'hermétisme ; et c'est surtout cela qui nous importe.

Un troisième personnage central du « *Wolfram* », Kyot le Provençal devient ainsi Guillaume de Tulède (catalan-aragonais). Celui-ci, non seulement connaît latin et hébreux mais également l'arabe, sa science philosophique et sa mystique des lettres. A n'en pas douter, Guillaume de Tulède était un proche de l'Islam : par sa connaissance en symbolisme géomantique, il attestait également ses compétences en théologie Islamique puisque le premier était rattaché à la seconde. Ce symbolisme géomantique, de souche arabe, on le retrouve dans les chapitres d'astrologie chez *Wolfram*, ce dernier n'ayant pu qu'être influencé par la transmission du « matériel du Graal » opérée à son égard par Guillaume de Tulède, dit Kyot le Provençal.

Si cette première étude relève l'influence de l'hermétisme arabe sur la quête du Graal, (notons également les travaux de P. Duval, 1979, et de P.G. Sansonetti, 1980, ayant également orienté leur recherche sur le Graal dans la direction de l'hermétisme) la deuxième étude menée par Sir Jahangîr Coyajee (1939) cherche à démontrer que le lien qu'il établit entre la chevalerie iranienne et celle du Graal, relève du mithraïsme. Tout d'abord, nous dit le chercheur, l'épopée iranienne fournit à l'Occident son symbole majeur, le Graal, qui n'est rien d'autre que le *Xvarnah*, la lumière de Gloire orientale. Ce dernier lui-même, implique l'idée d'une chevalerie initiatique groupée autour d'un roi mythique, *Kay Khosraw*, qu'on peut mettre en parallèle avec le roi Arthur ou Parsifal. Pourquoi *Mithra* ? Parce que les hymnes de l'*Avesta* souvent

réfèrent le *Xvarnah* à *Mithra*, à son culte, à ses symboles. Sur les sculptures de *Mithra* tauroctone, celui-ci apparaît au milieu des cratères et des vases, armé de l'épée et porteur de la lance. Tous objets caractéristiques accompagnant de même les héros du Graal. Bien plus, affirme M. Coyajee, au lieu de prospecter péniblement pour expliquer les sources du Graal dans les dédales des mystères d'Adonis, de Samothrace, d'Eleusis ou autres il est plus fécond de se tourner vers le mithraïsme comme vecteur de transmission. M. Coyajee insiste à ce sujet sur l'omniprésence à une époque du mithraïsme en Gaule, en Germanie romaine, en Irlande, en Grande Bretagne, en Italie et même en France. Réciproquement il est presque certain que le druidisme pour sa part ait migré depuis l'Irlande jusqu'à l'Asie Mineure. Coyajee relève donc cette rencontre entre druides et mages, traditions celtique et iranienne, lors de laquelle eut lieu, certainement, les échanges et la transmission autour de la thématique du Graal. Notons que bien avant cet auteur, un autre iranien, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, né en 1155 et mort en 1191 avait déjà tenté la synthèse entre l'hermétisme néoplatonicien et le zoroastrisme mithriaque où le *Xvarnah* iranien rencontre le Graal arthurien dans une geste mystique commune.

Il est intéressant de poser la question concernant l'Occident : qui incarna au mieux cette idée de chevalerie spirituelle qui satura la conscience populaire elle-même durant près d'un siècle et demi, suscita peut-être les Croisades et l'émergence d'extraordinaires architectures gothiques dans l'Europe entière ? Sans conteste, parmi les différents ordres chevaleresques, ce fut l'Ordre des Templiers qui, plus que tout autre, « dépassa la double limitation que représentaient d'une part le simple idéal guerrier de la chevalerie laïque, et, d'autre part, l'idéal purement ascétique du christianisme et de ses ordres monastiques, se rapprochant sensiblement, ainsi, du type de la chevalerie spirituelle du Graal » (Evola, 1982, 185).

Entre la chevalerie mythique du Graal et celle historique du Temple, les analogies sont nombreuses. Chez Wolfram, les héros du Graal sont nommés *Templeisen*, de même que leurs emblème et écussons sont souvent frappés d'une croix rouge sur fond blanc. Le procès qui leur fut intenté et qui aboutit à l'élimination de l'Ordre, révèle bien des aspects similaires à la geste du Graal dans ses rapports avec l'Islam shî'ite. Les Templiers étaient rattachés à une chaîne initiatique et pratiquaient un rite « antichristolâtre ». On leur reprochait aussi d'avoir des intelligences secrètes avec les musulmans « et d'être plus proches de la foi Islamique que de la foi chrétienne (Wilcke, 1826) ». Il est certain que lors des Croisades s'établit un pont entre Orient et Occident lors de la rencontre des ordres chevaleresques d'Islam et de la Chrétienté. « La chevalerie croisée finit par se trouver en face d'une sorte de réplique d'elle-même, c'est-à-dire de guerriers ayant la même éthique, les mêmes coutumes chevaleresques, les mêmes idéaux d'une « guerre sainte » et, en outre, en face de veines ésotériques similaires » (Evola, 1982, 189). C'est ainsi qu'aux Templiers correspondit exactement, en Islam, l'ordre arabe des Ismaéliens, qui se considéraient aussi comme les « gardiens de la Terre Sainte » (également au sens ésotérique, symbolique) et avaient une double hiérarchie, l'une officielle, l'autre secrète ». Dans ces deux courants d'Orient et d'Occident, apparaît, semble-t-il, une mystique analogue avec, par exemple, cette idée de l'occultation du « roi blessé », devant réapparaître

pour instaurer un nouvel ordre, chez les Chrétiens, et de même « l'occultation » (*ghayba*) de l'*Imam* devenu invisible mais qui se manifestera à nouveau quand les temps seront venus. Les correspondances permirent d'établir un pont entre les deux chevaleries, de dépasser le sectarisme à un point tel que ce n'est pas un hasard si, Ismaéliens et Templiers utilisaient les mêmes couleurs, rouge et blanc, les uns pour la croix et le manteau, les autres pour la ceinture et le vêtement. Le procès des Templiers relève également que ceux-ci eurent des liens serrés avec le « Seigneur de la Montagne » le *Shaykh al-jabal*, conçu comme un dominateur invisible, l'analogue du Roi du Graal et du « Seigneur Universel » (Michelet, 1930).

Une même idée du grand *jihad* réunissait également Templiers et chevaliers de l'Islam ; au-delà des bravoures extérieures où les deux ordres chevaleresques ne s'épargnèrent pas, ils savaient cependant que la vraie guerre correspondait en un héroïsme intérieur, une ascèse leur permettant de dépasser leur propre peur, en vue d'obtenir l'immortalité.

Si nous nous sommes longuement étendu sur le « Graal », c'est que celui-ci typifie bien des aspects qui nous semblaient importants au développement de la thèse. Par l'intermédiaire du « Graal », nous avons pu voir se préciser les points suivants :

- les rapports entre Graal et hermétisme
- l'hypothèse d'une origine orientale relative au Graal
- les rapports entre la chevalerie du Temple et celle du Graal
- les liens entre Templiers et Ismaéliens. (Ce dernier paramètre étant d'importance à considérer l'intérêt porté à l'alchimie par des shî'ites tels que Ja'far-al-Sâdik ou Jâbir ibn Hayyân, alchimistes notoires).



## 6. La transe contemporaine

Comme nous l'avons indiqué, parlant de la laïcisation de la transe, la pensée rationnelle domine dans l'histoire de l'Occident dès l'époque de la Grèce classique sans toutefois éradiquer la pensée « sauvage ». On l'a vu, la laïcisation de la transe (solidaire de celle de la pensée) commence avec la crise induite par Simonide de Céos en rapport avec la transe poétique. Au cours de l'histoire d'Occident l'hégémonie du rationnel s'accroît, provoquant une « fermeture épistémique » relative à la possibilité des voyages dans d'autres mondes. La pensée symbolique perd peu à peu sa capacité à pénétrer la profondeur des univers chamaniques, à relier par ses ponts sémantiques les dimensions du grossier, du subtil et du causal, à établir un lien entre nature et sumature. D'une certaine manière, le mode le plus subtil de la psyché (tout ce que regroupe ce mode en fonction des terminologies différentes) est comme rayé de la carte anthropologique ; d'une dimension tripartite (corps – cœur – esprit), on passe tout d'abord à un dualisme « âme – corps » (Descartes), puis dans notre ère post-moderne à un monisme unidimensionnel « corps » réduisant l'homme à ce que certains ont nommé : l'homo biologicus.

La laïcisation est réalisée: de l'ordre initial où la transe visait « Aléthéia » (Vérité), de la hiérarchie intime allant dans le sens esprit - cœur - corps avec leurs nourritures respectives et leur importance proportionnée, on est passé au nouvel ordre tyrannique, avec ses idéologies spécifiques, allant dans un sens inverse: corps (hédonisme - matérialisme - consumérisme) - cœur (psychologisme - émotionnalisme) - raison (rationalisme - athéisme) avec l'élimination de la fonction symbolico-spirituelle. La laïcisation, du même coup, dilue la cohésion communautaire et instaure le règne de l'individualisme. "L'en-soi" social voit sa base éthique disparaître et surgit alors un "pour-moi" anomique revendiquant une liberté « d'ivresse » sans référence aux normes initiatiques qui jalonnaient jadis les chemins de la transe.

Dès lors, la transe post-moderne n'a plus d'orientation ni le pouvoir d'activer les liens transitiques à des niveaux multidimensionnels ; elle s'évertue, de manière spectaculaire, à épuiser par ses fantastiques vibrations, le « corps végétatif » dans lequel, catalysée par la substance toxicomanogène, elle a été induite.

Il a été écrit, en ce qui concerne la transe et les états de possession, de même que d'autres états modifiés de la conscience que ceux-ci « pouvaient être produits dans n'importe quel cadre par n'importe quels agents ou procédés qui interfèrent avec le flux normal des sensations et des stimuli proprioceptifs, le flux normal des impulsions motrices, la « tonalité émotionnelle » ou le flux normal et l'organisation des processus cognitifs » (Ludwig 1968, 70). Et le même auteur rajoute : « les niveaux de stimulations extéroceptives, qu'ils soient au-dessous ou au-dessus d'un « niveau optimal », de même qu'un appauvrissement des stimuli environnementaux divers et variés, se révèlent favorables à la production d'états modifiés de la conscience ».

En prenant l'exemple d'une « rave party » post-moderne, les stimuli environnementaux qui interviennent sont bien entendus la drogue, mais en plus le jeu

des lumières, la danse, la promiscuité des danseurs, la musique, le jeûne, chacun de ces facteurs étant à sa mesure un vecteur de transe. Il apparaît d'emblée qu'il manque ici le paramètre « orientation ». Les participants à la rave ne vivent pas un processus identificatoire, du moins pas celui qui consisterait officiellement à s'identifier à « un dieu ». Et pourtant, c'est ce que nous aimerions démontrer, demeurent toutefois sous-jacents aux différentes trances apparemment chaotiques, les « résidus » des trances archétypales, jubilative, héroïque, chamanique et autre sous le signe des Apollon, Mars, Dionysos et compagnie.<sup>42</sup> En considérant quelques trances post-modernes dans leur rapport à l'espace, nous aimerions souligner ce fait, qu'en dépit de la désorientation explicite des trances culturelles, subsiste au plus profond de la psyché post-moderne, comme une mémoire transitive visant malgré tout à l'identification avec un « dieu », soit à une transe de possession inconsciemment recherchée.

### *1. Le rapport du cocaïnomane à l'espace et la transe héroïque*

L'espace n'est rien d'autre que la manière dont s'assemblent et se rassemblent les formes, leurs jeux d'expansion et de contraction dans des entrecroisements réciproques. Comment la conscience pourrait-elle se représenter un espace vide, en formuler même le concept, si elle ne le faisait par comparaison spontanée à la mémoire d'un espace peuplé d'objets.

Le vide est spatialement inimaginable, inconceptualisable, aperceptif. C'est le rapport d'une conscience à des formes qui postule l'espace. Ces formes s'agencent selon une régularité conventionnelle, répétant les structurations "attendues" et formant le monde de la normalité: celles-ci définissent alors l'espace de la conscience de veille. Lorsque le jeu des formes ne correspond plus aux mécanismes phénoménaux prévus et aux logiques spatiales déterminées, ces formes relèvent alors du fantastique de la conscience transitive.

Chaque substance toxique est une puissance spécifique, un pouvoir d'animation particulier en ce sens qu'ils stimulent dans une région de l'âme en résonance, l'effectuation d'une ambiance et d'une coloration correspondantes, d'une pensée et d'un comportement synchrones.

Il nous paraît donc opportun de décrire les espaces liés aux prises de drogues différentes pour déterminer quels modes de l'âme sont activés et précipités dans la descente de nos trances contemporaines. Après avoir répertorié le flot d'images recueillies à travers les témoignages des trances des toxicomanes, nous pensons pouvoir établir d'intéressantes comparaisons entre quelques formes d'ivresse induite par la cocaïne, l'héroïne, le LSD et les ivresses archétypales répertoriées chez Platon.

---

<sup>42</sup> On peut relever ici un phénomène de liminarité avec inversion mais dont il n'y aurait plus la réintégration codifiée et effective. Turner, parlant des hippies, signale l'inversion à travers les valeurs et les comportements choisis. Si l'ambiance « zen » caractérisant la mentalité hippie (donc contemplative) et la communauté non structurée dans laquelle ils évoluent, s'appliquent bien à la liminarité de la deuxième période, le processus échoue souvent par rapport à la troisième période dite de réintégration sociale, parce que le rite de passage n'est plus codifié, mais simplement vécu de manière « inconsciente ».

Voici un premier compte-rendu de « Michel André » relatif à sa perception sous cocaïne.

*Cubrik 1995. Rockwill dans le canton de Berne, dernière ivresse mémorable et incontrôlable de tous mes sens et même plus... c'est une mega rave de 20'000 personnes réunies pour un seul et même but : une déjantée névrosée sur de la techno à 100% !! C'est de la folie, une ambiance irréaliste et futuriste; le look des mecs et des gonzesses est terriblement excitant... bref. Le "matos" de base pour une bonne soirée et le reste c'est au moins cinq grammes de coke par personne. La première disjonctée c'est le matin même, le premier pilz de coke, en plus au volant de ma "Uno Turbo IE", la musique à coins ! Cette sensation de bien être quand l'effet du pilz commence, il se passe une montée de chaleur qui m'envahit le cerveau avec en plus une irrésistible envie de bouger. J'appuie sur les gaz... le paysage avec tous ses objets ridicules disparaît... il n'y a plus que la route et bientôt même plus la route... j'ausculte avec une infinie précision les milliards de grains de goudron qui s'étalent maintenant sur deux lignes se rapprochant à une vitesse effrayante, se juxtant là-bas en un point au fond de l'entonnoir : le bout de la route. Je ris, je suis heureux, je vois tout très clairement, il n'y a pas de problèmes... plus. J'arrive et j'entre dans la danse. C'est génial ! je me démembre comme un robot. Je serre les dents et j'ai un goût de fer dans la bouche. Je suis tout métallique... j'avance irrésistible et je fends la foule sans importance qui sourit béatement. C'est l'extase. Toutes les formes qui dansent sont du pur mouvement. J'en saisis une et je la dissèque jusqu'en ses plus intimes profondeurs. Je sais tout sur elle et je sais tout sur tout. Je suis artiste, nabab, homme d'affaires, ministre, et je disserte en maître sur tous détails. Ma pensée s'enfonce avec une obsession pénible soudain sur un truc qui lui résiste. Elle veut aller plus loin, lui ne veut pas... il résiste. La pensée me dit : "qu'y a-t-il là-derrrière de louche". Alors c'est la parano... le petit détail au fond du détail que je ne peux saisir, rebondit comme un boomerang dans la salle, remplit de doute toutes ces formes auparavant indifférentes et les relance, menaçantes, contre moi. Vite un pilz, on va bien voir.*

En substituant les termes à la mode par ceux de l'époque médiévale, la "Uno Turbo IE" par le fougueux coursier, par exemple, on aurait pu croire à la description d'une chevauchée héroïque. Un premier effet de la cocaïne est donc de susciter une conscience transcendant les corps, d'énergétiser l'espace des formes lourdes et végétatives jusqu'à leurs transformations en "purs mouvements", en structures de plus en plus minuscules, en "détails" atomisés concentrés à l'extrême dans le point final que Michel-André nomme : le bout de la route.

La pensée est ici de nature schizomorphe avec une tension radicale au découpage du réel. A la limite de cette hyperconcentration du spatial, après avoir exclu l'une après l'autre les formes constitutives de l'espace, celui-ci n'existe plus. L'ivresse anagogique du héros, sous le signe de Mars, montrait que la lutte contre "l'ego", la grande guerre, se fait les armes à la main et que les portes du ciel doivent être forcées par l'épée. A

nouveau, dans le texte de Michel, nous observons de curieuses analogies; moteurs, musique, goût de fer dans la bouche, sensation de métal, toutes allusions qui nous ramènent aux ambiances métalliques des grandes épopées avec leurs rumeurs stridentes et leurs mouvements frénétiques. Sous l'effet de la coke, Michel-André se transforme en avatar négatif du héros traditionnel. Mais là encore, par le sens a priori donné à l'expérience, le résultat est contraire à celui recherché dans l'ivresse héroïque. D'une part l'ivresse cocaïnomaniaque exalte l'imaginaire de l'âme végétative à s'investir dans des formes surpuissantes et mégalomaniaques, ce qui apporte cette illusion de vertus héroïques, d'autre part le mental investi de ces mêmes formes démesurées focalise sur un cap "sans fin et sans fond", sourd aux ordres d'une intelligence lui dictant le chemin.

Ainsi l'espace du cocaïnomane, indéfiniment dichotomisé, est réduit au terme de la crise à ce point limite que symbolise la conscience d'un moi hypertrophié, exalté ou paranoïaque. Disparaissent alors dans cette centralisation égotiste maximale la conscience des autres et la possibilité d'une quelconque transcendance. Malgré son sentiment d'omnipotence, Michel-André est seul avec ou sans lui-même. Les formes qui dansent ne sont pour lui que des formes "indifférentes" au sourire "béat". Son espace d'ivresse coïncide alors avec celui du solipsisme et de l'auto-enfermement, lieu d'une clôture où le mental dissèque de l'imaginaire jusqu'à épuisement.

## ***2. Le rapport de l'héroïnomane à l'espace et la transe jubilative***

Si l'analogon positif du cocaïnomane peut être représenté par le héros classique qui cherche la "réalisation" dans la voie de l'action, l'analogon positif de l'héroïnomane peut correspondre au sage méditatif engagé dans la voie de la contemplation.

L'héroïne fonctionne comme un dépresseur du système nerveux central et un "agent parasympathétotonique". Lorsque le toxique entre en action, il stimule la "végétativité" de l'âme et inhibe la fonction mentale et intellectuelle. La puissance se porte sur l'âme végétative et exacerbe les perceptions spatiales d'horizontalité et de profondeurs "engloutissantes". Lorsque le système nerveux central est quasiment interrompu, lorsque les fonctions du mental responsables des représentations formelles sont mises hors circuit, lorsque la fonction symbolique et intelligible réglant le sens "de l'être" est inhibée, temps et espaces se fondent dans le Tout.

Ici, nous avons le mouvement inverse de celui observé lors de l'ivresse de Michel-André. Dans celle-ci, l'univers se condensait en se rétractant dans le centre/ego d'une conscience personnelle. Dans l'ivresse héroïnomaniaque le centre/ego se dilate à travers le rayonnement centrifuge jusqu'à se perdre aux extrémités du cercle universel. L'héroïnomane, lors de sa tentative transitique, est en expansion et sa conscience se moule au grand vide de l'espace, vide de représentations. Sa perception est celle d'une descente vertigineuse dans les eaux matricielles, dans la grande âme végétative du monde. Sa conscience, contrairement à celle du cocaïnomane, fait l'expérience "mystique" du Tout, mais celui-ci est la nature avec ses forces obscures, souterraines,

engloutissantes, dissolvantes, avec ses monstres larvaires de l'inconscient liquide qui grignote cette conscience jusqu'à l'oubli même de son nom.

Le plaisir, dans cette chute, réside dans la perception d'une ineffable paix. L'héroïnomane devient un homme sans songes, sans rêves, sans projets, sans espoir. Son seul rêve est de perpétuer sans cesse cette paix, comme un oubli de lui-même. L'obsession de Michel-André portait sur le découpage du réel par la tension du mental. Il reste une obsession à l'héroïnomane : son corps. Et c'est là le grand paradoxe de l'homme à la seringue, déchu, mal nourri, mal vêtu, malade et sans hygiène, perforé, troué, les artères violettes et le corps sale et croûté: l'obsession d'aimer celui-ci. Il l'aime et l'idolâtre parce que ce corps est le véhicule qui l'emmène vers cette paix absolue et nirvânique. Il lui voue un culte, des rites, et même un langage.

*Alors je commence à sniffer de l'héroïne, d'abord ça n'a rien de spécial, mis à part ce sale goût qui me descend tout au long de la gorge. Soudain me voilà dans un nouveau monde. C'est fantastique. Je ne me reconnais plus, je suis quelqu'un d'autre, je suis, excuse-moi l'expression, au septième ciel. Mais il me fallait plus; alors je prends la shooteuse et là c'est le sommet. C'est comme un rituel quelque part. Il y a toute une préparation importante, chimique, si je peux dire. Après j'observe la veine, je la lisse, la compresse et mets la ligature pour la voir belle, bleue et gonflée. J'approche la shooteuse, je pique... C'est l'extase.*

*Alex*

Alex aurait pu dire "c'est l'orgasme". Car c'est une "véritable" partie d'amour qu'il s'est joué entre l'aiguille-pénis, la veine-vagin et le flash-orgasme.

L'exaltation enivrante de Michel-André s'accroissait au fur et à mesure du processus performant de microcentration culminant dans la contemplation égocentrique, en équilibre instable pourtant, toujours proche de la rupture et de la chute paranoïaque. L'ivresse d'Alex consiste en une macrodissolution du "moi" dans le corps cosmique, en retour récupéré, réduit lui-même à devenir "l'ego" du corps de l'épave héroïnomaniaque.

La transe jubilative du soufi ou du mystique chrétien vise à l'intégration du moi en Dieu. L'expérience de l'héroïnomane est une expérience de mystique naturelle dans l'immanence de l'indifférenciation des éléments. Ce qu'il perçoit, dans son ivresse, ne relève aucunement de principes transcendants décrits par les adeptes de la transe jubilative tels l'Un, le Beau, le Bien, le Vrai, etc... qui qualifieraient sa paix totalisante. Celle-ci se caractérise plutôt par une absence de « qualités archétypales », par un néant de déterminations vécu au seuil le plus bas de la végétativité. Cette dernière, lors de l'extase, absorbe dans son bouillon de sèves ténébreuses le grand souffle voilé de la pensée symbolique, réduit lui-même à une vastitude émotionnelle sans coloration, qui s'anéantit dans une vie amorphe semblable à celle "des ténèbres qui régnaient sur l'abîme".

Ici la démarche analytique et focalisante n'est plus de mise. La conscience a la nature des vagues; elle épouse les corps émoussés du réel et les rares reliefs dont elle prend encore connaissance, résident dans les récifs brumeux des songes et des mélancolies. A force de s'épandre à l'extérieur, la conscience se perd dans les grands espaces horizontaux auxquels elle s'identifie. Dans ses dérives centrifuges se dilue peu à peu et parfois à jamais son propre principe d'identité.

L'héroïnomane n'a alors plus que l'apparence du compact; son intérieur, semblable à une poussière d'arbre mort, se désagrège dans le néant; au niveau animique ses fonctions intelligibles et sensibles se sont diluées dans la fonction végétative, elle-même diluée dans l'âme du monde : la *materia prima*. Au niveau bio-chimique la parasymphaticotonie a anesthésié "toutes les excitations sensorielles et nerveuses". Système nerveux central et système nerveux sympathique sont au repos. Les ondes cérébrales bêta, similaires à celles des méditants aguerris, oscillent calmement en de larges arabesques à fréquence réduite. Le "chlorydrate de l'ester diacétique" a officié comme solvant, d'abord dans le sang, puis dans l'intimité cellulaire jusque dans les véhicules de l'information eux-mêmes, où il a posé le sceau de l'informe, d'une paix nocturne, du chaos primordial.

D'une certaine façon, l'héroïnomane est mort à son « nom » et la conscience diluée dans le Tout ne peut, sémantiquement, que restituer du Tout. Les descriptions phénoménologiques de l'ivresse héroïnomaniaque ne s'embarrassent d'ailleurs ni de symboles ni d'images, puisque ceux-ci manquent. Seule la répétition lancinante du seul concept pouvant tout englober, le tout et ses synonymes de néant, ramène aux récits de l'expérience. Au réveil dramatique, la fusion se révèle alors éphémère; l'impact de l'union végétative seule est lacunaire car elle n'unit qu'une partie de l'âme. Au sortir de l'ivresse les fonctions sensibles et symboliques se manifestent comme la souffrance d'une blessure, un instant endormie, et soulignant encore davantage l'échec de l'union.

Le mystique chrétien et le soufi en transe jubilative se propulsent dans la transcendance par l'envol de leur esprit dans lequel sont subsumées les autres fonctions de la psyché. Dans l'enstase, comme ils la décrivent, ils vivent l'Amour et la Lumière et le retour à la conscience de veille ne provoque pas les catastrophiques ruptures éthiques, l'oubli du beau, les dérives comportementales observées chez les toxicomanes. La voie de la contemplation chez l'héroïnomane est illusoire et sa mystique subversive. Les sages de l'héroïne, dans leur lente immersion minérale où, d'une certaine manière, ils expérimentent la fusion cosmique, ne ramènent aucune perle du voyage.

### 3. *Le rapport de l' « halluciné » à l'espace et la transe mixte*

La subversion héroïque consiste en l'hyper-excitation enivrée du cocaïnomanes et la subversion contemplative en la dissolution extatique éprouvée par l'héroïnomanes. Les hallucinogènes exaltent la vision magique, les fresques stupéfiantes de l'extraordinaire, mêlant aux ombres monstrueuses de l'Hadès, parfois, les lueurs étincelantes des empyrées avec des archétypes reconnaissables, mais surgissant au hasard sans qu'il soit possible d'affirmer une rencontre avec la transcendance ou l'établissement de quelque lien non fictif avec le sacré.

L'expérience des toxicomanes avec l'hallucinogène n'est que l'analogue négatif des expériences de la Pythie vaticinant au temple de Delphes, de celles des Ménades voyantes de Dionisos, des chamans sacralement intoxiqués établissant les contacts divins.

En fait de chamanisme, nous avons parlé de cette convergence descriptive riche en images éclatées, de cette tension prospective dans les bourgeonnements du monde, sautant avec une facilité déconcertante de l'infiniment grand à l'infiniment petit, remontant les maillons des généalogies de la paramécie originelle en passant par les ancêtres claniques jusqu'aux dieux fondateurs. La vision riche et déployée, kaleidoscopique, s'immisce dans les dédales des réincarnations, reconnaît à d'étranges carrefours du temps les genèses d'une espèce à laquelle le chamanisant trouve des points d'ancrage; celui-ci avec un sentiment d'identité absolu, parcourt le courant de l'évolution, entrant en sympathie avec des chromosomes luminescents, des monstres dynosauriens, des comètes aux cheveux de lumière, des dieux ouraniens tourbillonnant dans des carrousel d'étincelles et de flammes.

Dans le délire à l'hallucinogène l'ivresse réside dans la surabondance "esthétique" que distille l'imaginaire. Ici c'est à nouveau le mode végétatif qui a le rôle principal; mais contrairement à l'ivresse héroïnomaniaque où l'imaginaire s'active peu, où l'art est de glisser entre les ombres dans la paix fluide des « eaux d'en bas », l'ivresse à l'hallucinogène s'efforce à capter dans le miroir tranquille de l'héroïnomanes, tout ce qui échappe à ce dernier : la danse frénétique des figures archaïques qui s'élancent des fonds pour surgir un instant dans un éclat lumineux, tous les reflets venus d'en haut, irisés et brouillés, tremblants et monstrueux, qui se forment et se déforment au gré des rythmes et des mouvances spontanées. Ici la vision est énergétique; elle fait l'objet puis le décompose en onde ou le recompose dans le même temps en une synthèse des deux.

*Je vise à l'expansion de votre conscience, à briser votre habituelle perception macroscopique, j'essaie de vous brancher, je tente de vous faire comprendre ce qu'est à peu près un moment psychédélique, de vous décrire deux sortes de phénomènes pour lesquels nous n'avons pas de mots : les processus de transformation de l'énergie à la vitesse de la lumière et la vision transcendante. (Leary, 1973, 20)*

La description de l'image "hallucinogénique" est de nature "physiciste". L'halluciné a un langage proche de l'énergéticien. Ce qu'il voit, ce sont des analogues de particules, d'ondes, de champs subatomiques, d'interférences lumineuses, de figures photoniques : le tout interpénétré, puis disjoint, puis repris dans une spirale de la vitesse ascendante ou descendante. Son regard est, pourrait-on dire, électronique; il vibre sur le principe d'incertitude et les images qu'il recueille sont celles, contradictoires, des jeux photoniques et corpusculaires.

Que nous dit l'halluciné de la transcendance que nomme Timothy Leary, le pape des religions extatiques modernes ?

Il ne nous dit rien, au-delà de cette "interpénétration unidimensionnelle" sur la couche végétative, au-delà des mixtions énergétiques entre masse et conscience, entre forme et fluide, entre ombre et lumière. Même, lorsqu'une figure sort du chaos, elle ne tient pas, mais aussitôt vacille et se fragmente dans le miroir brisé. En bout de compte tout se réduit à du pur mouvement. Dire la transcendance ou du moins s'y connecter, c'est réussir "l'interpénétration multidimensionnelle" décrite par les mystiques de bon cru. C'est vivre les rapports entre les différents modes de l'âme, percevoir certes la double face énergétique de la *materia prima*, mais de là s'élever jusqu'au centre du cœur incluant des polarités de nature plus subtile, puis jusqu'au sommet de l'esprit où le champ unitaire ne fait plus seulement référence à l'énergie, mais au sens, à l'amour et à la compassion, toutes notions incluses dans l'expérience transistatique traditionnelle.

*La réalité sociale dans laquelle nous avons été élevés et que l'on nous a appris à percevoir et à utiliser n'est en fait qu'une chose simpliste et statique. Elle manque tout à fait d'intérêt. Le bourdonnement et le mouvement véritable, la beauté de l'électronique, de l'énergie cellulaire, somatique et sensorielle ne font pas partie pour nous de l'image habituelle de la réalité. Nous ne pouvons pas percevoir les processus de la vie. Ils nous entourent en permanence. Ils explosent à l'intérieur de notre corps en un milliard de cellules, et la plupart du temps, nous ne pouvons pas en faire l'expérience. Nous sommes aveuglés devant ce fait... Mais, véritablement, je ne pense pas que ce soit difficile d'accepter logiquement le fait qu'il existe plusieurs réalités, et que les choses les plus fantastiques, qui se passent, tels les processus cellulaires et nucléaires, la fabrication des protéines à partir de l'ADN, ne se situent pas au niveau de notre perception quotidienne. Et c'est pour cette raison que les communications les plus complexes, les processus les plus créatifs existent à des niveaux dont nous ne sommes pas ordinairement conscients. (Leary, 73, 20)*

Dans ce texte Leary situe le niveau auquel il rattache "les choses les plus fantastiques", niveau physicien par excellence. Celui-ci, et Leary ne s'en doutait pas à l'époque, allait faire des ravages, occuper progressivement le devant de la scène et rejeter hors du réel tout ce qui ne correspondrait pas à ce regard : l'œil électronique de la pensée scientifique confirmerait bientôt les images "dignes d'intérêt" que la vision extatique de l'halluciné avait un instant embrassées. Que la conscience de veille soit incapable



de percevoir la danse des électrons et le reste...soit; mais réduire l'incommensurable richesse de tous les degrés de réalité à la sarabande électronique et identifier celle-ci à l'expérience mystique demeure lacunaire.

Quel était "l'excès", le ravissement transitique pour Bernard de Clairvaux, par exemple? A la seule lecture du texte, l'évidence éclate. Si Timothy Leary, avec ses "choses fantastiques", prétendait à la mystique, celle du cistercien fondateur n'était en tous les cas pas de même nature.

*Vous vous demandez sans doute comment j'ai pu reconnaître sa présence, puisque ses voies sont si incompréhensibles; c'est qu'il est vivant et efficace. Aussitôt qu'il est venu en moi, il a réveillé mon âme qui dormait; il a remué, attendri et blessé mon cœur, qui était dur comme la pierre et malade. Il s'est mis aussi à arracher, à détruire, à édifier et à planter; à arroser ce qui était sec, à éclairer ce qui était ténébreux, à ouvrir ce qui était fermé, à enflammer ce qui était froid, à redresser ce qui était tordu, à aplanir ce qui était rude et raboteux, en sorte que mon âme bénissait le Seigneur, et tout ce qui est en moi bénissait son saint nom...Je ne l'ai connu par aucun mouvement de sa part; j'ai seulement reconnu sa présence par un mouvement de mon cœur, j'ai remarqué la puissance de sa vertu par la fuite des vices et par l'amortissement des passions qu'elle opérait en moi. (Bernard de Clairvaux, cant. 215)*

Où sont les feux d'artifices dans l'extase de Bernard, où sont ces fulgurations phénoménales qui ne cessent de se métamorphoser ? Ici le docte moine ressent la transcendance "par aucun mouvement de sa part"; moteur immobile d'une sublime discrétion, elle meut l'âme à se parfaire par l'amour qu'elle lui porte. De plus, dès que la présence du divin l'a touché, celle-ci a réveillé non seulement son âme de vie, mais encore son cœur et dans d'autres textes admirables Bernard y adjoint encore l'esprit : corps, cœur, esprit; le grossier, le subtil, le spirituel.

L'espace de l'halluciné réside, lui, dans la puissance imaginaire de l'âme végétative. Une étude superficielle pourrait faire croire que ce premier réalise une synthèse opérative entre une ivresse de l'immanence et une mystique de la transcendance. L'extase hallucinogénique échoue pourtant dans sa visée de transcendance et celle-ci n'est qu'une illusion provoquée par l'interchangeabilité surprenante des "contraires" au niveau physicien, les combinaisons des possibles énergétiques s'effectuant dans leurs manifestations corpusculaires et ondulatoires.

Dans les trois types d'ivresses décrites, les effets de la descente, au-delà des phénoménologies intéressantes spécifiques à chacune, s'inscrivent dans la tragédie d'un être. Et c'est ce qu'on oublie trop souvent de constater lorsqu'on identifie les transes post-modernes induites par la seule substance, sans le soutien de « Vérité et de Mémoire », aux transes traditionnelles.

Les premières précipitent les protagonistes dans les débâcles éthiques et comportementales, dans ces folies résiduelles peuplées d'images tantôt acides et excitantes, tantôt molles et floues, les immergeant dans une teinture émotionnelle équivoque, véritable bouillon de culture des anómies, psychoses et autres névroses. Les transes contemporaines se rattachent à la catégorie passive de la transe, très souvent marquées du sceau de la djinnopathie, celle-ci prenant chez nous les formes qu'une terminologie psychiatrique lui désigne (borderline, psychotique, névrotique, schizophrène) alors que dans l'islam maraboutique ces mêmes formes sont référées à la désignation djinnopathique. Les secondes font monter des "saints" dans le ciel et croître leurs fruits immortels sur la terre. Dans la sortie extatique du vrai mystique, celui-ci "qu'on reconnaît d'ailleurs à ses fruits", ramène toujours quelques graines de "meilleur" pour les autres et pour lui-même. Quelques semences qui toujours germeront pour le bien de tous, en plus grandes beautés, en plus compatissantes bontés, dans ce champ que le saint nomme : amour et intelligence.

Concernant les substances psycho-actives on peut dire ceci : si dans les sociétés traditionnelles les substances toxiques sont des véhicules "transitiques" pour aller vers un but dont le chemin était balisé, chez nous cette fonction de véhicule est bien présente, mais il n'existe aucun "ailleurs" culturellement bien défini vers lequel la drogue permettrait de "voyager". Mythes et rituels ont disparu; la sphère du sacré a été rayée du parcours symbolique; la prise de substance ne concourt plus à favoriser une communication avec l'Autre et les autres.... Dans les sociétés traditionnelles la substance hallucinogène ou enivrante est indissolublement liée à une dimension cognitive, à l'ascèse liée au "connais-toi toi-même". Elle sert de moyen proportionné et hiérarchiquement soumis à d'autres facteurs plus fondamentaux structurant le processus de connaissance, favorisant l'intégration subjective, sociale et sacrée d'un homme-sens, d'un monde-signe et d'une présence des dieux. Jamais la drogue par elle-même, isolée de la mémoire, du mythe et du rite, ne peut qualifier l'expérience cognitive. De plus, elle est souvent utilisée pour venir en aide aux autres, comme dans le cas des guérisseurs mazatèques (exemple de Maria Sabina).

Dans les sociétés contemporaines, la drogue sert de moyen aveugle, anarchique et non intégré, à la production d'ivresses dangereuses et stériles renforçant l'ignorance subjective, sociale et sacrée et produisant l'homme machine, le monde-objet et la mort des dieux. En conclusion, après ces quatre premiers chapitres on peut tenter une brève synthèse des rapports entre la trifonctionnalité de la transe, les périodes historiques et les typicités transitiques, à travers les commentaires suivants :

- Rappelons tout d'abord comme nous l'avons écrit au chapitre parlant de la trifonctionnalité, que celle-ci est formée de trois couples : *Aléthéia / Mnémosyne* (Vérité/mémoire), *Léthé/Hypnos* (Oubli/sommeil), *Léthé/Thanatos* (Oubli/mort). Entre la Vérité + et l'Oubli mortel « s'instaure une zone tampon de nuit et de lumière +-, l'ombre, qui, reliant les contraires, organise la transe en système antagoniste de complémentarité, celui-ci n'étant que le déplacement de vérité vers oubli et réciproquement.

- Dès l'Antiquité, on passe d'une trifonctionnalité à un dualisme transitique qui impose l'alternative : ou la transe est « mystique » ou elle est pathologique. La transe médiane liée à *Hypnos*, en général thérapeutique, devient dès lors difficilement praticable.
- Moyen-âge et Renaissance conservent encore des trances centrées sur Vérité.
- Dès les temps modernes les trances principales se situent toutes en *Thanatos*, comme des fac similés de ce qu'elles furent en *Aléthéia*.

### Rapport entre la Trifonctionnalité, les époques et les typicités transitiques

	<b>Trifonctionnalité</b>	<b>Jubilative</b>	<b>Héroïque</b>	<b>Poétique</b>	<b>Mantique</b>	<b>Télestique</b>	<b>Hermétique</b>	<b>Djinnopathe</b>
<b>Grèce Archaique</b>	Vérité Oubli + Oubli -	● ● ●	● ● ●	● ● ●	● ● ●	● ● ●	● ● ●	●
<b>Antiquité</b>	Vérité Oubli + Oubli -	●	●			●	●	●
<b>Moyen-âge</b>	Vérité Oubli + Oubli -	●	●	●		●	●	●
<b>Renaissance</b>	Vérité Oubli + Oubli -			●		●	●	●
<b>Temps moderne en Occident</b>	Vérité Oubli + Oubli -	●	●	●		●		●

## Chapitre IV.

*In these kinds of studies social theories may be of little aid in our assessment of brute data in which the “irrationalities” of, say, a magical vision play a major role. Anthropologists engaged in the study of shamanism, for example, may observe or experience something so extraordinary that they can find no reasonable explanation for it. How do we represent these data? Should we include these data in our discourse? (Paul Stoller, 1984, 93)*

### « Autour des zaouïas » : Enquêtes sur le terrain relatives à la possession et aux pratiques chérifiennes

#### 1. Méthodologie : Les limites de l'enquête ethnographique classique et l'apport de l'ethnologie post-moderne

Le présent travail suit une démarche inductive, partant d'une connaissance minimale au sujet des phénomènes constatés, amenant progressivement le lecteur (et l'auteur) d'un matériau disparate et fantasmagorique jusqu'à une compréhension plus ferme des principes qui règlent toute la pratique thérapeutique dans les différentes *zaouïas* visitées. Pour ce faire et par souci de soumettre les faits à une étiologie cohérente, l'enquête s'approfondit au fil du voyage, investiguant au cœur même de la *zaouïa*, dans la doctrine soufie, sa méthode et sa définition.

Les enquêtes sur le terrain sont rendues au plus près par la forme narrative. Pour être au plus près du vécu, donc de l'expérience immédiate nous ne pouvons traduire autrement qu'avec des mots «réalistes» certaines scènes touchant au prodige. « L'enquête » effectuée au cours de ces longues années, car il s'agit bien d'une quête à l'intérieur de soi sans laquelle la compréhension symbolique eût été par définition impossible, justifiait à notre sens le choix d'une terminologie plastique et adaptée.

Comme dit encore Stoller:

*Although anthropologists, like painters, lend their bodies to the world, we tend to allow our senses to penetrate the Other's world rather than letting our senses be penetrated by the world of the Other. The result of this tendency is that we represent the Other's world from the outside in a generally turgid discourse which often bears little resemblance to the worlds we are attempting to describe.*

Or justement, le monde *maraboutique* que nous essayons de décrire est par définition un « univers initiatique » dans la terminologie et la logique duquel il faut pénétrer « par dedans », c'est-à-dire par initiation (Chaque confrérie a ses rites de passages et ses initiations). Face aux prodiges, à la magie, la logique classique est battue en brèche

et les principes d'identité, de non contradiction et de tiers exclu ne suffisent plus à expliquer l'étrangeté des phénomènes. « I had learned much about Songhay magic from the « inside » as an initiated apprentice ». (Paul Stoller, 1984, 100) Concernant la retranscription des faits liés à l'enquête sur le terrain, l'alternative fut celle-ci :<sup>43</sup> soit respecter la « méthode » classique mais perdre en substance avec le discours objectif, donc en l'occurrence perdre en vérité, soit accepter une moindre concision dans les énoncés, liée au florilège des mots, mais obtenir un surplus d'authenticité évocatoire. En fonction de ce choix, de demeurer au plus près possible de l'évocation, la description de nos visites aux *zaouïas* se veut résolument narrative, y incluant cette subjectivité liée à ce genre d'écriture, sans laquelle le champ anthropologique ne pourrait offrir au lecteur « a new theoretical insight, a new thought, a new feeling or appreciation. » (Paul Stoller, 1984) « Autant dire qu'il n'y a pas de position neutre de la parole : en sorcellerie, la parole, c'est la guerre. Quiconque en parle est un belligérant et l'ethnographe comme tout le monde. Il n'y a pas de place pour un observateur non engagé. » (J.Favret-Saada, 1991, 27)

« Engagé » nous avons essayé de l'être le mieux possible durant de longues années sur le terrain. « On n'étudie pas les génies, on les suit » relate un initié à Paul Stoller (1989, 1). Et selon Hell (1999, 16) pour ce qui concerne le cœur de notre sujet la transe et les prodiges :

*Vouloir pénétrer le chamanisme ou la possession impose une méthode particulière. Il est totalement illusoire d'espérer analyser le monde des esprits comme on le ferait pour une chaîne opératoire de poterie ou une institution politique. L'extase, la possession, la fureur relèvent de l'ineffable, de l'expérience vécue de l'invisible, de ce que Roger Bastide nomme « le sacré sauvage », et non de discours construits, d'une glose froide.*

Plus loin, le même auteur relève que cette importance qu'il accorde au terrain, « explique mon choix d'écriture ». Pour cette même raison, nous avons tenté « l'immersion » le plus souvent possible et surtout avec les Aïssaouas de Meknès dont la plupart des *chorfa* de la *zaouïa* de Chich Kamil sont devenus nos amis.

Quant aux interviews, ils sont cités au plus près de ce qui nous a été rapporté. Ceux-ci ayant été soit enregistrés quand cela était possible, soit rédigés en arabe par l'interviewé lui-même auquel nous demandions confirmation écrite, puis retraduits en français.

Relativement au fond, les enquêtes sur le terrain ont cherché pour l'interprétation, voire l'explication des prodiges de la guérison, un matériel symbolique qui n'avait guère été exploité jusqu'ici, à cause de la difficulté à trouver des interlocuteurs susceptibles et désireux (voire capables) de livrer à l'étranger les arcanes du système

---

<sup>43</sup> (« I would suggest, anthropologists will need to describe evocatively the being of the people they study, so that the reader will be carried into new and thought – invoking worlds »). (Paul Stoller, dans *L'homme*, juillet-décembre, 1984, (3-4) 91-114) Et cette citation de Merleau-Ponty dans « la prose du monde » qui lui fait écho : « le langage nous conduit aux choses mêmes dans la mesure exacte où il est signification avant d'avoir une signification. »

*maraboutique* de la *zaouïa*. Selon des témoignages dignes de foi, les *zaouïas* ont dû, plus que jamais en ces temps, protéger leurs doctrines face au *Makhzen* (officialité de l'état), contre la pénétration des valeurs contemporaines venue d'Occident, pour ne pas engendrer la suspicion d'occultisme et conserver quelques chances de subsister. Ce qui n'est pas nouveau puisqu'il y a un siècle déjà que Rinn mentionnait dans son travail sur les confréries, une loi du silence inhérente aux *zaouïas*, désireuses d'éviter de passer pour hérétiques et d'être exclues de l'interprétation officielle du sunnisme.

L'interprétation symbolique (l'herméneutique), les théories alchimiques, philosophiques ou ethnologiques quoique tissées avec l'enquête elle-même, pour donner au tout une organicité plus vivante sont formulées en un langage plus classique, surtout lorsque celles-ci ont été émises d'abord à titre d'hypothèses, puis a posteriori comme confirmation et conclusion, impliquant alors ce certain recul d'un « regard éloigné », requis par « l'objectivité ».

Mais avant d'en arriver là, c'est-à-dire aux « cimes » de l'alchimie arabe ayant servi de grille de lecture pour cadrer l'exubérance de certains prodiges observés et en tenter une explication cohérente, l'enquête sur le terrain cheminera patiemment de l'inconnu jusqu'à du mieux connu, chaque étape s'efforçant de ramener peu à peu le fait et le matériel réunis à un éclairage par des principes situés bien en amont, à l'origine même de la pensée soufie. Car, on ne peut dans cette étude sur le vivant (et Dieu sait si ce concept de « vivant » est primordial dans la philosophie soufie) préparer en laboratoire l'objet que l'on essaie de comprendre. On commence dans le brouillard où toutes les formes semblent chaotiques, puis on se met à collecter des phénomènes qui se répètent de *zaouïas* en *zaouïas*, se ressemblent suffisamment ou différent de manière trop peu significative pour n'avoir pas quelque lien entre eux, nous poussant peu à peu à comprendre le tronc commun auquel celles-là se greffent et leur distinction qui en fait des branches particulières.

Par cet effort d'induction, qui est une procédure de définition lente mais sûre, l'objet s'organise et mûrit avec le temps. Il ne s'agit pas de partir ici d'une formule donnée « le *maraboutisme* c'est cela » mais de voir celui-ci s'organiser de plus en plus au fil de l'expérience, aussi triviale celle-ci fut-elle. Surtout que ladite expérience vous met sur le chemin une série d'aporées qu'il faut lentement résoudre, dont les principales dans ce genre d'étude peuvent être résumées comme suit :

- Souvent en réponse à la question : « comment expliquer les prodiges, pourquoi le feu ne brûle-t-il pas et le poison ne tue-t-il pas ? » la réplique des interviewés n'était plus « rationnelle ». « Parce qu'Allah le veut ! » Pour les croyants, le prodige est paradigmatique et n'a pas à être expliqué. Concernant les croyances religieuses et pour paraphraser une formule de Alisdair MacIntyre disons que : « le monde ne fournit pas de preuves de leur vérité mais l'illustre. »

- Tout anthropologue (ou tout homme abordant la question *maraboutique* de manière empirique) reçoit des informations d'adeptes hors du moment et du contexte religieux. L'enquête a lieu en dehors du sanctuaire, à la maison chez eux devant une tasse de thé

ou en marchant dans les ruelles de Meknès par exemple. La cérémonie proprement dite est en général interdite au non musulman donc à l'anthropologue chercheur. Maintenant, si par chance celui-ci a la possibilité de s'immerger dans le rituel, ce qui fut notre cas, en direct, le reproche qui lui sera fait sera son manque de recul. On lui dira qu'on ne peut se consacrer en même temps au rituel et à l'analyse ! Quant à l'informateur extérieur, quel qu'il soit et malgré sa meilleure volonté, que pourra-t-il réellement rendre de l'instant du rite auquel il n'a pas participé.

Toute l'étude s'effectue dans un climat hautement symbolique. Or pour évoquer un symbole (rappelons que celui-ci est pour nous un signe visible ramenant à l'invisible ; le langage courant et la terminologie scientifique demeurent dans ce domaine lacunaires (tributaires de la logique classique.) Ce n'est pas pour rien, par exemple, que les soufis emploient le mot «*dhawq* = (saveur = goût) pour signifier la connaissance directe du cœur, celui-là, bien qu'appartenant aux catégories liées aux sens, évoquant de manière plus radicale l'expérience gnostique, qu'un long discours sur la « chose ». D'une certaine manière le monde symbolique ne peut être rendu que par le langage métaphorico-poétique, par celui de l'image ou de la sensation la plus compacte.<sup>44</sup> L'intensité et l'immédiateté ne sont pas l'apanage du langage abstrait. Selon le célèbre soufi Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî les vrais symboles sont ceux qui se sont au maximum incarnés, et c'est pourquoi le monde des sens, projection terrestre des archétypes paradisiaques, nous évoque par son langage expérientiel parlant de ce qui est le plus bas, des réalités qui sont au plus haut (analogie inverse). L'incarnation la plus radicale a moins une valeur « objective », comme on le croit, qu'une valeur de symbole donc de signe.

Non seulement le climat dans lequel se déroule l'enquête est symbolique, mais il est sacré, ce qui renforce encore l'aporie précédente. Clifford Geertz (1973) relève la difficulté en mentionnant les enquêtes gravitant autour du sacré que celui-ci se nomme « *baraka* » ou « *taba'* » ou soit rendu encore par une autre terminologie précisant que les mots conventionnels font défaut pour traduire l'expérience et la fixer à priori dans une définition. De manière générale, dans cette enquête gravitant autour du « prodige et du signe » l'information reçue est directement réductible en termes de « pouvoir ». Le discours sur le prodige est la dialectique d'une force plus qu'un savoir objectif sur la chose. L'enquêteur est dedans, participe, tient un rôle ou il n'est pas !

Résumée, la situation est la suivante :

- Les *chorfa* ne livrent pas leurs secrets à l'agent extérieur (ethnologue) ; quand bien-même ils le feraient, ceux-ci seraient alors transmis dans une forme « symbolique » ne pouvant être « reçue » que par un récepteur lui-même initié.
- Les possédés ne sont pas, par définition, en mesure de tenir le discours attendu (selon la logique du chercheur !)

---

<sup>44</sup> (Le mental, ici, comme un coup d'épée dans l'eau, ne coupe que du vide, parce que le mental est un discours du milieu, un logos asymbolique).

- Les témoins qui semblent dignes de foi et qui pourraient « parler », rentrent dans le jeu de l'enquêteur, objectivent le discours pour esquiver tout soupçon d'occultisme ou minimisent le phénomène en le reléguant aux catégories des fables d'une époque révolue.

*Plus généralement, prétendre tenir une position d'extériorité, c'est renoncer à connaître ce discours : d'abord, on s'en souvient, parce que les intéressés opposent le silence ou la duplicité à quiconque s'affiche comme extérieur. Mais, plus profondément, parce que toute tentative d'explication se heurte aux barrières autrement redoutables que sont l'amnésie de l'indigène et son impuissance à formuler ce qui doit rester non dit. (Favret-Saada, 1994, 45)*



## 2. **Carnet de route « sur la piste des zaouïas »**

*En m'appuyant sur mon travail de terrain, je voudrais montrer que la sorcellerie non seulement existe aujourd'hui dans la campagne française, mais qu'elle constitue un dispositif symbolique (i.e. autre chose et plus qu'un ensemble de propositions fausses) produisant des effets thérapeutiques spécifiques, et dont la prodigieuse efficacité explique sans doute qu'elle subsiste dans les zones rurales malgré l'autorité des thérapies savantes. (Favret-Saada, 1991, 160).*

Paraphrasant l'ethnologue pondérant les affirmations de Mair, Evans-Pritchard, Douglas, Marwick, Thomas, relatifs à l'extinction de la sorcellerie en Europe, nous confirmons une semblable intention, à cette différence pourtant, qu'exorcisme et possession sont omniprésents au Maroc, et que de ce fait, il n'y a pas besoin de prospecter beaucoup pour en constater l'évidence. Ce qu'il nous intéresse donc de décrire dans « premières enquêtes » relève plutôt de l'éclectisme des exorcismes et adorocismes et de la particularité spectaculaire de l'un d'eux, « les trois feux », qui nous a fortement interpellés, au point d'en constituer l'énigme à résoudre dans ce travail de thèse. Si le descriptif du carnet de route nous livre un large éventail de zaouïa, la réflexion relative aux observations faites sur le terrain n'en est pas moins présente. Comme nous l'avons relevé en nous référant à maintes reprises à Stoller, la pensée critique, ici en immersion, s'articule à travers un langage adapté à la plasticité des expériences.

### ***Le tribunal des djunûn à Bouya Omar***

*Dans une enceinte de champs cultivés, avec de vigoureux oliviers qui s'ancrent dans une terre rouge, la zaouïa étale ses mesures hétéroclites que surplombe le dôme blanc lessive du marabout. Ce n'est pas vraiment beau et l'angle de vue sous lequel on arrive ne laisse pas à son avantage le village de Bouya Omar. Car c'est presque un village, cette zaouïa, avec ses échoppes grignotées par la lèpre et le vert de gris, son bistrot débonnaire pourvu en tout et pour tout de trois tables en fer blanc, autour desquelles achèvent de se dépenailler quelques fauteuils d'osier fauve, ses ruelles pisseuses, où des tâches suspectes auréolent les murs de pierre giclés à la chaux.*

*Dans la voiture, ma femme et moi-même, avons revêtu la djellaba pour faire plus autochtone. On n'a pas oublié que nous ne sommes pas musulmans et qu'elle est une femme blanche ; qu'en principe, ces deux catégories sont exclues de l'enceinte sacrée. Les portières ne sont pas encore ouvertes que les curieux, déjà nombreux, s'assemblent autour de notre taxi.*

*Beaucoup ont de fortes chaînes cadénassées leur liant les pieds et marchent à pas de canard en expectorant de puissants rots. Des sourires béats aussi qui doivent concerner des affaires bien lointaines, comme étrangers aux visages douloureux qui*

*les portent et des corps maladroits aux mouvements saccadés, obéissant aux impulsions souterraines qui ne leur appartiennent plus.*

*Un ancêtre se pousse au premier rang. Crâne lustré et œil fou. L'autre est éteint sous sa paupière close. Celui qui demeure, a la consistance d'un blanc d'œuf et résolument, avec ce qui lui reste de prunelle, une pointe de pistache, se perd dans l'immensité du ciel. Appuyé sur un bambou, il clopine pieds nus dans un veston gris rapiécé, qui lui tombe sur les genoux. Il me demande dans un français rocailleux qui ricoche comme une grêle de cailloux sur une tôle ondulée, quel est le djinn qui me possède ?*

*Mal à l'aise, parce qu'au fond de moi-même j'aimerais bien le savoir, je lui retourne très lâchement la question.*

*"Faut croire si tu veux guérir !" Il a dit cela en se plantant l'index dans son nez crochu, décochant un ricanement pointu qui m'atteint comme une flèche.*

*Un peu à l'écart, quelques jeunes à mauvaise mine. Des toxicomanes. Ceux-là, je les connais bien puisque je les soigne depuis vingt ans.*

*Nous franchissons le porche et pénétrons dans une cour intérieure bordée d'arcades ; à notre droite, pêle-mêle dans un enclos obscur aux vapeurs acidulées, moutons et chèvres attendent l'holocauste. Nous prenons sur la gauche, emboîtant le pas de quelques pèlerins et malades qui se dirigent vers la Qoubba (mausolée). Au fond du couloir, dans une niche minuscule, une femme très jeune attachée à un anneau scellé dans le mur : elle a des yeux de biche et un grand voile couleur lilas lui recouvre tout le corps. Elle semble subir un interrogatoire sévère, ponctué de longs silences, durant lesquels son visage se détend jusqu'à la rendre très belle, et des râles affreux charriant d'incompréhensibles mots. Jurons, invectives, insultes, comment savoir ce qui se dit dans un tel charabia ?*

*Pourtant sa voix n'est manifestement pas la sienne et quelqu'un d'autre parle en elle. Dans ces moments, sa figure se déforme et l'on devine les résistances du djinn à approuver la sentence !*

*Impressionnant ! Le tribunal du saint n'a pas la tâche facile. Le mausolée ferme la cour au nord ; on y pénètre comme des voleurs. Le tombeau du saint, autour duquel tourment en vrac possédés et pèlerins se trouve au centre de la salle, sous la châsse recouverte de satin vert. L'espace est sobre, orné d'élégantes calligraphies, un peu nos ex-voto "arabisés", et de quelques bouquets de fleurs. Un flot de lumière coule par la porte ouverte et vient rosir toute la pièce. J'aperçois alors, accrochés à une lucarne grillagée donnant sur la cour, des cadenas destinés "à nouer l'intention du saint". Une grosse chaîne aussi, enroulée sur une peau de mouton et placée sur le rebord recouvert d'un tissu vert.*

*Une vingtaine de personnes occupe les lieux. Deux femmes et trois hommes, inlassablement, tournent autour du tombeau, en invoquant le saint avec des voix*

*bizarres et des yeux éperdus, d'autres sont couchés contre les parois du sanctuaire et dialoguent avec des instances invisibles.*

*Debout, très droit devant le tombeau, le chrif ! Il tient dans ses mains toute une quincaillerie de chaînettes et lorsqu'Ali se présente devant lui, il lui en passe une autour du cou et le pousse dans la ronde. Ali accuse le coup et semble moins fier qu'auparavant. Il commence à tourniquer avec les autres et j'observe, au fil des tours, la transformation rapide de son regard vacillant dans la transe. Le chrif s'apprête à nous passer les chaînes au cou et à nous envoyer rejoindre les autres lorsque soudain, déstabilisé, il prend conscience de notre état d'incroyants. Comme il s'adresse à moi en jargon inconnu, je traduis mentalement ceci : "mais vous n'êtes pas musulmans et celle-ci, en plus, est une femme blanche !" Je joue à l'idiot, ce que je n'ai pas trop de peine à faire, étant tout de même un peu secoué par les événements, puis désigne Ali en le nommant. Le chrif arrête son carrousel extatique, duquel notre guide émerge avec peine et l'interroge sur nos identités. Ali bafouille qu'on est "un chouia" musulman et qu'on s'intéresse beaucoup au coran. Ce qui n'est pas un mensonge ! Le chrif nous prie de sortir et nous accompagne dans un local attendant d'où, par une petite fenêtre grillagée, nous avons vue sur le marabout. Il s'en retourne à ses offices dans le sanctuaire puis, vient coller son nez à la lucarne où nous avons le nôtre, tout pareil... comme au confessionnal. Il prend les mains d'Ali à travers les barreaux, semble lui tâter le pouls, éructe quelques invocations en passant une chaîne/cadenas sur son front, puis crache un petit jet de salive dans sa direction. Il fait de même pour Denyse et moi-même et déclare :*

*"Ali et la dame sont malades (n'oublions pas qu'ici la maladie est la djinnopathie ou confusion mentale liée à la présence d'un génie) et doivent sacrifier un chevreau noir avant la fin du ramadan". Ali blêmit et transpire. Denyse, je la connais, apparemment rien ne l'émeut et surtout pas ce genre de sorcellerie, auquel elle oppose un cartésianisme de bon aloi pour dissiper la vexation et mieux digérer l'insulte ! Moi, j'ai le sourire tranquille et suffisant de l'homme équilibré ; sur ces entrefaites nous remercions le chrif avec quelques dirhams et je sors dans la cour avec mes deux lascars atteints de confusion mentale ! Ali est troublé. Le coup du chevreau noir, il ne l'a pas avalé. Je pense : "l'atavisme tout de même, il y croit malgré lui !"*

*Dans la rue principale, l'ambiance est soudain plus légère : les malades dans le marabout n'étaient vraisemblablement pas des figurants et les scènes de possession avaient leur dose d'authenticité qui prenaient aux tripes les plus endurcis ! Comme on cherche à comprendre, on cherche des témoins. Le premier que l'on interroge se déclare guéri. Touché par la magie, (une histoire de femmes, sur laquelle il reste circonspect !) il est arrivé à Bouya Omar il y a 15 ans, après avoir tout perdu : boulot, argent, parents, raison. Sa famille l'a donc placé ici où, régulièrement, il suit le programme prescrit par les chorfa. Il désire maintenant retourner dans le monde, mais il attend son frère qui est en traitement ! Et surtout le "Hukm" de Bouya Omar.*

*"Le hukm ?" Ali lui demande de préciser.*

*"C'est la sentence du saint, qui confirmera que je suis guéri et que je peux partir !"*

*"Mais comment sauras-tu ?"*

*"Par un rêve ou celui d'un autre malade !"*

*Denyse parle longuement avec un patient qui a vécu durant de longues années en Italie. L'intéressé s'avoue djinnopathe et porte des chaînes à ses pieds. Lui, n'est pas guéri, mais il prétend pourtant qu'il va un peu mieux. Ca fait plus de 10 ans qu'il se trouve à Bouya Omar. Ses parents ont aussi connu des problèmes similaires.*

*Ali a une longue conversation avec un toxico qui confirme qu'ils sont plusieurs ici, mais que la thérapie peine avec eux, le trafic à l'intérieur du village allant bon train et l'accès facile au produit, réduisant à néant tous les autres efforts.*

*Il mentionne les trois conditions nécessaires pour réaliser la guérison :*

- *Y croire,*
- *Ne prendre aucune drogue ni aucun médicament,*
- *Allah seul peut guérir, s'il le veut !*

*C'est un marocain qui a vécu en France qui m'aborde avec l'accent parisien ! Il avait un poste important dans les affaires et menait la grande vie. Je lui demande des précisions. Il me parle des nuits qui n'en finissaient plus et de "l'alcool qu'il buvait beaucoup". Tellement, et c'est ainsi que je l'interprète, qu'il a "pété les plombs" dans une crise de delirium tremens.*

*Pour m'expliquer sa détresse, il me donne une belle image. Sa raison a craqué comme une bibliothèque qui s'écroule : tous les rayons, tous les livres, tous les fichiers sont bouleversés et il est ici depuis 17 ans, à essayer de remonter cette bibliothèque ! Il retrouve ses manches et me montre ses bras couverts d'inscriptions, de hiéroglyphes, de mots inachevés, de fragments de phrases et parfois, soulignée, une sentence géniale qui lui sert de fil d'Ariane pour remonter aux sources de son esprit.*

*La conversation tourne au dialogue splendide mais son regard est en prison ; derrière une vitre embuée, inatteignable, lointain, perdu à lui-même : ce qui produit, compte tenu de son œil bleu d'outre mer, une langoureuse tristesse sans objet !*

*A-t-il assisté à la hadra du moqraj, ce rite où le chrif avale l'eau bouillante à même la bouilloire encore sur le feu ?*

*Bien sûr qu'il a assisté... mais il n'y va plus, trop affairé par la reconstitution de sa bibliothèque.*

"Mais l'eau, est-elle vraiment brûlante et le chrif s'en tire-t-il à chaque coup indemne ?"

*Il s'est tellement habitué au miracle qu'il n'y prête plus attention. Pour lui, le chrif avale sa flotte, mortelle pour tout homme normalement constitué, comme lui lape son verre d'eau.*

*Et le rituel du serpent (as simm), et celui du four (al farran) ?*

*A plusieurs occasions, il a vu un chrif croquer un serpent, mais moins fréquemment que l'eau de "la bouilloire" et une fois un autre entrer dans le four !*

*Il me demande très poliment quelques dirhams pour un paquet de cigarettes et me lance en partant :*

*"Tous les jours il y a le rite de la bouilloire, tu peux venir demain, si tu veux !"*

### ***La logothérapie spirituelle à Sidi Ahmed Erguibi***

*Plein désert. Celui-ci a les allures de la veille. Torturé ! Piqué de bornes, zébré de traces vagabondes, inhospitalier au possible. Le mari des trois femmes nous accompagne pour nous montrer la piste, jusqu'à la zaouïa de Sidi Ahmed Erguibi.*

*Pour la première fois nous apercevons deux gazelles qui déboulent à fond de train devant nous et disparaissent bientôt à l'horizon dans les replis du terrain.*

*A midi : quelque chose qui confine au mirage ; à plusieurs jours de marche de tous lieux habités, le marabout, la mosquée avec la flèche du minaret, la zaouïa blanche incrustée au milieu du vide, comme un décor de western que plus rien ne contient.*

*Le bruit du moteur a été entendu ; à l'entrée de la zaouïa un petit homme nous attend. Puis un très grand qui sort du bâtiment, nous salue, et très civilement nous prie d'entrer. Immense pièce dont le plafond soutenu par 16 colonnes s'élève à cinq mètres de hauteur ; tout autour, des "bancs" muraux avec des coussins dodus et coloriés, une bibliothèque dans un angle près de la fenêtre, et une mosaïque de tapis de prière recouvrant le sol. Après Bouya Omar c'est le grand luxe !*

*On se déchausse, puis nous prenons position autour d'une petite table bientôt chargée de tous les délices de l'oasis : puisque c'est ramadan, seuls Denyse et moi-même avons droit aux dattes, au miel et au petit lait.*

*Le géant est jeune mais ça n'empêche pas que sa tête a déjà le look de l'imam accompli. Il nous apprend dans un français boiteux, qu'il descend d'une lignée de marabouts débutant au XVème siècle, que son père qui n'est pas là aujourd'hui en est l'illustre représentant, que lui-même, appelé par Allah, suit ses traces avec ferveur et*

dévotion. Je lui explique le but de notre visite : comprendre ce qu'ils entendent par "maladies spirituelles", en observer les techniques de guérison, lui raconte aussi notre passage à la zaouïa de Bouya Omar.

Il n'a pas l'air effarouché et reçoit mon message avec un gentil sourire qui semble bien augurer pour la suite.

Tout d'abord il me confirme la nature de la clientèle ; les pèlerins qui s'aventurent jusqu'ici sont pour beaucoup des djinnopathes ou des personnes touchées par la magie. Il établit une différenciation précise entre les deux catégories. Dans le premier cas il s'agit d'une influence subtile, d'un être vivant invisible investissant le malade de son énergie négative. Les djunûn sont mâle et femelle ; en tous points leur vie se calque sur celle de l'humain, (Inn) à cette différence qu'elle se situe dans une autre dimension. L'homme, par maladresse, affaiblissement, erreurs de comportement ou oublis, ouvre des portes par lesquelles le djinn s'engouffre et vient occuper son âme.

Pour la magie c'est un peu différent. Dans ce second cas il faut le concours d'un sorcier qui, en collaboration avec le djinn, "manipule le tissu relationnel" de l'individu. Pour ce faire, le maître de magie noire a besoin de "travailler" sur plusieurs éléments pour accomplir l'envoûtement :

- des fragments d'ongles ou des cheveux de la victime,
- le nom de l'intéressé,
- celui de sa mère,
- les formules du sorcier.

Il est ouvert et ne cache rien. Je lui parle de mon boulot, de mes intentions, émets l'hypothèse suivante que je discute âprement avec lui : à savoir que nos toxicomanies contemporaines pourraient faire partie d'une troisième catégorie de patients, auxquels le genre de thérapie spirituelle pratiquée dans les zaouïas, conviendrait peut-être.

A-t-il reçu des toxicomanes à Sidi Ahmed Erguibi ?

A sa connaissance, non, me dit-il ! Mais c'est possible. La drogue est partout !

Le marabout est songeur.... Il voit, dit-il, les dangers qui menacent aujourd'hui l'Islam et n'ignore pas que le Maroc connaît une inflation rapide de cette peste. Il est très radical. Pour lui il y a "drogue" lorsqu'il y a brisure, réclusion, enfermement de la pensée ; il rappelle que l'homme est l'harmonie du corps, du cœur et de l'esprit, que lorsque celui-ci s'enkyste dans la seule dimension matérielle de son être, il perd son nom. Il rajoute cette jolie phrase que : « l'œil du divin s'est fermé dans le cœur du dément ».

"Pour l'Islam", continue-t-il, "le système des valeurs est inscrit dans le Coran ; celui qui néglige les sourates et oublie les hadiths a perdu les valeurs. Pourquoi les hommes

*du Livre (c'est ainsi qu'il appelle les Chrétiens) ne seraient-ils pas soumis aux mêmes exigences dictées par leur Prophète ?"*

\*

*"Mais que faites-vous avec les malades ? Comment les soignez-vous ?"*

*Notre hôte relève que jadis, avant l'arrivée des landrovers, les possédés venaient à pied jusqu'ici. Le "Ziara" (pèlerinage) faisait partie intégrante de la thérapie. Durant l'interminable marche, la foi s'exaltait et lorsque le malade frappait à la porte de la zaouïa, quelque chose s'était passé qui facilitait notre intervention. Aujourd'hui, c'est différent !*

*Le chrif nous précise avec maints détails le cérémonial d'accueil du patient, en général accompagné de quelques parents. Pour l'établissement du diagnostic je constate que l'on prend les choses au sérieux et que la nosographie traditionnelle pour désigner les différentes possessions, n'a rien à envier, en complexité, à la terminologie de la psychiatrie moderne. Le possédé, dans sa relation au djinn, a donc le triste "choix" d'être madrub (frappé par un djinn), maskun (possédé par le djinn). Chaque catégorie a ses degrés d'intensité. Dans la première le malade peut être "muchar", "matruch" ou "mamali". Dans la seconde : "mascut", "makhlu" ou "miryah" Le chrif précise qu'il nous cite les appellations les plus répandues, mais qu'il y en a beaucoup d'autres. Chacune de ses djinnopathies implique, bien sûr, une thérapeutique et un pronostic différenciés. Si le malade ne peut être catalogué dans aucune des catégories admises à Sri' Erguibi, on le renvoie !*

*Le rituel de l'exorcisme débute par l'absorption d'un bol d'eau, puis le chrif déclenche la crise par imposition des mains (Sulpice Severe l'affirmait déjà, à l'époque : la main et les doigts sont les organes privilégiés dans la puissance thaumaturgique). A cet instant le djinn se rebiffe et se manifeste dans la voix transformée du patient. L'officiant place les premières estocades avec quelques passages tirés des sourates ou des hadiths. Comme il connaît par cœur la musique, sa dialectique est rapide et incisive, et ne laisse aucun répit au djinn qu'il essaie de déstabiliser. Dès qu'il trouve la faille il enfonce le clou (ici la formule) sans pitié. A chaque requête du djinn qui lui demande "du temps", il oppose un nouveau verset coranique, acculant peu à peu l'esprit à capituler.*

*Réquisitoire terrible où différemment à la transe judiciaire de Bouya Omar, le chrif somme le djinn de quitter sur-le-champ et sans conditions l'âme du malade.*

*Une dame de Layoune vient juste de repartir, nous dit-il. Quand elle est arrivée, il y a trois jours, elle bêlait comme une chevrette. Après l'imposition des mains et la récitation de quelques versets, elle a changé de voix et parlé en langues étrangères, répondant parfois avec des sourates qu'elle connaissait par cœur. Le djinn, menacé d'être brûlé s'est finalement enfuit par la pointe des pieds de la victime. La dame a été*

*libérée mais ne connaissait plus aucune langue étrangère ; ne sachant ni lire ni écrire elle aurait été bien incapable maintenant de réciter un seul verset du Coran !*

\*

*Comment expliquer l'efficacité symbolique dans le cadre de la thérapie djinnopathique ?*

*Le chrifa prétendu que, « l'œil du divin s'est fermé dans le cœur du dément » (et s'il se ferme c'est bien qu'on le ferme !) et il ne voit plus, désormais, que par l'œil du djinn !*

*J'ai le pressentiment, ici, que des terminologies différentes s'entrechoquent, que les vocabulaires de la modernité ont rendu bien hermétiques ce qui semblait si simple, dépouillant les "esprits" de leur visage et de leur nom pour leur coller d'avenantes étiquettes, vides et sans réalité : énergies, fréquences, amplitudes, un fatras de termes sérieux et inconsistants !*

*Je pioche dans ma mémoire, retourne un vieux langage qui devait nous être bien familier puisque sous la croûte durcie des lieux communs, quelque chose de frais comme une terre sainte s'élève des profondeurs. Quelques antiques formules ressurgissent : "par la foi, Il donne un esprit de sagesse et de révélation en sa propre connaissance, et Il illumine les yeux de notre cœur", ou encore : "le cœur pur verra Dieu."*

*Je comprends alors que la glose prophétique est beaucoup mieux vécue par les barbares de l'Afrique, musulmans fussent-ils, que par les civilisés "d'Occident", que la parabole doit être reconvertie en nos mots adéquats !*

*J'essaie et ça donne :*

*"Lorsque le psychisme devient obsessionnel ou exagérément narcissique, la perception du réel s'estompe."*

*Fier de cette traduction, je relève tout de même un détail qui a son importance : que la réalité contemporaine n'inclut ni Dieu ni Allah et que ceux-ci sont désormais considérés comme "l'expression malheureuse" de psychismes malades et névrosés.*

*Bref, « les dieux ont déserté le firmament et le Grand Pan est mort » ! Mais pourquoi la croyance agit-elle positivement sur la guérison ? Pris au piège du solipsisme je réponds par une autre question.*

*Est-ce qu'une seule chose au monde peut "se faire" sans qu'au début de l'action il n'y ait foi en la chose à produire ?*

*Quoique je fasse, puis-je le faire activement (et le ferais-je ?) si je n'y crois absolument pas? "Si je n'en vois pas le sens ?"*



*Evidemment non !*

*Donc si rien ne se fait, parce qu'il n'y a aucune intelligibilité à le faire, le bilan énergétique demeurera égal à zéro ! Aucun événement significatif n'aura même la chance d'advenir et aucun résultat tangible n'interviendra ! Raisonnement applicable à toutes situations !*

*Si la maladie n'a pas de sens, la guérison n'en a pas non plus ! Voilà pourquoi "il faut y croire". Croire au moins à priori à la possibilité d'existence de cet œil dans notre cœur. Sens du sens. Et c'est le moins auquel croit tout musulman, même malade !*

\*

*Je pose au chrif cette question : "Dans son combat dialectique avec le djinn, pourquoi le Coran l'emporte-t-il sur l'adversaire inconditionnellement ?"*

*"Les djunûn, souvent, fréquentent les lieux à ordures ; dérangés, provoqués, offensés, ils pénètrent dans des corps et des âmes similaires, déjà salis par l'enténébrement et l'oubli!"*

*"L'oubli de quoi ?"*

*Il réfléchit, cherche bien ses mots puis : "l'élargissement de l'influence du djinn sur le patient remonte à leur manque de foi et au fait que cœur et langue sont oublieux de toute invocation d'Allah et de toute fortification par le prophète. L'esprit maléfique rencontre un homme désarmé et nu, puis y diffuse ses effets."*

*Le traitement de la confusion mentale s'effectue par deux ordres : l'un provenant du malade, l'autre de l'exorciste.*

*L'apport du malade consiste en la force demeurant encore dans son âme, la sincérité qu'il nourrit en se dirigeant vers le créateur et la juste recherche d'un refuge auprès d'Allah, recherche que le cœur et la langue ont conjointement entrepris. Ceux-ci devront, désormais, vivre sur les parterres du Coran, qui sera pour eux tel le printemps pour la fleur ; qu'il s'en éclaire dans les ténèbres des suspicions et des désirs, qu'il s'en sert pour oublier le passé, qu'il s'en console dans toute calamité et qu'il y recourt pour guérir les maux de son cœur, car il évacuera son affliction et remédiera à son tourment et à sa peine."*

*Je décroche un peu, parce que le langage du chrif a cette verdeur biblique et désuète, des reliefs sonores de psalmodie jubilatoire qui me bercent et m'empêchent d'appliquer mon attention au sens de ce qu'il me dit.*

*Je reformule à ma manière sa belle évocation et lui demande si j'ai bien compris :*

*"Chaque musulman a donc reçu la Parole en héritage, comme une mémoire théurgique qui protège contre les souillures du corps, du cœur et de l'esprit.*

*L'oubli de la Parole engendre le déséquilibre de la "psyché" et dans ce trou de mémoire, le djinn s'engouffre avec tout son cortège d'afflictions. Le retour de la Parole "sur la langue et dans le cœur" provoque réminiscence et éveil, la ré-harmonisation de la personnalité, la fuite du mauvais esprit."*

*Je m'aperçois que chez eux la logothérapie spirituelle est grandement facilitée par la croyance "atavique" en l'Islam.*

*Il approuve.*

*Dans nos foyers où l'on recueille nos djinnopathes, toxicomanes, névrosés et autres, des difficultés surgissent dès le départ ; je les lui cite en vrac :*

*Chez nous, "on n'y croit plus"; tout ce qui fleure le religieux a des allures suspectes et l'opposition de la société à tout ce qui confine au sacré, vient renforcer celle du patient qui, souvent, ne s'estime pas malade, n'a aucune demande explicite et s'il en a une, peine à comprendre en quoi l'écriture sacrée, par exemple, pourrait lui être utile.*

*"Le meilleur des remèdes est le Coran ; il est bien connu que certaines paroles ouvrent les cœurs par le sens et l'amour qu'elles véhiculent. Qu'en dire alors des paroles d'Allah, Seigneur des mondes, dont le mérite sur le reste des paroles est pareil au mérite d'Allah sur ses créatures. C'est le Coran qui est la guérison parfaite, l'infailibilité efficiente, la lumière qui guide et la clémence globale."*

*Et pour me convaincre définitivement il cite un passage de la sourate "voyage nocturne", qu'il m'encourage à réciter plusieurs fois avant de m'endormir :*

*"Nous faisons descendre, avec le Coran,  
Ce qui est guérison pour les croyants  
Et ce qui ne fait qu'accroître  
La perte des prévaricateurs."*

*13 heures : départ avec promesse de se revoir : Inch Allah ! Le chrif et ses deux acolytes nous serrent la main et nous embrassent à la mode musulmane. Le géant me rappelle, comme promis, qu'il va rédiger quelques notes en arabe (car il veut être précis) me décrivant la thérapie de Sri ' Ahmed Erguibi et qu'il me les enverra d'ici un à deux mois. Il nous conseille aussi de visiter la zaouïa de Tamgrout, la maison mère de la confrérie naceriyya, où vécurent de grands maîtres. Il cite le fondateur Sidi Ahmed Ben Ibrahim Al Ansari et surtout Sidi M'hamed Ben Nacer sous l'impulsion duquel la zaouïa devint célèbre.*

## ***L'incubation à Sidi Ahmed Larossi***

*La zaouïa de Sidi Ahmed Larossi s'est gonflée jusqu'à devenir un petit village. Un bled assez misérable et tassé, avec la flèche de la mosquée qui s'en détache d'autant plus. Marabout important, fermé par une grille et clos aux quatre points cardinaux et la zaouïa inerte et blanche sous un ciel couleur sulfate de cuivre.*

*La maison du moqaddem (auxiliaire administratif de la zaouïa) n'est pas à la hauteur de son grade. Celui-ci, apparemment, se réveille, s'ajuste le froc en nous tendant une main distraite et en lâchant son "Salamalekum" désabusé.*

*Ce n'est pas la réception euphorique ni même polie !*

*Comme il ne dit rien, on lui tire un peu les vers du nez, qu'il semble avoir fragile, puisqu'il ne cesse de se le gratouiller avec le bout d'un chèche (foulard) aussi propre qu'une serpillière ayant servi à essorer la surface d'une caserne. On entend, alors qu'il nous dévisage sans aménité, Denyse et moi-même : "Mais vous êtes des gens du Livre?" (c'est le jargon qu'emploient les musulmans quand ils désignent les tenants du judaïsme, du christianisme et de l'Islam).*

*"Bien sûr que nous sommes des gens du Livre" et je rajoute pour blaguer : "Mais on l'a refermé depuis longtemps."*

*Les mines sont grises et ça toussote autour de moi. Le malaise est à couper au couteau. Je secoue quelques dirhams dans ma main et les tend au moqaddem : "pour ses bonnes œuvres!" Celui-ci se décoince et daigne enfin répondre. Ceux qui ne sont pas du Coran, il le regrette, ne peuvent rien visiter. Pour les trois autres, c'est possible, mais il n'insiste pas pour que cela se fasse.*

*Il veut bien répondre à quelques questions. On lui en sait gré, merci. Encore quelques dirhams pour l'encourager à donner beaucoup de réponses !*

*"La clientèle ?"*

*"Des malades frappés par les djunûn ou la magie".*

*Il nous révèle quelque chose d'intéressant : parmi les patients il y a un grand nombre d'estropiés, alliant le handicap physique à la confusion mentale.*

*"Les massari (possédés) arrivent souvent enchaînés à la zaouïa ; beaucoup ont des voix qui ne sont pas la leur et certains ont pris des drogues."*

*Récemment il a reçu un jeune homme qui sniffait la colle, amené par ses parents ; il les insultait et leur crachait au visage. Il est resté trois jours dans le marabout, tout seul. Puis il est reparti guéri. Il vit maintenant à Smara et s'occupe de sa famille.*

*Il nous raconte, tout émoussillé maintenant, que Sidi Ahmed Larossi sévissait à Marrakech, au temps du sultan noir, contemporain de Sidi Rahal, père de Bouya Omar. Ennemi juré du sultan, on dit que celui-ci l'aurait attaché à sa ceinture et l'ayant fait tournoyer sept jours dans les airs, l'aurait finalement lâché et que ce dernier aurait atterri tout près d'ici. Une grosse pierre noircie indiquerait encore l'impact de la chute. Dès cet instant le saint aurait acquis des pouvoirs sur les djunûn et la magie noire. D'où la présence ici du marabout.*

*Le concept de pèlerinage semble ici important. Notre homme prétend que de nombreux malades arrivent à pied ou à dos de chameau, depuis fort loin et que la marche les prépare à la guérison.*

*A Sidi Ahmed Larossi il n'y a pas de chorfa. Un gardien seulement dont le rôle consiste en surveillance et entretien des lieux.*

*Le patient est directement conduit par ses parents ou par lui-même à l'intérieur du marabout. Il y reste de 3 à 15 jours sans sortir. Le premier jour il jeûne.*

*Je fais le rapprochement avec ce qui se passait en Grèce, quelques siècles avant Jésus-Christ, dans le sanctuaire de Cos. Le délirant passait une nuit en compagnie du dieu, subissant l'influence théurgique de la divinité, sans intermédiaire.*

*Ici, c'est Allah, par le canal du marabout, qui sauve, à condition bien entendu, que la croyance du masrou' soit aussi dure que du roc.*

*Selon la version de l'antipathique gardien (ce qui m'incite à mettre un bémol à sa déclaration suffisante !) les résultats sont spectaculaires. Tous les témoignages, depuis Bouya Omar, sont cohérents et les déclarations des différents chorfa, malades ou gardiens coïncident parfaitement. Je demande une trêve, décide de réunir mes notes en une petite synthèse et m'éloigne un peu à l'écart.*

\*

*D'abord Bouya Omar. Là, la tonalité dionysiaque domine avec évidence. La cérémonie de la bouilloire et l'ambiance dans le sanctuaire se déroulent dans une atmosphère de cour des prodiges, rappelant sans ambiguïté ceux que les ménades multipliaient autour d'elles. Le rite dithyrambique, amorcé par les chorfa au début de la hadra commence paisiblement, puis enfle et aboutit à la formation de la ronde forcenée, génératrice d'excitation et de transe collective, au bout de laquelle un des chorfa ingurgite le contenu de la bouilloire brûlante.*

*Même tonalité bachique pour l'ingestion du serpent. A Chios déjà, lors du rituel de Dionysos Omadios, on pratiquait l'omophagie : un jeune veau souvent, un taureau*

*parfois étaient amenés au milieu d'un cercle en délire, puis lacérés, déchirés, étripés, avalés par les bacchantes ivres et maculées de sang.*

*Autour du tombeau, folles et fous du saint tournent en chancelant : voix rauques qui vocifèrent, des yeux chavirés qui coulent là où tout appui pour le regard a disparu, certains implorent ardemment la grâce du marabout en pleurant à chaudes larmes et en invoquant le nom d'Allah. D'autres se roulent sur le sol, se cognent contre le catafalque où repose Bouya Omar ou, d'autres encore, pris de vertige, s'écroulent en grimaçant.*

*A Sidi Ahmed Erguibi, l'Apollinisme donne la mesure : rigueur, discrétion, harmonie, clarté, propreté des lieux et des personnes. Tout est tourné vers la lumière et fuit l'inquiétant clair-obscur rencontré au sanctuaire de Bouya Omar. Le chrif d'Erguibi est moins un magicien qu'un sage et répond à toutes questions (même embarrassantes) avec calme, détente et gentillesse. La déraison est ici combattue par la raison éclairante du texte coranique.*

*A Sidi Larossi on se remet directement à Allah ; ni magie, ni chrif, ni herméneute pour interpréter les rêves de guérison ; que la seule influence de Dieu dans la solitude du marabout. On est proche de Compostelle, de Lourdes et d'ailleurs chez les Chrétiens. Après un long pèlerinage à pied, à cheval ou en voiture on arrive dans la quadrature du sacré où là, tout se passe, si cela doit se passer, sans l'intercession des puissances humaines. Sinon croire en la divinité !*

### ***La présence du Fqih herméneute***

*Comme on roule vers le sud je pense à la notion de rituel. Que le rite soit une passerelle et qu'on l'a oublié, c'est une évidence. C'est la raison pour laquelle, en Occident et ailleurs, la névrose s'empare peu à peu des consciences.*

*A quoi sert-il ? D'une part à libérer trop de tension ; celle du désir d'infini (peut-on l'appeler autrement ?) qui deviendrait névrotique s'il ne trouvait moyen de s'exprimer dans les formes de l'art sacré et de l'invocation.*

*Stylisation libératrice où la folie est captée et se transforme en rayonnements. D'autre part le rite revivifie les contacts avec les hauts parentages des cousins du ciel qui, trop souvent, nous demeurent inconnus : contact donc entre nature et surnature.*

*Rien n'a changé vraiment, en terme d'appétit, dans cette histoire de l'âme : toujours cette pulsion fatidique comme l'aiguillon sous la peau, la tension d'une flèche à décocher ; Vers qui, vers quoi ?*

*Du ménadisme de Dionysos aux bacchantes de la techno, c'est toujours la même énergie qui est en jeu. A cette différence près qui n'est pas sans importance : la "mania" des prêtresses, à l'époque, se coulait dans les gangues du sacré.*

*Celui-ci canalisait l'enthousiasme dans le processus transitique : puis les folles du dieu, après libation, regagnaient leurs pénates pour filer sagement la quenouille jusqu'au prochain rendez-vous. Aujourd'hui, les disjonctées du samedi soir s'abîment dans des parodies du rite, dérapent sur la surface désespérante du réel, abandonnant sur le pavé, au petit matin, une bande de pauvres hères au cerveau éclaté.*

*Drogue, sexe, sanguines violences, quoi de neuf sous le ciel ? Cela a toujours existé, bien sûr !*

*Les ménades s'empiffraient de lierre et de vin aux portes des sanctuaires et, dans ceux-ci les adeptes mimaient le coït du dieu et de la déesse (hiérogamie), s'envoyant en l'air au cours de spectaculaires orgies. Et les émules de Dionysos égalaient déjà, en voracité, nos "serial killer", experts en l'art du dépeçage et de la manducation (diasparagmos). Ne voyait-on pas déjà, lors de cérémonies émoustillantes, un taureau à peine abattu qu'on égorge, puis l'éventrement et le partage de la chair crue entre les convives enivrés.*

*Mais tout cela c'est de l'histoire ancienne, dira-t-on !*

*Eh bien non ! Encore aujourd'hui, à Fez ou à Meknès, non seulement « on achève toujours du taureau » mais les Shaïm et les Mokhtar, par exemple, n'y vont pas de main morte. C'est même à pleine bouche qu'ils éventrent la victime et, comme des mouches suceuses, aspirent le sang qui ruisselle et lui vident l'abdomen. Les exploits de Jack l'éventreur font pâle figure à côté de ce carnage jubilatoire.*

*Certains auteurs affirment que chez les Beni Mahsen, tribu de la région de Taza, les hiérogamies vont bon train.*

*On s'assemble par une nuit sans lune dans une grotte à l'écart du village : quinze hommes et quinze femmes. Consignes : la transe sous toutes ses formes : chants, danses, invocations, puis le bouquet final ; extinction des feux et accouplement général répétant dans l'étreinte sauvage le premier acte cosmogonique d'où est sorti le monde.*

*D'autres rituels aussi où d'étranges mixtures sont concoctées ! Kif, herbes magiques ? Y a-t'il donc une chaîne de la transe qui se prolonge de l'antiquité à nos jours ?*

*Quelles différences entre ces effervescences transitiques et les folles nuits des zonards et des punks, de la faune bigarrée qui s'éclate jusqu'à en crever ?*

*Quels rapports entre l'adepte de Dionysos, l'Aïssaoua marocain et l'halluciné des "space" ?*

*Dans ce dernier la névrose ne s'est pas sublimée. Au sommet du paroxysme, le soulagement n'a pas lieu, parce qu'aucune forme stylisée et idéale n'a absorbé la mania (folie sacrée).*

*Elle n'a qu'éclaté, s'est dispersée au hasard de la transe : puis transfusée de sang frais, d'affreux tintamarres, d'abjects éclairs et des pires poisons, elle se reconstitue, plus puissante encore, dans le sujet hébété.*

*Descentes : bêtise, violence, veulerie. Le sous-homme a renforcé sa coquille et cogne avec son désir inassouvi contre des parois étanches plus hermétiques que jamais.*

*Quant au fan de Dionysos ou au fidèle du marabout, la transe le métamorphose. Le taureau, c'est le dieu lui-même qu'on partage comme on le fait pour l'hostie, et le fait d'y croire induit de bouleversants résultats.*

*Et tant pis si toute cette mythologie n'a pas de consistance objective ; il suffit que tous y croient pour que ça marche : fidèles, victimes, exécuteurs, le ciel et la terre eux-mêmes, tout le système joue le même jeu et cette congruence allume les feux des transformations ; mystérieuse et troublante alchimie. Ivresse sacrée qui n'est telle, que par l'orientation qu'on lui impose à travers l'itinéraire des rituels. Que ceux-ci, au fil de l'histoire, s'amollissent puis disparaissent suffit à expliquer sa profanation ; de vecteurs d'élévation elle devient celui d'une descente aux enfers.*

*L'exaltation terminée, les initiés retournent à leurs champs, à l'humble travail de l'artisan, à la simple activité quotidienne, et s'ils ne sont pas parfaits (ce qu'il n'est pas difficile de prouver) ils se sont rechargés de sens, suffisamment pour aller un peu plus loin !*

\*

*Après avoir roulé trois heures sur une plaine sèche et austère où l'intérêt du voyage se rétrécit comme une peau de chagrin, on perd le sens du périple et l'on pose des questions.*

*Du temps passe encore... on perd maintenant le fil de la route, parce que plus rien ne la distingue de ce qui l'entoure, et lorsqu'on la retrouve, le hasard nous arrête en bordure de falaise où trône le marabout.*

*S'avancent vers nous une femme drapée de bleu et deux marmots vêtus en chaperon rouge. Surprenant assemblage de couleurs vives se détachant sur un fond de cuivre et d'or. Du "Gauguin" dans les sables ! Je découvre une quatrième formule thérapeutique : les djinnopathes arrivent ici, accompagnés d'un fqih. Le malade passe une nuit à l'intérieur du mausolée et repart, la plupart du temps guéri, selon la dame.*

*La nouveauté réside dans la présence du fqih. Le marabout a versé sa mystérieuse puissance dans l'âme du patient et suscite des rêves énigmatiques. Le fqih fait office d'herméneute, de decodeur, en informant son client sur les arcanes de sa destinée.*

*Qu'a-t-il fait qu'il ne devra plus faire ! Quelles sont les causes de la possession ! Quel moussem devra-t-il effectuer ! Quel autre marabout devra-t-il visiter !*

*Ceux qui viennent au marabout sont souvent enchaînés, fous ou normaux !*

*Qu'entend-elle par normal ?*

*Je commence à me faire à cette raison : nous sommes tous, peu ou prou, normalement névrotiques ; les sanctuaires grecs, romains, musulmans, chrétiens et de toute autre provenance, attirent leurs flots de pèlerins, autant pour que ceux-ci retrouvent la santé de leur âme, que pour qu'ils renouent un contact avec la surnature. Ce qui revient au même, puisque dans leur idée, la maladie consiste en la rupture du lien entre ciel et terre.*

*« Qui sont les gens normaux ? »*

*"Les gens normaux ont seulement changé de voix ; ils bavent, chantent, tournent en dansant, invoquent le nom d'Allah et parfois s'effondrent quand ils pénètrent dans le marabout. Ils ne sont pas malades mais viennent ici pour prier.*

*Les autres sont commandés par les mauvais djunûn et la magie ; souvent ils ont les jambes et les bras qui ne leur obéissent plus et leur tête est mauvaise parce qu'ils ont oublié le nom d'Allah !"*

*Une neurologie scientifique classerait rapidement le dossier : épilepsie, hystérie, catalepsie dans la première situation ; dans la deuxième, les mêmes causes ayant entraîné la paralysie des membres inférieurs et supérieurs.*

*J'y vois plus simplement, d'une part de fervents zéloteurs du marabout dans les remous du dhikr, l'oraison transitive qui les transporte au-delà d'eux-mêmes, d'autre part les "tièdes" qui paient cher leur oubli du sacré, leur autosuffisance, et viennent se «déposséder» dans la transe judiciaire, le Sri', soumis à la question du saint.*

*La dame a un débit étonnant et n'est pas avare d'informations. Elle mentionne encore qu'autrefois, les gens venaient en pèlerinage, à pied, jusqu'ici. L'Ro et Ali, nos guides, piquent un somme. Saïd, le chauffeur, consulte ses cartes et prend des photos, alternativement.*

*J'en profite pour faire une rapide synthèse autour des zaouïas : je note d'abord l'enseignement doctrinal des confréries (thouroug) maraboutiques, où la métaphysique soufie prédomine et vient compléter la leçon coranique des sourates et des hâdiths. Puis les stratégies psycho-physiologiques censées réaliser cette connaissance, les méthodes diversifiées à l'intention des adeptes tenant compte de leurs possibilités inégales, de leur formation, de leur caractère, de la couche sociale à laquelle ils appartiennent.*

*Encore, et cet aspect est d'importance, la dimension thaumaturge susceptible de guérir les névroses djinnopathiques et les envoûtements provoqués par la magie.*



*Un dernier aspect que j'ai négligé pour des raisons de temps ; le rôle historique des zaouïas, espèces de "tiers ordre" dans l'Etat, avec ses influences politiques, sociales, économiques, aussi importantes que celles des monastères à l'époque médiévale en Occident.*

*Mon attention jusqu'ici s'est surtout portée sur le contexte des marabouts guérisseurs, d'une part intrigué par des analogies frappantes concernant les djinnopathes et les toxicomanes que je soigne, d'autre part interpellé par des méthodes thérapeutiques auxquelles, dans une certaine mesure, il serait utile de faire référence.*

*Il me semble de plus en plus évident que dans l'Islam, la pensée coranique fait fonction de chaîne qui sous-tend toute la trame des activités quotidiennes. Comme dans un tapis bien noué, profane et sacré s'entrelacent sans opposition. A la limite le sacré phagocyte et digère les productions humaines, mettant son sceau sur chaque action, s'imbriquant dans tous les secteurs et imprégnant de sa puissance l'inconscient collectif.*

*Le Coran, comme on le reçoit, est la parole d'Allah inspirée au prophète Mahommed, qui l'a lui-même transmise aux hommes dans sa version achevée.*

*Inconditionnel Logos, celui-ci structure la pensée de l'homme Islamique, et corollairement ses paroles et ses comportements. Lorsque ceux-ci collent au Logos, l'homme est sain, dans le cas contraire l'homme tombe malade devenant la proie facile des djunûn et de la magie.*

*La question consiste alors, puisque la déraison s'est emparée de la victime, à retrouver la parole, la gaie-raison :*

*Par le dhikr, l'invocation, la psalmodie et l'extase, l'homme se souvient du Verbe. L'anamnèse le ramène aux archétypes, aux idées platoniciennes, provoque le retournement du regard vers le Principe, assure le retour et la pacification dans le giron divin.*

*Par le Sri', la transe judiciaire, pour les grands possédés auxquels un jugement est imposé, au surplus une expiation qui les déplace de marabout en marabout, en attendant la sentence du saint et l'évacuation du djinn ou du mauvais œil.*

### ***Hadra dans le désert et thérapie musicale***

*Que ce soit sur les pics du Hoggar et dans les creux du Tassili, ou encore sur ces franges esseulées entre Maroc et Algérie, on l'avait bien trouvé ce désert avec ses ingrédients annoncés, sa faculté d'érosion, ce don ineffable d'illuminer les cœurs après les avoir plongés dans la plus surprenante obscurité. La solitude, on en faisait le compte à chaque pas et ce n'était pas la toile blanche d'un nomade parfois, qui aurait*

*pu changer cette radicale sobriété, puisque tout autour les sables reprenaient le dessus, en s'enfuyant à perte de vue dans une totale désolation.*

*Puis un soir, autour d'un feu de brindilles, la hadra des berbères : serrés les uns contre les autres, ils tournent langoureusement dans le sens des aiguilles d'une montre, jetant les mains en avant avec un haussement rapide des épaules, un fléchissement des genoux suivi d'un haussement sec de tout le buste. Les tambourins scandent un rythme qui vous brouille les tripes et presse à vous joindre à la horde enfiévrée. Des pas minuscules et invisibles sous les burnous qui laissent cette impression d'une danse suspendue et lévitant à quelques centimètres au-dessus du sol.*

*Les derniers spectateurs ne résistent plus, se lèvent et rejoignent l'étrange ruban aéroglyseur.*

*Un peu à l'écart, je les regarde : les tendus, les coincés, les tristes, les lugubres, les nerveux. Ils se détendent, se décoïncent, se réjouissent, s'illuminent, se pacifient. Tous nos djinnopathes sont pris dans la transe et vibrent en sympathie sous les coups de tambours et le cri d'un hautbois nasillard, beuglant une mélodie saccadée qu'ils répètent après les berbères, en se frappant les paumes.*

*Al'a-ziz dū'l ja-lāl là i - la - ha il - la  
Ilah Al'q Là i - la - ha il - la 'llàh Là i - 'llah*

*Chaque impulsion sonore semble toucher différemment les danseurs et prospecter comme une sonde invisible les profondeurs de la psyché.*

*Exploration musicale. Chaque note agit sur le pathos comme catharsis, en extériorisant les forces de l'âme en attente et celles qui ont viré à la névrose pour avoir trop attendu, les module sur les visages et dans les corps avec des expressions bouleversantes, avec surtout ce quelque chose de régénéré et de vainqueur !*

*Aux notes aiguës du hautbois les apathiques s'éveillent, meuglent quelques cris féroces puis sourient étrangement tandis que le martèlement du tambour paraît adoucir l'ardeur des nerveux : une alchimie sonore s'élabore dans le creuset des danseurs, persévère jusqu'à ce que chacun ait trouvé "sa musique", qu'il l'ait accordée à l'ensemble qui, bientôt, tourne avec une rigueur extatique sous une poignée d'étoiles blanchâtres. Comment ne pas se souvenir en cet instant des paroles adressées à Ion, l'interlocuteur de Socrate, quand ce dernier compare l'ivresse poétique à la mania des corybantes :*

*"Quand on chante quelques passages d'un autre poète (qu'Homère), tu t'endors et ne trouves rien à dire ; mais vient-on à faire entendre un air de ce poète ? Aussitôt te voilà éveillé, ton âme entre en danse et les idées te viennent en foule. Car ce n'est point par l'effet d'un art ni d'une science que tu tiens sur Homère les discours que tu tiens ; c'est en vertu d'un privilège divin et d'une possession divine, comme ceux qui, en proie au délire des corybantes ne sont sensibles qu'à un seul air qui est celui du*

*dieu qui les possède et pour se conformer à cet air-là, trouvent sans peine gestes et paroles, sans se soucier des autres auxquels ils ne portent pas attention."*

*Privilèges d'une nuit exceptionnelle où je regarde mes djinnopathes revivre sous les fouets d'un tempo vigoureux, codifié, ritualisé, cérémoniel et salvateur. Je comprends tout à coup leur fascination pour les rythmes ravageurs !*

*Ma mémoire file en flèche et de Platon remonte à la thérapie musicale des pythagoriciens, visitant en pensée ces sanctuaires de la Grande Grèce où se pratiquait la catharsis par le son.*

*Aristoxène n'adoucissait-il pas les mœurs en jouant de la cithare et Clinias de la lyre pour calmer la colère ?*

*Et le Maître n'avait-il pas jeté cette idée capitale dans ses "lois", que les passions des possédés comme celles des enfants sont le produit de la peur ; celle-ci n'étant que l'expression d'un "certaine faiblesse de l'âme".*

*Frayeurs et délires se trouvent calmés par certaines musiques et danses sacrées qui ramènent dans la psyché le calme en apaisant les remous du cœur. "Tel mouvement procure aux enfants le sommeil, tandis qu'il réveille les autres par la danse et la musique et, avec le secours des dieux auxquels chacun d'eux offre des services propices, les ramène de la frénésie au bon sens." (Les lois, VII, 790e - 791b)*

\*

*Il est vrai, qu'avec les heures qui passaient, la frénésie avait baissé d'un cran. Les danseurs incarnaient maintenant, avec une langoureuse ostentation, la démarche arachnéenne d'une étrange tarentule dont ils semblaient tisser sur le sol l'invisible toile à pas courts et saccadés. Autour des étoiles fixes la nuit tournait avec une rondeur admirable, entraînant sur ses spires une lune nonchalante, dont les éclats laiteux jetaient sur le camp une ambiance "agréablement satanique."*

*Un tronc noueux de tamaris, balancé sur les braises au cours de la transe, achevait de se consumer, diffusant par vagues successives, une odeur de pamplemousse se nouant à celle du thé vert qui mijotait au creux d'un chaudron éculé.*

*Parfois, venues de très loin, des rumeurs indistinctes couraient jusqu'à nous : peut-être les cris pointus d'un chacal mêlés à l'appel syncopé et tonitruant d'un âne en rut ou le bruit de quelques tambours lointains emmenés par le vent.*

*J'avais, durant ces quelques heures, en plus d'un spectacle étonnant produit par une troupe conjointe de berbéro-helvètes, compris trois choses d'heureuse importance qui ne resteraient pas sans influences sur mon usage thérapeutique auprès des gens que je soignais.*

*Tout d'abord, cette joie d'avoir saisi l'étroite connexion des plans somatique, psychique et pneumatique que rendait patente l'ébranlement du "pathos" sous les coups de butoir du rituel transitique.*

*Puis cet indice capital : que la thérapie musicale offrait une décharge aussi bien au désordre psychique de mes djinnopathes qu'à l'enthousiasme maraboutique (si proche de la mania dionysiaque), réorientant avec une semblable efficacité la folie névrotique et celle inspirée par les dieux. Les sons vigoureux, comme un scalpel, allaient farfouiller dans l'âme musicienne les tons correspondants en démesure, relancer la juste vibration par une mise en résonance sympathique et autoritaire.*

*Et tout cela, au fond, une fois dépassé le doute cartésien, n'avait rien de très extravagant, puisque, pour le psychisme traditionnel, toute la création était de configuration musicale, de l'invisible jusqu'au visible, et que la matière elle-même n'était qu'une musique endormie! S'incarnait dans cet instant tout l'enseignement pythagoricien prônant la correspondance entre l'harmonie musicale du cosmos, les harmoniques de l'âme et du corps et la résonance vibratoire des instruments de musique.*

*Enfin, de manière plus générale, je faisais cette constatation féconde m'indiquant la double polarité du délire : l'ivresse pathologique, la névrose, n'était qu'un succédané de la mania divine, contenant en elle sa propre résolution ; à condition d'en inverser le signe en la coulant dans un rite dévolu au dieu, ici, en l'occurrence Allah !*

*J'en tirai cette conséquence abrupte qui, en théorie, semblait aller de soi : pour soigner la névrose il suffisait de rétablir le ton juste, le rite et la divinité.*

### ***Le tribunal mythique à la zaouïa de Sidi m'Hammed Ibn Ali***

*La zaouïa de Sidi m'Hammed Ibn Ali niche à une dizaine de kilomètres de Zagora ; accolé à une colline en forme de casque colonial, un ksar (village fortifié) couleur caramel qui fagote ses demeures en épis de seigle et vibre dans la chaleur entre quelques palmiers ébouriffés !*

*Le gardien, quand il nous voit venir, dresse un long cou velu de condor et son œil gauche fait un tour sur lui-même. Malgré cette bizarre anatomie il nous accueille avec bonhomie et, sans qu'on ait besoin de lui prouver notre débordante ferveur pour Allah, nous introduit dans le marabout qui ne respire pas le grand luxe. Mais la salle a de l'allure : elle tient des catacombes par l'aspect matriciel qu'elle dégage et du temple inca par son élévation solaire, liée à un plafond très haut soutenu par d'énormes colonnes, dans lesquelles sont scellés des anneaux.*

*Au centre, le catafalque recouvert d'une draperie mitée, trop austère et si sobre, presque miséreux.*

*Par les temps qui courent, il semblerait que Sidi Hammed Ibn Ali ait moins la cote et soit un peu déserté.*

*Le gardien, sans ambages, nous livre le secret de la formule thérapeutique qui, ici, paraît réduite à son expression la plus simple : aucune intervention humaine entre le patient et l'instance transcendante, sinon que celui-ci est enchaîné à l'un des piliers jusqu'à ce que le marabout, agissant comme un vecteur d'énergie, lui transmette par rêve, la solution rédemptrice d'Allah. Cette technique de guérison se nomme l'istikhâra et ressemble à s'y méprendre à l'incubation pratiquée jadis dans les sanctuaires d'Esculape. Le patient établit domicile dans le lieu sacré et, patiemment, attend qu'un songe lui indique le traitement ou, au mieux, lui communique la sentence de guérison.*

*"Combien y a-t-il de malades actuellement ?"*

*Le cou du gardien se torsade et ses yeux, gênés, virent à 180°.*

*Où que l'on se trouve, même si celui-ci n'est qu'une présomption, le succès vous gonfle le verbe et vous accorde cette confiance que notre homme n'a plus.*

*Il bégaie misérablement : "aujourd'hui, il n'y a qu'un malade, mais avant il y en avait beaucoup !"*

*"La zaouïa a-t-elle perdu son influence ?"*

*Je lui pose cette question, sachant que la baraka d'un marabout n'est pas éternelle et que certaines pollutions sont susceptibles parfois de la transférer en d'autres lieux saints. J'ai en mémoire cette phrase de E. Dermenghem : "les insuffisances, les fautes, les vices ou les maladresses, bien que tolérés parfois quelque temps finissent par l'user (la baraka). Je connais des groupes maraboutiques qui ont complètement perdu le don des miracles ou chez qui la sainteté n'apparaît que très sporadiquement !"*

*Je pense à cette usure de la baraka, par exemple, dans le sanctuaire de Sidi Driss, liée à l'introduction d'un malade juif dans le sanctuaire, en échange d'une importante somme d'argent.*

*Le gardien est très embarrassé ; il annule ma question et nous propose de le suivre pour visiter le malade.*

*On passe dans une salle annexe de même structure que celle du marabout. Quelques miettes de lumière tombent sur le sol jonché de paille. L'impression est celle d'une geôle mais la féroce odeur d'urine qui s'en dégage ne relève en rien de l'imaginaire. Ici, on peine à croire, même avec une bonne volonté très disponible, que cet antre puisse faire office d'hôtellerie pour de quelconques patients. On aperçoit alors, très souillé et misérable, le djinn attaché à son anneau. En effet, dans l'idée de la thérapeutique pratiquée dans de nombreuses zaouïas, c'est pour emprisonner le djinn*

*et le juger, afin qu'il quitte le malade suite au verdict du saint, qu'a lieu l'incarcération (rsid).*

*Dès que le patient franchit les limites du territoire de la zaouïa, il se trouve sous la juridiction du tribunal mythique. Là, la crise éclate, et souvent le malade s'effondre tout net à l'entrée même du marabout, bave, entre dans une transe hystérique durant laquelle le djinn, déjà pris en charge par l'instance judiciaire, invisible, composée de saints et de djunûn "collabo", est soumis à la question et enchaîné s'il se montre récalcitrant.*

*Le tribunal divin (mahkama) tient séance en tous temps et peut donner son jugement à n'importe quel moment par le canal du rêve.*

*Le djinn révèle alors son identité, les raisons qui l'ont poussé à frapper ou à "endosser" le patient, promet sous certaines conditions, ou sans condition si la menace d'être brûlé proférée par le tribunal semble inébranlable, d'abandonner sur le champ le malade.*

*Le procès peut durer un jour ou plusieurs années. Les fonctionnaires du ciel ne sont pas toujours pressés ou plutôt, faut-il trouver l'autorité adéquate devant laquelle le djinn cédera.*

*Tout un réseau symbolico-thérapeutique quadrille ainsi le pays, avec ses structures centrales et périphériques, ses filiales spécifiques, ses stratégies d'intervention plus douces ou plus dures, tout un arsenal judiciaire incarné dans les nombreuses zaouïas concourant à l'extraction du djinn.*

*Dans la venelle qui nous ramène à la voiture, on croise un autre pensionnaire de la zaouïa, détaché celui-là !*

*Il m'interpelle car pour moi, sa tête, c'est du déjà vu. Il vient d'Agadir et parle un peu français. J'attaque tout de suite et lui demande quelles drogues il a prises.*

*"De la colle et du kif!"*

*Il est ici depuis trois mois et ça va beaucoup mieux.*

*Il a de larges yeux étranges, océaniques et pleins d'écume sous des cheveux en boucles d'ébène, avec ce regard résigné, fatidique, qui n'attend plus rien ni personne.*

*Il repart et on lui souhaite "bonne chance", dans cette étroite rue putride frappée de soleil où une lumière blanche phagocyte toutes les ombres.*

## ***Le jugement du Saint à la zaouïa de Sidi M'hamed Ben Nacer***

*Le sanctuaire de Sidi M'hamed Ben Nacer m'intéresse à plusieurs titres : d'abord parce qu'il est le fief principal de la confrérie des Naceriyyines, une des branches principales du jazoulisme maraboutique (soufisme), ensuite parce que Bouya Omar, le Shaykh de cette zaouïa prodige où l'on se gargarise avec de l'eau portée à 100°, où l'on croque du serpent comme une baguette parisienne et où le four à pain rafraîchit les ardeurs de l'adepte échauffé, fut l'élève de Ben Nacer.*

*La tradition orale nous apprend que Bouya Omar aurait étudié à Tamegrout avant que son maître ne lui ordonne de bâtir sa propre zaouïa sur les rives du fleuve de la Tassaout, près de Marrakech, et d'enseigner le coran aux Ins (humains) et au djunûn, "rassemblés en un seul séminaire" (mahadra).*

*Bouya Omar, encore analphabète à 40 ans aurait acquis en un an toute la science de "l'apparent et du scellé", savoir qui requiert normalement des études s'échelonnant sur une quarantaine d'années. Autant dire que par l'intuition et le rêve, notre mystique pouvait entrevoir la totalité des décrets divins habituellement cachés à l'entendement humain. Ce maître des "hautes températures", multipliait les miracles et l'on relate qu'il était capable de transformer le sable en blé ou d'ordonner l'inflammabilité du bois que ses disciples essayaient vainement d'allumer. On dit même ceci : qu'un jour, alors qu'il avertissait Ben Nacer que la cuisson des pains arrivait à terme, celui-ci, enlevé dans une méditation profonde, lui aurait distraitement répondu : "va les chercher". Ni une ni deux, notre gaillard aurait foncé dans le four et serait ressorti frissonnant de buée, avec les miches dans ses mains !*

*Le sanctuaire est entouré de remparts, percé au nord par une porte monumentale à laquelle l'ami potier vient frapper gaillardement. Elle s'entrouvre avec prudence, juste assez pour que le visage glabre du gardien, tranchant comme la lame d'un cimeterre, puisse s'y glisser. Il nous observe avec circonspection puis s'entretient quelques instants avec notre guide. A chaque question sa moustache à la Dali frissonne et s'ébouriffe, aussitôt relissée entre son pouce et l'index, lorsque la réponse du potier semble lui convenir. Pour entrer ici, il faut montrer patte blanche : d'abord, qu'on soit déjà présentés par une connaissance, puis certainement un "chaouïa muslim" et surtout qu'on n'oublie pas l'obole à l'intention des bonnes œuvres !*

*Ces conditions remplies, on pénètre dans la magistrale zaouïa de Ben Nacer. Le mausolée, au superbe fronton de bois sculpté, siège tout à l'est d'une imposante cour intérieure, bordée d'arcades. Sous celles-ci, les malades. Ici, c'est un caravansérail bigarré d'une cinquantaine d'hommes, de femmes et d'enfants qui colonisent les espaces ombragés entre les colonnes.*

*Certains sont étendus, d'autres assis sur des paillasses, des femmes étendent des linges ou font la popote ; tous avec ce même air hagard et absent. Un petit vieux, les yeux révulsés, nous accompagne en marmonnant d'incompréhensibles paroles.*

*Le chrif nous accueille comme s'il nous connaissait depuis toujours. C'est dur d'entrer dans ces zaouïas, mais lorsqu'on en a franchi le seuil, la ferveur de l'hospitalité nous récompense largement des difficultés de la première approche.*

*C'est ici la Mahkama principale de Ben Nacer. Le tribunal de la Haye, quoi, en parlant de nous, les Inns !*

*Mais dans le sanctuaire où nous sommes, il est surtout question de djunûn et je comprends que pour ceux-ci, en termes d'instances judiciaires, il existe dans l'ordre symbolique et invisible les mêmes structures que nous trouvons dans l'ordre objectif et visible : des tribunaux maraboutiques régionaux, des séquences collatérales avec saints secondaires et djunûn subalternes, tout d'abord ; puis le tribunal suprême, le dernier recours, quand l'affaire ne peut plus être tranchée autrement, la comparution du djinn devant Ben Nacer, le maître et ses sbires.*

*Le chrif insiste sur ce fait qu'ici il n'y a pas de chaînes, pas de magie comme à Bouya Omar, même pas de rôles actifs de la part des chorfa. Simplement, le malade est admis dans la zaouïa, agit à sa guise, entre ou ne rentre pas dans le marabout. Le jugement du saint peut intervenir en tous lieux de l'espace sacré et en tous temps. Le patient, transporté par le hâl (niveau de conscience différé) et les différentes formes de Sri" (transes, exorcismes), et le rêve, reçoit l'information en direct du maître :*

*"Dieu t'a guéri !". Il peut alors partir.*

*Et c'est ce qu'il fait. Sans tambour ni trompette, il plie bagage, vient remercier le chrif et quitte la zaouïa.*

*Sa reconnaissance sera durable et se manifestera sous forme de pèlerinage aux différents marabouts de la chaîne "thaumaturgique", d'offrandes, de dons et de prières.*

*"Que fait le chrif?"*

*Lui, surveille la marabout, contrôle l'ordre et la discipline dans la zaouïa, pourvoit, avec l'aide de l'économe, à la subsistance de toute cette foule, lit quotidiennement le coran dans la cour pour tous les malades qui désirent l'entendre.*

*"Il faut y croire !" conclut-il avec un sourire convaincu.*

*J'ai dans la tête cette phrase de Lévi-Strauss, qui bourgeonne comme un bouton de printemps parce qu'elle atteste qu'une certaine foi se crée des ouvertures dans le merveilleux avec la même facilité que la raison nous enferme dans le quadrillage d'un monde clos. "Que la mythologie ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : l'intéressé y croit et il est membre d'une société qui y croit ; les esprits protecteurs et les esprits malfaiteurs, les monstres surnaturels et les animaux*



*magiques font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers. L'homme les accepte, ou, plus exactement, il ne les a jamais mis en doute."*

*L'économiste s'est joint à notre groupe avec toute une ribambelle collant à ses basques. Il s'exprime dans un français petit nègre aussi savoureux et sucré qu'un roucoulement de pigeon. A voir la cascade d'informations qu'il nous débite, j'ai le sentiment qu'il profite de la situation pour comptabiliser tous les mots qu'il connaît. Ça n'a pas d'importance et tant mieux pour lui, parce qu'à travers cette logorrhée on trie et on en tire des choses intéressantes. Il réaffirme avec vigueur tout ce que l'on a déjà entendu mais cela n'apporte que plus d'eau au moulin : les notions de tribunal, d'incarcération du djinn, de réseaux maraboutiques recouvrant toute la superficie du Maroc, les performances et spécificités de chacun, les pèlerinages, les influences ou la baraka, et les vertus thérapeutiques inhérentes à cette dernière.*

*En zézayant, il conclut avec cette phrase surprenante compte tenu des circonstances : "un petit peu comme Lourdes chez vous !"*

*Alors ça me saute aux yeux. Bien sûr, ce que l'on vit ici, c'est un peu cette ambiance du haut moyen âge, avec cette toile d'araignée de monastères et de cathédrales tissés sur toute l'Europe ; ces forces telluriques et subtiles animant leurs architectures de dentelles, leurs orientations dans l'espace sous influence cosmologique, la mantrique du grégorien et les déambulations dans les cloîtres, les migrations pérégrines des fidèles passant d'un lieu sacré à l'autre, et jusqu'à Compostelle par exemple, pour retrouver finalement sur ce champ des étoiles, une santé pneumatique en se libérant des démons !*

*Un petit peu Lourdes et ses sources. Se ressourcer donc ! Une cour des miracles où ceux-ci ne sont que la conséquence heureuse d'avoir pu un instant raccorder le visible à l'invisible, rétablir le lien entre la nature et sumature.*

*"Y a-t-il des guérisons ?"*

*"Bien sûr !" obtempère l'économiste.*

*"Un malade d'Agadir est arrivé ici il y a deux mois. Un djinn "juif" (le pire, paraît-il) lui rongeaient la tête et le cœur. Guéri, il est sorti récemment et a entrepris la construction de deux maisons !"*

*Je me dis que la promotion immobilière n'est pas toujours la preuve d'une santé mentale retrouvée et que la mégalomanie de certains constructeurs n'est pas encore l'harmonie... mais bref, n'entrons pas dans les détails. Trop de témoignages convergent pour que je puisse nier l'évidence.*

## ***La Hadra du printemps dans l'Atlas***

*Ici plus qu'ailleurs, après six mois d'hiver, le printemps prend des allures d'annonciation; des vierges à petits pas parcourent les sillons, épandent à la jetée les graines blondes avec un moulinet des bras comme des hélices multicolores, suivies par la marmaille et quelques chiens galeux.*

*Des hommes se dirigent vers nous avec des chiens gueulants, qu'ils tiennent à respectable distance, en leur jetant des pierres lorsque ceux-ci font mine de trop se rapprocher.*

*"Salamalekum" : c'est le plus vieux, le moqaddem, qui nous souhaite la bienvenue et nous interroge paisiblement pour connaître nos intentions.*

*Les réponses d'Ali, notre guide, semblent le satisfaire puisque, ni une ni deux, il nous invite à partager gîte et repas pour la nuit... la hadra du printemps aussi, si cela nous chante.*

*C'est inévitable ! Mais dans ce genre de voyage... et surtout de pays, pour peu qu'on s'égaré loin des sentiers battus et qu'on ose fureter alentours, l'hospitalité indigène, à chaque coup, vous saisit comme un œuf à la poêle.*

*Sur la gauche du ksar, quand on se dirige vers la porte d'entrée donnant accès à la minuscule bourgade, quelques oliviers et des frênes, des lentisques efflanqués et un filaria au moins centenaire, agitent leurs ombres sur les stèles du cimetière.*

*A l'intérieur, des femmes sont montées sur les toits de "diss" pour nous voir passer, alors que d'autres font cuire les moutons et le couscous.*

*Le marabout se dresse au centre du village, près de la mosquée. Il y a déjà foule et l'orchestre s'est disposé en fer à cheval sous la ramure d'un superbe micocoulier.*

*Je compte deux bendaïr, une gueçbas, un tambourin rond à une peau, un autre rectangulaire, quelques flûtes de roseau. Les deux chœurs formés d'une vingtaine de personnes se font face.*

*Les musiciens attaquent avec la section rythmique : ça part tout de suite sur une scansion hachée qui, progressivement s'intensifie jusqu'à atteindre son tempo de croisière, un peu comme celui d'un train faisant résonner sur le ballast ses deux brèves et sa longue, "toto- tom... toto- tom..." qui, montés de la terre, vous cueillent au creux des tripes.*

*Debout et serrés les uns contre les autres par ordre de grandeur, comme des tuyaux d'orgue, les danseurs forment deux hémicycles séparés par un léger écart. Au premier coup de tambourin, le convoi démarre ; les demi-cercles commencent à graviter lentement dans le sens contraire des aiguilles de montre, autour d'un personnage*

*central, le quothb, tournant lui-même en sens inverse et ordonnant la danse autour de son axe.*

*Les paupières closes, la main droite sur la main gauche du voisin, les pieds glissent latéralement sur le fil d'une circonférence invisible. Le flûtiste entame un poème d'Ibn Al Fâridh aux accents du Cantique des cantiques, clamant à pleins poumons son amour pour Dieu.*

*Comme ils sont neuf d'un côté et dix de l'autre, L'Ro se lève et se joint aux acteurs. Les "youyou" des femmes s'élèvent ponctuant l'heureuse initiative.*

*Le rythme s'accélère quand violons et flûte ouvrent une brèche fulgurante au milieu du tonnerre des tambours.*

*On entend alors, à contretemps, le fameux "Là ilaha illa'llah" psalmodié par l'ensemble des danseurs : maintenant la formule, s'articulant sur la cadence qui s'accroît, est de plus en plus syncopée ; c'est un "Allah" puissant qui s'exhale des gorges asséchées, puis un Lah et un Hou arrachés du cœur, et enfin un H expiré du bas ventre, condensant dans sa simplicité quasi organique, l'ultime et magnifique message d'amour adressé au Tout Puissant.*

*A cet instant, comme des tiges de seigle sous des rafales de vent, mais aussi régulières dans leur mouvement d'ensemble qu'une branche de métronome, les bustes fléchissent de haut en bas sur les jambes drapées qui semblent demeurer immobiles.*

*Puis les têtes à leur tour entrent en action. Elles se lancent en avant, se rétractent, tourbillonnent puis reviennent à leur point de départ : les bouches s'ouvrent comme celles des carpes et jettent dans la nuit des cris rauques, lancinants, désespérés de ne pouvoir suffisamment rendre cette ardeur que Dieu leur infuse, et livrer au divin toute la substance de leur âme.*

*Les visages, empreints de souffrance et de joie prennent des expressions aussi proches de l'agonie que de l'amour et révèlent cette ambiguïté terrifiante, que lorsque la vie s'exacerbe à de telles hauteurs, les limites s'estompent et ne demeure que l'extrême et admirable tension unissant les contraires.*

*Comme l'exaltation arrive à son point culminant, le quothb a toutes les peines du monde à maîtriser la ronde : il tournoie comme une toupie, avec ses bras tendus semblant tenir d'invisibles rênes, avec lesquels il maintient l'équilibre des danseurs soumis à une force centrifuge perturbatrice ; en même temps, il commande à l'orchestre d'accélérer la cadence. Gestion de l'harmonie : ni trop vite pour éviter que les hommes ne soient éjectés de leur orbite, assez rapide cependant pour que la transe s'intensifie et que la crise éclate, triomphante et résolutive.*

*Un danseur, poussé par une force irrésistible, quitte le cercle et se dirige vers le feu ; là, il saisit une sorte de bêche qui mijote dans les braises depuis le début de la hadra. Son fêr, bleu orangé, annonce qu'il est à deux doigts de virer au rouge. Il la prend*

*dans ses bras comme une danseuse puis la lèche avec tendresse, avant de la passer à ses confrères qui en font autant.*

*C'est le délire dans la foule. Des participants plongent leurs mains dans le brasero et se lavent le visage avec les cendres brûlantes, d'autres expectorent des râles caverneux qu'ils vont chercher pas loin de la dernière vertèbre, là où justement le serpent mythique s'est assoupi depuis longtemps.*

*Puis, comme tout avait commencé, tout se dénoue et s'arrête. Les danseurs délient leurs mains, se séparent, s'assoient, picorent quelques graines et boivent un peu d'eau.*

*Stagne encore sur les ombres stupéfaites, comme une écume pacifiée, un beau silence qui peu à peu monte, plein de ferveur, vers le firmament. Seul le violon joue encore sur une seule corde : une plainte déchirée, mélancolique, passionnée, comme un interminable hululement sous les fontaines d'étoiles, pour dire l'appel de l'âme et cet amour jamais rassasié face à l'Infini.*

*Mais il y a un temps pour tout et les berbères le savent. Tandis que des plats de couscous et de mouton grillé arrivent de toutes parts, les langues se délient, des rires fusent d'un peu partout, la conversation redevient triviale et coutumière, tout cela dans une ambiance détendue et amicale.*

*Je remercie le moqaddem pour ses grâces et ses bienfaits et lui pose l'inévitable question :*

*"Ya-t-il des massari (possédés) dans le marabout ?"*

*L'aïeul à barbichette a le sens de l'humour et me réplique avec un œil malicieux :*

*"Nous sommes tous possédés quand nous dansons !"*

*Puis il précise sur le ton doctrinal de l'érudit :*

*"La hadra permet de faire l'expérience des rythmes et des souffles. Par ceux-ci le danseur tente de s'accorder aux mouvements du cosmos et au souffle divin. Ceux qui participent à la hadra sont parfois possédés par les djunûn : celle-ci, Inch Allah, chasse alors les esprits impurs et rétablit l'ordre dans leur âme. Les autres viennent pour être possédés par Dieu, parce que leur cœur n'est pas assez brûlant et lorsqu'ils repartent le Seigneur les a enflammés d'amour. Mais tous les hommes doivent participer à la hadra ; parce que le cœur de Dieu est si grand et le nôtre si petit, qu'il demeure toujours entre Lui et nous quelque distance impossible à résorber."*

*Je prends conscience que la démarcation entre possédés et non possédés est ici assez floue, voire peu signifiante. Tous ceux qui se joignent à la hadra, d'une certaine façon le deviennent, mais pour des raisons différentes.*

*La catharsis a de multiples facettes : durant celle-ci un dialogue entre le ciel et l'homme s'instaure ; peu importe finalement qu'on confesse à l'invisible ce que les frères humains ne sauraient entendre, qu'on implore la grâce de brûler ces scories qui collent à l'âme et auxquelles on affecte toute une terminologie ténébreuse, ou qu'on requiert encore cette chose essentielle sans laquelle on ne pourrait vivre : "la sobre ivresse de l'esprit." Ce qui compte c'est qu'on reparte un peu meilleur qu'avant. Pour les uns cela revient à se sentir plus légers, délestés du boulet qu'ils traînaient derrière eux ou de la névrose multiforme qui s'était affublée de tant de masques démoniaques, pour les autres c'est l'occasion d'être rendus encore plus lumineux, plus forts, donc plus fous, en prévision de l'inertie constante d'un monde, vous poussant sans cesse à l'oubli du Soi et provoquant la lente érosion du sacré.*

### **Retour à Bouya Omar**

*Je viens de lire dans une hagiographie sur les Rahhaliyyine qu'on ne visite pas sans risques la zaouïa de Bouya Omar et j'en ai froid dans le dos. Celle-là précise que celui qui n'est pas possédé et qui pénètre l'univers du Saint "est frappé de folie par contagion et par sanction, car Bouya Omar n'aime pas qu'on porte atteinte à ses brebis, dit-on."*

*Hossein a remplacé son frère Ali qui n'a pas digéré le coup du "chevreau noir" et qui l'a laissé mal durant la traversée. Peut-être profitera-t-il de notre absence pour aller sacrifier en douce la victime désignée. En tous les cas il n'avait aucune envie de nous accompagner, de se retrouver face au chrif l'âme bredouille, devant lui avouer pour ne pas mentir, qu'il avait différé l'exécution à des jours meilleurs !*

*Hossein est licencié en géo-ethnologie et connaît bien le sujet "zaouïa" ayant lui-même vécu une quinzaine de jours dans le sanctuaire du "roi des djunûn", au pied du mont Toubkal. Il nous en parle avec force détail et son compte rendu sur le fqih maître des lieux, nous donne la chair de poule. Ce qui n'est pas étonnant puisque son récit est truffé d'anecdotes où le sorcier en question, s'ingénie à dévorer à pleines dents des volailles vivantes lors des cérémonies. On s'y rendra !*

*A Bouya Omar, l'ami français qui "remonte sa bibliothèque", nous cueille à froid dès l'arrêt du véhicule. Aujourd'hui, ce n'est pas la joie ; une forte secousse sismique a dû fortement déplacer les rayons. Il a inscrit un annuaire de mots sur ses battoirs et il essaie, avec chacun de ceux-ci, de restructurer une idée "clef" susceptible d'apporter un éclairage à sa confusion mentale. Bonne chance ! On lui offre un café qu'il renverse, fébrile, tout aussitôt. Et l'on repart avec une nouvelle commande avec, en prime, un paquet de cigarettes. Ça attire pas mal de curieux qui sont en train de spéculer : "tiens pourquoi pas moi ?"*

*Le solide gaillard qui nous avait aidés à pénétrer dans le sanctuaire lors de notre première visite, s'assoit d'autorité à notre table. On lui propose un café qu'il accepte en mettant la main sur son cœur. Joli geste tout de même, cette aimable façon de dire*

*sa reconnaissance, même si ce premier prend parfois l'allure d'un automatisme exercé à tout propos.*

*"Etes-vous chrif?"*

*Il s'excite un peu et répond à Hossein en mimant le geste de déchirer les vêtements puis posément, d'une voix grave, avec une mimique que tout le monde peut comprendre, nous assure que tout va bien maintenant.*

*Un djinn colérique, me dis-je !*

*Hossein traduit et confirme que "monsieur" était un violent, qu'il est maintenant guéri et attend la décision de Bouya Omar pour quitter la zaouïa. Je l'observe de plus près avec les yeux du thérapeute et vois que la colère couve toujours sous les cendres, comme une braise vivace. De brefs frissons courent sous sa peau qui parfois fibrille comme un parchemin froissé. Je me déclare en accord avec le saint pour que celui-ci retarde la sentence "d'élargissement".*

*A nouveau, le nerveux nous ouvre la route vers le sanctuaire avec une détermination si farouche, que personne ne s'interpose pour nous demander ce qu'on fait là.*

*Coup de chance. Sous le porche du marabout la hadra s'apprête à démarrer. "L'ancien guéri" nous présente aux quatre "chorfa, assis paisiblement et papotant sur leurs coussins. Tout autour, des malades, des massari, des priants : beaucoup de femmes. Chose impensable il y a peu, quand nous nous demandions comment nous allions être reçus, les chorfa nous invitent aux places d'honneur, tout à côté d'eux, Denyse, Hossein et moi-même.*

*Hossein nous dit qu'il leur a expliqué qu'on s'intéressait beaucoup à l'Islam et quand un chrifa demandé : "sont-ils musulmans ?" "un chouïa !" a-t-il répondu !*

*Apparemment, ça leur a suffi puisque nous sommes maintenant installés au centre de l'espace sacré où va débiter la hadra. En face de nous, deux femmes avec des bracelets d'or et des bijoux épinglés, comme les décorations d'un maréchal, sur leur chemisier de dentelles.*

*Deux chorfa s'emparent des tambourins et retendent les peaux à la flamme du réchaud sur lequel barbotte une marmite de thé vert. Dans la cour, la lumière est blanche et brûlante et refoule les mouches en masse vers le parvis ombragé où nous nous trouvons.*

*Les quatre chorfa sont maintenant alignés côte à côte, les reins cintrés, le buste droit, en position de lotus sous de longs burnous qui les enserrent.*

*Le plus vieux, le visage grillagé de rides comme un manuscrit sur vélin, me sourit avec une seule dent et me tend énergiquement son tambourin pour que je tapote quelque*

*chose. Je m'exécute et tambourine aussi maladroitement que si je lui demandais de souffler dans un cor des alpes. Bons enfants, ils rigolent !*

*A côté de l'ancêtre parcheminé, un long maigre, étrangement effilé du bout du pied jusqu'à la tête, avec des arcades sourcilières en surplomb ; au fond des orbites caveineuses, comme deux lampes de sacristie, des yeux aussi beaux qu'étranges. Puis le personnage principal, semble-t-il, un certain look d'Ali Baba, une façon très noble d'enrouler son turban autour de la tête et un regard qui tombe de très haut, m'observe avec gentillesse et attention.*

*Le quatrième taquine l'intérieur de la théière avec une baguette de micocoulier : il est bonhomme et trop rond. Il manipule maintenant un pain de sucre en se léchant les babines. S'il n'était pas chrif j'aurais pensé : "tiens, un djinn gourmand !"*

*Comme le thé bourdonne et qu'il semble à point, il en remplit une vingtaine de verres plus ou moins propres, avec leur assortiment de mouches hétérogènes, disposés sur un plateau en paille tressée. En prime ; des noix, des amandes, quelques dattes collantes où les insectes s'agglutinent avec la ferveur du désespéré. On se passe les verres et comme leur nombre est insuffisant on se partage la becquée entre plusieurs. J'ai l'honneur de tremper mes lèvres dans le même récipient qu'un madrûb hystérique pourlèche avec frénésie ; le triste Occidental que je suis doit faire un effort surhumain pour vaincre sa résistance à ce genre d'intimité orale. Mais ça passe.*

*La hadra décolle avec une langueur sucrée ; le longiligne, qui selon toute vraisemblance doit être le moqaddem, tambourine sur le bendir avec prudence et circonspection. Le Moul Al Moqraj (maître de la bouilloire) chantonne puis se lance dans une série d'invocations en l'honneur des saints de la Tassaout (territoire sacré) : il rend grâce successivement à Bouya Omar, à Bouya Ahmad et à Sidi Rahal tout en exaltant leurs pouvoirs. Il vante la baraka du marabout en s'inclinant à chaque fois vers le tombeau, autour duquel tournent toujours une dizaine de possédés.*

*Puis le Moul Al Moqraj lance un chapelet de vœux sur toute l'assistance.*

*Deuxième tournée de thé. Tandis que le moqaddem retend la peau du tambour en la passant sous la flamme, des fidèles déposent quelques billets sur le plateau en réclamant des bénédictions pour leurs proches ou eux-mêmes.*

*Après ce préambule on entre dans le vif du sujet : la danse de possession. Je regarde autour de moi et le spectacle est navrant : une des deux femmes à bijoux paraît très affligée ; l'autre semble autiste. Ils sont tous très affligés : une cinquantaine de personnes sous le porche battent mollement des mains avec des yeux médusés et pleins de larmes.*

*A l'intérieur du marabout sur lequel j'ai une vue presque panoramique, le "Sri" bat la chamade. Les malades tournent en rond (c'est le cas de le dire !) autour du saint, en gémissant comme des tambours de freins, bavant, criant, râlant, s'affligeant à grands*

*coups de "battoir" sur la tête et la poitrine. Des demoiselles avec des timbres de basson, des malabars qui miaulent comme des chattes, des rots énormes, des écumes de pleurs et des rugissements, des plaintes languissantes ou de stridentes mélodies battent leur plein sous la coupole sacrée.*

*Les chorfa accélèrent le rythme... Une femme bijoutée se lève, s'incline devant les musiciens, défait ses cheveux noirs qui coulent jusqu'à sa taille, puis qu'elle ramène comme un rideau devant ses yeux, frappe frénétiquement ses menottes couvertes de bagues l'une contre l'autre et s'enfonce dans une transe lancinante abasourdie par le son du bendir.*

*D'autres femmes l'ont rejoint et toutes vibrent des pieds jusqu'à la tête en lançant de frétillements "you-you". Les possédées dansent au rythme propre du génie qui les possède. Comme ceux-ci sont nombreux, les cadences sont variables mais l'intensité dramatique envoûte chaque participante et grimpe à son apogée au fur à mesure que le temps passe. Chaque danseuse est devenue une onde humaine, une musique incarnée sous la forme d'une femme.*

*L'expression des visages livre le pathos de l'âme mise à nue : celle-ci se donne au grand jour avec ses blessures mal cicatrisées, ses complexes, ses deuils et parfois, du milieu de cette détresse, allez savoir pourquoi, s'élève un sourire d'une infinie tendresse, rappelant qu'une fois l'amour fut au rendez-vous.*

*Les musiciens se sont dressés accompagnant avec le bendir et de leurs voix le moqaddem qui, maintenant, invoque le roi des djunûn "Chamharouj". Les yeux de bon nombre d'assistants se révoltent et les you-you martèlent l'air comme des clous qu'on enfonce. C'est toute l'Afrique qui remonte jusqu'à nous... bouillonne dans nos ventres avec des oscillations inquiétantes. Denyse tape comme les autres dans ses mains en balançant la tête de droite à gauche et moi aussi.*

*Certains malades sortent de la qoubba et se joignent à la transe, d'autres au contraire, succombant à la fièvre djinnopathique quittent la hadra et se réfugient dans l'ombre du marabout. On entend des "al-Sala oua al-Salam 'alâ Rasoul Allah, Mohammed Nabiynâ (la prière et la paix sur le messager de Dieu, Mohammed notre Prophète) qui jaillissent d'un peu partout et lorsque la frénésie agite trop violemment une possédée, un des chrifs s'approche et lui applique une forte pression des doigts sur la nuque, pour la calmer.*

*Le moqaddem maintenant calme le jeu, le son du bendir s'estompe, la transe se dilue et chacun semble reprendre peu à peu ses esprits.*

*J'attends la troisième phase de la hadra : le rituel de la bouilloire d'eau bouillante ; celle que devrait laper impunément le Moul Al Moqraj pour tester l'indéfectible pouvoir de ses patrons : Bouya Omar, Sidi Rahal, et Bouya Ahmad... et ne vois point de bouilloire. Le moqaddem y va toujours de quelques incantations qu'il destine aux fidèles en leur posant la main sur la tête en signe de bénédiction, tandis que ses*



collègues et l'assemblée ponctuent chacune de celles-ci en tapant dans les paumes et en criant bien fort "ya-ya-amin". La fin de la diatribe, mi charabia mi sourate, est chaleureusement applaudie alors qu'une volée de billets d'argent vient atterrir sur le plateau.

Hossein, ma femme et moi-même avons droit aux mêmes bénédictions fournies et le moqaddem, en retour, a une liasse de dirhams bien dodue.

Puis tout s'arrête et conversations et babillages reprennent comme si rien ne s'était passé. Hossein fait passer mon message aux chorfa : "Et la hadra de la bouilloire ?"

"Demain !"

"A quelle heure ?"

"A 10 heures 30 !"

"Pouvons-nous venir ?"

"Naturellement, puisque vous êtes un chouia muslim !"

J'ai quelques doutes, quand ils répondent avec ce ton débonnaire. Le croient-ils vraiment ?

Peu importe. Nous les remercions pour l'accueil et leur gentillesse et leur disons, à demain.

"Inch Allah !" rajoutent-ils !

En sortant du sanctuaire, le parisien marocain, bibliothécaire à ses heures et néanmoins mon ami, m'interpelle avec véhémence dès qu'il m'aperçoit.

"Alors, la marmite, ça vous a plu ?"

"C'est pour demain !" lui dis-je. Et j'ai soudain l'idée de lui poser la question saugrenue sur tout ce symbolisme de la hadra, dont personne au fond, ne s'inquiète beaucoup.

"Pourquoi les chorfa s'amuse-t-ils à boire de l'eau bouillante, à croquer du serpent, ou à se faire bronzer dans un four. C'est du cirque, tout ça ?"

"Quel est le sens de ces cérémonies ?"

Le patient de la "bibliothèque" est content. C'est un herméneute qui, avec ma demande, a du pain sur la planche. Pour la quête du sens, il est partant puisque d'après lui toute pathologie mentale est un effondrement des concepts (ou de la conscience, ce que métaphoriquement il appelle sa "bibliothèque"). Fébrile, il consulte

*ses mains, ses poignets, ses bras et même ses épaules ; bref tout son memento et y pique le mot "température".*

*"Tu vois, dans les trois rituels de la hadra il y a le phénomène de la température qui intervient : eau bouillante, fièvre liée au venin, four incandescent. Or la "température" nous ramène à tempérament puis à tempérance. Qui n'a pas la tempérance du tempérament (comme il a des lettres il précise encore que tempérament vient de mens = l'esprit), ou le contrôle de sa personnalité, ne peut prétendre aider à guérir le désordre de l'esprit des autres !"*

*"Génial !" Je le lui dis. Il est génial ce fou. Il me sourit et ajoute:*

*"Je t'ai donné une clé, donne-moi cinq dirhams pour acheter un paquet de cigarettes."*

*Je m'exécute avec joie. Lui confirme en le quittant que chaque trouvaille de cette veine lui vaudra toujours sa ration de clopes.*

### ***La Hadra de la bouilloire***

*On accoste à la zaouïa à dix heures sonnant. En comparaison des bucoliques marabouts visités dans les zones de Smara et de Layoune, Bouya Omar ne dégage aucun aspect idyllique que le poète pourrait chanter ni même un cachet pittoresque que le peintre voudrait immortaliser. L'architecture est fonctionnelle et a planté ses casemates monotones à la va vite, sans souci de faire du beau et de lisser les décors. A la décharge de la zaouïa, il faut dire que sa cote a pris une telle ampleur dans l'art de la "possession", que les responsables ont paré au plus pressant face à l'afflux de madroud venus de tous horizons.*

*Un français très basané qui a sévi à Bordeaux nous aborde et nous dit tout de lui.*

*On apprend qu'il fut "pensionnaire" à l'hôpital Charles Perins et soigné par les médecins A. et B. et que son dossier dort actuellement dans un tiroir, à Cadiac. Sur celui-là, si on l'avait entre les mains, on pourrait lire qu'il est psychotique, mais aussi épileptique, et comme il en rajoute on lui confirme qu'on le croit sur parole.*

*En expert, il nous débite la liste des benzodiazépines qu'il consommait quotidiennement avec des zestes de drogues illégales, et mentionne une piquouse tonitruante d'un produit dont on oublie le nom. Avec cette éloquente ingestion de saloperies, il n'omet aucun détail sur les casses et les vols. Le parcours de combattant du parfait toxicomane !*

*Il est muslim, mais ses parents surtout. Un jour ils décident que ça suffit et lui disent de faire sa valise pour un voyage éclair. Destination Bouya Omar au Maroc. Comme il est Algérien et qu'ici ce n'est pas bien vu, il se fait passer pour marocain. Ce que tout le monde fait semblant de croire !*

*"As-tu l'impression que la thérapie t'est profitable ?"*

*"Bien sûr!" me répond-il. "Je vais beaucoup mieux !"*

*Il sévit à Bouya Omar depuis trois ans et me déclare préparer son bac !*

*"Et les chorfa, ont-ils réellement des pouvoirs ?"*

*Là, il devient dithyrambique et me narre des choses incroyables. Bien sûr que la "bouilloire" ce n'est pas du toc, puisqu'il l'a vue plusieurs fois.*

*Le "serpent" ? Il l'a vu trois fois et même qu'un jour, le chrifa mangé un scorpion qu'il a ressorti par sa peau. Son enthousiasme me convainc, surtout que je repense à ces cérémonies saignantes du Mont Toubkhal, observées par Hossein, le licencié au-dessus de tout soupçon, et aux festivités du moussem de Boulejane, quand les chorfa dévorent un bœuf vivant !*

*Le français algérien a même été témoin du "four". Il a de ses yeux vu le chrif pénétrer dans la gueule brûlante et ressortir avec douze pains. L'homme était glacé !*

*Un indigène nous susurre quelques paroles de bienvenue dans un français de Sorbonne à faire pâlir d'envie un académicien. Il porte deux lourds bidons d'eau et une chaîne est enroulée autour de sa jambe.*

*"Puis-je vous prendre en photo ?" demande ma chère épouse. Il hésite... puis : "Suis-je assez présentable ?"*

*On n'insiste pas. Nous parle alors de sa sœur avocate et de son frère médecin, de ses complexes avec les femmes, de ses relations avec les hommes et de sa maladie vénérienne.*

*Il est touchant d'innocence dans l'effroyable éclat de son désastre.*

*A 10 heures 30, mon épouse et moi-même pénétrons dans le sanctuaire, un peu orphelins, vu qu'Hossein n'a pas pu se joindre à nous. Sans traducteur et sans l'appui stratégique de notre guide, on se sent flotter comme une jonque sans gouvernail, en traversant la cour chahutée par la houle vociférante des massari (possédés).*

*Les chorfa sont à leur poste à part le long maigre que tous semblent attendre.*

*Avec le prélude du thé, une conversation obtuse mijote à petit feu, se bornant de part et d'autre à essayer de se dire et à comprendre (mais on n'en est pas sûrs !) qu'il fait plus chaud à Marrakech qu'à Ouarzazate. Comme à chacune des parties il manque suffisamment de mots pour trancher, d'un accord tacite on prend le parti de sourire.*

*A l'intérieur du marabout la ménagerie a lâché la bonde et vomit une cataracte bruyante qui déferle sur le parvis.*

*Un halètement régulier, qui tient du barrissement furibond et du râle lubrique, domine tous les autres cris. Les juges du tribunal invisible doivent avoir du fil à retordre avec quelques djunûn récalcitrants.*

*Le long efflanqué, bien mis dans une djellaba couleur vert pomme arrive avec un tambourin sous le bras.*

*Les chorfa sont élégants ce matin, assis solennellement sur ces coussins épais qui, tout de même, sentent un peu l'urine.*

*Tous s'assemblent maintenant pour la hadra ; autour des chorfa, les invités d'honneur dont nous faisons partie, les prosélytes, les femmes à bijoux d'hier, les courtisanes et, plus excentrés, les pauvres qui, finalement, seront toujours les plus pauvres, où qu'ils aillent, où qu'ils se trouvent, en enfer ou au paradis !*

*La peau des bendirs, quand elle se tend, sent le mouton grillé et la tension, aujourd'hui, est si forte que les tambours vibrent tout seuls : ça va chauffer !*

*L'aréopage se met en branle... un frisson en dents de scie vient hérissier la moelle des spectateurs... des malades, des possédés, des pèlerins et des deux suisses qui font l'expérience d'un phénomène très particulier.*

*Je me sens bien, mais l'atmosphère est saturée d'un magnétisme puissant face auquel ma raison "d'observateur" perd progressivement toute consistance. Je pousse le mental à plein régime pour ne pas sombrer, m'attelant à formaliser, à comparer, à extrapoler cette incarnation époustouflante de l'antique dionysisme, si souvent épluché dans mes livres. Ici les lettres prennent corps et composent des mots en chair et en os, animés d'une tonicité si virulente que les muscles, bien malgré moi, claquent comme des drapeaux. Le meilleur moyen d'éviter la tétanie est de brailler avec les autres des "you-you" écorchés et de scander avec mes mains rougies, le rythme qui s'accélère.*

*Le Moul Al Moqraj (le spécialiste de la bouilloire) est debout, au centre de l'assemblée et dodeline de la tête, tandis que le moqaddem loue le prophète et tous les saints de la Tassaout, appelant sur la hadra aide et protection.*

*Bouya Omar est plébiscité pour son pouvoir sur les djunûn puis tous les descendants de Sidi Rahal pour leur amour dédié à l'ancêtre.*

*Le Moul Al moqraj, face au tombeau de Bouya Omar, double le rythme en frappant le sol de ses pieds ; dans le même temps il retire sa djellaba et défait son turban de tête qu'il enroule autour de sa taille. Grand seigneur, le chrif ! Son chignon s'est dénoué et sa guttaya libérée (tresse) balance comme un pendule dans son dos. Dans son gorta pyjama blanc, cintré du ruban vert, il prend maintenant des allures d'aruspice s'apprêtant à donner ses oracles. Puis il incline son buste d'avant en arrière tout en fléchissant et relevant ses genoux. La foule frétille comme une eau prête à bouillir*

*tandis que le moqaddem hurle des "al baraka ! al baraka !" égosillés auxquels l'assistance répond par de frénétiques you-you.*

*Le moqaddem, suivi des deux joueurs de bendir, se lève et fait le tour du parvis ; des massari leur collent aux jambes en clopinant et dodelinant de la tête, d'autres tendent leurs mains pour des bénédictions. Puis chacun regagne sa place.*

*Le Moul Al Moqraj accentue de plus en plus ses mouvements d'élévation des jambes et de rotation du buste ; il oscille comme une toupie et l'effet est saisissant : l'impression que tout le sanctuaire avec les participants est entraîné dans un processus giratoire, siphonné à toute allure vers un minuscule orifice où chacun devrait passer. J'ai le vertige et suis un peu inquiet.*

*Le Moul Al Moqraj scande des versets oraculaires qu'il darde comme des flèches à l'intention du saint, auxquels on fait écho par de bruyants "ya-ya-ya-Amin". Les mains s'écrasent l'une contre l'autre et la transe est à son comble.*

*Le chrif réclame encore plus d'enthousiasme. Les femmes des "premières loges" se dressent, défont leurs chignons et piétinent le tapis. Leurs chevelures flottent comme des crinières, leur bouche est brûlante et leurs yeux révulsés.*

*Quels volcans dans ces âmes. J'ai cette pensée : que sait-on au juste, nous les hommes, de ces ménades cachées dans le cœur de nos femmes, de leur bouillonnement émulsif dans cette bouilloire de l'âme justement, dont une vie trop tranquille empêche si souvent l'ouverture du couvercle !*

*La bouilloire est devant nous... une flamme agressive lèche son cul et une fumée blanche turbine hors du goulot.*

*Je place mon doigt à la sortie, où la vapeur siffle maintenant. Pas de doute. La température est celle d'ébullition, qui vous ravage au troisième degré en l'espace de quelques secondes.*

*Un jeune homme saisit le moqraj (bouilloire) avec des pattes pour éviter les brûlures et le place, toujours sur le réchaud avec la flamme allumée, au milieu de la hadra.*

*Le chrif tournique, mantrise, et ses yeux virent au blanc puis reviennent et repartent on ne sait où !*

*Il se dirige vers la bouilloire et s'agenouille devant elle, les mains derrière le dos, la fixe avec une volonté propitiatoire, le visage en pleine vapeur. Les prières et les you-you éclatent de partout.*

*C'est la phase du teslim (soumission) offerte par le chrif à Sidi Rahal, Bouya Omar et Bouya-Ahmad. Sans celle-ci, l'expérience est mortelle. Lorsque la bouilloire a pris une couleur verte et que la vapeur est devenue couleur de neige, du moins pour lui, la*

*grâce des saints est accordée. Le Moul Al Moqraj peut y aller. Le chrif lève la main et demande à l'assistance de répéter les formules qu'il prononce : "al baraka, al baraka, al a'tfa ya feddi" (je demande ta bienveillance ô mon ancêtre), puis "chaï Allah ya Bouya Omar" (à toi, porteur de la grâce divine, ô Bouya Omar).*

*Il saisit le réchaud avec la bouilloire dessus, l'élève à bout de bras, le redescend au niveau de sa bouche, puis enfonce profondément le goulot dans sa gorge.*

*J'ai l'impression qu'il ingurgite en cascade et qu'il est bien parti pour faire un sort à tout le contenu, quelques litres au moins !*

*Avec la main droite, il appuie sur son ventre pour compresser le flot. Voilà, il a cessé de boire et se dirige vers les invités saisis de frayeur, c'est-à-dire vers nous !*

*La première saqoua (giclée bénite) est pour Denyse. Il lui propulse un jet comme une lame de sabre sur le sommet du crâne. Elle se contient, mais la douleur, je le sais par sympathie, lui tirebouchonne le cuir qu'elle a sensible. Vient mon tour. La pointe de feu me perce la fontanelle mais je demeure stoïque et renvoie un sourire reconnaissant au Rahhali magicien. Mais ce n'est pas fini. A tout seigneur tout honneur, il remet ça. Nous avons droit à une deuxième expectoration. Prodige ! Cette fois les gerbes d'eau qu'il nous expulse au visage sont tièdes, presque froides.*

*Il fait le tour de l'auditoire et, de-ci de-là, avec plus de parcimonie, distribue son onnée à tous ceux qui le demandent.*

*Le fond de la bouilloire, c'est encore pour nous !*

*Une longue bénédiction sur nos têtes avec sa main blanche, un filet d'eau très chaud qu'il fait couler sur nos têtes, une poignée de main chaleureuse, des you-you admiratifs, des applaudissements et des dirhams qui volent sur le plateau.*

*La dame à bijoux, sur la poitrine de laquelle je compte aujourd'hui deux nouveaux colliers, se penche vers moi et me déclare avec une ferveur ébouillantée que les dévots de Bouya Omar accordent autant de prestige au rituel du moqraj qu'un chrétien n'en accorde aux vertus curatives de la miraculeuse fontaine de Lourdes. Comment sait-elle cela ?*

*Elle a voyagé et connaît la France !*

*Donc, si je comprends bien, l'eau recrachée par le chrif s'est transformée sous les effets conjugués du magnétisme et de la grâce des saints de la Tassaout en véritable eau lustrale, ayant acquis de puissants pouvoirs thérapeutiques. Ceux-ci, d'après ses dires, agissent aussi bien contre les migraines, les mycoses et les infections ophtalmologiques que contre toutes autres sortes de maux djinnopathiques.*

*Les "saqoua" que le Moul Al Moqraj crachote ou propulse à grands jets, tantôt brûlants tantôt glacés sur les participants, recueillent autant de suffrages vociférateurs qu'une poignée de graines lancée au milieu d'un poulailler.*

*Le chrif distribue à la volée une kyrielle de fatiha (bénédiction) qui tombent sur chacun comme un vol de colombe, ouvrant dans les regards torturés une brèche bienheureuse et pacifiée.*

*La cérémonie s'achève sur des remerciements et des offrandes et avec une dernière intervention du Moul Al Moqraj auprès d'une jeune fille qui est sortie en courant du sanctuaire, s'est effondrée au milieu de la foule, bavant et essayant de s'arracher les vêtements.*

*Une personne qui baragouine un peu le français nous indique que "c'est le diable".*

*Le chrif trouve encore au fond de la bouilloire quelques gouttes salutaires, avec lesquelles il asperge la possédée. Aussitôt celle-ci se calme, puis se relève avec un sourire aussi doux que sa crise fut violente.*

*Puis il procède aux ultimes ablutions, s'épongeant la sueur qui ruisselle en torrent, renoue sa guttaya en chignon qu'il dissimule à nouveau sous le turban, puis regagne sa place au milieu des musiciens.*

*Avec de chaleureuses et réciproques salutations, on prend congé. Dans la cour un géant basané aborde Denyse pour lui expliquer sa situation. Ce qu'il raconte confine au charabia le plus hermétique auquel on ne comprend pas un mot. Denyse, le plus naturellement du monde, fait "comme si", relance la discussion avec des questions qui n'ont certainement rien à voir avec l'impalpable sujet, mais qui semble donner satisfaction au madrûb. Il aboie son jargon dans un claquement de castagnettes et celui-là ressemble à du français dont tous les mots seraient inversés, mis sous forme de calembours excessivement compliqués.*

*Tout à coup, au milieu du parcours, le bougre, sans transition, inverse la manœuvre et trouve le bon sens : avec une dialectique soudaine et bien huilée il ré-agence son discours à la manière d'un agrégé en littérature, débite à Denyse ébahie ses états d'âme, son curriculum, et même lui donne quelques adresses d'amis à visiter durant son séjour au Maroc.*

*Il est midi. Le madrûb bibliothécaire m'attend pour la distribution de clopes et moi pour ses révélations énigmatiques.*

*Aujourd'hui une herse est tombée sur son regard de fonds marins. Il ne s'est rasé qu'une joue et l'autre dresse quelques soies de porc-épic, persillées de neige et de suie, sur le tambour d'une peau rance et fripée. Il a son stylo dans la main droite et s'acharne à griffonner son parchemin vivant sur lequel il ne trouve plus de place. Ses bras, jusqu'aux épaules, sont bleus de formules cabalistiques qu'il efface tantôt, reformule, ré-efface avec une fébrilité rageuse.*

*C'est bien clair qu'il ne trouve pas et, vu sa déprime actuelle, que ce qu'il cherche est pour lui d'importance vitale.*

*Sur Bouya Omar le soleil est au zénith et diffuse sur le bled une chaleur désespérante de chaux vive. Tout brûle et s'évapore dans un vide blanc : les relents de crasse et d'urine, ceux d'une friture nauséuse mêlés d'ail et de poisson, les odeurs de sang caillé des sacrifices, les fumerolles fantomatiques s'échappant des âmes brisées qui montent dans le ciel pour y trouver de l'air.*

*J'ai rejoint Denyse qui semble avoir réglé le problème (y en avait-il un ?) avec le madrûb polyglotte et nous nous apprêtons à quitter Bouya Omar. Au moment de démarrer, le bibliothécaire accourt avec l'œil d'Archimède quand il pousse son Euréka!*

*Comme on peut s'attendre à ce qu'il ait trouvé, il confirme effectivement sa trouvaille avec un ton dans sa voix que je ne reconnais plus ; celle-ci posément, aussi sentencieuse et profonde que celle du prophète, nous déclare : les trois feux sont maîtrisés parce que les chorfa, en s'éveillant, développent une nature qui domine et contient la nature ; revenez, je vous en dirai plus.*

*Sur ces entrefaites on s'en retourne vers Marrakech, avec Hossein et le chauffeur soudain libérés, qui se marrent en commentant les excentricités du jour, avec Denyse fatiguée qui somnole, avec la dernière phrase du madrûb qui cogne dans ma tête et qu'il n'a pas lancée pour rien, sachant que celle-ci aiguiserait suffisamment ma curiosité pour que je ne tarde pas avant de revenir.*

### ***L'Imara (danse sacrée) de Moulay Abdessalam***

*Pour ce périple, la providence nous avait comblés de ses grâces : d'abord la rencontre avec le Shaykh Khaled Bentounès, chef de la tariqâ "Alawiya", et l'entretien qui avait apporté de l'eau au moulin à notre prospection laborieuse, précisant de mieux en mieux l'essentiel des pratiques de la zaouïa. Certes, celle-ci jouait bien son rôle maraboutique lié au culte des saints et en conséquence fonctionnait comme espace d'incubation salutaire, où les massari venaient rechercher la baraka de guérison et les pèlerins celle qui exaucerait leurs vœux pieux ; certes, dans une ambiance de kermesse pétulante, des stratégies extraordinaires étaient parfois pratiquées donnant lieu à ce qu'un langage boitillant nommait prodiges, mais ces miracles recherchés pour eux-mêmes ne demeuraient que pure vanité si l'opérateur n'était auparavant marqué dans son cœur par la brûlure de l'Amour. Tous les Karamât (prodiges) en définitive, ne consistaient qu'en des signes, des conséquences secondaires, voire des empêchements à la découverte de la Vérité, s'ils obnubilaient la seule quête importante : celle de l'Un.*

*Le Shaykh Al-Alawi, fondateur de la confrérie, avait tout d'abord excellé dans ces pratiques magiques, puis les avait très vite délaissées pour s'adonner à l'invocation du*



*seul nom de Dieu, se rendant compte que "le serpent le plus venimeux et le plus mortel est l'âme, et que nul ne devient sage sans la maîtriser." Le Sirr Bentounès avait insisté en parlant de sa tariqà, sur la priorité accordée au soufisme incluant pour l'adepte le rattachement à une chaîne initiatique (tariqà), la liturgie (wird), l'invocation (dhikr), l'office (jam) et la danse transitive (imara). Il avait conclu en comparant soufisme et gnose chez les chrétiens, tout en soulignant cette différence de taille, que "la voie intérieure" était encore naturellement pratiquée en Orient, alors qu'elle était oubliée en Occident.*

*Ensuite le Shaykh nous avait spontanément invités à la rencontre du 27 juillet, fêtant un saint patron honoré par sa tariqà, sur les hauts de Tanger : Moulay Abdessalam. Fait significatif, puisque je crois aux présages, la date coïncidait avec celle de mon anniversaire et la cérémonie chevauchait la nuit du samedi au dimanche, concernant aussi ma femme, née un 28 juillet ! La baraka était d'envergure et à ne pas manquer !*

*On pénètre dans le village une heure avant le crépuscule alors que le moussem s'ébranle doucement vers le sommet de la montagne.*

*L'émissaire du Sirr nous reçoit avec une gentillesse exquise, nous donne quelques rapides explications concernant le lieu sacré vers lequel le cortège se dirige. De sanctuaire, il n'y en a pas là-haut : tout simplement parce que tous ceux que l'on a tenté d'édifier n'ont pas tenu et se sont écroulés les uns après les autres. Le grand saint homme n'avait aucune envie de se voir emprisonné entre quatre murs, son âme étant trop vaste pour ne pas être partout, nous affirme le beau-fils du Shaykh.*

*On revêt nos djellabas blanches, puis Denyse rejoint le groupe des femmes à l'arrière et moi la troupe des hommes qui ouvrent la marche. On est bien un millier à dodeliner en entonnant des La ilaha illa'llah gutturaux en sinuant, recueillis, sous les derniers chênes, vers la crête orangée. Chacun donne la main à son voisin : la mienne est dans la pogne d'un nabot boitillant qui n'a plus que deux doigts. A chaque "répons" de la troupe au groupe des chanteurs, il contrôle mes progrès, ajuste une tonalité, ponctue mes laborieuses réussites par un gargouillement satisfait, tout en clignant d'un œil presque blanc, le seul d'ailleurs qui lui reste.*

*A 21 heures on se retrouve tous sous la grande tente de la zaouïa. D'un côté les hommes, de l'autre les femmes. A l'avant scène le Shaykh et les foqarâ' respectables, le moqaddem et les chanteurs qui se chauffent. Entre un groupe de jeunes qui entonnent à la suite une dizaine de chants dont quelques-uns sont là pour vous faire douter de votre propre doute: d'où viendraient-elles ces voix sinon d'une espèce de monde angélique ? Deux timbres de ténor exceptionnels tissent d'impressionnants vibrati, qui grimpent en vrille et me tirebouchonnent la dernière vertèbre cervicale jusqu'à l'occiput.*

*L'enseignement du Shaykh rejoint en substance celui du chrif d'Erguibbi, tout au début de notre périple, plaidant avec insistance pour un rapprochement entre l'Orient et l'Occident. Ce que j'entends se résume à cette idée maîtresse, que le spirituel doit*

*aujourd'hui plus que jamais, s'affirmer comme un centre universel auquel toutes les religions du monde soient rattachées comme à leur mère commune. Il cite Al'Alawi : "Il n'y a point un atome dans l'univers qui ne porte en lui un des noms de l'Adoré" puis son grand-père, le Shaykh Adda : "Si les Européens trouvaient quelqu'un qui leur explique ce qu'est l'Islam, ils constateraient à leur grand étonnement qu'il y a si peu de différence entre chrétiens et musulmans qu'il ne vaut pas la peine d'en parler..." Etre soufi ne concerne donc pas seulement l'Islam, mais tout autant les adeptes d'autres religions qui ont reconnu, au-delà des différences extérieures, l'unicité de l'Absolu. Le Shaykh confirme avec ardeur que l'intégrisme de toute couleur fait obstacle à la réalisation du spirituel dans nos âmes et que, même si les voies sont différentes, elles conduisent toutes finalement au même Dieu.*

*L'assemblée ponctue chacune des tirades les plus significatives par une invocation brève et chargée. Je note au passage celle-ci, aussi savoureuse que fondamentale pour un œcuménisme radical : "Lorsqu'on revient à l'Un, que trouve-t-on ? Eh bien, on trouve dans l'Un le chinois, l'arabe, l'africain, le juif, le chrétien, celui-ci, celui-là, le Un dans sa diversité visible, dans sa multiplicité apparente. Nous avons tous, je puis vous l'assurer, le nom et le visage de celui qui nous côtoie ; nous sommes tout l'autre et l'autre est nous..."*

*La cérémonie se poursuit par la sourate "celle qui est inéluctable", à laquelle s'enchaîne le wurd (liturgie soufie) dont chaque partie est récitée cent fois et dure 25 minutes. Puis le Shaykh prononce à voix basse une prière de protection pour tous les convives et pour les êtres humains en général.*

*Le sama, concert spirituel, démarre avec force par des chants et des déclamations poétiques tirées du répertoire de la tariqâ, dont des poèmes de Shaykh Al-Alawi et de Shaykh Adda Bentounès. Les musami'în (chanteurs) montent en crescendo en passant par quatre rythmes successifs, accroissant progressivement le hâl (état de conscience) des foqarâ'.*

*Soudain les foqarâ' se lèvent et forment un hémicycle dense qui fait face au Shaykh et à ses dignitaires les plus proches. Les musami'în s'intègrent au premier demi-cercle qui se répercute comme une onde de choc jusqu'au fond de la salle, comblant peu à peu tout l'espace disponible réservé aux hommes. Dans leur secteur, les femmes sont demeurées assises et dodelinent de la tête, le regard éperdu, la bouche entrouverte.*

*Le "qotb" s'est placé au centre avec deux aides foqarâ' qui transmettent tout au long de la chaîne, rythme et psalmodies.*

*Ça commence par "La ilaha illa llah" qui, au fil des minutes se transforme en "houa", "hou", puis "h.» Mes mains respectivement dans la droite et la gauche de mes deux voisins, j'entame le balancement d'avant en arrière, avec une flexion des genoux intermédiaire marquant la scansion. Quand ma tête part à droite, suivant le mouvement général, je crie "houa", quand elle revient à gauche je hurle "hou.» Le rythme s'accroît. Je jette un coup d'œil discret sur tous ces yeux fermés, ces visages*

*soudain lumineux, ces bouches implorantes, cette vague de mille fidèles tantôt soulevée et reculante, tantôt abaissée et avançante, et les referme un peu honteux de garder ma conscience au milieu d'une telle ferveur.*

*Lorsque l'imara touche à sa jubilation extrême, que le Nom Divin par l'accélération croissante et l'extrême intériorisation s'est concentré au maximum, la vague humaine s'affaisse, se courbe comme un champ d'épis murs sous la violence du vent (ici l'Esprit, peut-être !), en exhalant un incommensurable râle désespéré et triomphant, dans la seule consonne sèche "h", aride et totale comme un désert, parce que là, de Dieu on ne peut dire ni plus ni moins, que le dernier souffle que chacun offre comme témoignage de son Amour : une limite est atteinte, au-delà de laquelle plane un silence infini.*

*Le Shaykh a rejoint le qotb et, en frappant dans ses mains, relance le tempo avec un "Allah, ya Mawlana", prolongé (Notre Seigneur). Quelques "anciens" font l'aller et retour d'une extrémité du premier rang à l'autre, propageant l'onde harmonique sortie de la bouche du Shaykh, qu'ils font grandir de cercle en cercle jusqu'à une nouvelle rupture où, à nouveau, avec le bruit d'une scie, les voix râpeuses écorchent l'ultime consonne dans laquelle l'âme se donne totalement avec un expir pathétique.*

*Le sac et ressac de l'imara dure bien une heure. Malgré ma résistance forcenée à ne pas lâcher prise, je sens avec évidence que la vibration transmise ne passe plus en priorité par l'oreille, mais que les corps eux-mêmes sont devenus des ondes : c'est peut-être cela cette expérience du cœur, cet instant où l'intense impulsion quasi amoureuse sortie de l'intérieur, soulève et abaisse en cadence, comme une seule respiration de chair, cette âme unique et légère palpitant en harmonie sous nos gandoura de lys blanc.*

### ***Les dompteurs du feu spirituel à la zaouïa de Sidi Mohammed Ben Aïssa***

*40° à l'ombre et le train poussif qui ahane alternativement entre des collines pelées et des vallons étonnamment verts où serpentent quelques ruisseaux timides entre des joncs barbelés de feuilles tranchantes. Le convoi longe à distance respectable les remparts de la Médina où pointent neuf élégants minarets, au-dessus des toits écaillés, avant d'entrer dans Meknès écrasée sous la canicule d'août.*

*Le Shaykh Bentounès nous a recommandés auprès d'un des adeptes de sa tariqâ qui, lui-même, est en contact avec la zaouïa des Aïssaoua. L'homme est marchand de tissus, s'appelle Mustapha et, ce qui devient monnaie courante dans ce pays, fait preuve à notre égard d'une extrême gentillesse et d'une disponibilité qu'on n'ose même plus imaginer, dans ces temps qui nous sont comptés en confort et en gros sous !*

*Sitôt les présentations faites, il nous emmène à la zaouïa de Sidi Mohammed Ben Aïssa, Shaykh El-Kâmil ou encore El-Hadi ben Aïssa ou plus simplement Chikh Al-Kâmil. Le mausolée est quadrangulaire, à coupole octogonale doublée d'un plafond de*

*bois peint exquisément décoré. Aux deux tiers de la hauteur une ceinture de fenêtres ouvragées, en stuc teinté de couleur pastel, fait tout le tour de la salle. Le catafalque, avec ses six mètres de hauteur et presque autant de largeur, occupe un bon quart de la pièce. Il est caparaçonné de tentures vertes à franges rouge bordeaux, sur lesquelles des versets coraniques sont inscrits en lettres d'or dans deux triangles incurvés qui pourraient bien être le "sceau de Salomon.» Des femmes, dont quelques massari, sont allongées sur les tapis qui recouvrent le sol.*

*Parfois une dame se lève, fait le tour du tombeau en s'accrochant aux tentures, en baisant les draperies tout en gémissant le nom du saint. D'autres pleurent et crient, puis se roulent contre le catafalque, se collant à ses parois, tentant vainement de passer sous les rideaux pour se rapprocher au maximum du Saint Homme.*

*Les Chorfa nous accueillent avec bienveillance, celle-ci étant naturellement favorisée par la présence de notre accompagnateur qui nous présente comme des amis.*

*Comme la glace est vite rompue, Abderahim nous fait visiter la zaouïa. Dans la cour de la qoubba, sous les arcades polylobées, deux tombeaux de saints de la tariqa autour desquels déambulent névrosés et pèlerins : à notre droite il s'agit du deuxième petit fils de Aïssa, Sidi Mohamed Belkjouli, surnommé Sidi Hamou. Son catafalque est rouge et c'est autour de celui-ci que tournent les hystériques. Abderahim nous précise que chaque couleur, comme chaque son d'ailleurs, a une vibration spéciale qui agit spécifiquement sur l'âme du malade. Je repense aussitôt à la tarentelle des Pouilles et aux chiffons de couleurs. La même approche est donc aussi valable ici !*

*Sur notre gauche, le tombeau du Saint est recouvert d'une tapisserie bleue : c'est le fils aîné de Aïssa, Sidi Aïssa El-Mahdi qui protège les névrotiques. On descend dans des sortes de catacombes sous le sanctuaire, avec quelques niches enténébrées où divaguent quelques possédés. Une salle d'eau "miraculeuse" avec son puits sacré s'ouvre dans une anfractuosité exigüe à côté de la qoubba du troisième saint : Sidi Berouaïn El Majzoub, dit Abou Fasse (la hache), parce que ce fou de Dieu avait décidé que le jour où il rencontrerait son vrai maître, la hache qu'il avait l'habitude de tremper au milieu des flammes à chaque nouvelle rencontre, ne fondrait plus. En effet, comment un maître aurait-il pu le protéger contre les flammes de l'enfer s'il n'était pas, au préalable, capable de conserver l'intégrité du métal au milieu des braises de la forge ?*

*Sachant le sens caché des "métaux" et la valeur métaphorique de la hache, le symbolisme en disait long sur les connaissances alchimiques de ce fou de Dieu ! En raccourci, comment un maître de discernement et d'illumination fragiles, aurait-il pu aider son disciple à procéder aux difficiles opérations du "solve et coagula" ? « Trente trois maîtres avaient défilé avant qu'il ne rencontre le bon. Abou Fasse avait ainsi, peu à peu, acquis d'extraordinaires pouvoirs sur le feu. Abderahim nous raconte encore une anecdote concernant ce saint qui aux yeux du monde passait pour un fou. Un jour qu'il s'était épris d'une femme, son maître lui accorda la permission d'aller passer la nuit avec celle-ci, s'il était prêt à tout quitter pour cet éphémère instant d'ivresse.*

*Lorsqu'ils furent nus dans la chambre, Abou Fasse fut incapable de s'exécuter. La courtisane était en fait une voyante et dans les yeux de celle-ci, le majzoub voyait son maître Aïssa qui le rappelait à lui. Il revint près de ce dernier et obtint la réalisation. Mais cet incident avait laissé quelques pénibles souvenirs dans son cœur, si bien qu'après sa mort les femmes furent interdites de visite auprès de son tombeau. Deux cents ans plus tard, une folle de son espèce s'en vint le voir et se mit nue devant ses restes. Certainement qu'en cette occasion le saint put racheter sa faute et demeurer de glace, puisque depuis ce jour les femmes sont désormais admises dans sa qoubba. Sa couleur d'élection est le vert et les malades qui y viennent sont atteints de neurasthénie.*

*De manière générale les Aïssaoua, par rapport à la thérapie, procèdent par incubation, chants et couleurs, et bien sûr par la baraka du saint. Dans tous les cas, seul Allah guérit! Abderahim nous confirme que les Chorfa lisent aussi des sourates aux massari, susceptibles de chasser les djunûn.*

*"Les Aïssaoua sont les maîtres du feu !" me dit-il !*

*Puis il rajoute avec une candeur croustillante, portée par cet élan si ferme que sa jeunesse a dévolu aux choses inénarrables, cette profession de foi du sage qu'il n'est pas encore, mais qu'il sera bientôt si sa fougue confiante persévère : "maîtriser le feu c'est maîtriser les flammes de l'enfer !" Il me cite en vrac quelques vers roussis supputant sur la géhenne, m'amenant à conclure avec d'autres prophètes bien avant moi, à cette homéopathie implacable que le Juste nous dispense, de soigner le mal par le mal, en l'occurrence d'absorber nos ardeurs négatives en nous plongeant dans le feu pour un certain temps.*

*"Paix à toi !...  
Tu es avec les compagnons de la droite"  
Mais s'il est au nombre des négateurs égarés,  
Un séjour dans l'eau bouillante  
et l'exposition dans la fournaise  
lui sont destinés.*

*Avec la sourate qu'il me décline d'un ton solennel, j'y vois une brève allusion à deux de ces feux qui ne me lâchent pas depuis le début de mon enquête : la moqraj d'eau bouillante et al farran, le four. Encore une confirmation que nos chorfa ne sont pas seulement des fakirs de foire et que maints de leurs exercices visent des objectifs bien précis.*

*"Mais des prodiges de cette sorte, je n'en vois pas ici ?"*

*"De quoi veux-tu parler ?"*

*"Mais des pouvoirs de la zaouïa de Bouya Omar, où les Chorfa maîtrisent l'eau bouillante, le serpent ou le four !" J'ai taquiné au bon endroit, jouant sur la rivalité*

*atavique des deux confréries, chacune clamant sa supériorité sur l'autre par rapport à la maîtrise des «trois feux.»*

*Pas la moindre émotion, ni contrariété apparente : ses yeux planent autour de mon épaisseur avec une légèreté de tourterelle, mais quand il pose une patte d'ours amicale sur mon épaule, je sais déjà qu'il ne lâchera pas le morceau tant qu'il ne m'aura pas convaincu que les Aïssaouas valent en tous points la confrérie des Rahhaliyyine.*

*Ça ne tarde pas ; posément il m'allonge le nom d'un chroniqueur, Abou 'Abd Allah Ben Mohammed Ben 'Abdallah Al-Hasi Al-Isma 'ili, dont l'interminable patronyme ne peut, je pense, me faire douter un seul instant de ce qu'il va me relater. Donc cet auteur très sérieux raconte que le Shaykh Ibn 'Aïssa, le maître de la confrérie Aïssaoua, fut invité un jour par le sultan qui lui voulait du mal. Ce festin réunissait tous les dignitaires du pays et Sidi Rahhâl lui-même, le rival, était présent. Dans le plat d'Ibn 'Aïssa, sur l'ordre du sultan, un sbire avait versé du poison. Le Saint n'y toucha pas mais sur un geste qu'il fit, une vipère "en sortit et se jeta sur ses genoux sans l'inquiéter." Se retournant vers ses disciples il leur dit simplement : "Ceux qui ont faim qu'ils prennent mon plat !" Sans hésiter tous ses "açhâb" (adeptes) se mirent à table et liquidèrent son plat empoisonné. Aucun ne fut malade.*

*Sidi Rahhal qui était le maître du venin en fut très étonné. Pour plus de certitude il se rendit un jour à la zaouïa d'Ibn 'Aïssa avec une vipère et lui dit.*

*"Ibn 'Aïssa, voici une vipère, fais-la manger par tes disciples !" Le Saint leur dit : "mangez cette vipère, ce n'est que de la citrouille !"*

*Les disciples s'exécutèrent sans aucune conséquence fâcheuse. Alors Sidi Rahal déclara à Sidi Ibn 'Aïssa : "Ton pouvoir est comme le mien, devenons amis."*

*Et c'est depuis ce jour que les chorfa de Bouya Omar, avant de dévorer le serpent durant la hadra, doivent tout d'abord voir celui-ci se transformer en concombre ou en citrouille, sous peine d'être empoisonnés.*

*Le compte-rendu d'Abderahim concernant le pouvoir de son maître sur les serpents ne m'étonne qu'à moitié. J'ai le souvenir d'un témoignage de P. de Félice décrivant une hadra chez les Aïssaouas d'Algérie, aux environs de 1910 : « On présente d'abord à ces déments des couteaux et des poignards, dont ils se percent les bras et les joues, sans qu'une goutte de sang ne coule de leur blessure. On leur offre ensuite dans des plats recouverts de tamis de gros scorpions et des vipères grises. Ils se jettent sur ces bêtes et les dévorent. L'un d'eux, avant d'absorber sa part, court ça et là avec un serpent accroché à sa langue ; un second fait de même avec un scorpion. »*

*« Tous ceux qui sont entrés dans le four sont des Aïssaouas ! Mais les prodiges ne sont pas importants ; seul compte de s'anéantir en Dieu afin de subsister en lui » a dit notre Shaykh.*

*"Pourquoi votre Shaykh jouait-il alors avec le feu ?"*

*"Tu dois comprendre l'intention. Appartenir à l'ordre implique que l'adepte connaisse les sciences de l'intérieur et de l'extérieur : le feu extérieur n'est qu'un reflet du feu intérieur ! »*

*Depuis trois heures qu'on discute, le ciel s'est d'abord acidulé de vert pomme, puis le feuillage d'un olivier dans la cour a étincelé comme du mercure, avant que le soleil n'ait blanchi tout le jour d'une écume brûlante. Comme mon attention flageole, qu'elle lui indique qu'il a pris abruptement trop d'altitude, Abderahim opère un piqué et revient sur terre déguisé en marchand de tapis. Il soulève une carpe et l'agite sous mon nez avec une ostentation ravie. Du coup, je suis tonifié ; j'aime les démonstrations pratiques où puissent allègrement s'articuler les pleins et déliés de la métaphysique.*

*« Regarde, le fil du tapis est toujours le même mais tantôt il apparaît à l'extérieur et tantôt, invisible, il passe à l'intérieur. Dans la vie des hommes on pense et on agit souvent comme s'il y avait deux réalités séparées : deux fils. Certains prétendent que seuls sont vrais les phénomènes de la vie intérieure et négligent le monde des corps. D'autres affirment au contraire ne s'attacher qu'aux faits extérieurs et perdent tout contact avec l'univers subtil. Un bon tissage réunit les deux regards en une seule vision : celle de l'Unique. Ainsi celui qui maîtrise les feux de l'enfer est capable aussi de maîtriser les feux ordinaires. Ce pouvoir n'est qu'une attestation de sa réelle ferveur et de sa confiance en Dieu. »*

*Ce qu'il rajoute au sujet de son ordre (règle de la confrérie) n'a en fait rien pour m'étonner et tout pour me séduire. Celle-ci s'harmonise aux éthiques louables et aux nobles intentions de l'âme religieuse, toutes couleurs confondues et réparties sur toute la surface du globe. Je souligne quelques belles choses rassurantes susceptibles d'atténuer le fossé que les prosélytes s'évertuent à creuser entre les traditions sœurs: au premier rang, bien sûr, d'invoquer sans cesse le nom du seul Dieu et d'honorer ses prophètes, de cesser de faire le mal, de parler avec sagesse, de garder le silence pour méditer, de juger sainement, d'aimer son prochain comme soi-même. La liste est longue mais ne dévie pas d'un iota de la ligne droite censée contribuer à la paix parmi les hommes. Par exemple, le frère doit mépriser les richesses, rechercher le commerce des honnêtes gens et s'éloigner des mauvais sujets. D'aimer les pauvres et les "foqarâ", il en fait un devoir et n'oublie pas d'apprendre les sciences qui le rapprochent de Dieu : celle des attributs du divin, de ses arrêts et de ses commandements, la science des maux de l'âme, les secrets de la hadra, la contemplation, la vision, l'audition attentive et l'inspiration.*

*Pour me réjouir, quelques perles que je recueille avec bonheur. Celle-ci en tout premier: « Ne vous préoccupez ni de vos âmes ni de vos cœurs ; mais efforcez-vous de vénérer sans cesse Celui qui connaît l'avenir » ; en d'autres termes, pour que l'Être adoré soit votre seul but, ne cherchez pas dans votre dévotion à faire opposition à vos âmes ni à épurer vos cœurs. L'invocation constante y pourvoira. Le « parvenu est celui qui, par contre, emprunte la voie de la lutte contre ses instincts en oubliant la vision. »*

*Puis cette injonction étonnante, ressemblant par le nombre et quasi mot pour mot à celle des Pères du Désert parlant des démons :*

*"O Mourid ! Sache que sept choses enlèvent l'intégrité mais que toutes procèdent de la suggestion satanique qui s'appelle l'orgueil. Ce sont : l'envie, la haine, l'amour propre, l'hypocrisie, la vaine gloire, l'amour des louanges, le désir du commandement."*

*Tandis qu'Abderahim fait dans l'éloquence, qu'il accorde ses gestes au rythme de son discours avec des allures d'orateur et que les manches de sa djellaba battent l'air comme deux ailes blanches, qu'au surplus son charme coule en ruisseau de miel sur le rouge vif de notre cœur, Abdelhadi mâchouille ; il mâchouille constamment à la manière des chameaux mais ce qu'il rumine c'est le nom d'Allah !*

*Qu'il sourie ou qu'il parle, qu'il marche ou qu'il mange, ou même qu'il dorme, bourdonne toujours cet « Allah Akbar » au creux de ses paroles, au centre de ses actions, comme un fil sonore en pointillé qui, finalement, ramène tout vers Dieu, sans qu'il soit désormais nécessaire pour lui de s'aménager un autre culte et un autre temple que le temps et l'espace du quotidien, ceux-ci s'étant eux-mêmes fondus dans une prière du cœur perpétuelle.*

*"Il récite le wird", me dit Abderahim. Les Aïssâoua possèdent trois wirds (oraisons) attribués à trois degrés d'initiation : le premier, le wird Al Kabîr, est réservé à ceux qui prient sans interruption ; le wird Al Motaouassith, aux lettrés qui peuvent réserver quelques instants dans la journée à cette invocation ; le troisième, le wird Aç-Caghir, aux personnes occupées dans "le monde" qui prient quand ils le peuvent.*

*Chaque adepte peut progresser grâce aux initiations successives, passant peu à peu du wird temporaire au wird perpétuel. De simple "mourid" le disciple devient "faqîr" puis "soufi.» Abdelhadi a trouvé la vérité et ne vit plus que pour la Divinité. Il est soufi!"*

*"Et toi ?"*

*"J'essaie, Inch Allah !"*

*Il me l'avoue avec une modestie gênée, inadéquate encore pense-t-il, en rapport au but magnifique qu'il cherche à atteindre, mais avec une douceur si brûlante, à faire fondre un soleil, que je n'ai aucun doute qu'un jour il n'y arrive.*

\*

*Le Hizb culmine dans un œil de cyclone et j'ai la tête qui vrille comme la vis du presseur: Denyse a les yeux clos et fait montre de plus de réserve ; mais qu'elle dodeline déjà du chef avec cette douceur très angélique indique que le chant a chevillé son cœur.*



« *Al-'Aziz dhoû'l jalâl - Lâ illâha illâ Allah !Al-Hakîm dhoû'l-Kamâl* » - *Lâ illâha illâ Allah!* La prière est répétée de plus en plus vite jusqu'à cet instant où les Chorfa se frappant la poitrine, s'abîment dans l'invocation la plus brève et la plus radicale possible, réduisant celle-ci à la dernière consonne du nom d'Allah qu'il prononcent "hedge", soupirée profondément et qui coïncide avec le sens : "Le Vivant.»

*Je n'ai plus de doute là-dessus : nos cultes en langue vernaculaire, vermifugés contre tous les parasites extatiques, ne sont plus que du brouet pour le mental !*

*Parlant d'une langue en relief, le Prophète a dit ceci : "Il existe dans le Coran (comme dans la Torah et dans la Bible araméenne) un sens extérieur (zâhir), un sens intérieur (bâtin) une limite profonde (hadd) et une subtilité d'élévation (matla') !*

*La dynamique de l'oraison ne consiste donc pas seulement à capter la signification des paroles, mais à libérer un Verbe qui met l'être en résonance et le configure à son sens le plus profond, sous forme de rythme.*

*Si la langue est sacrée, c'est parce que non seulement les phrases et les mots, mais les lettres formatives elles-mêmes ont ce pouvoir radical de transformation, lorsque le souffle d'amour qui les porte, en brise l'écorce pour mettre l'amande à nu.*

\*

*Abderahim nous présente très sérieusement à un géant couleur réglisse qui s'éponge un front aussi luisant que le cuir d'une otarie :*

*"Le moqaddem de Marrakech, c'est lui qui a dirigé le hizb !"*

*"Des amis musulmans qui viennent de Suisse !"*

*Quand je l'interroge sur les «trois feux», le moqaddem demeure évasif. Il évite de répondre directement, confirme le phénomène mais semble ne lui accorder que peu d'importance. Ou il ne sait pas ou il ne veut rien me dire !*

*"Et L'alchimie, ça existe encore chez vous ?"*

*Avec un timbre qui sonne le glas il m'énonce dans un murmure :*

*"Ça existe, mais c'est tellement difficile qu'on ne sait plus où sont ces hommes si rares ! Dans des grottes cachées, peut-être ?"*

*Sa candeur factice et le soleil qui darde comme un point de soudure lui sortent un bon litre de sueur qui dégouline sur son cuir anthracite et qu'il éponge avec un pan de sa toge immaculée.*

*Je change de tactique car dans cette veine là je n'obtiendrai rien de consistant.*

*"Pour vous, qu'est-ce qu'un soufi ?"*

*"Celui qui commence le chemin ou celui qui l'a terminé ?"*

*"Parlez-moi des deux !"*

*Il se sent mieux dans ces eaux et sa voix remonte et claironne, très doctrinale :*

*"La première qualité du tassawûf (le chercheur dans la voie) consiste à respecter sa promesse, cela veut dire faire absolument confiance à son maître et lui obéir en toutes circonstances. Par exemple, si le maître lui ordonne de boire un verre de poison ou de se trancher la gorge, il doit le faire, sachant que tout ce que lui ordonne le maître, il le fait pour son bien.*

*Il place son doigt sur ma carotide et la raye légèrement d'un coup d'ongle lustré.  
« Quant à celui qui a parcouru le chemin, il a effacé son reflet (sa personne ?) et ne voit plus que par le regard d'Allah. »*

*"Mais si le maître aime son disciple, pourquoi lui demanderait-il de se trancher la gorge ou de boire du poison ?"*

*"Justement parce qu'il l'aime ; il sait que si ce dernier n'est pas capable de se trancher la gorge, il ne pourra jamais trancher d'autres liens : ceux de son ego ! En acceptant spontanément d'aller plus loin que la peur de se perdre, de se fier à la parole de son maître qui, lui-même s'est fié pour le choix de l'épreuve à Allah, le tawaççawuf, en lâchant prise, brise sa coquille et rejoint l'Unique. Pour rejoindre l'océan, la goutte d'eau n'a pas d'autre choix que de se confier au ruisseau, celui-ci à la rivière et cette dernière au fleuve !"*

*Puis il se met à chanter, les yeux brouillés, d'une voix rauque qui nasille comme un bourdonnement d'abeilles prises au piège d'une bouteille. Sortes d'évocations chantées, proches du soupir amoureux et d'une ineffable mélancolie !*

*Il n'en dira pas plus parce que déjà son esprit est ailleurs et que tout son corps, comme une énorme chaloupe tangue sur un flot de lumière citronnée.*

*Les paroles du moqaddem m'éclairent sur cette extraordinaire logique de la chaîne (silsila) que notre manie de la "critique" a brisée en maillons dispersés.*

*"Inch Allah" ou s'en remettre à Dieu plutôt qu'à soi-même, en tout et pour tout, voilà le but ; mais comme l'Unique, par sa proportion fascinante, déborde de tous côtés, il est nécessaire d'avoir quelques balises. Ainsi le chercheur s'en remet à un maître qui semble garder un cap, qui lui-même s'en remet à Allah, qui remplit toute sa vision. Cette idée de chaîne déborde le cadre de la métaphysique, pénètre tout le tissu psychologique et social. Chaque individu devient peu ou prou le maillon d'une*

*généalogie qui remonte au Prophète : chacune de ses actions, de ses paroles, de ses pensées mêmes font explicitement référence au "Tout Grand».*

*Une folle "endossée" par son djinn canin fait irruption dans le mausolée en se projetant à quatre pattes vers le tombeau du Saint. Ses hurlements tiennent de ceux de la hyène et son visage de sorcière mime l'aspect sanguinaire d'un loup à la curée.*

*Avec un naturel désopilant un chrif interrompt sa jubilation, se lève et se dirige vers le monstre. Il se penche sur la bête qui grommelle, lui caresse avec affection la tête, puis lui imprime une rapide et énergique pression à la base du crâne. Le chrif est un anesthésiste hors pair : le fauve s'amollit aussi soudainement que sous l'effet d'un opiacé et sombre dans un sommeil comateux.*

*Ça dure un quart d'heure. Puis un chant vient vriller son âme avec la force d'un poinçon. Elle s'est dressée au milieu du sanctuaire avec sa misère et sa vieillesse et le djinn danse en elle avec une fougue virulente. Le hizb doit lui plaire car il imprime dans les membres de l'aïeule une cadence harmonieuse qui se calque sur le rythme des chants avec une justesse parfaite. Quand la cérémonie s'achève, la madrûb balbutie d'inaudibles paroles, jette une pièce au milieu du groupe des Chorfa et s'effondre à nouveau sous les tapisseries du catafalque.*

Après « camet de route », il n'est pas inutile de reprendre le tableau des « rapports entre la trifonctionnalité de la transe, les époques et les typicités transiques », et d'y rajouter l'islam d'aujourd'hui.

On observe que les transes de la Grèce archaïque y sont :

- toutes présentes
- toutes systématisées
- toutes rattachables à un « dieu »
- donc thérapeutiquement opératives
- que les passages d'une transe à l'autre sont ainsi possibles ; même celle du djinnopathe qui est susceptible d'évoluer.

Les Aïssaoua pratiquent encore la transe jubilative (amour), le rituel initiatique (initié), l'ascèse héroïque impliquant le feu et le couteau (héros), les processus thérapeutiques auprès des possédés.

Les Rahhaliyinne excellent dans la transe hermético/fakiriste (alchimiste) lors du rituel des « trois feux », et oraculaire (oracle) participant au tribunal invisible de Bouya Omar.

Chaque zaouïa visitée, on l'a vu, peut en fonction des stratégies transiques usitées, être classée dans une ou plusieurs catégories de transes. Aucune zaouïa, bien entendu, ne les pratique toutes ; mais en considérant l'ensemble des transes, celles-ci conservent

dans la post-modernité une actualité comparable, soit par leur nature soit par la systématique, à ce qui se passait dans la période archaïque.

**Rapport entre la Trifonctionnalité et les types de trances entre la Grèce archaïque et l'Islam d'aujourd'hui**

	Trifonctionnalité	Jubilative	Héroïque	Poétique	Mantique	Télestique	Hermétiste	Djinnopathe
<b>Grèce Archaïque</b>	Vérité	●	●	●	●	●	●	
	Oubli +	●	●	●	●	●	●	
	Oubli -	●	●	●	●	●	●	●
<b>Anti quité</b>	Vérité	●	●			●	●	
	Oubli +							
	Oubli -							●
<b>Moyen-âge</b>	Vérité	●	●	●		●	●	
	Oubli +							
	Oubli -							●
<b>Renaissance</b>	Vérité			●		●	●	
	Oubli +							
	Oubli -							●
<b>Temps modernes</b>	Vérité							
	Oubli +							
	Oubli -	●	●	●		●		●
<b>Islam aujourd'hui</b>	Vérité	●	●	●	●	●	●	
	Oubli +	●	●	●	●	●	●	
	Oubli -	●	●	●	●	●	●	●

## 2<sup>IÈME</sup> PARTIE : PRATIQUES ISSUES DE LA TRANSE

### Chapitre V.

#### Du soufisme au maraboutisme

##### A. Les temps de l'ascèse et de la pauvreté

« J'ai gardé précieusement dans ma mémoire deux trésors de connaissance que j'avais reçus du Messager de Dieu. L'un, je l'ai rendu public, mais, si je divulguais l'autre, vous me trancheriez la gorge » (Abou Hurayrah, Ilm, 42, cité par Martin Lings, 1977, 137). Cette affirmation de l'un des compagnons du Prophète, laisse entrevoir qu'à l'époque « apostolique » déjà, Mahomet pratiquait deux enseignements : l'un exotérique cristallisant dans la *shari'ah*, l'autre secret apanage de la *haqiqah*. Il semblerait donc qu'un « trésor de connaissance réservé à certains, seuls susceptibles de le recevoir, ait existé à la première époque de l'hégire, et que celui-ci soit justement celui que l'on appellera « soufisme » ultérieurement.

*Il était dans la nature des choses que des groupes se constituent spontanément, après la mort du Prophète, autour des plus vénérables des compagnons, et il n'y a guère de doute que, même avant de devenir calife, Alî représentait le plus remarquable de ces centres spirituels. Mais rien n'atteste qu'il y eut quelque chose de comparable à un Ordre. La seule confrérie organisée était l'Islam lui-même. (Martin Lings, 1977, 138)*

Mais suite à la mort d'Alî, le gendre du Prophète, une fragmentation spirituelle intervint dans l'Islam. Jusque là, l'unité avait été préservée.<sup>45</sup> Les fabuleuses conquêtes du premier siècle de l'Islam avaient inconsidérément enrichi et doté d'un immense pouvoir nombre de personnes gravitant autour de la « Maison du Prophète » et menant une vie oisive. A l'aube du califat des Abbassides, l'Islam s'enfonçait dans une triste décadence.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> « Mais, après les quatre « califes orthodoxes », comme on les appelle, le califat devint de plus en plus une affaire dynastique, et l'autorité spirituelle qui lui resta devint surtout nominale, la réalité de celle-ci commençant à se diviser entre les jurisconsultes, les théologiens et les mystiques, selon leurs domaines respectifs » (Martin Lings, 1977, 138).

<sup>46</sup> « Avec l'avènement du rusé Mu 'âwiya (661-680), tout changea et la politique donna le pas aux calculs temporels sur les inspirations de l'idéal spirituel ; le fils et héritier de Mu 'âwiya, Yazîd (680-733) était un ivrogne invétéré. Le transfert de la capitale de la Mecque à Damas illustre, à lui seul, le déclin de la piété : la mollesse syrienne évince l'ascétisme viril de l'Arabie. Un jour viendra où une nouvelle capitale outrageusement

Al-Hasan Al-Basrî (110/728), dès la première heure, caractérise cette réaction des courants ascétiques contre l'opulence et l'amollissement ambiants. De l'an 660 à l'an 728 et au-delà, les courants ascétiques se multiplient et se manifestent particulièrement à Koufah, Basrah, Médine, puis dans le Khorâsân.

Les thèses d'Hasan Basrî rappellent certains propos des cyniques, voire des stoïciens, toutes celles-ci ramenant à une relativisation des « choses du monde ». Après s'en être pris sur le plan politique « au pharisaïsme des jurisconsultes, *foqahâ*, dont la science et les œuvres sont vides de toute intention sincère » (Massignon, 1968, 189), Hasan Basrî, dans une série de prônes célèbres (*Khotab*), énonce les fondements de sa doctrine, toute empreinte de mysticisme et d'ascétisme.

*Sois avec ce monde-ci comme si tu n'y avais jamais été, et avec l'autre comme si tu ne devais plus le quitter. O homme, vends ta vie présente pour ta vie future, et tu les gagneras toutes les deux : ne vends pas ta vie future pour ta vie présente, tu les perdrais toutes les deux.* (Jâhiz, bayân, II, 34, III, 68)

Concernant l'ascèse d'Hasan Basrî, voici ce qu'écrit Massignon (1968, 191) :

*Sa règle de vie n'est donc pas simplement caractérisée par l'abstention scrupuleuse (marâ), le détachement minutieux de toutes les œuvres juridiquement douteuses (shobohât) ; c'est l'ascèse (zohd), un renoncement universel et plénier, au monde, à tout le périssable. Cela se traduit : vis à vis de soi-même, par l'attention continuelle (hozu) (...) Et, vis à vis de Dieu, après le détachement scrupuleux qui est à la base du culte, Hasan recommande la crainte(...). Arrivé là, Hasan Basrî jette les fondements de la « science des cœurs » ou psychologie mystique.*

Son insistance sur la nécessité de l'examen de conscience perpétuel (*mohâsabâh*) prépare la voie d'un autre soufi : Mohâsibî. Hasan insiste également sur l'usage constant de la réflexion intellectuelle par le croyant. Se recueillir en soi-même, démasquer les pulsions de l'âme orgueilleuse : bref, se connaître, dans une démarche proche de la maïeutique de Socrate. Son influence fut énorme. Père du courant ascétique du début de l'Islam, les siècles suivants ne l'ont pas oublié et les congrégations d'Islam « en ont fait leur fondateur et le *ghawth* (pôle spirituel de son temps) ».

Les compagnons de la première heure du Prophète, les ancêtres spirituels du soufisme, furent nommés les « pauvres » et la tradition les mentionne encore comme les *ahl as-suffa*, « Les gens du Banc », parce qu'ils avaient l'habitude de se réunir dans la mosquée de Médine où ils passaient la plupart de leur temps à prier. Abu Dharr al-Ghifari, compagnon du Prophète, caractérise bien le vrai *faqir*, le pauvre démuné de toutes possessions matérielles, entièrement possédé par l'amour de Dieu. Citons

---

*somptueuse, Bagdad, surgira sur les ruines de l'ancien empire perse, dans un pays où l'arabe était presque une seconde langue ; ce jour-là, la décadence sera consommée »* (Arberry, 1988, 33).

encore parmi les proches de Mohammed Salman al-Farisi, un barbier de souche persane, qui devint le modèle « de l'adoption spirituelle et de l'initiation mystique » et en même temps le symbole reliant l'Islam à la tradition iranienne lorsque celle-ci embrassa la religion du Prophète. La spiritualité de Salman al-Farisi fut déterminante pour le soufisme de Perse et pour tout le courant shî'ite.

Schimmel (2004, 48) relève : « *qu'à partir de ce noyau d'hommes pieux autour de Mohammed apparut une définition adoptée par les soufis, à savoir, la triple attitude définie par les termes islâm, imân et ishân* » (obéissance, foi, excellence).

Massignon relève que dès le second siècle de l'hégire, le courant ascétique « devient plus vigoureux et touffu » et qu'apparaît cette injonction nouvelle de s'intégrer dans la communauté et « d'exercer le devoir de correction fraternelle ». Cela se traduit par une implication des ascètes dans les prêches du vendredi, par exemple, où ceux-là exercent leur influence pour stimuler la ferveur des fidèles. L'appellation collective « *soufîyah* » remplace peu à peu celle des « pauvres » et à la fin du II<sup>ème</sup> siècle de l'hégire, désigne « certain groupe parmi les ascètes de Koufah. Massignon précise qu'au III<sup>ème</sup> siècle elle désignera également les mystiques de Bagdad et qu'au IV<sup>ème</sup> elle s'étendra à tous ceux de l'Iraq.

Nicholson a recueilli soixante-dix-huit définitions différentes du mot « soufisme » ; c'est dire qu'il est impossible de se déterminer sur une définition univoque de ce courant. Soufisme ramène aussi bien à *souf*, la laine blanche du manteau que revêtaient certains ascètes, qu'à Sâfâ rappelant la « purification » du soufre rouge évoquée par l'alchimiste Ibn Hayyân.

A partir de Basra et de Kufa le courant ascétique se répandit bientôt, à partir de la seconde moitié du II<sup>ème</sup>/VII<sup>ème</sup> siècle jusque dans le Khorassan, patrie du célèbre Ibrahim b. Adham, prince de Balkh (+ 160/777).

Relativement à l'ascétisme persan, il nous faut citer encore Bishr b. al-Hârith al-Hâfi (le « va-nu-pieds ») qui fut selon ses dires « un chenapan et un bandit » avant que Dieu ne lui fasse signe. Son enseignement fut basé sur une « doctrine de l'indifférence à l'opinion d'autrui » attitude reprise par la secte des Malâmatîya qui provoquera une « future bifurcation du soufisme ».

La dimension d'« amour » fait son apparition avec Râbi 'a, la célèbre mystique de Basra (+185/801) et peu à peu le soufisme va se transformer, d'une ascèse face à la mondanité et aux abus du pouvoir, en une mystique de l'amour de Dieu puis en une théosophie.

## B. L'émergence du mysticisme

Le mysticisme Islamique vient saturer pleinement la notion de soufisme et lui donner sa véritable acception.

Ecrivant sur les rapports qu'entretiennent mystique et soufisme, Schimmel précise que la réalité visée par le mystique ne peut être perçue que par la sagesse du cœur, *gnosis*. Cette connaissance intervient, si Dieu le veut, après un cheminement intérieur articulé par trois moments : une purification (*via purgativa*), une illumination (*via illuminativa*), une unification (*via unitiva*). Le terme du parcours est l'union en Dieu. Schimmel souligne l'importance du terreau qui a donné naissance aux belles fleurs du mysticisme Islamique du IIIème/IXème siècle. Pour elle, il y eut aux époques qui précédèrent ce siècle une conjonction favorable entre shî'isme et soufisme, et l'apport du sixième imam shî'ite Jafar al Sadik ne fut pas le moins important à l'émergence de cette profonde spiritualité visant à l'unicité et à l'amour divin.

Un précurseur important, incontournable, est le soufi al-Hârith b. Asad al-Muhâsibî. Ce dernier naquit à Basra en 165/781 et vint très tôt à Bagdad où il demeura la plus grande partie de sa vie. Ses écrits majeurs traitent de la psychologie mystique. Celle-ci implique d'une part le renoncement au « moi » et pour ce faire l'analyse constante (*muhâsaba*) « des mouvements même les plus secrets de l'âme et du cœur ».

La grande guerre consiste à démasquer les fausses intentions (*niya*) de l'âme orgueilleuse en évitant par-dessus tout l'hypocrisie (*riya*). Al-Muhâsibî écrivit également un traité sur l'amour et de manière générale fut le codificateur de la tradition primitive.

Dhu'n-Nun fut celui qui fit passer dans le soufisme le concept de gnose (*ma'rifa*), en tous les cas de manière plus ou moins officielle. Ce soufi vécut en Egypte et fut certainement en contact avec la tradition hermétique et néoplatonicienne puisqu'on lui prête, en plus de son côté mystique, tout un aspect alchimique et mystérieux. Dhu'n-Nun énonça avec une rare profondeur les idées de *fanâ et baqâ* (annihilation des attributs du moi et subsistance dans les attributs divins) à travers des textes de cette veine : « Rien ne voit Dieu et meurt, comme rien ne voit Dieu et vit, parce que Sa vie est éternelle, et qui Le voit jamais demeure en Lui et devient éternel » (Abu Nu'aym al-Isfahani, 9, 373).

Abu Yazid Bistami, un autre soufi de l'école de Bagdad, poussa la théorie du *fanâ* jusqu'à l'extrême limite. La méthode de Bistami se calque sur la *via negativa* et recherche en priorité à perdre « toute trace du soi » sans même espérer un gain d'une quelque autre nature. Désir sans espoir traversé d'une étrange beauté, de terreur et d'images puissantes, remarque Schimmel. Son aspiration du vide de soi et du monde est totale et désespérée. Bayezid tenta également comme précurseur, de décrire son itinéraire mystique « à travers l'Ascension (*mi'râj*) du Prophète. Ses élans extatiques furent parfois déconcertants pour ses contemporains qui, bien souvent, en furent scandalisés. Il avait atteint une telle union avec Dieu que ses propos frisaient le



scandale lorsqu'il s'écriait par exemple : « Gloire à moi ! Que grande est ma Majesté ! » Bistami, tout au long de son existence, s'adonna à des exercices forcenés suscitant les dynamismes d'une intelligence fulgurante mais selon certains (Junayd) il est resté sur le seuil et n'a pas atteint l'état plénier et final (l'union). L. Massignon écrira à ce sujet que l'état mystique final de Bistami « est une épuration conceptuelle négative, une mise en suspens de l'âme, qui plane, immobile, dans l'intervalle entre le sujet et l'objet pareillement annihilés ; ce qui fait penser à Patanjali. Tandis que chez Hallâj, l'objet désiré a transmué le sujet, le cercle magique de la profession de foi interdiciatrice est rompu » (L. Massignon, 1999, 285).

Le disciple de Ma 'ruf al-Karkhi, un soufi notoire de cette époque, fut Sari as-Saqati « le colporteur ». Les biographes affirment que ce dernier parla pour la première fois des divers états mystiques (*ahwal*) jalonnant l'itinéraire de la voie mystique.

Mentionnons encore Abu Bakr al-Kharraz, Sahl at-Tustarî et Tirmidhî qui, tous trois, dans le même temps étaient préoccupés par le thème de la sainteté et par la « nécessité de systématiser la pensée mystique ».

Tirmidhî, « le philosophe », favorisa la pénétration de la philosophie grecque dans le soufisme et esqua une nomenclature de la sainteté où chaque degré correspond à un niveau d'illumination et de « gnose ». Dans le sillage de ces auteurs, 'Amr al-Makki composait un ouvrage parlant des degrés « d'amour, d'intimité et de proximité ».

Le chef de file de l'école soufie de Bagdad fut sans conteste Abu 'l-Qasim al-Junayd ; quasiment toutes les chaînes initiatiques soufies se réclameront de ce maître pour attester de leur authenticité.

Dans la suite de Kharrâz, avec encore plus de vigueur que ce dernier, Junayd s'efforcera de rendre conforme « aux exigences de l'orthodoxie sunnite », les synthèses majeures de Tirmidhî et de Tustarî, trop empreintes selon lui des influences gnostiques imâmites et de celles de la philosophie grecque.

Junayd insiste sur la voie de la purification en ce sens qu'il estime que les facultés de l'âme sont polluées et qu'elles doivent être soumises à un décapage efficace pour que le cœur puisse enfin servir de parfait miroir à la divinité. Polissage donc de l'intelligence, de l'affectivité, mais aussi de la mémoire et de la volonté. Cette opération seule permettra le *fanâ bi'l Madhkoûr* « l'annihilation en Celui à qui nous pensons ». Ainsi une nouvelle vie surgit où l'amour opère « par permutation avec les qualités de l'amant, une pénétration des qualités de l'aimé ». Junayd conçoit ainsi dans le *fanâ et baqâ* une transformation des attributs de l'amant par ceux de l'aimé.

Contrairement à Hallaj, qui avait trop parlé pour ceux qui ne pouvaient comprendre, Junayd enseignait et écrivait en *isharat*, de manière allusive par rapport à la vérité, utilisant un langage voilé que seul les initiés pouvaient réellement pénétrer. Al-Hallaj naquit dans la province de Fars en 858. Il fut crucifié en 922. Dans son expérience mystique de fusion en Dieu il va encore plus loin que Junayd, et enseigne non

seulement la permutation des attributs de l'amant en ceux de l'aimé mais une permutation substantielle de l'amant en l'aimé. Cette idée laisse entendre que le mystique à travers son expérience amoureuse « peut bel et bien être regardé comme Dieu incarné et il prend comme exemple le cas, non de Mahomet, comme on s'y attendait, mais de Jésus » (Arberry, 1988, 63).

Ainsi, depuis Hasan al Basri, puis d'Ibn Adham, en passant par Tustarî, Bistâmî et Junayd, la quête de l'union mystique devient de plus en plus radicale, poursuit une « identification intermittente » du sujet et de l'objet, jusqu'à l'union finale de ces derniers avec l'expérience mystique radicale d'Hallaj.

### C. Les codificateurs

Arberry souligne qu'à la fin du IV<sup>ème</sup>/X<sup>ème</sup> siècle le soufisme « constitue désormais un mode de vie et un système de pensée assez caractérisés et nettement définissables.

A cette époque, des codificateurs sentent la nécessité d'une formulation systématique de la mystique soufie. Al-Qushairî fait office de pionnier avec sa célèbre « Epître aux soufis » qui d'une part va justifier la mystique soufie par rapport à la théologie orthodoxe, en purifiant cette première de certains excès dus à « l'extravagance libertaire des Malâmatîya », et d'autre part va exposer une « vie » des soufis célèbres puis une explication détaillée de certaines pratiques en vigueur chez les mystiques comme celles portant sur les « états et les stations ».

Notons encore trois précurseurs remarquables à cette tentative d'officialisation du soufisme dans la religion de l'Islam : Abu Nasr as Sarraj avec sa présentation des doctrines soufies, Al-Kalabadhi avec un traité essayant d'accorder soufisme et orthodoxie, Abu Talib al-Makki dont l'influence toucha Ghazzali et Sulami. Il consacra un passage aux Malâmatîya, dont l'attitude provocante n'était pas sans ressembler à celle des cyniques. Insistant sur « l'ikhlas, la parfaite sincérité » et la pureté d'intention, ils prenaient garde à ce qu'aucun des mérites ne puisse servir à l'ostentation d'une vaine gloire. Ainsi ils camouflaient leurs belles actions et leur pureté de cœur en se comportant de manière souvent marginale voire choquante.

Un contemporain de Qushairî fut Abdulla-i Ansari (1006-1089). Concernant l'œuvre de ce soufi, Schimmel relève que :

*Ce furent peut-être précisément cette adhésion rigoureuse à la lettre extérieure de la loi promulguée par Dieu et le profond respect pour la parole divine qui permirent à Ansari et à ses compagnons hanbalites d'atteindre à une compréhension plus profonde des secrets de la révélation. (2004, 120)*

Venons-en maintenant à celui que l'on a souvent appelé « le plus grand musulman après Mohammed, celui qui réconcilia officiellement la mystique et la loi ». Al Ghazâli symbolisait le parfait équilibre entre ces deux courants. Autant il se méfiait des « évaporations » gnostiques confinant parfois à la folie, autant il exécrait « la rigidité et la pédanterie des juristes ». C'est la raison pour laquelle suite à une dépression et à une remise en question de son existence (1095), il décida d'expérimenter lui-même les vérités de la foi à la lumière de la « méthode expérimentale soufie ». Al Ghazâli a raconté l'histoire de sa conversion dans un ouvrage autobiographique dans lequel il nous donne une définition lumineuse du soufisme que nous citons ici :

*L'examen de ces doctrines terminé, je m'appliquai à l'étude de la voie soufie. Je vis que, pour la connaître parfaitement, il fallait joindre la pratique à la théorie. Le but que les soufis se proposent est celui-ci : arracher l'âme au joug tyrannique des passions, la délivrer de ses penchants coupables et de ses*

*mauvais instincts, afin que dans le cœur purifié il n'y ait place que pour Dieu ; le moyen de cette purification est le dhikr Allah, la commémoration de Dieu et la concentration de toute Sa Pensée en moi. Comme il m'était plus facile de connaître leur doctrine que de la pratiquer, j'étudiai d'abord ceux de leurs livres qui la renferment(...) les ouvrages(...) les fragments qui nous sont restés des cheikhs. J'acquis une connaissance approfondie de leurs recherches, et je sus de leur méthode tout ce qu'on peut en savoir par l'étude et l'enseignement oral ; il me fut démontré que son dernier terme ne pouvait être révélé par l'enseignement, mais seulement par le transport, l'extase et la transformation de l'être moral...J'en (du soufisme) savais tout ce que l'étude peut en apprendre, et ce qui me manquait était du domaine, non de l'enseignement, mais de l'extase et de l'initiation ...<sup>47</sup>.*

---

<sup>47</sup>(cité par Nicholson, *Idea of Personality*, pp. 39-40. Traduction C. Barbier de Meynard, Paris, 1877, pp. 54-57, 59)

## D. Vers une métaphysique de la lumière

Si nous introduisons ce chapitre par un titre à résonance très philosophique, c'est qu'un bon nombre de confréries soufies seront profondément imprégnées par cette métaphysique de la lumière ; tous les développements ultérieurs relatifs à la mystique soufie iront dans ce sens. En effet, dans l'esprit des sympathisants à cette théorie, toute la lumière peut servir d'illustration à l'unicité de l'existence. Celle-là, par l'image qu'elle offre, rend compte de la non-dualité entre Dieu et sa manifestation, exemplifie les théophanies, permettant également une explication cohérente de la plausibilité des prodiges. En effet, selon les partisans de cette théorie, toute réalité est de nature lumineuse (les facultés humaines y comprises, de même que les objets qu'elles appréhendent), et seules des intensités différentes discriminent les sujets. Qui a plus d'intensité, manifeste plus de lumière, donc plus de connaissance et de possibilités d'interférer avec la nature, voire avec la surnature.

Dans le Tabernacle des Lumières (d'où sont tirées les citations de ce passage), Al Ghazâli énonce avec une clarté remarquable les thèses majeures du soufisme. Partant du mot « lumière » qui renvoie à « ce qui apparaît » (l'apparition = *zhuhûr*), il détermine à partir des imperfections décroissantes de la lumière, une hiérarchisation de cette dernière. Il y a des lumières et des organes de perception de celle-ci (la vue) extérieures, dépendants de sources lumineuses en amont qui, elles-mêmes, se rattachent à une source lumineuse autonome (dont la lumière est la propre substance) propageant sa lumière aux autres « apparitions » successives et descendantes. Sept imperfections sont répertoriées pour l'œil extérieur, imperfections qui n'affectent aucunement l'œil du cœur (*galb*). Le monde visible que l'œil de chair regarde n'est qu'un symbole du Royaume céleste que l'œil du cœur contemple et pour cette raison c'est « *du Royaume céleste que descendent les causes des êtres du monde visible, ce dernier étant comme une trace du monde supérieur, analogue à l'ombre par rapport à la personne, au fruit par rapport à ce qui le produit ou à l'effet par rapport à la cause* ». A partir de cette thématique de la lumière, Ghazâlî très subtilement infère à partir de celle-ci une métaphysique de l'être. Ce qui est obscur, donc sans lumière, n'est pas perçu par la vue, bien que pourtant en soi-même il existe. Comment alors, se demande Al Ghazâli, « *ce qui n'existe ni pour les autres ni pour soi-même ne mériterait-il pas d'être considéré comme le comble de l'obscurité ? On lui opposera l'existence (wujûd), c'est-à-dire la lumière, puisque tant qu'une chose n'est pas apparente en elle-même, elle ne saurait être apparente aux autres* ».

Ainsi l'existence est de deux sortes : soit autonome en ce sens qu'elle produit sa propre lumière, soit relative parce que pour son existence et sa lumière elle dépend d'un autre. Et quel est le seul être et existant qui ne soit pas relativisé par la lumière de l'autre ? « L'Être véritable est Dieu, de même que la Lumière véritable est Dieu ». Cette conclusion ne pose pas seulement les bases d'une théophanie mais aussi celles de l'unicité de l'Être, en ce sens que le Seul qui soit substantiellement Être, dépourvu de tout non-être, c'est Dieu et que toutes ses manifestations qu'on nomme ses créatures, ne peuvent référer qu'à Lui seul.

*Tu as donc compris ensuite que l'Univers est tout entier rempli par les lumières extérieures et visibles d'une part et les lumières intérieures et intelligibles d'autre part. Tu as su également que les lumières du monde inférieur émanent les unes des autres comme celle communiquée par un flambeau, le flambeau étant en l'occurrence l'esprit saint prophétique, et que les esprits saints prophétiques sont éclairés par les esprits du monde supérieur comme le flambeau est allumé par le feu. Les lumières d'en haut s'alimentent à leur tour les unes aux autres, selon un ordre hiérarchique correspondant à leur rang. Enfin toutes remontent à la lumière des lumières, qui est leur origine et leur source première, c'est-à-dire Dieu – exalté soit-Il ! – « seul, sans associé ». Toutes les autres lumières sont donc métaphoriques, la seule lumière véritable est la Sienna. Le Tout est Sa lumière ou plutôt Il est le Tout.*

La profession de foi en l'unicité divine (tawhîd) sous la forme « Nul Lui, excepté Lui » est ici consommé.

Le « *tawhîd* » implique une progression pour les créatures allant de la multiplicité vers la singularité divine.

Parlant du symbolisme des mondes (des manifestations lumineuses), Al Ghazâlî affirme que le parcours de la voie droite consiste à prendre pour appui le monde visible pour aller vers l'invisible. La Miséricorde divine a établi une relation d'homologie entre ces deux mondes et il n'y a rien du premier qui ne symbolise quelque chose du second. Il arrive, dit-il, « qu'une seule et même chose soit le symbole de plusieurs choses du monde du Malakût (monde invisible), et inversement une chose unique du Malakût peut être représentée par plusieurs symboles du monde visible ».

Les prophètes ont cette faculté de percevoir à travers les formes visibles concrètes les réalités intelligibles. Celles-ci se présentent à la vision intérieure, illuminent la faculté imaginaire agissant comme un miroir, dans lequel se reflète la forme de l'archétype appartenant au Malakût.

Les facultés humaines (sensible, imaginative, intellectuelle, cogitative et prophétique) sont elles-mêmes de nature lumineuse, puisqu'elles rendent manifestes chacune à leur mesure et selon leur capacité les différentes catégories des existants. Toutes ces facultés sont hiérarchiques et celle qui procure le plus de lumière, donc le plus de connaissance et d'existence, l'emporte sur l'inférieure en luminosité. « Et puisque toutes ces lumières se situent les unes au-dessus des autres, l'expression « lumière sur lumière » leur est exactement appropriée ».

La « Niche aux lumières » (*Mishkat al-anwar*) aura une portée considérable relativement à cette mystique de la lumière et de l'unicité que développeront encore un Shihabuddin Suhrawardi, un Rûzbehân Baqlî Shîrâzî ou encore un Ibn 'Arabi.

Suhrawardi est nommé le Shaykh al-ishraq, le maître de la philosophie de l'aurore et de l'illumination. Il naquit en 1153 en Iran et mourût emprisonné à l'âge de trente-huit ans. Suhrawardi, écrit Anne-Marie Schimmel,

*se considérait comme un continuateur des traditions de l'Iran ancien et de l'Égypte antique. Il fait remonter cette sagesse, dont il se considère comme l'authentique représentant, à Hermès (Idris dans les sources Islamiques). Par l'intermédiaire des philosophes grecs, dont le plus grand fut Platon, ce courant spirituel atteignit Dhu'n-Nun et Sahl at-Tustari ; par l'intermédiaire des rois-prêtres persans, il fut transmis à Bayezid Bistamî, à Kharaqani et à Hallaj. (1996, 325)*

Le théosophe poursuit la pensée de Ghazâlî en développant encore une véritable ontologie de la lumière : le degré d'être d'une créature se donne par son intensité lumineuse et (ou) son obscurcissement.

*L'Essence de la Première Lumière absolue, Dieu, donne une illumination constante, grâce à laquelle elle devient de plus en plus manifeste, et porte toute chose à l'existence, leur donnant vie grâce à ses rayons. Toute chose dans le monde est dérivée de la Lumière de son Essence, et toute beauté et toute perfection sont le don de sa bonté ; atteindre pleinement cette illumination est le salut. (Nasr, 1963, 69).*

L'effort du fidèle consiste en une initiation progressive à la connaissance de soi, au terme de laquelle surgit une Présence qui vient habiter l'âme manifestant les Lumières flamboyantes des mondes supérieurs et les photisme du *Malâkut*.

Henry Corbin écrira que cette connaissance de soi n'est pas une connaissance représentative mais une connaissance présente, soit une expérience de la Présence : « Lorsque tout voile est levé et enlevé, et parce que l'être de l'âme est être-lumière, il émane de l'âme une illumination, l'aurore de sa présence sur l'objet de sa vision » (1971, 69).

Mais la faculté pour l'âme de rendre présent son objet dépend de son dégagement des choses du monde de la matière ; la Présence se donne en proportion de la domination de la Lumière en l'âme, ainsi que la connaissance. A son tour « l'exister » est proportionnel à la Présence, celle-ci à la Lumière et cette dernière à l'Amour. En effet, dès l'origine la Lumière des Lumières et le Premier Archange sont dans une relation d'amour d'où va procéder la succession des lumières, échelonnant par couples la totalité des êtres de tous les univers, et suscitant indéfiniment entre eux la première relation d'amour selon leurs intensités respectives.

*Non pas dualisme, mais dualitude, bipolarité essentielle à tous les êtres, que ceux-ci découvrent en étant présents à l'Orient, au « matin » les uns des autres comme chaque être est présent à l'ange ou seigneur de son espèce.*

*C'est ainsi que toute la hiérarchie des Lumières archangéliques, de degré en degré, illumine de Présence chaque degré inférieur. (Corbin, 1971, 65)*

La figure principale de la cosmogonie de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (né en 522/1128 à Fasâ) est désignée comme étant l'Esprit. C'est par la subsistance originelle de l'Esprit que subsistent tous les « Esprits-saints » c'est-à-dire les individualités spirituelles pré-éternelles des êtres constituant la « postérité de la Lumière sacro-sainte ».

*Les actes de la création sont des regards ou des contemplations divines (nazarât). C'est pourquoi chaque atome d'être s'individualisant au sein de la lumière divine, est un œil ('ayn) par lequel cette lumière se contemple soi-même. Par ces contemplations ont été produites toutes les catégories de la création... La création, comme contemplation divine n'est pas un objet distinct de cette contemplation ; elle est plutôt l'organe même de cette contemplation ; c'est pourquoi chaque création constitue un œil divin, parce que sans organe de vision rien ne se montre, et c'est en ce sens, comme œil divin, que toute création est une théophanie. (Corbin, 1972, 34)*

Dans « L'itinéraire des Esprits », Rûzbehân s'interroge sur cette possibilité : comment Dieu peut-il produire de « l'autre » tout en restant un, comment concilier le vertigineux abîme rendu par l'essence et son « unitude » avec la dualité du manifesté dans la création de l'autre, comment répondre à cette question qui touche la problématique du « un et du multiple » et vise ici le thème de l'unicité de Dieu. Rûzbehân répond que pour la créature la solution ne réside pas ailleurs que dans la multiplicité : c'est par celle-ci que le fidèle chemine vers Dieu, s'élevant par degrés de station en station, procédant à l'unification progressive de la multiplicité. La relation que Dieu entretient avec sa création (l'autre) est de nature duelle car la manifestation des attributs implique par définition qu'ils se rendent présents, donc qu'ils se différencient, d'une autre manière que l'essence qui, elle, demeure dans le secret.

*Ainsi Dieu subsiste avec toute chose mais chaque fois sur un mode différencié ; c'est en cela que consiste aussi la ruse divine, qui à la fois montre de l'essence ce qui appartient à tel ou tel niveau de réalisation. (Ballanfât, 2000, 21)*

Rûzbehân fait intervenir le concept « d'équivocité » pour illustrer la manière dont Dieu se laisse percevoir. L'équivocité (*talbîs*) se rapporte au fait qu'une réalité se présente autre qu'elle n'est. C'est ainsi que Dieu se laisse saisir par le fidèle, à travers la multiplicité de ce qui apparaît de Lui, qui en même temps Le révèle et Le voile.

Paul Ballanfât s'exprimant au sujet de l'équivocité de Rûzbehân écrit ceci :

*Dieu ne se laisse donc connaître toujours que dans la multiplicité de réalités contradictoires. L'équivocité est une solution au problème que pose la diversité des visions spirituelles et des théories mystiques. Elle désigne l'apparaître multiple de Dieu. Et là où Junayd voyait dans l'équivocité la*



*trace de l'obscurité produite par la perception, c'est-à-dire un reste de subjectivité du témoin de contemplation, Rûzbehân y voit la pure théophanie(...). Rûzbehân installe ainsi la multiplicité au centre de la vérité qui n'est plus univoque et définitive mais sans cesse renouvelée, remodelée parce qu'elle est l'effusion sans fin de la divinité. On ne saurait donc se croire à l'abri des contradictions de la théophanie, sans sombrer dans l'idolâtrie de sa croyance. (2000, 32-33)*

De tous les célèbres mystiques et théosophes du soufisme, avec Rûzbehân de Shîrâz, c'est bien Ibn 'Arabî (560/1165) qui a approfondi le plus radicalement la doctrine de l'amour divin. Les arguments et syllogismes rationnels de la philosophie et toute l'approche analytique demeurent dans l'impuissance de nous faire aimer Dieu. Pour qu'Il puisse être connu et aimé, il est nécessaire que

*nous puissions le typifier et le prendre comme objet de notre contemplation, aussi bien dans l'intime de nos cœurs que devant nos yeux et dans notre imagination, comme si nous le voyions, ou mieux dit, de telle sorte que nous le voyions réellement(...). Il est celui qui dans chaque être aimé se manifeste au regard de chaque amant... de même que nul autre que lui n'est adoré, car il est impossible d'adorer un être sans se représenter en lui la divinité(...). Ainsi en va-t-il pour l'amour ; un être n'aime en réalité personne d'autre que son créateur. (Fotûhât II, 324 dans Corbin 1958, 112)*

« Qui est le sujet réel de l'Amour ? » Toute l'œuvre d'Ibn 'Arabî gravite autour de cette question. Le théosophe n'aura de cesse de montrer, que sous toutes ses faces, l'amour mû par la beauté, n'a que Dieu pour objet. Dieu, le « Trésor caché » qui aspire à se manifester dans ses créatures afin que celles-ci Le connaissent et que Lui soit révélé par elles, occupe tout le champ de l'Amour selon les intensités différentes.

Dans l'amour divin (*hibb ilâhî*) la dialectique est bipolaire : d'une part il y a l'amour de Dieu pour sa créature en laquelle Il se révèle et d'autre part l'amour de cette dernière aspirant au retour en Dieu, qui n'est rien d'autre que la tentative de Dieu Lui-Même, après S'être produit dans la forme de l'autre, de revenir en Sa propre essence, en Soi-même non manifesté.

L'amour spirituel (*hibb rûhânî*) est cet amour de la créature pour la parcelle divine en elle, tout tourné vers l'autre dans un altruisme engagé où le désir de l'aimé l'emporte sur celui de l'amant.

Dans l'amour physique ou naturel (*hibb tabût*), le plus convenu et le plus généralisé, la tendance est à l'égoïsme. Sujet et objet sont radicalement vécus comme séparés et dans cette dualité marquée les désirs de l'amant l'emporte sur ceux de l'aimé.

L'effort d'Ibn 'Arabî va consister en une tentative pour réunifier d'abord l'amour naturel et l'amour spirituel et les conjoindre ensuite à l'amour divin. Puisque la condition de créature postule « que Dieu n'est jamais visible que dans une forme

concrète (imaginée ou sensible), une forme qui l'épiphänise», nous ne pouvons échapper à l'amour créaturel qui dans le même temps qu'il révèle Dieu en la créature, dans ce même temps Le voile.

La conjonction sympathique des deux amours produira cette perception nouvelle pour l'amant, de saisir dans l'amour créaturel pour l'aimé, l'amour divin de son Seigneur. L'aimé est alors saisi dans sa forme sensible mais en même temps dans sa nature spirituelle. L'âme perçoit son Seigneur et prend conscience qu'elle le perçoit dans « cette image extasiante » délivrée par l'imagination active ; amour créaturel puisque c'est bien du sensible qu'elle expérimente, mais conjointement amour spirituel puisque l'image qui transparaît est celle de son Seigneur, qu'en aucun cas elle ne veut posséder mais dont elle est entièrement investie. L'aimé réel, c'est donc Dieu. L'âme s'aperçoit qu'elle « voit » Dieu « non par elle-même, mais par Lui-Même ; elle n'aime que par Lui, non pas par elle-même ». L'âme devient l'organe par lequel Dieu se regarde. Les conséquences pratiques de cette conjonction des deux amours créaturel et spirituel font que l'amour humain prend une dimension surdimensionnée. Tout amour désormais s'efforcera de faire surgir de la dimension créaturelle de l'aimé ses virtualités divines (et réciproquement de la part de l'aimé pour l'amant) jusqu'à l'investir de cette figure (image, type) qui lui est propre, celle de son ange et (ou) de son Seigneur.

Ibn 'Arabî développera toute une théorie sur l'imagination active, comme organe de transmutation du sensible et capacité de faire apparaître les formes angéliques du *Malâkut* en tout être.

## E. Pénétration du soufisme dans le Maghreb

Sidi Abû Madyân-Choaïb-ben-Hocein-el-Andalousi, dit plus simplement Bou-Medine, importa dans le Maghreb les doctrines du soufisme (1258 ap. J.C.). C'est particulièrement lui qui synthétisa puis vulgarisa dans cette région les principes du soufisme énoncés par Junayd et Jîlânî et qui, lui-même, fonda un ordre nommé : l'ordre des Madinya.

Abû Madyân naquit à Séville vers l'an 520 de l'Hégire. Destiné par sa famille à la carrière des armes, il bifurqua très vite en choisissant une vie contemplative. Il eût pour maîtres à Fez deux Shaykhs célèbres puis quitta cette ville pour Tlemcen. Là, un accueil très froid lui fut réservé. Les *'ulamâ'*, jaloux de sa science et de sa popularité, lui interdirent l'entrée de la ville. Une délégation d'officiels vint à sa rencontre pour lui expliquer que Tlemcen débordait déjà de savants et qu'il n'y avait plus de place pour lui, pas plus qu'il n'y avait de place dans le bol de lait qu'on lui offrait symboliquement, qui était plein à déborder. Abû Madyân répondit de même très symboliquement. En silence, il extirpa de son burnous une rose fraîchement éclosée, mystère qui intrigua les notables, car ce n'était pas la saison des roses. Il l'effeuilla dans le bol empli à ras bord ; les pétales surmagèrent sans faire monter et déborder le liquide. Abû Madyân déclara alors qu'il ne prendrait pas plus de place à Tlemcen que les pétales de rose dans le bol. Ce prodige força la vénération des habitants de Tlemcen, si bien qu'Abû Madyân put s'établir dans la région, sur la montagne qui domine le village d'El-Eubbad, tout près du tombeau d'un Saint : Sidi Abdallah-ben-Ali. Puis il voyagea à la Mecque où il rencontra Jîlânî, qui devint son maître et son ami.

Abû Madyân aimait à définir ainsi son élan pour Dieu :

*Le sentiment de la grandeur et de la toute-puissance divine exalte mon âme, s'empare de tout mon être, préside à mes pensées les plus intimes, de même qu'aux actes que j'accomplis au grand jour et aux yeux du monde. Ma science et ma piété s'illuminent de l'éclat des lumières d'en haut. Quel est celui sur qui se répand l'amour de Dieu ? C'est celui qui le connaît et qui le recherche partout, et encore celui dont le cœur est droit. Sachez-le bien, celui-là seul s'élève dont tout l'être s'absorbe dans la contemplation du Très-Haut. Dieu n'exauce point la prière, si son nom n'est pas invoqué. Le cœur de celui qui le contemple repose en paix dans un monde invisible. C'est de lui qu'on peut dire : « Tu verras les montagnes que tu crois solidement fixées, marcher comme marchent les nuages. Ce sera l'ouvrage de Dieu qui dispose savamment toute chose.*

Abû Madyân mourut en 1198 dans les environs de Tlemcen. Répétons-le, car ceci est important pour notre travail, le grand saint, rattaché à ses maîtres que furent Jîlânî, Junayd et les deux chaînes remontant de ce dernier au Prophète, fut l'artisan majeur de la pénétration du soufisme au Maghreb. D'où il résulte que l'ordre Madinya peut prétendre à une chaîne le reliant à la source formée de maillons illustres réunissant les plus proches compagnons de Mahommed tels Abou-Beker-es-Seddik et Ali-ben-Abou-

Taleb. Le successeur d'Abû Madyân, le véritable chef de l'ordre nouveau issu de son enseignement, fut le Marocain Abou-Mohammed-Abd-es-Sellem-ben-Machich-ben-Brahim-el-Hassani. A partir de ces deux célèbres soufis, il faut relever que le soufisme entre dans une évolution nouvelle. Parti du fakirisme, cette philosophie de la « pauvreté » avait peu à peu, comme nous l'avons vu, pris le nom de soufisme qui, dès la deuxième génération de grands hommes, s'était également organisé en « écoles ». Ces corporations spirituelles puisant aux sources les plus épurées de la science divine, s'étaient entre autre développées à Bagdad. Peu à peu l'invasion arabe du VII<sup>ème</sup> puis celle du XI<sup>ème</sup> porteraient « au loin » la pensée soufie issue des premiers compagnons du Prophète et des générations leur succédant. Cette pensée, tout en gardant sa substantifique moelle, va d'une certaine manière cependant s'adapter aux cultures des pays conquis, islamisant et assimilant certaines formes des cultes indigènes, dans ce nouveau courant bientôt nommé « maraboutisme ».

L'invasion de 1048 a un caractère exclusivement social. « Ce nouveau mouvement des Arabes à travers l'Afrique Occidentale eut une influence décisive sur la destinée de cette contrée. Ce fut lui qui, véritablement, implanta la tribu arabe en Afrique en y jetant non plus des corps d'armées, mais des flots de population ». (Depont et Coppolani 1897, 121).

A cette époque s'instaure un missionnarisme chargé d'épurer les reliquats « païens » dans les régions où peu à peu s'enracine le nouvel islam avec les principes du Coran et de la Sunna. Un de ses prosélytes, A'bdallah-ben-Yacine-el-Djezouli, appelé pour restaurer l'ordre moral dans le pays des Kedala aux mœurs très libres, fonda une confrérie aux règles strictes et aux obligations sévères. Ils y édifièrent un *ribat* (de là *mrabet-marabout*) où le *Shaykh* et ses adeptes se livrèrent aux exercices de piété. Ceux qui furent admis dans le *ribat* (lieu de retraite-monastère) furent appelés « *Merabat* » d'où les Espagnols ont tiré le nom d'almoravides et les indigènes de l'Afrique septentrionale celui de marabout. La confrérie eut un énorme succès. Lorsqu'ils furent au nombre de mille, A'bdallah-ben-Yacine mena un véritable *jihad* contre tous ceux qui se montraient réfractaires à sa doctrine. Les Kedala puis les tribus des *Lemtouna* furent tour à tour attaquées et obligées d'embrasser l'Islam. Après sa mort, son successeur Youssef ben Tachefin, non seulement résista à toutes les attaques mais conquiert tout le Maghreb, fondant Marrakech et devenant le maître de Fèz. Sur sa lancée, après la prise de Fès (1069) et après avoir conquis tout le Maroc, il débarque en Espagne et délivre le peuple et les *fakih* (jusconsultes, lettrés) du joug des infidèles.

« Maître d'un vaste empire s'étendant sur les deux rives de la Méditerranée, le chef des almoravides céda aux incitations qui, de toutes parts, le poussaient à prendre le titre de Prince des Croyants (*Emir-el-Moumenine*), titre qui fut confirmé par le Khalife A'basside El Mostadher » (Ernest Mercier : Histoire de l'Afrique septentrionale, cité par Depont et Coppolani, 1897, 125).

Aux almoravides sur le déclin succéda un autre mouvement qui poursuivit la conquête spirituelle (et physique !) du Maghreb : ce fut celui des *Almohades* (unitaires) fondé par un homme de génie du nom de Ibn-Toumert. Celui-ci, disciple de « l'unité de

Dieu », prêcha dans tout le Maghreb sa doctrine unitaire, prônant comme tout bon soufi qui se respecte, la pauvreté, l'abstinence et le mépris des choses de ce monde. Ibn-Toumert fut un de ceux qui fit pénétrer en Afrique du Nord, à côté du courant sunnite orthodoxe et majoritaire, « l'idée messianique des Ismaélites » (appartenant au courant minoritaire shî'ite) importée dans ces régions par la dynastie des *Fatimides*. Sous la poussée des *Almohades*, l'uniformisation de l'Islam gagna passablement de terrain, étendant sa domination et gommant peu à peu les principautés éparses dans le Maghreb, appuyés dans leur action colonialiste par une caste convaincante de soufis et d'ascètes, de marabouts et de saints qui, tous aspects confondus, furent appelés « *chorfa* », lançant ainsi le fameux courant du *chérifisme*, encore si important aujourd'hui en Afrique du Nord.

Les *chorfa* sont les descendants du Prophète par Fâtima-Zahrâ', sa fille, et son gendre Ali. Seuls les *chorfa*, selon les principes fondamentaux de leur secte (*Cha'ïa*), peuvent prétendre à la succession spirituelle et temporelle du Prophète, ayant reçu héréditairement ce pouvoir de charisme sous forme d'une parcelle divine, d'une *baraka* spéciale illuminante et salvatrice, leur octroyant une sorte de noblesse spirituelle par rapport au reste du monde. C'est Idris ben A'bdallah-el-Kemel ben Mohhamed ben Hoceïn, second petit-fils du Prophète, qui introduisit au Maghreb cette doctrine faisant prévaloir les droits au califat en vertu de cette hérédité charismatique, aux gens de la lignée d'Ali-ben-Abou-Taleb. Les descendants d'Idris se multiplièrent dans le Maghreb, s'organisant parfois en tribus (Les Beni-Djermoun, Beni-Mimoun, Beni-Herma, Oulad Abi-Aman etc..) de l'extrémité du Maroc à la Tripolitaine, s'enfonçant dans le Sahara jusqu'au Soudan.

Les *chorfa* parcourent le pays, apportant la bonne nouvelle. Munis d'une attestation officielle confirmant l'arbre généalogique (*chedjara*) le rattachant au Prophète, le *chrif* distribue au peuple « une part de la bénédiction divine qui est en lui ». Où il s'arrête il prodigue la parole de Dieu, invoque les saints de sa lignée, intercède auprès d'Allah pour obtenir des guérisons, enseigne le Coran, stigmatise l'ardeur des tièdes, produit des miracles, et finalement s'établit dans un *ribat* nommé *zaouïa*, et fonde une confrérie. Cet apôtre, ses prosélytes l'appellent *Mrabot*, marabout, et cette dénomination servira à qualifier tous ces hommes qui forceront l'admiration de leurs congénères par leur ascèse, leur charisme profond, leurs dons de thaumaturge et leurs pouvoirs sur les *djumîn*.

Le marabout devint bientôt l'intercesseur entre le fidèle et Allah. Instruit de « la science augurale » et « gardien des mystères », la renommée grandissante au fil du temps, fit qu'il passa au rang des saints, dès sa mort, et pour certains de leur vivant déjà. Marabout devint alors synonyme de « *Walî* » (saint) et à partir de ce moment fut systématisé le culte des saints en Islam, un culte semblable au culte des saints chrétiens qui florissait déjà dès le IV<sup>ème</sup> siècle après J.C. autour du bassin méditerranéen.

Marabout prit une extension plus large encore en ce sens que tout le contexte où vivait le saint, les objets mêmes lui ayant appartenus, furent frappés du sceau maraboutique.

Marabout signifie aussi la *mzara*, le *makam*, le *redjem* (espaces consacrés où l'on fait des offrandes) sur lesquels s'élève la *zaouïa*, comme souvent dans la chrétienté l'église s'érige sur un ancien temple, *marabout*, c'est tout ce qu'on vénère sous une forme quelconque, *marabout*, c'est tout ce qui ressort du mystère et du prodige

*Aussi, le qualificatif de marabout, après avoir été donné, individuellement, aux chorfa du Maghreb, aux derviches mendiants, aux simples lettrés, aux illuminés..., aux fous, à tous ceux qui semblaient attachés aux choses saintes par un lien quelconque ; après avoir été porté dignement par leur postérité et illustré par les Oualaïa, les champions de l'Islamisme, appliqué aux lieux saints, s'étendit à des collectivités qui, encore aujourd'hui, s'honorent d'un pareil titre, non seulement parce qu'il perpétue l'héritage divin laissé par leurs aïeux, mais aussi, et surtout, parce que ce legs du passé confère, à ceux qui en ont la garde, des immunités appréciables et une considération fort grande. (Depont, Coppolani, 1897,146)*

De ce « voyage » du soufisme parti de Bagdad on peut, en résumé, en retenir ces quelques grandes étapes :

1. Tout d'abord les influences extérieures présupposées : Massignon relève plusieurs sources d'influences :
  - Le syncrétisme philosophique oriental qui s'est développé durant les six premiers siècles de notre ère et constitue « un enseignement technique en araméen, qui, fondé sur le canon scientifique aristotélien, la médecine et l'alchimie hellénistiques, promptement traduits en arabe, a influencé l'Islam suivant deux voies : agissant sur les sectes shî'ites extrémistes par le gnosticisme (astrologie, alchimie, talismans), et sur les théologiens sunnites par la métaphysique » (1999, 51).
  - Les apports du zoroastrisme que Massignon atténue lorsqu'il affirme que : « Le shî'isme, qu'on nous présente comme une hérésie Islamique spécifiquement « persane », a été propagé en Perse par des colons de pure race arabe, venus de Koûfah à Qomm » (1999,64).
  - Les relations fécondes entre les musulmans et les « compatriotes chrétiens » plus spécifiquement des moines syriens et d'autres ermites que les mystiques musulmans venaient parfois consulter pour des problèmes de théologie.
  - Les influences de l'hindouisme.  
Une très courte période se caractérise par « un échange direct de données scientifiques entre l'Inde et l'Islam ». La métaphysique hindoue avec son

polythéisme et sa théorie karmique « se trouvait distancée d'avance » par la doctrine de l'Islam attestant l'unicité de Dieu.<sup>48</sup>

- 2. l'émergence du « *fakir* » au premier siècle de l'hégire, avec cette notion de pauvreté extérieure et intérieure si importante, à la base même du soufisme,
- 3. l'organisation des premières écoles soufies à Bagdad à partir du II<sup>ème</sup> siècle de l'hégire pratiquant un soufisme très épuré, basé sur la seule orthodoxie coranique.
- 4. l'expansion progressive du soufisme à travers l'Afrique du Nord lors des invasions du VII<sup>ème</sup> et XI<sup>ème</sup> siècles. A ces occasions, le soufisme se charge tout en les assimilant des reliefs « païens » et des coutumes et rites indigènes qu'il rencontre. Le maraboutisme relève de ce processus d'assimilation où le *fakir* soufi se voit « sacralisé » en *Walî* par la population qui l'honore.
- 5. le *Walî* lui-même, ce saint est rattaché à une chaîne (*selsela*) remontant jusqu'au Prophète et légitimant donc que sa *tariqâ* (voie) se structure en confrérie pour poursuivre l'œuvre du Grand-homme.
- 6. quant à l'instauration du *chérifisme* au niveau confrérique, il découle naturellement de cette logique héréditaire, transmettant le pouvoir charismatique, la *baraka*, de parent en parent. (Certains chefs de confréries ne furent pas *chorfa*. C'est par leur mérite exceptionnel seul qu'ils accédèrent à cette position ; mais ces cas sont minoritaires).

Il est un fait souvent passé sous silence lorsqu'on considère aujourd'hui le soufisme dans son contexte majoritaire au Maghreb : le sunnisme. N'oublions pas que le soufisme débute en Iraq et en Iran.<sup>49</sup> A cette époque, le schî'isme a développé une philosophie de l'imâmisme qui tranche hérétiquement avec le Prophétisme mahommédien. Pour l'imâmisme, à la différence de l'Islam sunnite majoritaire, la mission de Mahommed, « le sceau des prophètes », ne clôt pas l'avenir. Il reste la tâche de l'herméneutique, c'est-à-dire de la révélation du sens du Livre (sept sens) et de celui des messages apportés par les grands prophètes : cette mission de l'interprétation est le fait des saints Imams. Mais cette compréhension spirituelle ne sera complète qu'à la fin de « notre Temps, lors de la parousie du Douzième Imâm, l'Imâm présentement caché et pôle mystique de ce monde ». Ce rôle capital de l'interprétation du livre dévolue aux descendants d'Ali, le gendre du prophète, et aux

---

<sup>48</sup> Certains ont voulu, sur le plan du *fanâ* comparer Bistâmi et Hallaj à Patanjali. Massignon Louis souligne que, en plus du renoncement de l'âme, c'est la transformation actuelle en Dieu qui est recherchée par les deux soufis, ce qui n'est pas le cas pour le *samâdhi* Patanjaliyen.

<sup>49</sup> (par exemple, sont enterrés à Bagdad quelques grands soufis des deux chaînes initiales ramenant au Prophète : Musâ 'I-Kâzim septième des douze imams de la minorité shî'ite, Daoud ben Nacer-El-Taï, Marouf-El-Kerkhi, Seri-Saqati, Junayd et Abd al-Qâdir al-Jilâni !).

« Saints Imams », sera l'essence même du shî 'isme et la cause de la division entre ce dernier et le sunnisme majoritaire. Concernant les rapports entre shî 'isme et soufisme voici ce qu'écrit à ce sujet Schimmel (2004, 112-113) :

*La relation entre la pensée shî 'ite telle qu'elle se cristallisa au IX et au Xème siècle et les théories soufies qui émergèrent à la même période n'a pas encore été complètement élucidée. Mais certains enseignements soufis sur la lumière primordiale de Mohammed et les théories sur les saints semblent correspondre très étroitement dans leur structure hiérarchique aux théories shî 'ites sur le statut de l'imam et sur l'initiation graduelle des adeptes dans les domaines plus profonds de la foi, aux niveaux plus élevés de l'interprétation spirituelle. Il se produisit peut-être un déplacement de certaines de ces doctrines du shî 'isme aux cercles mystiques, après la disparition mystérieuse du douzième et dernier imam. Le rôle joué par le commentaire du Coran de Ja 'far as-Sadiq dans la formation de certaines idées soufies a déjà été mentionné.*

Le soufisme qui traverse l'Afrique au fil des siècles entretient par nature des rapports serrés avec le schî 'isme, rapports qui ne seront pas sans influence sur le maraboutisme lui-même et qu'il nous faudra ultérieurement relever puisque nombre de shî 'ites furent d'éminents alchimistes, comme Ja'far al-Sâdiq, le sixième Imâm, pour n'en citer qu'un.

*Nourri par le mahdisme (messianisme lié au XIIème Imâm) arrivé en Afrique avec les Fatimides, propagé par Ibn-Toumert qui enseignait l'impeccabilité de l'imam, le messianisme, après avoir été savamment exploité par les marabouts, servira de plate-forme aux patrons des confréries religieuses. (Depont, Coppolani, 1897, 148).*

Le *Fâtimisme* ou l'imâmât politique ismaélien se caractérise par sa tolérance égalitaire » signalé dans l'encyclopédie des Ikhwân al safâ.<sup>50</sup>

On comprend dès lors que le soufisme qui prend souche au Maghreb du temps d'Abou-Médian et de Ben-Machich ait cristallisé maints éléments provenant d'horizons différents :

- l'intellectualisme orthodoxe des docteurs coraniques,
- la gnose des mystiques et des pauvres en Dieu (Foqarâ'),
- l'imâmisme shî 'ite et son goût pour l'alchimie,
- un certain archaïsme rituel auquel se rattachent les différentes formes du sacré en Afrique dont le maraboutisme,

---

<sup>50</sup> Les croisades rompirent l'élan du *Fâtimisme* sauvant de ce fait l'orthodoxie sunnite en péril, submergé par les vagues de ce courant.



- sa mise en forme dans les moules confrérique et chérifien.

A partir des deux derniers soufis cités s'affirme au Maghreb un soufisme plus typiquement Nord-Africain.

L'illustre honneur qui échet à Ben-Machich fut de devenir le maître du célèbre Abou-Hassen-Ali-ech-Chadeli. Ce dernier fut sans aucun doute son disciple de prédilection et son successeur spirituel. A peine âgé de vingt-deux ans, Chadeli s'installa sur le Djebel-Zlass (près de Tunis) dans une caveme dont il fit un ermitage. Bientôt sa popularité devint si grande qu'elle fit de l'ombre au Cadhi de la ville. Chadeli partit pour l'Egypte puis vécut dans une grotte proche de la mer dans les environs d'Alexandrie. Il y demeura un long temps dans la solitude et la pauvreté. Puis, il revînt au Caire, ayant accédé aux plus hautes stations mystiques, et c'est dans cette ville qu'il s'imposa comme un des plus grands saint et docteur de l'islam. Quand on l'interrogeait sur sa science, Chadeli répondait : « Quand je suis interrogé sur une question scientifique et que je ne sais quelle réponse faire, je vois aussitôt cette réponse tracée, par une main invisible, sur les murs ou sur les tapis ». Chadeli montrait une grande bienveillance par rapport à ses disciples : on ne vient pas à nous, disait-il, pour rechercher les fatigues, mais bien le repos. Pourvu que l'on cherchât à se réunir à Dieu, qu'on aimât la retraite et la prière, il laissait chacun parfaitement libre d'adopter telle ou telle voie. Il ne voulait même pas obliger le néophyte à ne pas voir d'autres Shaykh que lui.<sup>51</sup> Comme tous les soufis, Chadeli mettait d'abord l'accent sur la « pauvreté » et le retrait du monde, à la base de son enseignement :

*Tu ne sentiras pas le parfum de la sainteté, tant que tu ne seras pas détaché du monde et des hommes. Celui qui désire la gloire dans ce monde et dans l'autre doit entrer dans ma voie. Il rejettera alors de son cœur tout ce qui n'est pas Dieu, ne recherchera que Dieu, n'aimera que Dieu, ne craindra que Dieu et n'agira qu'en vue de Dieu.*

Le nom de Chadeli devint rapidement populaire dans tout le Maghreb et ses doctrines mystiques bientôt essaimèrent dans toute l'Afrique du Nord. Une quantité de confréries s'érigèrent entre l'Arabie, l'Espagne et l'Afrique, toutes, malgré leurs spécificités, s'inspirant de la mysticité chadelienne, de sa règle (*ouaçia*), de son *dhikr* (parole liturgique), de son *wird* (initiation), bref de sa voie (*tariqâ*). En Algérie, les adeptes de Chadeli ont conservé le nom du maître et s'appellent Chadelya, alors qu'au Maroc on les nomme Derqaoua et ailleurs, parfois, Madanya.

---

<sup>51</sup> Chadeli, pendant tout son séjour au Caire, fit chaque année le pèlerinage à la Mecque. Une certaine année il dit à son disciple Omar :

« Prends une pioche, un panier, des aromates et tout ce qu'il faut pour ensevelir un mort ».

« Pourquoi cela, ô mon maître ? » demanda Omar.

« Tu le sauras à Homaithira ! » lui répondit Chadeli.

En effet, arrivé à ce lieu, le Shaykh fit ses ablutions et récita une prière de deux reka. A sa dernière prosternation, il mourut.

*Un fait essentiel de cette époque fut la reconnaissance du soufisme en tant que partie intégrante de l'islam, de sorte que la communauté en fut de nouveau imprégnée dans la mesure où la chose était possible en un temps où s'étaient produites de si nombreuses « cristallisations » exotériques inconnues au début. (Lings, 1977, 155)*

Selon un célèbre juriste du XIV<sup>ème</sup> siècle, Tâj ad-Dîn as-Subkî, voilà ce qui semblait unanimement accepté à l'époque :

*Les sciences de la religion sont au nombre de trois : la jurisprudence (fiqh), qui, selon la Tradition transmise par le fils d'Omar, se rapporte à Islâm (soumission), qui se rapportent à Imân (foi), et le mysticisme (taçawwuf = soufisme), qui se rapporte à Ihsân (excellence). Tout le reste ou bien se réduit à l'une de ces trois dénominations, ou bien est en dehors de la religion.<sup>52</sup>*

A partir du XV<sup>ème</sup> siècle, certains orientalistes ont voulu voir comme un déclin touchant le mysticisme de l'islam. Martin Lings (1971,73) s'élève contre cet avis en déclarant :

*le monde Occidental a si longtemps subi l'emprise de l'humanisme que les études sur le soufisme, parfois inconsciemment, émettent des jugements selon des critères humanistes et donc antimystiques. Cela porterait à croire que l'Orient à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle aurait commencé à stagner, alors que l'Occident se développait et progressait. Mais, quel que soit le sens attribué à ce dernier mot, il est une chose qu'il ne saurait jamais désigner, même pour le progressiste le plus acharné, c'est l'augmentation du détachement de ce monde, seule forme de progrès que le mysticisme puisse accepter.*

Et cette « augmentation du détachement », cette revivification de la « pauvreté » en Dieu soit Mouley-Ali-el-Djemal, soit Mouley-el-Hassan-Derqaoui, son célèbre disciple, la poursuivent en donnant une nouvelle extension à l'ordre des Chadelya dans l'Ouest du Maghreb en plein XVIII<sup>ème</sup> siècle. Voilà quels propos on rapporte au Shaykh el-Djemal lorsque celui-ci fit ses dernières recommandations à son disciple préféré et jugeons si elles ont en rien diminué de rigueur pour la pauvreté par rapport à celles que promulguaient les premiers soufis.

*Les devoirs de mes frères consisteront à triompher de leurs passions. Pour accomplir ces devoirs, ils chercheront à imiter Notre Seigneur Moussa (Moïse), en marchant toujours avec un bâton ; Notre Seigneur Abou-Beker et notre Seigneur Omar-ben-el-Khattab, en se vêtant d'étoffes rapiécées. Djafar-ben Abou-Thaleb, en célébrant les louanges de Dieu par des danses.*

---

<sup>52</sup> Mentionnons encore deux soufis célèbres par leurs écrits, que l'on considère comme des autorités dans les « cercles intérieurs du soufisme ». Il s'agit d'Ibn 'Atâ' Allâh-al-Iskandarî, à la fin du XIII<sup>ème</sup> siècle, auteur de « al-Hikam (les sagesse). Le second se nomme « Abd al-Karîm al-Jîlî ; dans son traité al-Insân al-Kâmil il exprime avec une clarté remarquable l'essentiel de la doctrine soufique (XV<sup>ème</sup> siècle).

*Ben-Hariro, en portant au cou un chapelet.*

*Notre Seigneur Aïssa, en vivant dans l'isolement et le désert.*

*Ils marcheront pieds nus, endureront la faim, ne fréquenteront que les hommes pieux.*

*Ils éviteront la société des hommes exerçant un pouvoir. Ils se garderont du mensonge. Ils dormiront peu, passeront les nuits en prière, feront des aumônes :*

*Ils informeront leur Shaykh de leurs plus sérieuses comme de leurs plus futiles pensées, de leurs actes importants comme de leurs faits les plus insignifiants.*

*Ils auront pour leur Shaykh une obéissance passive et, tous les instants, ils seront entre ses mains comme le cadavre aux mains du laveur des morts.*

Mouley-el-Arbi-Derqaoui conforma toujours ses actes à ses principes. Sans cesse il chercha la paix en fuyant tout pouvoir. Confronté à la guerre contre les Turcs, le Shaykh conseilla à tous les adeptes de son ordre de rester en dehors du conflit.

Quand, en l'an 1220 de l'Hégire, son Khalifa Abd-el-Qader-ben-ech-Cherif-es-Salih, passa outre ses recommandations et engagea la bataille contre les Turcs, Mouley-el-Arbi-Derqaoui se rendit en personne auprès de lui, alors que ce dernier faisait le siège d'Oran. « Il le trouva environné du faste des grands de la terre, et constata qu'il n'avait plus pour lui le même respect qu'autrefois. Le Shaykh prit alors une poignée de poussière et la jeta au vent en s'écriant : « Ainsi sera l'avenir de Ben-Cherif ! » et il rentra au Maroc. Les événements qui suivirent donnèrent raison à la prophétie du grand maître ».

Abû Madyân, Ben-Mechich et Chadeli fixèrent toujours leur doctrine entre les bornes d'un mysticisme éclairé et d'une éthique vigoureuse. Plutôt que chefs directs d'une congrégation ils en furent les chefs spirituels et les inspireurs. Les règles liturgiques, *wird*, *dhikr*, et autres rituels furent plutôt codifiés par leurs successeurs Chadelya. Ceux-ci se fractionnèrent entre la Syrie, l'Espagne, l'Afrique du Nord et l'Arabie en de multiples confréries. Une de celles-ci fut celle des Aïssaoua avec son Shaykh Mahmed-Ben-Aïssa intéressant particulièrement notre travail.

En plus des deux grands ordres cardinaux sur lesquels nous nous sommes quelque peu étendus, les Quadria et les Chadelya, parce que, à partir de ceux-ci, une quantité de confréries dérivées prirent souche au Maghreb, il nous faut citer les quatre ordres cardinaux restants qui eurent une égale importance dans d'autres directions du monde :

- la Mawlawîya dont le fondateur est Jâhâl al Dîn Rû mî, originaire de Turquie
- la Khalwatîyya (*halveti* en Turc) en Egypte et dans la Turquie d'Europe, et également en Syrie
- la Nagshbandiyya en Turquie également et jusque dans l'Extrême Orient.

- la Suhrawardiyya, en Perse et dans tout le monde indien, dont le Bengale et le Pakistan nord.

Par ces différents ordres, les doctrines soufies poursuivent une même finalité : l'absorption en Dieu. Au fur et à mesure de sa croissance, le soufisme, en fonction des confréries spécifiques et de leurs méthodes, prend des tonalités hétérogènes, même si dans son essence il demeure le même. Les métamorphoses et ses pratiques contrastées ont fait couler beaucoup d'encre et maints détracteurs ont cru voir dans celles-ci, parfois d'un exotisme exubérant, les signes de sa décadence.

Nous terminons ce chapitre avec une critique de Massignon allant dans ce sens :

*La déformation graduelle de la doctrine et de la légende de Hallâj nous a permis de suivre les étapes de la décomposition du grand mouvement mystique de l'Islâm. La solution correcte du problème central, l'union mystique, insinuée dès Hasan et Ibn Adham, pressentie par Bistâmî, entrevue par Tustarî et Junayd, avait été exposée par Hallâj suivant une méthode fort complexe, la définissant comme une identification intermittente du sujet et de l'objet ; qui ne se renouvelle que par une transposition incessante et amoureuse, des rôles, entre eux deux : par une alternance vitale comme l'oscillation, la pulsation, la sensation, la conscience : se surimposant de façon surhumaine et transcendante, sans jamais se stabiliser normalement ni de façon permanente, pour le cœur d'un sujet humain donné, en cette vie mortelle. Cette solution évitait à la fois l'intellectualisme idéologique des mota-kallimoûn et le libertarisme des hellénisants, le dualisme des hashwiyah et le monisme des Qarmates. Elle fut promptement déformée. Wâsitî, le premier théoricien du soufisme après Hallâj, incline et glisse vers le libertarisme moniste des Sâlimiyah... Certains mystiques virent le danger de la doctrine Sâlimiyenne.... Ibn Khafif crut trouver une arme décisive dans la scolastique idéologique des ash 'arites... Mais la synthèse de la dogmatique ash 'arite avec des éléments mystiques tentée par Qoshayrî est insuffisante ; celle que Ghazâlî avait tant méditée se trouve, à cause des nécessités de la lutte contre les Qarmates, faire de si graves concessions aux Sâlimiyah, qu'elle ramène, comme à reculons, les théologiens vers les solutions monistes : le danger, visible chez Sohrawardî d'Alep, éclate enfin chez Ibn 'Arabî. Ibn 'Arabî, épris de logique formelle, élimine, en fait, toute intervention transcendante de la divinité, du domaine de la mystique... Il va jusqu'aux conséquences dernières de sa thèse : retrait de la primauté accordée à l'introspection, à l'humble lutte intérieure de l'examen de conscience ; concession de la prééminence à une culture théorique subtile, suivie d'une âme purement spéculative, sans contrôle moral de soi, sur les nuances de l'extase intellectuelle. Et socialement, c'est le divorce qui se consomme entre la réserve d'énergie spirituelle des vocations monastiques, et la communauté Islamique, qu'elles auraient dû vivifier de leur iintercession quotidienne, prières, exemples, sacrifices. (1999, 314, 315, 316)*

## Chapitre VI.

### Cycles de la zaouïa ; vers une économie de la Sainteté

Le phénomène « *zaouïa* » prend son essor au Maroc à partir du XIII<sup>ème</sup> siècle environ, sous le règne des Mérinides. Les ressorts de la *zaouïa* sont multifonctionnels s'échelonnant de la pratique religieuse la plus éthérée (*khalwa* = retraite, *dhikr* = oraison, *hizb* = liturgie, transes etc..) à une terre d'asile à l'opposant, jusqu'à un système politico-économique puissant, propriétaire d'un vaste territoire foncier, source de considérable richesse matérielle pour la *zaouïa*.<sup>53</sup>

La *zaouïa*, depuis près de sept siècles, fonctionne comme un organisme permanent intégré dans la société marocaine. Par ses dimensions économique, politique, culturelle et religieuse, quand bien même les fluctuations historiques ont modifié l'importance de certaines de ses composantes, la *zaouïa* a façonné les reliefs de la société marocaine. Richesses matérielles liées à la production des domaines fonciers afférant aux *zaouïas* et charismes spirituels faisant la renommée de celles-ci, sont indissociables et les deux composantes, par synergie, agissent l'une sur l'autre. La « gloire » de telle confrérie est aussi, d'une certaine manière, liée à l'opulence qu'elle manifeste à travers son espace, ses bâtiments, l'importance de son territoire, la ramification de ses sanctuaires. Le flot des pèlerins draine avec lui les bénéfiques des *ziyâras* et des (offrandes) multiples venant encore enrichir la *zaouïa*.<sup>54</sup> Faisant « face » à la structure de la *zaouïa*, il faut citer le *Makhzen* (littéralement le magasin du verbe *Khazana* = stocker). La structure du *Makhzen* peut être assimilée à « l'officialité », au « groupe qui choisit et qui exécute ».<sup>55</sup>

Du côté religieux, le *Makhzen* intègre également la veine des *Oulémas* constituant « le clergé » officiel, non-soufi, censé régler de la manière la plus orthodoxe les obligations rattachées aux cinq piliers de l'Islam.

---

<sup>53</sup> « Son importance est variable d'une confrérie à l'autre et sa représentation peut être locale, régionale ou nationale. Comme *zaouïa* de village, elle peut jouer le rôle de défenseur de l'autonomie locale en s'identifiant aux intérêts d'une tribu ou d'un conglomérat de tribus (*zaouïa* *Itshaq*), elle peut jouer le rôle d'intermédiaire comme la *zaouïa* *Cher'kaouia* (*Bouja'd*), ou avoir une prétention nationale ou supranationale comme la *zaouïa* *d'Ouezzan* » (Najib Mouhtadi, 1999, 21).

<sup>54</sup> « Au Maroc, le *jah* et l'entretien du charisme sont à l'œuvre dans l'histoire de toutes les grandes *zaouïas*, où se combinent le rôle mystico-religieux du *charifisme* d'une part, et de l'autre l'accumulation de la puissance matérielle » (P. Pascon, 1984, 43).

<sup>55</sup> « Il est l'appareil administratif de gestion au niveau local et tribal (*caïdat*) et la main armée du sultan comprenant les *'amils* (gouverneurs des régions) et les troupes chargées du maintien de l'ordre dans le cadre d'expéditions ponctuelles (*harka*). Bureaucratie et armée, telles furent les composantes majeures du *Makhzen* » (Najib Mouhtadi, 1999, 19).

Selon l'histoire du Maroc, le *Makhzen*, malgré un antagonisme voilé, a toujours tenté de normaliser ses relations avec les *zaouïas*, surtout lorsque celles-ci étaient puissantes et que le pouvoir *maraboutique* pouvait, d'une manière ou d'une autre, interférer favorablement pour tel choix politique, levée d'une armée, apport d'argent etc.

Le réseau des *zaouïas* au Maroc est important et quadrille littéralement le pays. Michaux-Bellaire (1919, 157) dit qu'elles sont comme : « un immense filet vivant(...) dont les mailles nouvelles remplacent celles qui disparaissent et qui... depuis des siècles constituent le véritable organisme vivant du pays. » Les plus importantes confréries du Maroc par ordre hiérarchique sont: La Tijania, l'ordre des Derkaouaouiyyine, des Kadiriyyine, des Issaouiyyine, des Kettaniyyine, des Hamdouchiyyine, des Nassiriyyine, des Ouezzaniyyine. Chaque ordre possède une *zaouïa* principale et de nombreuses « filiales » pratiquant règles et devoirs de la maison mère. Celles-ci font allégeance non seulement en ce qui concerne le cérémonial religieux (*dhikr*, *hizb* etc..) mais sont redevables en *h'dya* et en *ziaras* à la maison fondatrice.

Si l'on essaie maintenant de dégager analytiquement ce qui semble être confondu dans l'organicité effervescente d'une *zaouïa* type, on a plusieurs niveaux :

- le niveau *maraboutique*, celui mystérieux et lié à la présence emblématique du saint marabout, sacralisant l'espace *zaouïen*, dispensant la *baraka* susceptible d'apporter grâces et guérisons,
- le niveau de « *zaouïas*-monastères », lieux d'études et de formation coranique, de renforcements idéologiques aussi « pour la défense de la foi (*ji had*),
- le niveau confrérique assumant « la garde spirituelle et matérielle » et perpétuant la spécificité charismatique du saint par l'intermédiaire des descendants *chorfa*.
- le niveau prosélyte assumé par des *zaouïas* organisées en petites et moyennes confréries de *chorfa* jouant le rôle d'Islamiser et de maintenir l'Islamité des populations berbères auxquelles elles s'allient notamment par mariage.
- Le niveau de transmission des normes idéologiques et des valeurs symboliques.

Mais ces « niveaux cadres » laissent place eux-mêmes à un pluralisme de pratiques variées, de zones de connaissances diversifiées en relation avec les couches sociales fréquentant telle *zaouïa*, d'approches thérapeutiques multiples, de rythmes et musiques spécifiques, de tonalités changeantes en rapport avec les processus transitiques et les liturgies ambiantes. De cet éclectisme bariolé demeure toutefois, entre toutes les *zaouïas*, une identité fonctionnelle permanente et essentielle reposant sur les quatre niveaux cadres précités. Puisant dans les sources confrériques leur inspiration spirituelle, les *zaouïas* ne poursuivent pas moins des objectifs différents suivant

l'ordre d'importance de leur état actuel, de leurs ambitions. Certaines suivent une orientation conservatrice, se bornant à répéter une « pratique » qui a eu son heure de gloire mais qui s'est essoufflée au fil du temps par stagnation, d'autres sont dynamiques et développent de nouvelles activités, acquièrent des richesses matérielles qui renforcent leur crédibilité et qui ne sont pas étrangères aux succès thaumaturgiques qui les caractérisent. D'autres encore consolident leur assise charismatique en direction du pouvoir (*Makhzen*), s'alliant à celui-ci, ou deviennent au contraire un contre-pouvoir marginal que le *Makhzen* doit canaliser avant qu'il ne prenne des proportions trop inquiétantes, dans le sens d'un fondamentalisme exacerbé, par exemple, ou d'un « soufisme » éthéré par trop éloigné de la norme dictée par la *sharī'ah*. Parfois le dynamisme de la *zaouïa* déborde de ses niveaux cadres et rentre en lutte avec le *Makhzen* ; surtout lorsque son action s'intéresse « à la sphère du pouvoir », marche sur les plates-bandes de l'autorité politique, pénètre dans l'ordre public, dévoile une contre-idéologie, référant aux coutumes du *mousseem* (pèlerinage), par exemple, ou à d'autres rites « exubérants », n'ayant plus la caution formelle des *Oulémas*. Certaines *zaouïas* ont infléchi la destinée du pays ; au temps de la puissance coloniale, le Shaykh Mohammed Kettani fixa comme objectifs à sa *tariqâ* une véritable révolution sociale et politique : la lutte contre l'analphabétisme, la pauvreté et le sous-développement, et même la tentative d'instaurer « une monarchie constitutionnelle de type parlementaire », forme de gouvernement qui se réalisera dès 1962.

## 1) Le pouvoir symbolique du saint à l'intérieur de la *zaouïa*

Le pouvoir « excellent » auquel se subordonnent les autres pouvoirs dans le contexte de la *zaouïa* est bien entendu celui que confère à l'ensemble du système l'invisible présence du saint : pouvoir éminemment symbolique donc d'où émanent le charisme et les forces thaumaturgiques ; les fluides de la *baraka*, l'élan mystique, l'ardeur transitive qui s'emparent des fidèles, et même la richesse matérielle et foncière participant elle aussi à cette « économie de la sainteté ».

Le pouvoir dérivé du *Shaykh* n'est pas politiquement cristallisé. C'est également « l'effluve » sanctifiante de ce personnage vivant, à mi-chemin entre le mythe et le réel, tirant son autorité d'une *baraka* héréditaire (ou acquise par des mérites extraordinaires) qui tisse les liens relationnels de la *zaouïa* et définit les rapports entre les différents protagonistes. Ceux-ci, qu'ils soient *moqqadem*, *naïb*, serviteur ou fidèle, ont certes des fonctions définies, mais ce qui caractérise le degré de pouvoir de chacun réfère à la parcelle de *baraka*, au sacré résiduel dont chacun est porteur à sa manière et par la capacité relative qu'il a de les manifester. Ainsi :

*Les gens » de la zaouïa, c'est-à-dire toutes les personnes qui gravitent autour du noyau de la sainteté, rivalisent d'ardeur et de dévouement pour servir le maître et participent à la création de réseaux, de filières facilitant la proximité du Shaykh, sa bénédiction et sa protection. A travers toutes ces structures, il faudrait prendre en considération le rôle de la zaouïa comme de la famille, dans la transmission des normes idéologiques dominantes et dans le processus de monopolisation des biens symboliques. (Mouhtadi, 1999, 61)*

Le même auteur relève une certaine ambiguïté liée à ce que l'on a appelé le « pacifisme des saints ». Il est bien entendu que le *Shaykh*, qui se veut un maître de sagesse, recherche en priorité la paix ; pourtant l'on a évoqué une structuration à deux niveaux ; au niveau local et interne le saint commence par un recrutement des fidèles auxquels il assigne pour fin, le pacifisme. Au second niveau, régional et national, le saint tisse parfois des alliances politiques qui ne relèvent plus de la « grande guerre » envers soi-même mais se manifestent très prosaïquement par le prêche d'une idéologie ne visant pas directement la paix.



## 2) Déclin de l'autonomie politique de la *zaouïa* au XX<sup>ème</sup> siècle

Concernant le pouvoir symbolique du saint gérant les multiples articulations de la *zaouïa*, aujourd'hui encore, rien n'a changé. C'est la *baraka* du *wali*, toujours opérative, qui cimenter les différents rapports et leur donne du sens. Que cette première vienne à manquer (par la faute des opérateurs) s'effondre alors tout le système : la ferveur s'éclipse, les prodiges n'ont plus lieu, la thérapie échoue, la pauvreté s'installe et les pèlerins désertent. Cette constante du pouvoir liée à la *baraka* du saint est la composante essentielle du phénomène *zaouïa*. Les fluctuations historiques, par contre, modèlent des variables qui transforment la nature du pouvoir politique de la *zaouïa* et ses rapports d'autonomie face au *Makhzen*.

La monarchie constitutionnelle débutant en 1962 au Maroc, intégrant le pluralisme politique « comme toile de fond », a succédé au *Makhzen* sultanien. Cette première, tout en conservant ses structures traditionnelles puisant aux sources coraniques développe dans le même temps un style d'institutions modernes. Le roi est ainsi chef d'Etat et chef religieux, leader contrasté oscillant entre laïcité et sacralité. Dans ce nouveau contexte, la *zaouïa* s'est vu restreindre sa marge de manœuvre dans le politique et a, d'une certaine manière, perdu de son autonomie. Jadis, quand bien même la *zaouïa* était soumise au *dahir* (décret-autorisation) du *Makhzen* confirmant ses prérogatives, celle-ci avait une large liberté face au pouvoir politique.

Le *dahir* de 1913 relatif aux *zaouïas* est « la première tentative des autorités *makhzénienne*, sous le régime du protectorat » de restreindre le pouvoir politique *zaouïen* et de l'asservir à l'administration centrale. Les rois du Maroc ont toujours été très suspicieux vis-à-vis du soufisme. Ils se sont appuyés sur les *zaouïas* parce qu'elles n'étaient pas clairement identifiées en tant que centre du soufisme, et ils ont souvent persécuté ceux qui allaient dans cette direction. C'est l'une des raisons pour lesquelles le soufisme est resté très peu intellectuel au Maghreb et a gardé cette teinte populaire, non savante et souvent chargée d'éléments pouvant être assimilés à la superstition.

Dès cette date, le « ministère des *Habous* » est créé. C'est celui-ci qui, désormais, sera chargé de contrôler les biens fonciers des *zaouïas*, donc de réguler aussi certaines puissances de la *zaouïa* liées aux possessions matérielles, le *Makhzen* ayant compris que là aussi, comme ailleurs, se situait « le nerf de la guerre ». Contrôle donc par le ministère des *Habous* de la gestion des *wakfs* publics constituant un patrimoine considérable, nomination de contrôleurs choisis parmi les *Oulémas* (adversaires des *chorfa*), constitution d'un « droit de regard » sur les propriétés des *zaouïas*, restriction concernant le bail de location des biens *Habous* des *zaouïas*, celui-ci étant limité à une période de deux ans. Ainsi l'Etat monarchique, par une série de *dahirs* (décrets) successifs, a renforcé son pouvoir sur le phénomène religieux des *zaouïas* qui, bien souvent par le passé, lui avait échappé. Les *zaouïas* avaient jadis connu une autonomie toute influente, infiltrant leur puissance politique jusqu'au cœur de la cité. Aujourd'hui, cette influence, semble muselée et passée dans la marge, les activités des *zaouïas* focalisant en priorité sur la dimension religieuse et thérapeutique.

En résumé, les prérogatives politiques de la *zaouïa* se sont aujourd'hui amenuisées.

- La *zaouïa* est incapable actuellement d'intervenir sur un plan militaire, de mobiliser les masses en lançant le *jihad* (guerre sainte) comme elle l'avait fait dans le passé.
- Ce qu'on lui concède officiellement c'est la liberté de perpétuer son *wird*, ses *hizbs*, ses trases de toutes natures, d'organiser son *moussem*, de défiler en *taïfa*, de multiplier ses *ziaras* etc.

Cette perte du pouvoir politique de la *zaouïa* contente les « *Oulémas* et doctes du Coran » qui ont toujours vu dans le phénomène *zaouïa* un ferment destructeur de l'Islam pur.

En revanche, les tenants du soufisme regardent avec nostalgie le déclin politique de la *zaouïa*. Ils appellent à une réhabilitation de celle-ci, à sa participation au pouvoir décisionnel dans la cité comme ce fut le cas jadis, sachant que la *zaouïa* est le dernier rempart contre l'arrivée du consumérisme.

### 3) La *zaouïa* comme pouvoir du contre-ordre

Si le *Makhzen* d'emblée pose la question de l'ordre et de l'idéal de bonheur susceptible d'être atteints à travers les recommandations de la *sharī'ah* par le fidèle, la *zaouïa* et son culte relié à la possession interpelle par rapport au contre-ordre (désordre par rapport à l'ordre) et à la réalité des malheurs touchant les hommes. Ici, la création n'est pas parfaite et la sumature ambiguë : cette dernière agit sur l'homme pour le meilleur et pour le pire. Concernant le pire, il ne suffit plus seulement d'intercéder par le biais du « prêtre régulier » mais il est nécessaire d'avoir recours au chaman-possédé, seul apte à s'engager dans la sphère du désordre (contre-ordre) pour « négocier » avec la sumature et calmer les forces perturbatrices. De tous temps et en tous lieux, ordre et contre-ordre s'opposent, chacun patronné par les divinités du jour et de la nuit, du civilisé et du sauvage, de l'être et du devenir, de la vie et de la mort ; une lutte perpétuelle est engagée entre ces instances antagonistes et la victoire de l'une sur l'autre et inversement n'est que nouveau prétexte à une nouvelle bataille. Quand l'ordre s'installe, l'entropie guette et la vie se fige ; surgissent alors les déferlements génésiques du contre-ordre redynamisant ce qui était en train de mourir.

En effet, tous les rituels de l'aléatoire, du contre-ordre et de l'anti-structure ont pour mission de revitaliser les sujets d'un ordre qui s'épuise. Pour Balandier (1988, 136) le contre-ordre a valeur de néguentropie et s'identifie à un pouvoir de régénération car sans lui « le seul ordre réduirait la société à l'état d'astre froid ». De même, Eliade (1964, 300) confirme que : « Les excès remplissent un rôle précis et salutaire dans l'économie du sacré. Ils brisent les barrages entre l'homme, la société, la nature et les dieux ; ils aident à faire circuler la force, la vie, les germes d'un niveau à l'autre, d'une zone de la réalité dans toutes les autres ».

Ainsi la *zaouïa*, par ses rites de trances et de possession, s'affirme à partir de cette tonalité du contre-ordre, usant des « stratégies » les plus exotiques et tonitruantes pour établir un lien entre nature et sumature, pour que ce lien puisse donner du sens à ce qui paraît a priori insensé et, par ce sens, investiguer dans la sphère du contre-ordre, permettre au possédé de réinterpréter une existence que l'ordre établi ne pouvait décoder.

#### Les flux du « désordre » : le sang, le souffle, le sperme, comme manifestation du contre-ordre

Fait significatif, alors que dans « l'institution » responsable de l'ordre, la *sharī'ah*, les flux du « désordre » sont proscrits, ils règnent en maîtres dans les cultes de possession liés à la *zaouïa*. Sacrifices divers, *hadra* « essoufflées » où les participants s'hyperventilent, « nuit de l'erreur » saisonnière comportant des accouplements hasardeux, le sang, le souffle et le sexe, avec leur ambiguïté sont omniprésents sur la scène du chamanisme et de la possession.

Pour le sexe, Emile Dermenghem (1954), cite plusieurs exemples où ce premier est manifeste lors de certains rituels. Chez les 'Athâouna du Sahara sud oranais de la tribu des Ghenânema de l'oued Saoura, il relève les particularités suivantes :

- une « nuit de l'erreur » saisonnière où les membres d'un même groupe par le sang, s'accouplent indistinctement lors d'une nuit rituelle.
- la défloration rituelle.<sup>56</sup>

Le même auteur relève encore chez les Ghoudf de Mauritanie un semblable cérémonial où s'ajoute au « *dhikr* » et aux danses effrénées le rapport des sexes. « Au commandement du *moqaddem* : *Al-lah*, la ronde s'arrête ; les uns tombent à terre en extase ; les autres s'accouplent au hasard en disant *bismillah* ! » (1954, 241).

Benoît (1930) relève le même phénomène chez les Beni Mahsen de Taza où une même « nuit de l'erreur » réunit hommes et femmes de la tribu dans une caverne, pour une *hadra* particulière marquée du signe de l'accouplement généralisé.<sup>57</sup>

Relativement aux « flux du désordre », ce que nous pouvons observer dans notre institution soignant les toxicodépendances et troubles associés, nous ramène souvent, par analogie, aux turbulences constatées dans les *zaouïas*.<sup>58</sup> Bien que l'âme soit inextricablement liée au corps, lorsqu'une de ses modalités s'exerce, par quel organe se manifeste-t-elle ? Chaque fonction de l'âme a-t-elle des espaces de prédilection où elle exerce son activité ?

En Egypte, les prêtres-médecins, travaillaient sur l'âme, leurs "effets spéciaux" par une thérapeutique s'exerçant sur des "canaux" subtils reliant le cœur aux oreilles, aux yeux ou à l'anus.

Sur les tablettes mésopotamiennes sont précisés les lieux de prédilection choisis par certaines âmes vagabondes en quête de victimes :

"*Ashakku*, la fièvre, s'est approchée de la tête de l'homme  
*Utukku*, le mauvais esprit, lui a saisi la nuque  
*Alu*, l'inferral, s'est approché de sa poitrine.

---

<sup>56</sup> Dermenghem, concernant la « *nuit de l'erreur* » écrit ce qui suit :

« *C'est la nuit sacrée, hors du temps et au-dessus des lois, image du chaos d'où sortent et le Temps et la Loi. L'unité de la race est ressoudée, le sang est mêlé au hasard, après les danses extatiques qui font sortir l'être de sa personnalité limitée... Il s'agit d'une communion avec un ordre cosmique, d'une sacralisation du sexe et d'une rénovation du temps* » (1954, 234).

<sup>57</sup> Sang, souffle et sperme sont inextricablement liés à « l'âme à enivrer » et cette liaison explique leur utilisation lors des cultes de possession.

<sup>58</sup> Cette relation de nos patients aux flux du désordre est obsédante. Les coupures, zébrures et saignées répétées, les poisons injectés dans le sang qui modifient avec une rapidité foudroyante les états de conscience, mais aussi les fâbulations liées au sexe, les engorgements boulimiques ou ces "faire le vide" en vomissant; sans oublier les rapports disharmonieux au souffle ; l'asthme, les angoisses, les pertes de conscience

Pour Homère, l'âme est composée d'une *psyché*, d'un *thymos* et d'un *daïmon*. La *psyché* est principe de vie; elle est matérielle dans le vivant et s'agglutine au souffle et immatérielle dans la mort où elle se fait ombre pour rejoindre les cavernes de l'Hadès. Le *thymos* est le principe du mouvement qui se perche sur le *thymus*, glande située au milieu de la poitrine juste en dessus du cœur. Le *thymos* c'est le *thymiama*, l'encens et le parfum de l'âme que vient inspirer le daïmon, le dieu.

Au temps de l'Orphisme, des courants pythagoriciens, des cultes voués à Dionysos, à Cybèle et autres déesses, l'âme est mise en vibration et ses états de conscience modifiés par des musiques magiques (ouïe), des danses et trances cathartiques peut-être semblables à celles qu'effectuent encore aujourd'hui certaines confréries de derviches tourneurs (gestuel), le verbe poétique (parole) et les hiérogamies (sexe).

Platon place l'âme immortelle et divine (*archê psychês athanaton*) dans la tête (*enkephalê*). L'âme mortelle est divisée en deux âmes inférieures; la première a son siège dans la poitrine et la seconde au-dessus du nombril mais en dessous du diaphragme. Ces âmes ont leurs demeures alchimiques dans des lieux spécifiques du corps et à celles-là correspondent des organes "miroirs"; en manipulant avec certaines techniques le somatique, on transforme le psychique, voir le pneumatique et vice et versa. Dans le bas ventre, Platon ajoute une quatrième "cavité" puis pour irriguer le tout, l'ensemble de l'être en toutes ses composantes, il fait allusion à ces fameux "canaux subtils" dont parlaient déjà les Egyptiens, dont parleront les philosophes de l'Inde tantrique, en nommant la "*sushumna*", qui s'éveille quand les *nâdi pingalâ* et *idâ* sont purifiées.

*En premier lieu, ainsi que deux conduits cachés sous la jonction de la chair et de la peau, ils creusèrent deux vaisseaux dorsaux, puisque le corps se trouvait double, ayant une droite et une gauche. Ils les placèrent de part et d'autre de la colonne vertébrale et ils mirent entre eux la moelle génératrice, afin qu'elle fût aussi vigoureuse que possible et pour qu'à partir de là une large irrigation allât fournir partout ailleurs, en descendant, une humidité uniforme. Et c'est vers ces temps-là et pour cette raison que les Dieux ont formé l'amour de la conjonction charnelle. Ils en ont fait un vivant, pourvu d'une âme : Ils en ont mis une espèce en nous, l'autre dans les femelles, et ils ont constitué l'une et l'autre à peu près comme suit. La voie des liquides par laquelle les breuvages, après avoir traversé les poumons, se dirigent par dessous les rognons, pour rentrer dans la vessie (d'où un conduit les expulse, sous l'action de la pression de l'air), ils l'ont perforée et mise en communication avec la moelle condensée, qui descend de la tête par le cou et par l'épine dorsale. C'est cette moelle que nous avons appelé dans nos discours antérieurs, le sperme. Elle a une âme et elle respire. L'ouverture par laquelle elle respire lui donne la concupiscence vitale de sortir au dehors. C'est ainsi que la moelle a produit l'amour de la génération.*

Au niveau de la cavité du bas ventre, c'est donc l'âme la plus végétative, l'âme de la génération matérielle qui s'exprime et que véhicule le sperme. L'analogie est frappante

avec l'ascèse du *Yogi* qui, avec l'aide de la méditation et de formules sacrées (*mantra*) fait descendre le souffle (*prâna*) dans les deux canaux *pingalâ* et *idâ* situés de part et d'autre de la colonne vertébrale. Ce souffle réveille la puissance du serpent la déesse *Kundalini*, la force de la génération, lovée à la base de la colonne, la hisse tout au long du canal central subtil *sushumna* où celle-ci se sublime, degré par degré, ouvrant les pétales des chakras (centres des éléments, niveaux de conscience différenciés, degrés d'être et de réalité, etc...) jusqu'au sommet de la tête : c'est l'éveil, les noces célestes ! (la *Kundalini* n'est autre que la *shakti* divine, la puissance créatrice féminine qui se fond dans le Dieu, conscience pure). Lors de cet exercice, le *tantrika* doit éviter toute émission de sperme.

Pour Galien, fils spirituel d'Hippocrate, un des pères de la médecine (131 - 210 ap. J.-C.) ce qui meut l'âme ce sont les passions. Les *pathê* de l'âme concernent ce vaste territoire incertain, cette frange si peu visible où l'union de l'âme et du corps s'effectue. Les *pathé* font référence à "ces fonctions de relation" que sont d'une part, les champs observables du sensible, d'autre part tout l'implicite langage du symbolisme rattaché au surconscient comme à l'inconscient.

Dans les siècles qui suivent la naissance du Christ, Origène se pose cette question: « L'âme naît-elle par l'intermédiaire de la semence, de sorte que son principe ou sa substance serait contenue dans les semences corporelles elles-mêmes ou a-t-elle une autre origine ? ». et encore "Mais si l'âme est vraiment ce souffle de l'Esprit Saint que le Seigneur au début insuffla à Adam, si elle a quelque rapport avec la nature divine, comment peut-on la faire venir avec le corps de la semence du Père ?"7.

On le voit, les anatomies du corps où s'appréhende l'âme sont hésitantes; sont-ce les os, est-ce la moelle ou alors le sang ? Ce pourrait être le souffle et encore le sperme. Bref chacun y va de son idée.

*Bien plus tard Léonard de Vinci continue la prospection; à coups de chefs-d'oeuvre, d'esquisses, de dessins d'une précision remarquable, il croit localiser l'âme : "La conception galiéniste des esprits animaux concentre l'attention de Léonard sur les ventricules où étaient localisés les cinq sens... Léonard croit à un appareil musculaire sphinctérien permettant le blocage du pneuma dans les ventricules, conjointement avec la glande pinéale... Le plancher du troisième ventricule, origine apparente du pneumo-gastrique gauche (considéré comme le nerf exclusif du coeur) et d'autres nerfs crâniens, est donné comme le siège de l'âme. (Thorwald, 1966)*

Lorsque Descartes parle des passions de l'âme, il place celle-ci sur son véhicule qui est la petite glande pinéale au milieu du cerveau "d'où elle rayonne en tout le reste du corps" par l'entremise des esprits, des nerfs, et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les portent par les artères en tous les autres membres.

Nous référant à l'ethnologie, résumons encore quelques considérations de Lévy-Bruhl concernant les expériences chez "les primitifs" relatives au sang. Celui-là nous dit que le sang a une double polarité: il est "pratiqué" sous son mode pur ou impur.

Par exemple en Nouvelle Guinée, chez les Nonumbos, la femme menstruée ne peut apprêter la nourriture que mangeront les hommes. En Polynésie, le moindre objet touché par une femme indisposée était déclaré "tabou". Les Anyanjas ne laissent aucune chance de survie à un homme qui dormirait avec une femme "souillée". Les exemples de cette nature sont innombrables. Dans ces situations le sang est considéré sous son angle "impur".

Le sang parfois est utilisé comme moyen de purification.

*Le sang est conçu comme un principe de force et de vie; et l'on ne s'étonnera pas de voir qu'il joue le même rôle que l'eau dans les rites de purification. On pourrait ajouter, d'ailleurs, qu'il a une vertu régénératrice et que l'homme impur peut espérer renouveler son être au contact du sang d'un individu pur, tout comme il le fait en absorbant la nourriture qu'il évite de toucher avec ses doigts. Mais, il s'agit alors du sang que l'on extrait volontairement de son corps ou de celui d'une victime, en faisant une incision. Il en est de même pour certaines pratiques, qui ne sont pas des purifications, mais où le sang est versé volontairement. Les Australiens font, notamment, une grande consommation de sang humain en de nombreuses circonstances. Par exemple, on voit souvent un jeune homme s'ouvrir une veine du bras et arroser de son sang un vieillard pour lui donner des forces. Pour fortifier un malade on lui fait boire du sang d'un homme ou d'une femme. Les Huns buvaient le sang de leurs victimes pour acquérir plus de forces. Le sang volontairement répandu sert aussi à symboliser l'individu même dont il est extrait: il en est la quintessence. Boire le sang d'un autre, c'est posséder quelque chose de lui, avoir un gage. Aussi emploie-t-on ce moyen, en Australie, pour empêcher la trahison ou sceller une réconciliation. C'est le même principe que l'on retrouve dans certains rites d'alliance, et en particulier dans le pacte de sang, qui joue un rôle particulièrement important au Dahomey, et qui est d'ailleurs une pratique universellement répandue tant chez les peuples anciens que chez les sauvages. Le sang est également un symbole de parenté, et le "blood-covenant" crée donc un lien analogue à celui qui unit (plus mystiquement que physiologiquement, dans la conception primitive) les membres d'une même famille. Dans ces rites, tout comme dans les purifications, le sang est extrait volontairement des veines. Il n'apparaît pas comme impur. (Cazeneuve, les Rites et la condition humaine, 1958)*

Par contre, comme le note Lévy-Bruhl, lorsque la saignée n'est pas volontaire, alors ce même sang devient impur.

Ce que l'on vient de voir pour le sang peut de même être développé pour le sperme et le souffle. Pettazoni (cité dans Cazeneuve, ibidem) souligne la double polarité du

"sexuel". Le péché majeur chez « les primitifs » est l'acte sexuel non sacralisé. L'union sexuelle est numineuse et devient tabou si elle n'est pas accompagnée de certains rites et accomplie à l'intérieur de règles précises. Il faut comprendre par là que ce n'est pas l'acte sexuel en soi qui est "péché" mais la transgression du symbolisme qui rattache cet acte à une dimension plus englobante. En effet, celle-ci inclut l'acte sexuel dans une véritable cosmo-théogonie où le jeu trivial des protagonistes manifeste dans le visible les processus créateurs de l'univers et des dieux. Concernant le sang par exemple, il ne s'agit pas de savoir comment se modifie sous l'effet du poison, la composition chimique quantitative ou la formule sanguine; celle-ci ne dit rien sur l'expérience qualitative que le sujet éprouve. (Le sang considéré sous son seul aspect matériel ne révèle rien de plus qu'une variation dans sa formule.) Il s'agit de savoir pourquoi soudain le cadre d'un monde connu se brise, pourquoi les stèles dont la raison avait jalonné le réel sont abruptement arrachées, pourquoi par la vue, le toucher, l'ouïe, le sentir, l'écouter, le penser, pourquoi par ceux-ci l'ancien monde, soudain, n'est plus le même. Les flux du désordre que doublent les courants invisibles de l'âme ne pourront jamais être saisis, épuisés dans leur richesse par l'instrument scientifique. Comment saisir dans son essence la qualité, la métamorphose d'un sens ou d'une vision, la charge symbolique que perd ou gagne soudain l'impression, la couleur d'une émotion, l'enthousiasme d'une pensée etc.

Le sang est donc le véhicule de la vie. Celle-ci est l'âme unie au corps et "l'union est même si intime, si profonde, que l'âme spirituelle donne au corps non seulement la vie sensitive et végétative, et par-là même la subsistance et l'être corporels..."

Tantôt l'âme, à sa limite supérieure, dans ces altitudes où on l'appelle alors "*rruh*", se coule dans la moelle des os et son siège est alors dans le cœur, tantôt lorsqu'elle est "*nefs*" alourdie de passions et d'élan végétatifs, d'engrammes karmiques surgis de la voie des ancêtres (*pitr-yâna*), elle est charriée par le sang et son siège est à ce moment dans le foie.

L'invisible pouvoir de l'âme n'a d'égal que sa puissance d'évocation qui se manifeste à travers les âges et les pays sous des formes diverses. Pourtant les éléments symboles qui la manifestent ne sont pas en nombre indéfini. Ceux-ci (le sang, le souffle etc..) font office de fil d'Ariane qui relie l'extérieur le plus compact du monde au cœur le plus aigu du divin. Ceux-ci sont comme une membrane qui, mise en résonance, ouvre les portes de l'ivresse vers le bas et vers le haut. Il n'est donc pas sans risques de manipuler de manière aveugle, sans règle, sans rite, sans connaissance et respect des lois de similitude et d'analogie, les flux du désordre liés à l'âme.

Si la première étincelle peut provoquer du plaisir, ou une paix, ou une vision, les suivantes d'amplitude toujours plus vaste, peuvent précipiter dans ses lames de feu et d'eau, d'air et de terre, la conscience banale jusqu'à la racine même de l'ivresse d'où le monde a surgi.



#### 4) « Une économie de la sainteté »: le cas de Bouya Omar

La légende raconte que la *baraka* liée à la *zaouïa* de Sidi Driss s'est déplacée à Bouya Omar, parce que les *chorfa* héritiers du premier saint ont commis un « *aiïb* » (transgression relative à la *baraka*) et que cette première a été restituée à Bouya Omar qui l'avait lui-même d'ailleurs transmise de son vivant à son disciple Sidi Driss. Les informations concernant la *zaouïa* de Bouya Omar confirment toutes la mutation du sanctuaire depuis « le déplacement de la *baraka* », d'un système « stagnant » à un autre dynamique. L. Voinot (1937, 47) parle à cette date d'une *zaouïa* des plus modestes où « le santon est inhumé dans une petite cabane mausolée ». A cette époque, les héritiers *chorfa* constituaient un *douar* (lignage) limité à deux personnes, les seules autorisées à collecter les recettes générées par les malades et pèlerins visitant le sanctuaire. Avec le retour de la *baraka*, la gloire thaumaturge et les succès thérapeutiques ayant substantiellement renforcé l'économie du sanctuaire, de nouveaux héritiers se sont fait connaître : depuis 1960 quatorze *douars* ont été répertoriés et légitimement reconnus comme *chorfa* descendants de Bouya Omar par les « *dahir* du *chérifisme* » (décret légitimant l'appartenance).

Dans le cas de Bouya Omar, le parallélisme entre le succès thérapeutique stimulant l'afflux impressionnant de djinnopathes et les « rentrées » matérielles de toutes natures, légitime ce qui pourrait être appelé parfois une « économie de la sainteté ». Les deux phénomènes sont inextricablement liés à ce point tel qu'il est impossible de savoir lequel des deux a chronologiquement débuté, influençant l'autre, sinon que seule la *baraka* est à l'origine du renouveau dynamique du sanctuaire, depuis son transfert de Sidi Driss à Bouya Omar. Dans un premier temps fut instauré un système de répartition des offrandes nommé la « *nouba* » (à tour de rôle) ; chaque représentant des quatorze *douars* faisait partie d'une assemblée assumant la gestion économique du sanctuaire et portait le nom de *naïb*. Chaque *naïb*, représentant son *douar* et aidé par des membres de ce dernier, avait la responsabilité de la *zaouïa* pendant 15 jours et pouvait collecter pour le compte de son *douar* tout ce qui rentrait en fait d'offrandes et d'argent durant ce laps de temps. Il avait également la charge d'hôte et le souci de l'installation et de l'hébergement des malades et des pèlerins dans la *zaouïa*. Les 15 jours écoulés, un autre *naïb* représentant un autre *douar*, prenait son tour.

Khadija Naamouni (1995) rapporte que, pendant les années 1960, une *nouba* pouvait rapporter jusqu'à 30 à 40 mille dirhams. Par la suite, certains *douars* ont revendiqué une *nouba* plus importante, compte tenu du plus grand nombre d'héritiers composant leur *douar*. Il a été constitué ainsi des « tours en surplus » ou *nouba* spéciales pour des héritiers d'importance assumant des fonctions de représentations ou devant s'occuper de secteurs spécifiques (bibliothèque, réceptions etc.). Cette répartition des *noubas* n'a pas été du goût de tout le monde, mécontentant certains *douars* qui se voyaient prétérités et même les héritiers d'un même *douar*, ne recevant que les « restes », le gros bénéfice étant directement empoché par des personnalités influentes de leur propre clan (*naïb*, *moqqadem* etc..).

Dès 1982, un nouveau système a été instauré sur le territoire de la Tassaout (près de Marrakech): il s'agit du système du bail. Celui-ci nous a été expliqué par le gérant actuel (*l'karray*) qui nous a reçus dans sa maison jouxtant la *zaouïa* de Sidi Rahhal. Le système du bail intègre le principe de la location ; le bail est accordé lors d'enchères publiques, au gérant proposant la somme la plus grande. Le prix de base de l'enchère est fixé en fonction des « revenus annuels » de la *zaouïa* et correspondant à la totalité des offrandes. L'argent de la location servira à l'entretien de la *zaouïa* et à des constructions éventuelles, les frais d'exploitation étant à la charge du gérant. C'est donc à ce dernier que vont revenir les gros bénéfices (si bénéfice il y a) du sanctuaire, les *chorfa* n'intervenant désormais plus dans la gestion économique du système. Symboliquement les descendants sont concernés puisque, dans le système du bail, ils forment un conseil de seize membres (*nouab*), représentant les héritiers, avec au surplus deux autres *chorfa* portant le nom d'*amin sandouq* et de *raïs sandouq* (trésorier et directeur) ; le gérant fait partie du conseil mais c'est lui effectivement qui assume la gestion économique de la *zaouïa*. Cette nouvelle forme de gestion « ne fonctionne plus au profit des descendants du saint, mais au profit du locataire ». D'autre part, les autorités locales (*Makhzen*) ont un contrôle sur le système du bail, afin de prévenir toute source de conflits possibles entre les héritiers et le locataire. L'argent de la location est versé directement à la banque et le reçu remis entre les mains du *caïd* qui le classe dans le dossier de la *zaouïa* de Bouya Omar, celle-ci faisant partie de sa « circonscription administrative ». Le système du bail est-il satisfaisant ? Le succès montant de la *zaouïa* draine des richesses importantes ; certains *chorfa* regrettent l'ancienne répartition liée à la *nouba* et voient d'un œil jaloux les dividendes venir enrichir exagérément le locataire. D'autres seraient d'avis que l'exploitation soit remise au ministère des *Habous* et des Affaires Islamiques, ce qui selon eux, leur laisserait plus de latitude pour une répartition des offrandes entre héritiers directs.

Bref, de nombreux descendants semblent s'opposer à ce nouveau système du bail. Ils soutiennent que l'on va vers une mercantilisation (développement de nombreuses boutiques à l'intérieur de la *zaouïa* développées par le locataire, surenchère etc.), et que cet état de fait les expose aux mêmes dangers de profanation que ceux qui ont touché les gens de Sidi Driss par le passé, « pour s'être trop éloignés des recommandations morales, car la *baraka* ne se commercialise pas ». Ils prônent donc un retour à un purisme orthodoxe où les principales préoccupations des *chorfa* devraient être :

La pureté du rituel et de la *hadra*, l'utilisation d'une instrumentation musicale adéquate (usage du seul *bendir* (tambour) sans la flûte), la récitation du *dhikr*, une sollicitude désintéressée auprès des djinnopathes, une distribution des offrandes entre malades et *foqha* etc..

Aussi Khadija Naamouni (1995, 185) relève trois catégories conflictuelles parmi les *chorfa* :

1. Les tenants de l'ancien système prônant l'orthodoxie du cérémonial et la conservation du patrimoine et des biens à l'intérieur de l'ordre.
2. Les sympathisants du *Makhzen*, préférant la tutelle du ministère des *Habous* pour mettre fin aux discordes et aux luttes intestines entre les descendants.
3. Ceux qui optent pour le bail, celui-ci leur offrant de larges bénéfices par les marges de manœuvres inofficielles qu'ils s'octroient.

Ce court aperçu de « l'économie de la sainteté » à Bouya Omar nous aura sans doute permis de voir l'inextricable lien entre économie et culte et combien l'un influe sur l'autre et réciproquement, à l'avantage ou au désavantage de toute la pratique zaouïenne, selon qu'un juste équilibre puisse être ou ne pas être opéré.

En résumé de ce chapitre, on peut affirmer que le maintien des confréries au Maroc et la renommée qui auréole certaines *zaouïas* font la richesse du système religieux marocain. Doublant la pratique orthodoxe de la *shari'ah* se perpétuent en parallèle les noyaux confrériques issus du soufisme et les espaces zaouïens riches d'un héritage traditionnel et « syncrétique ». Et même si la *zaouïa* n'a plus une prise directe sur « le politique » le succès populaire qu'elle remporte constitue une résistance à l'emprise de la modernité.

## CHAPITRE VII.

### La symbolique des pouvoirs à la zaouïa de Bouya Omar

Pour rappel, la confrérie *rahhaliyya*, les « gens de la Relève », nommés également Muwalin Al-Nûba, comporte deux catégories de *chorfa*

Les « Muwalin al-Idn » ayant hérité du « sceau » de Sidi Rahhal fonctionnent comme exorcistes/adorcistes. Les « Muwalin Al-Taba' », bénéficiaires du « cachet » de Sidi Rahhal, ont des pouvoirs sur les hautes températures (les trois feux) et fonctionnent dans la *hadra* comme maîtres de la *baraka*.

Il nous semble nécessaire d'étudier dans ce chapitre la structure des pouvoirs liés à la *zaouïa* de Bouya Omar. En effet celle-ci condense dans sa « pratique » originale tous les aspects que l'enquête sur le terrain a laissé entrevoir de manière diffuse : l'intention avouée d'exorcisme/adorcisme, les stratégies d'expulsion du *djinn* liées à l'invocation des saints, « l'incarcération » du djinnopathe, la fonction du rêve, l'incubation dans le sanctuaire, le jugement du tribunal mythique, les transes de possession respectives, le pèlerinage, et même comme nous le verrons à Bouya Omar, une forme d'adorcisme au service de l'exorcisme. Tous ces aspects serviront à actualiser ce qui a été écrit dans les chapitres précédents sur le phénomène transitique et plus particulièrement sur la possession. La *zaouïa* de Bouya Omar, exceptionnellement riche par son éclectisme et son originalité nous fournira également la « matière » des « trois feux » à partir de laquelle nous développerons notre interprétation de la résistance des *chorfa*, maîtres de la *baraka*, par rapport aux hautes températures, interprétation prenant elle-même pour grille de lecture l'alchimie vue par l'Islam à travers certains grands maîtres professant cette alchimie spirituelle. Par rapport au bien-fondé de notre descriptif de la symbolique des pouvoirs à Bouya Omar, nous sommes redevables à l'ouvrage de Khadija Naamouni (le culte de Bouya Omar, 1996) qui nous a servi de « fil conducteur » tout au long de ce chapitre, surtout en ce qui concerne les différentes phases du cérémonial.

## A) Les chorfa « Muwalin al-Idn » ou les maîtres de l'exorcisme/adorcisme

*Si l'exorcisme consiste, comme dans le rituel des clercs, à contraindre par la force brutale « les diables » à sortir du malade frappé, alors aucun chaman, aucun maître de la possession ne peut être qualifié d'exorciste. D'un côté, tout ce qui brûle, agresse : sel, eau bénite, soufre consumé et formules d'expulsion, de l'autre, ce qui peut séduire, amadouer : parfum, sang sucré, chants et danses, promesses. (Hell, 1999, 308)*

Cette citation s'applique, nous semble-t-il, au rôle du Moul al-Idn, que d'aucuns ont voulu voir uniquement comme un exorciste (Khadija Naamouni, 1995) alors que le personnage cumule bel et bien les deux fonctions : exorciste et adorciste. Le développement de cette section s'efforcera de le démontrer.

Le chrif *rahhali*, héritier de l'*idn* de Sidi Rahhal, manifeste un pouvoir sans conteste sur le monde subtil des *djunûn*. Il fonctionne en quelque sorte comme herméneute, intermédiaire entre le *djinn* possesseur et la personne possédée. Son rôle consiste en priorité à identifier l'entité invisible, à déterminer dans quelle mesure et selon les degrés de la possession, le *djinn* doit être déféré aux instances supérieures et invisibles du tribunal (*mahkama*) de Bouya Omar, ou s'il peut lui-même régler le problème directement, « avec la grâce de Dieu ». Herméneute, le Moul Al-Idn l'est spécifiquement, puisque son pouvoir identificatoire repose pour une bonne part sur les rêves du patient ou sur ceux d'autres patients à l'égard du premier. Pour opérer sans risques de contagion le Mou Al-Idn a dû suivre un long apprentissage, structuré par une systématique onirique que l'adepte s'est efforcé progressivement de décoder, par des épreuves existentielles d'où ne furent point absentes souffrances et maladies. Bref, l'exorciste/adorciste *Rahhali*, après un itinéraire difficile s'est vu attribuer grâce à une vision (de manière oraculaire) « l'initiation judiciaire » (*le chra*) par le saint Bouya Omar, attestant de sa connaissance des règles et des usages du tribunal invisible. L'action de l'exorciste/adorciste consiste à « évoquer les esprits ». Par une simple pression de sa main sur la nuque du possédé, le Moul Al-Idn provoque la crise identificatoire et fait parler le *djinn* qui donne son nom et réclame le « *teslim* », c'est-à-dire sa soumission à l'officiant et aux saints de la confrérie.

La cérémonie d'exorcisme/adorcisme commence toujours par l'invocation du nom d'Allah, précédée par la *basmallah* classique, puis par celle des maîtres de la Tassaout (territoire sacré) que sont les saints Sidi Rahhal, Bouya Omar et Sidi Ahmad. Après son identification (si celle-ci a été effectuée), le *djinn* avoue les raisons de la possession. De manière générale, celles-ci font suite à une offense que l'entité a dû subir de la part du patient et, à notre connaissance, plus rarement à une intention délibérée du *djinn* d'établir une collaboration entre *Inn* (humain) et *djinn*, ce qui correspondrait *ipso facto* à un adorcisme. Cependant, et on peut le comprendre dès à présent, par le seul processus identificatoire qui est requis comme condition a priori pour l'expulsion (exorcisme), celle-ci implique qu'il y ait d'abord un adorcisme « doux », non pas une collaboration mais en tous les cas une conciliation devant mener

à une réparation puis au départ du djinn. Les offenses sont de tout ordre : il peut s'agir d'une brûlure provoquée par de l'eau bouillante que l'humain a répandue inconsidérément dans un endroit habité par le *djinn*, d'avoir marché sur un espace non autorisé, d'avoir traversé un cours d'eau sans invocation, d'avoir enjambé un *jadwal* (ensorcellement) que le *djinn* gardait précieusement etc. L'entité invisible requiert alors réparation ; soit un sacrifice, un séjour du patient à Bouya Omar ou dans un de ses sanctuaires annexes, un pèlerinage. Si la conciliation ne peut être effective, il est alors fait recours au tribunal du saint Bouya Omar duquel est attendu la sentence (*hukm*). Souvent, le Moul Al-Idn règle l'affaire sans l'intervention de la *mahkama* (tribunal) par quelques sacrifices ou par un certain temps passé par le djinnopathe dans la *zaouïa* ; ceci suffit à concilier le *djinn* qui quitte le malade et fait serment ('*ahd*) de ne plus réapparaître. Les cas liés au *jadwal* (envoûtement) sont en général les plus difficiles à résoudre et requièrent l'intervention du tribunal du saint. En effet, dans cette situation de magie noire, le *djinn* collabore avec un sorcier en tant que gardien du *jadwal* et ne peut être tenu lui-même comme responsable dudit envoûtement.<sup>59</sup> Le rituel d'exorcisme/adorcisme est très sobre en ce sens que, mis à part les invocations coraniques en début de séance, il n'utilise aucune autre formule spéciale, ni fumigation, ni danse, ni musique, ni encens pour amener le *djinn* à se faire connaître. Seuls « la *baraka* et l'*idn* des saints suffisent ».

Le Moul Al-Idn entre-t-il en transe ? D'après notre observation sur le terrain celle-ci semble peu démonstrative comparativement à celle de son collègue le « Moul Al-Taba' » lors de la *hadra* de la bouilloire (*moqraj*) ou du serpent (*simm*). Sa transe est intériorisée en ce sens que l'exorciste se trouve plutôt dans un état (*hâl*) oraculaire, profondément concentré, agissant comme une sorte de réceptacle entre deux mondes, captant et interprétant tantôt les messages du patient, tantôt ceux du *djinn*. Pour cette raison de transe « discrète », le Moul Al-Idn, contrairement au Moul Al-Taba' qui manifeste sa transe fakirique avec une exceptionnelle vigueur lors de la *hadra* de la bouilloire, n'est pas *majdhoub* (état appelé *jadhba* ou transe jubilative au cours de laquelle le *chrif* accomplit les « prodiges » liés aux hautes températures). La spécificité du Moul Al-Idn relève de son pouvoir à entrer en contact avec le *djinn*, avec lequel il communique par la voix « déformée » du patient, de l'interpeller au sujet de son identité et des raisons de la possession, de tenter conciliation et départ de « l'esprit », de saisir le cas échéant (celui où le *djinn* résisterait à toute conciliation) le tribunal de Bouya Omar.

L'interprétation des rêves par l'exorciste lui permet également de déterminer le temps de la *hijba* (retraite thérapeutique), de légaliser le *hukm* (jugement) rendu par la grande *mahkama* (tribunal), d'orienter les personnes en cure vers des sanctuaires collatéraux ou vers des pèlerinages en rapport avec les trois saints de la Tassaout. On peut affirmer, selon les divers témoignages recueillis, que c'est en priorité par les pouvoirs

<sup>59</sup> Par analogie, on peut comparer le *jadwal* à cette « magie de masse » qui sévissait à Athènes au IV<sup>ème</sup> siècle (av. J.C.) à travers les « *defixiones* ». « La pratique de la *defixio* ou *katadesis* est une espèce d'agression magique. L'on croyait pouvoir subjuguier la volonté d'une personne ou provoquer sa mort, en appelant sur elle la malédiction des puissances infernales ; vous écriviez la malédiction sur une matière durable, une tablette de plomb ou un tesson, et vous la placiez de préférence dans la tombe d'un mort » (Dodds, 1959, 194).

oniriques et les visions que les *chorfa* pratiquent dans le sanctuaire de Bouya Omar. Concernant l'initiation du *chrif*, celle-ci se fait par transmission directe entre les saints de la Tassaout et les élus qui, avertis par l'entremise des rêves de l'octroi de l'*idn* (cachet, autorisation) ou du *taba* (sceau, investiture), deviennent opératifs dans le domaine de l'expulsion du *djinn* ou dans le dangereux rituel de la bouilloire, du four et du serpent. Un fait à relever est celui-ci : l'octroi du *idn* à un *chrif-rahhal* exclut pour celui-ci la possibilité de recevoir aussi le *taba* et inversement. De même, concernant le Moul Al-Taba', il est exceptionnel que ce dernier se voit accorder l'investiture (*taba*) pour la pratique des « trois feux », soit en même temps celle de la bouilloire, du venin et du four. Ce sont des dons trop lourds pour être endossés par un seul corps humain.

### 1. *Les pouvoirs du tribunal invisible (mahkama)*

Différents noms sont attribués à ce tribunal symbolique : *sirr Tassaout* (mystère de la Tassaout), *mahkama rabbaniya* (tribunal seigneurial), *sirr rabbani* (mystère seigneurial), *mahkama al-kubrâ* (tribunal suprême). L'avis général confère à ce tribunal une exceptionnelle « *baraka* » et une opérativité d'une redoutable efficacité exorciste et thérapeutique.

Le pouvoir judiciaire censé « juger » le *djinn* se trouve exclusivement entre les mains d'une cour d'assises invisible composée de Bouya Omar, de saints collaborateurs et de *djunûn* auxiliaires, chaque élément de cette structure mytho-symbolique ayant un rôle et une fonction précises dans le processus judiciaire.

*Ce tribunal est conçu à l'image de celui que présidait Sidna Souleïman, le roi Salomon. Les Rahhaliyyine et les possédés affirment que les règles de cette mahkama sont contenues dans le livre du « Roi des Génies », appelé couramment « Qanoun Sidna Souleïman » (code de maître Salomon), qui aurait été donné à Bouya Omar au moment où l'Assemblée des saints lui octroyait son pouvoir sur les djunûn. C'est ce code qui, selon la tradition ésotérique, régit les devoirs et les droits des fils d'Iblis (les djunûn) dans leurs rapports avec les fils d'Adam (les humains, als ins). (Naamouni, ibidem, 100)*

Lors de l'interrogatoire dans ce tribunal des *djunûn*, « l'esprit » fait des aveux par la bouche même du possédé aux magistrats, aux juges et aux défenseurs assistant le possédé. Celui-ci est nommé la « *khachba* » (âme cadavérique), en ce sens que lors de la transe judiciaire (*Sri*) la personnalité du possédé est totalement investie par « l'esprit » qui utilise cette première comme un simple support, à travers lequel il communique avec le tribunal suprême ou ses tribunaux collatéraux. Ceux-ci se répartissent sur tout le territoire sacré de la Tassaout selon un « système hiérarchisé ».<sup>60</sup>

<sup>60</sup> « Les *djunûn* sont répartis dans ces tribunaux, selon leurs exigences, leurs caractères et selon l'infraction commise, mais surtout selon le pouvoir de chaque saint sur telle ou telle catégorie des *djunûn*, et la pathologie que ces derniers infligent à leur victime ». (Khadija Naamouni, ibidem, 101).

## 2. *Le pouvoir du ntiq ou le sceau identitaire*

Le *ntiq* (dévoilement, formulation) correspond à un signal impératif concluant à l'identification du *djinn* possesseur et révélant les motifs de la possession. Le signal, spécifique au culte d'exorcisme lié à Bouya Omar, confirme que la possession relève bien du culte en question et que le patient, de ce fait, a toutes les bonnes raisons de se rendre à Bouya Omar et a de grandes chances de retrouver la « santé ». Dès que le possédé pénètre sur le territoire sacré, le *ntiq* s'affirme comme la première phase du procès. Le *djinn* se manifeste par la bouche du malade, interpelle alors le tribunal, tentant de se disculper en invoquant toutes les bonnes raisons pour justifier la possession. Il donne également, s'il s'agit du *jadwal* (ensorcellement), des informations précises relatives à l'endroit où celui-ci a été enterré.

Des signes accompagnent (ou précèdent) la crise du *ntiq* : le possédé salive, se convulse, vomit, grince des dents, rote, hurle avec une voix qui n'est plus la sienne, se roule dans la poussière. Le Mou Al-Idn intervient alors et cherche à préciser l'identité du génie. Appuyé par les rêves du possédé qui sont systématiquement interprétés par le *chrif*, le *ntiq* pèse de tout son poids dans la transe identificatoire permettant ainsi la reconnaissance de l'esprit possesseur. Le *ntiq* coïncide avec la crise de possession ou la suite de peu.

Lorsque le djinnopathe arrive à Bouya Omar il est amené directement à la *qoubba* (sanctuaire) et pris en charge par le *hfid* (gardien du mausolée) qui le remet à son tour au Moul Al-Idn. Ce dernier recouvre sa tête d'une pièce d'étoffe verte et « passe » sur son corps une chaîne sacrée en prononçant quelques formules coraniques, le tout étant censé provoquer la crise identificatoire. La fenêtre de la *qoubba* où sont accrochées les chaînes symbolise la « barre du tribunal » où le *hukm* de Bouya Omar est rendu. Si la sentence est différée, c'est déjà à cet endroit que les prémisses du procès débutent, que les plaidoiries s'organisent, que les réquisitoires se déroulent et que toutes les informations mythico-judiciaires sont répertoriées dans le « registre du tribunal détenu par l'archiviste, Moul Douassa. Une première conciliation, si le *ntiq* et les rêves interprétés par l'herméneute confirment une possession étant du ressort du tribunal de Bouya Omar, intervient entre le *djinn* et la *mahkama*. « L'esprit » fait serment de n'apparaître que lors de la transe de possession judiciaire *Sri* et de laisser tranquille le patient en dehors de ce temps. Quant au possédé, il a l'obligation de procéder à une purification intégrant l'arrêt des médicaments et de la fumée, le dépôt de talismans ou autres objets qui auraient pu lui être remis par un *fqih* (guérisseur), l'absorption de l'eau sacrée du fleuve mélangée avec de la terre de la Tassaout, le port autour du cou d'une chaîne magique, des sacrifices divers (coq ou poule rouge, chèvre, bouc, mouton). Avec le sang du sacrifice, le *chrif* exorciste marque les poignets, les chevilles, la gorge, l'arrière des oreilles du patient, car c'est là que le *djinn* est censé s'être logé. Le possédé doit également participer à la *hadra* du *moqraj* et du *simm* (bouilloire et serpent) pour obtenir la forte *baraka* liée à ces cérémonies, effectuer des visites aux

---



sanctuaires du territoire sacré (Tassaout), se baigner dans le fleuve, lire le Coran et le hizb (liturgie) de la confrérie.

Ainsi s'instaure la collaboration entre les *chorfa* exorcistes et ceux de la *hadra*, entre les Muwalin al-Idn et les Muwalin Al-Taba', le *djinn* étant sans cesse renvoyé de l'un à l'autre jusqu'à la crise identificatoire où ce premier se fait connaître. Si la procédure judiciaire liée à l'*Idn* de l'exorciste demeure inefficace, c'est alors le *taba'* du *fakir*, par la musique et la danse et la *baraka* liée à l'eau bouillante et au venin du serpent, qui va susciter l'identification... et inversement. Lors de la *hadra* du Moul Al-Taba', les musiciens s'efforcent d'évoquer tous les airs musicaux censés « éveiller » le *djinn* en question, jusqu'au moment où celui-ci reconnaît son air et, par la transe et la bouche du possédé, enfin se nomme. Si le djinnopathe demeure apathique, « indifférent au rituel », si l'interprétation des rêves ne donnent aucun résultat, le procès du tribunal est différé : il est dit que le possédé est « *hareb lih chra'* » (sa loi lui échappe). Le *ntiq* n'a pas fonctionné et le malade doit rentrer chez lui et attendre une nouvelle confirmation par le rêve ou par une transe « préliminaire ».

### 3. *Les pouvoirs du Sri' ou de la transe judiciaire*

Le *Sri'* s'apparente évidemment avec une crise de possession indiquant que :

- a) le *djinn* a été identifié lors des différentes séquences relatives à la *hadra* des Muwalin Al-Taba' et (ou) à celles des trances préliminaires dirigées par les Muwalin Al-Idn dans le sanctuaire du saint.
- b) le *ntiq* a été confirmé mais le *djinn* résiste à l'expulsion par la seule puissance de l'exorciste et que ce dernier doit le remettre entre les mains du tribunal de Bouya Omar.
- c) le *djinn* va devoir collaborer avec la *mahkama* invisible sous peine de sanctions graves (p. ex. être brûlé).

Par rapport à ce que nous avons écrit au sujet de l'exorcisme et de l'adorcisme et des définitions que nous en avons donné, nous sommes ici avec le *Sri'* confrontés à un adorcisme entre le *djinn* lui-même et le tribunal du Saint, visant à un exorcisme ultérieur, c'est-à-dire à l'expulsion du *djinn* hors du possédé.

Nous l'avons vu précédemment, la première phase de l'adorcisme consiste en l'identification du génie. L'exorcisme, au contraire, échoue quant au processus identificatoire ou, ce qui revient ici au même, le *ntiq* n'est pas confirmé. La personne est alors renvoyée chez elle dans l'attente d'un *ntiq* confirmatif. Seulement après confirmation du *ntiq*, donc identification du *djinn* (adorcisme), le procès pourra avoir lieu et le *hukm* (sentence) du tribunal être signifié, ce qui aboutira dans la majeure partie des cas au départ du génie (exorcisme) de l'âme du malade.

Lorsque Peter Brown écrit (1984, p. 139) :

*L'exorcisme avait toujours pris la forme d'un dialogue, où l'on pouvait voir l'autorité invisible présente derrière l'agent humain de l'exorcisme se mesurer au pouvoir des démons qui parlaient à travers le patient humain, possédé (...) c'est que ce dialogue était un interrogatoire judiciaire (...) sous une forme invisible, dans le dialogue entre le saint et les démons présents dans le possédé.*

Il nous semble plus juste de parler « d'adorcisme » dès lors qu'il y a dialogue et tentative de conciliation, voire de collaboration, même si le but du procès concerne en priorité, dans le cas de Bouya Omar, l'évacuation du *djinn*.

Nous relevons également les nuances de Khadija Naamouni (1995, p. 132) lorsque celle-ci écrit :

*Rappelons que le Sri' est, avant tout, une technique exorciste répandue au Maroc, mais qui relève de la spécialité des foqha (guérisseurs) (...) Cependant, si le Sri' a dans la tradition populaire, une connotation d'exorcisme, il signifie, dans le rituel de Bouya Omar, « transe judiciaire », sans pour autant que sa dimension exorciste soit occultée.*

Il nous apparaît important d'insister sur la phase d'adorcisme sans laquelle la transe de possession demeurerait inachevée. En effet, celle-ci se définit justement par l'adorcisme, c'est-à-dire par une prise de possession liée à un *djinn* connu, avec lequel un dialogue est possible, dialogue devant mener aux conclusions judiciaires que nous avons évoquées. L'intérêt à Bouya Omar est de voir que cette collaboration *soft* ne s'effectue pas directement entre le *djinn* et le possédé mais entre ce premier et l'autre structure invisible, en l'occurrence le saint Bouya Omar et ses acolytes. Sans parler d'adorcisme Khadija Naamouni (1995, p. 134), bien que toute son étude sur Bouya Omar fasse référence à la possession, croit devoir préciser la différence qui existe entre le rite de la Tassaout et d'autres rites proprement dits de possession.

*Le terme Sri' n'a pas un sens univoque pour tout le monde : on peut, dans le cas du culte de Bouya Omar, dire que le traitement appliqué aux possédés dans le rituel hagiologique est, à proprement parler, un exorcisme, si l'on entend par Sri' un ensemble de procédures rituelles destinées à expulser totalement le djinn du corps du malade. Cette pratique s'oppose à la transe rituelle, orchestrée par la hadra telle que décrite sous ses différents aspects socioculturels et qui cherche à créer une communion périodique entre le malade et son djinn.*

L'auteur distingue bien ici la finalité du rituel, à savoir l'expulsion de « l'entité » mais elle omet de considérer la phase intermédiaire d'adorcisme qui structure cette transe comme une authentique transe de possession. De plus « la communion périodique » dont il est fait mention, si celle-ci, moins qu'une communion, est en tous les cas un

rappel, n'est de loin pas absente du processus, puisque le patient libéré du *djinn*, reparticipe périodiquement à des séances du *Sri'*, à Bouya Omar ou ailleurs, entretenant ainsi une relation intime avec l'esprit possesseur dans le but avoué, que celui-ci respecte son serment et ne vienne plus infecter sa victime. Il y a donc, avec la pratique répétitive du *Sri'*, même après l'exorcisme, un rite participatif, un contact avec le *djinn*, une transe de possession, bref un adorcisme pour justement conjurer une re-possession. D'autre part, après le *Sri'*, certains *djunûn* eux-mêmes « retournent leur veste » et s'engagent dans l'équipe des collaborateurs de Bouya Omar affectés au grand tribunal.

La pratique rituelle du *Sri'* n'implique aucune directive contraignante imposée de l'extérieur, sinon que le possédé doit se trouver dans un espace consacré par le Saint, et par excellence dans la *qoubba* de Bouya Omar où repose ce demier.

Certains possédés toument autour du tombeau et sont « saisis » dans leur ronde, d'autres sont adossés aux murs ou vautrés sur les tapis. Chacun manœuvre sous l'impulsion d'une force intérieure, vociférant, murmurant, hurlant, usant d'une voix qui n'est pas la sienne, « selon le djinn qui le possède ». C'est le pouvoir symbolique de la *baraka* que Bouya Omar fait tomber sur eux qui les meut et plus précisément encore, puisque ceux-ci ne sont que *khachba* (corps cadavérisé), ce sont les *djunûn* eux-mêmes qui, ayant investi la personnalité des djinnopathes, mènent le bal et subissent l'interrogatoire du tribunal, ses sentences et ses condamnations.

Ici, il nous apparaît opportun de distinguer les degrés de djinnopathie. Le djinnopathe peut être « *madrûb* » (frappé par un *djinn*), *mamlouk* (possédé par un *djinn*), *maskoun* (habité par un *djinn*), *malbûs* (endossé par un *djinn*) ; tous ces degrés névrotiques, voire psychopathologiques, et d'autres encore qui ne sont pas ici nommés, caractérisent l'indice de gravité de la djinnopathie, fournissant au diagnostic une nosologie étonnante.

A Bouya Omar, et pour les besoins de notre étude, seuls seront pris en considération les termes extrêmes de cette échelle nosographique, celui de *madrûb* désignant la contamination la moins grave et celle de *malbûs* signifiant la possession la plus radicale. La première dans la plupart des cas pourra être réglée par l'intervention du *chrif*, sans l'aide du tribunal. La seconde, très souvent liée au « mauvais œil », à la magie noire et à l'ensorcellement (*jadwal*) fera recours au *hukm* du grand tribunal de Bouya Omar.

La pathologie du *madrûb* a des analogies avec la maladie psychosomatique : souvent elle se manifeste par une hémiplégie foudroyante, une paralysie faciale ou un coup de folie soudain. La guérison dans ces cas précis intervient dans un temps relativement court et résulte « d'un arrangement à l'amiable entre le *djinn* et le malade » par l'intermédiaire du *chrif* exorciste.

La pathologie du *malbûs* (l'habillé par un *djinn*) est beaucoup plus grave et exige l'incarcération (*rsid*) de « l'entité » et sa comparution devant le tribunal du saint. Le

*malbûs* est « vampirisé » par le *djinn* qui dirige toute la personnalité du patient, aussi bien ses comportements que sa sensibilité, sa perception et sa pensée. Le *hukm*, dans la situation du *malbûs*, est absolument nécessaire, requiert un temps très long, et parfois n'aboutit pas, conduisant à l'incurabilité de l'envoûtement.

Pour en revenir au *Sri'*, on peut préciser encore ce qui suit : il arrive parfois que la crise identificatoire soit provoquée par les révélations d'un autre *djinn* qui décide soudain de donner le nom du *djinn* inconnu. L'information passe alors du malade « habillé » de ce dernier *djinn* au malade dont on cherche précisément l'identité de « l'entité invisible », malade qui révèle alors le nom de l'intéressé. La transe judiciaire prend alors des allures de transe mantique ou divinatoire, en ce sens que les protagonistes du « *Sri'* » se voient soudain capables de communiquer d'une manière « inter psychique ». Parfois la personnalité du patient se scinde de façon schizoïde en manifestant deux rôles différenciés : d'une part, elle mime sa propre personne et d'autre part, celle du *djinn*, passant par une phase comportementale normale lorsqu'il s'agit d'elle-même puis par une phase extravagante (saut, acrobatie etc..) lorsqu'il s'agit du *djinn*. Il peut donc y avoir lors du *Sri'* comme un dédoublement contrôlé, soit une transe active où le djinnopathe semble maîtriser la situation, soit une transe passive où l'esprit possesseur prend le dessus, tout cela dans le même processus transitique. Il est intéressant aussi de constater lors du *Sri'* une organisation spatiale structurée des djinnopathes à l'intérieur du sanctuaire. Chaque possédé semble refléter dans le monde visible, comme un symbole, le rang occupé par son *djinn* dans le monde invisible. Il y a donc des préséances et des urgences, des mouvements péremptoirs et des comportements soudain orientés dans l'espace autour du tombeau, qui sont comme un décalque de ce qui se passe dans la dimension invisible où les *djunûn* comparaissent devant le tribunal du saint.

Certains possédés sont pris par plusieurs *djunûn*. A tour de rôle et selon l'importance du possesseur, les *djunûn* sont « saisis » par la *mahkama*. Chaque *djinn* requiert un *Sri'*. Entre chaque transe le possédé est en attente du prochain *Sri'*. On dit qu'il se trouve alors en *Kbit chra'* (attendre son tour pour le *Sri'*).<sup>61</sup>

Distinguons encore deux formes possibles du *Sri'* :

1. le *Sri' ghaybi* correspondant à une transe intériorisée, « un bouillonnement interne », sans manifestations exubérantes, le possédé paraissant en voyage dans un état comateux, bavant et gémissant faiblement. La transe ici est visionnaire et mantique, le *hukm* parvenant au patient sous forme de rêves et d'images significantes.

---

<sup>61</sup> « Un patient possédé par plusieurs esprits doit, pendant tout le *hukm*, transiter entre le *kbit chra'* et le *Sri'*, selon le rang hiérarchique de chaque esprit. Ainsi, à peine le patient est-il relâché par le *chra'* (le procès) qu'il est saisi par *Kbit chra'* afin d'entrer à nouveau dans le *Sri'* pour un nouveau procès avec un nouveau *djinn* » (Khadija Naamouni, 1995, p. 142).

2. le *Sri' dahiri* ou transe extériorisée durant laquelle prédomine le dialogue entre le *djinn* et la *mahkama*. Cette transe s'affirme dialectiquement, presque comme une lutte entre les entités invisibles (*djunûn* et tribunal) durant laquelle se succèdent invocations, aveux et justifications. Le malade ressort du *Sri' dahiri* exténué, pris de halètements (*nhitt*), les membres « brisés ».

Les deux *Sri'* présentent des analogies entre les états de « santo » et de « ere » dans le candomblé.<sup>62</sup>

L'enquête sur le terrain révèle que les adeptes du *Sri' ghaybi* sont plutôt des hommes fermement engagés dans la voie religieuse et que, s'il y a quelques femmes, celles-ci sont également des femmes instruites en matière coranique et pratiquant avec assiduité les « cinq piliers » de l'Islam, dans la mesure de leurs possibilités. Khadija Naamouni (1995) note que les fervents du *Sri' ghaybi* se démarquent nettement de ceux du *Sri' dahiri* (où affluent plutôt les couches populaires et surtout les femmes) par « l'observance rigoureuse des devoirs religieux : respect des cinq prières quotidiennes, connaissance par cœur du Coran, de l'œuvre d'al-Ghazâlî (célébration des sciences de la foi), du *dhikr* et du *hizb* de la confrérie, de poèmes et de psalmodies extraits de la *du'â 'nasirî*, ascèse dévote constante dans la *qoubba* du saint etc. Avec le *Sri' ghaybi* nous nous trouvons à cette limite entre la transe thérapeutico-judiciaire et la transe jubilative du soufi.<sup>63</sup>

« Le comportement du possédé varie donc au cours de sa carrière et sa transe prend des formes différentes suivant l'étape où il en est » (Rouget, 1990, 89).

Depuis son arrivée à la zaouïa de Bouya Omar, l'adepte actuel du *Sri' ghaybi*, à travers le processus thérapeutique, a « creusé » l'itinéraire spirituel. N'oublions pas que les composantes de la thérapie sont essentiellement religieuses et subtiles et qu'il n'est dès lors pas étonnant que telle personnalité, par la dévotion quotidienne qu'elle voue aux saints de la Tassaout et à Dieu, transcende progressivement sa problématique djinnopathique en développant une ferveur jubilatoire proche de l'Amour sublime. Ainsi ces personnes sujettes au *Sri' ghaybi* ont en quelque sorte dépassé le *Sri'* « dans sa dimension populaire » pour accéder à une forme plus proche de la transe jubilative que celles liées aux transes référant à la dimension exorciste ou cathartique. Le passage entre ces deux genres de transes (*Sri' dahiri* et *Sri' ghaybi*) pourrait être suggéré comme le passage entre une tonalité dionysiaque et une tonalité apollinienne dans le contexte de la Grèce archaïque.

Selon les témoignages recueillis, il est intéressant de noter que les « anciens djinnopathes » se considèrent désormais plus comme des *mourids* du saint (disciples)

<sup>62</sup> Voir le chapitre I. relatif à la transe passive où Bastide parle des états de *santo* et de *ere*

<sup>63</sup> Pour nous reporter à ce que nous avons écrit plus haut, la transe passive de possession pathologique sous le régime du Léthé et de Thanatos s'est d'abord déplacé vers une transe passive de possession thérapeutique sous le régime de Léthé et Hypnos. De ce niveau la transe a franchi encore un degré pour atteindre la transe active de jubilation (Alétheia + Mnémosyne).

que comme des malades. Ils déclarent que Bouya Omar est *murabbî* (maître mystique) avant d'être *mubarrî* (guérisseur).<sup>64</sup>

#### 4. *Les pouvoirs liés à l'incarcération (rsid)*

Ce qui frappe d'emblée l'attention de l'observateur à Bouya Omar, c'est le nombre considérable de personnes portant des chaînes entravant leurs chevilles et tirant cette lourde quincaillerie à travers les ruelles de la zaouïa. D'autres djinnopathes vociférants sont eux, enchaînés aux piliers de la cour du sanctuaire, d'autres encore retenus prisonniers dans des alcôves grillagées. Disons-le d'emblée, dans l'esprit des fidèles de Bouya Omar, l'incarcération concerne moins le malade que le *djinn* lui-même et l'emprisonnement de celui-ci a pour but de délivrer le patient en attendant le *hukm* (sentence, jugement) du grand tribunal. Avec les rêves et le *ntiq*, le *rsid* est un signe positif laissant bien augurer pour la suite du processus thérapeutique, en ce sens que le *rsid* du djinn confirme que la thérapie de Bouya Omar est en l'occurrence adéquate et que la *mahkama* concernée prend les choses en mains.

Le *rsid* intègre plusieurs éléments qui tous concourent finalement à une incarceration effective, se présentant souvent de manière préliminaire sous maintes situations inopinées, dérangeantes, voire traumatisantes pour le malade.

- Lors de sa visite à Bouya Omar, le djinnopathe subit soudain une paralysie des membres inférieurs ou se sent pris par des chaînes invisibles.
- Pour certains, lorsqu'ils veulent repartir de la *zaouïa*, d'inexplicables pannes de voiture les bloquent dans « l'enceinte ».
- D'autres encore entrent spontanément en *Sri*.
- Parfois le patient rentre chez lui et aussitôt il « rechute », fait un rêve ou un *ntiq* qui l'enjoint de revenir sur le territoire sacré (Tassaout).

Tous ces inconvénients sont pris pour des signes du *rsid* et considérés par les protagonistes comme une lueur d'espoir relative à une guérison possible. Pour tous l'incarcération concerne le *djinn* et si celle-ci semble rigoureuse elle n'en est pas moins effectuée dans l'intérêt du possédé.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> A ce sujet C.A. Meier écrit que, dans le rite d'Esculape, le processus « semble avoir été que l'ancien malade devenait un croyant ferme en la puissance et la bonté de Dieu, expérience qui le transformait en ce qui est techniquement nommé un *religiosus* (1967, p. 301-302) ». Toutes proportions gardées et en tenant compte des normes « spirituelles » en présence aujourd'hui, nous avons également constaté dans le système thérapeutique que nous dirigeons, qu'il n'y a pas de guérison de l'âme (les pathologies référant aux dépendances, psychoses et névroses) sans que se développe également chez le patient cette dimension de l'« homo religiosus », en quelque direction spirituelle que s'oriente le choix.

<sup>65</sup> « Quoiqu'il en soit, la croyance locale dit que ce n'est pas le malade que le saint emprisonne, mais le djinn qui l'habite. La théorie la plus répandue dit que le patient ne sera libéré que lorsque l'esprit possesseur, auteur

Il est à relever encore une fois que la collaboration ne s'effectue pas entre *djinn* et patient mais bien entre le *djinn* et le saint. Ce qui est requis dans cette situation c'est l'exorcisme pour le patient et une sorte d'adorcisme très particulier s'effectuant dans le monde invisible entre deux entités subtiles.

Trois sortes de *rsid* sont possibles, chacune en relation avec une forme définie du *hukm* :

- *Hukm tabit* ou *bi-siju* implique l'incarcération dans le sanctuaire du saint,
- *Hukm matlouk* consiste en un « jugement libre ». « Le malade passe le *Sri'* dans des *zaouïas* dépendantes du saint alors que son dossier est dans la *mahkama al Kourba* »,
- *Hukm m'badel* signifie que « le malade est dans une phase ambulatoire. Il va de saint en saint. Il est entre la délivrance de l'un et la détention de l'autre ».

Le *rsid* est d'autre part officialisé par l'autorité politique. Une attestation de « résidence » est délivrée par le *caïd*, chef administratif de la circonscription territoriale, régularisant la situation de « *rsid* » pour tel patient : témoignage non négligeable qui atteste la reconnaissance par les organes politiques de ladite détention.

## 5. Les pouvoirs du symbolisme

Avec les rêves, le *ntiq*, le « *Sri'* », et le *rsid*, nous sommes d'emblée en présence d'un monde subtil « imaginal » selon Corbin<sup>66</sup> auquel fait face le monde visible (dense) des djinnopathes et des *chorfa*. Il s'agit, pour le processus d'ensemble, d'établir des relations symboliques et signifiantes entre le visible et l'invisible et ainsi, de mettre en rapport les différents protagonistes s'activant sur des plans de réalité différents et des niveaux de consciences respectifs.

Tous les éléments stratégiques de communication peuvent être à Bouya Omar, ramenés au rêve et à la vision. Rêves, *ntiq*, « *Sri'* » et *rsid* procèdent donc d'une transe mantique et oraculaire. Les images véhiculées par celle-ci sont symboliquement interprétées, partant de ce principe, que le sens délivré correspond comme un décalque à celui du monde des « esprits ». Il y a donc une analogie stricte, pour ne pas parler de magie sympathique, entre ce que l'Islam nomme « le dense et le subtil », (*kathîf et laîf*). Chaque événement onirique renvoie à un événement de l'univers imaginal et celui-ci donne son vrai sens à celui-là. Ce sont donc les manifestations oniriques

---

*de la maladie, sera jugé par le tribunal et aura fait le serment devant le tribunal de quitter définitivement le malade et de ne plus le tourmenter. Le djinn pourra même devenir, s'il le souhaite, un membre de la « horde » de Bouya Omar. Dans ce cas, il sera un djinn serviteur de la mahkama* ». (Khadija Naamouni, 1995, 158).

<sup>66</sup> Ici nous rejoignons la « *communitas* » de Turner avec toutes ces notions inhérentes à l'univers symbolique où les sujets peuvent, au-delà des contingences parentales, politiques et économiques, « régner librement sur le royaume culturel du mythe, du rituel et du symbole » Turner, 1969, 131.

(*manama*) qui dictent aux possédés (et aux *chorfa*) les règles de son itinéraire thérapeutico-judiciaire, tout au long des rituels. « C'est le rêve qui constitue l'expression privilégiée de toutes les manifestations du culte ».

Lorsque la transe mantique, par ses diverses composantes que sont le « *Sri* » le *ntiq* et le *rsid*, se fait de plus en plus congruente, c'est-à-dire aussi que, lorsque l'interprétation des multiples rêves suggère une coïncidence favorable entre ceux-ci, le *hukm* peut être imminent et le patient délivré. La délivrance nommée *tsaïfitt* (renvoi) se manifeste le plus souvent par l'intermédiaire du rêve : le patient est averti par Bouya Omar lui-même, quelqu'un de sa parenté ou d'autres collaborateurs du tribunal, que le *hukm* a eu lieu et qu'ainsi, après avoir procédé à quelque sacrifice ou visité tel sanctuaire de la Tassaout, il peut partir. Elle est également communiquée lors du *Sri* ou directement par un des *chorfa* en présence dans le sanctuaire.

Pour éviter la « rechute » (une nouvelle possession = *tahras al hukm*), la personne qui a retrouvé ses facultés physiques et mentales, doit au plus tôt quitter le territoire sacré (Tassaout), rentrer chez elle et se soumettre à une retraite forcée (*hijba*) de trois, sept ou quarante jours selon les informations reçues par le *chrif*, le saint apparu en rêve ou par d'autres canaux symboliques. Cette *hijba* implique un rituel précis visant à créer des conditions favorables à la restauration thérapeutique définitive du patient : espace spécifique réservé à la retraite, où sont absentes toutes couleurs en rapport avec les différents *djunûn*, abstinence de café et interdiction de se rendre à des cérémonies de mariage ou de circoncision, de côtoyer des femmes en situation « impures » (règles), de se rendre au *hammam*, interdiction également de manger de la viande rouge, des oignons, des épices et obligation de ne boire que « de l'eau du fleuve de la Tassaout ou celle de certaines sources sacrées, mélangée de terre bénie ». Le « délivré » doit également éviter les parfums, la proximité des talismans et s'abstenir de tout rapport sexuel. On le voit, lors de la *hijba*, que le rituel qui semblait assez flou lors des autres articulations de la thérapie, devient ici excessivement contraignant. Khadija Naamouni (1995, 168) y voit la preuve du caractère typiquement exorciste de la « pratique » de Bouya Omar.<sup>67</sup> Les choses sont-elles si simples ? Bien entendu, la finalité du culte de Bouya Omar concernant les djinnopathes, vise à l'expulsion du génie « dérangeant ». Il n'en demeure pas moins que tout au long de la thérapie une conciliation est recherchée avec « l'entité invisible », peu importe que celle-ci soit un mauvais ou un bon génie, un saint collaborateur de la Tassaout ou le grand saint Bouya Omar lui-même. Il s'agit dans tous les cas d'une conciliation par degrés entre la nature et la sumature. D'autre part le *Sri* perdure après la délivrance. Le « délivré » continue par une transe périodique et des pèlerinages aux différents sanctuaires du saint à entretenir

---

<sup>67</sup> « C'est là que transparait d'une manière évidente l'aspect exorciste du culte de Bouya Omar. Dès lors, nous possédons tous les éléments nécessaires pour soutenir que tout le rituel de Bouya Omar, le *Sri*, la *hijba* etc., sont le négatif de la transe rituelle.... La thèse de l'exorcisme se trouve donc confirmée par l'existence de tous ces interdits auxquels le malade est astreint et qui vont à l'encontre de tout ce qu'autorisent les cultes d'initiation confrériques. Ces derniers, en revanche, ont pour but, d'établir entre le djinn et le malade une véritable communion entretenue par les rites d'adorcisme, décrits un peu partout par les anthropologues. Le refus de l'adorcisme afin de ne rien devoir par la suite au djinn reste à la base de tout le culte de Bouya Omar ».



des rapports plus ou moins serrés avec l'au-delà. Ainsi l'on peut affirmer que même à Bouya Omar, en ce qui concerne le rite djinnopathique, « l'adorcisme et l'exorcisme, loin d'être des pôles opposés, se trouvent toujours combinés dans les pratiques thérapeutiques ». (Hell, 1999, 41).

Il ne semble donc pas avoir ici une différence fondamentale entre les deux phénomènes d'exorcisme et d'adorcisme, ceux-ci référant au processus transitique global. Seul importe finalement la position du possédé sur l'échelle de la transe et son déplacement sur les échelons allant d'un état transitique délétère (djinnopathique = thanatos), en passant par un autre de délivrance (*tsaifitt* = hypnos) où se poursuit ponctuellement le *Sri'*, pour atteindre peut-être un jour un état de transe jubilative (*hâl u aql*), apanage des *chorfa*, comme nous le verrons par la suite.

La transe intériorisée (*Sri' ghaybi*) et celle extériorisée (*Sri' dahiri*) de Bouya Omar suggèrent précisément les degrés du phénomène transitique. Pour la première, on l'a relevé, les « malades » ne présentent aucun signe pathologique en dehors du *Sri'* et selon leurs témoignages, ils préfèrent tous leur existence actuelle à ce qu'ils vivaient avant de devenir les *mourids* (disciples) du saint. Quant à la seconde, celle-ci caractérise de manière évidente la djinnopathie dans son aspect pathologique, le processus d'identification et de conciliation n'étant encore qu'à peine engagé avec l'invisible, celui-ci n'actualisant que sa dimension diabolisante (schizoïde) dans l'âme du possédé, son autre dimension symbolisante (liante) demeurant dans un état de virtualité. Il faut donc tenir compte dans « la possession » de Bouya Omar, et cela nous paraît essentiel, des principes de complémentarité antagoniste et de trifonctionnalité de la transe dont nous avons parlé au chapitre II. Là, nous avons écrit qu'« au cœur de l'ambivalence c'est pourtant le même dieu qui préside à la possession », provoquant trois types de transe différenciée dont la nature varie à chaque fois : une transe atomisante (djinnopathique dans le contexte de Bouya Omar avec le *Sri' dahiri*), une transe équilibrante (celle concernant les mourid du *Sri' ghaybi*), une transe anagogique (*le hâl u aql du chrif*).

Sur le fond, nous rejoignons l'idée de Hell (1999, 131) lorsque ce dernier écrit : « Le principe d'une ambivalence intrinsèque est le pivot des représentations qui assignent aux entités invisibles une bipolarité généralisée, tantôt positive, tantôt négative ». Qu'il s'agisse des *djunûn* ou des saints de la Tassaout, ceux-ci présentent toujours les deux faces possibles d'un Janus tantôt punissant, tantôt bienveillant.

Dès lors, « la cure thérapeutique n'est pas la finalité première du chamanisme et de la possession, et pourtant elle est absolument indissociable de ces phénomènes. Nos exemples le montrent, partout la parole inspirée est aussi discours étiologique et nosologique (Hell, 1999, 109) ».

Certes, le culte de Bouya Omar vise explicitement l'exorcisme et s'affaire à traiter les déséquilibres liés à la djinnopathie. Pourtant, l'observation sur le terrain, révèle une intention plus « intérieure » : celle d'un adorcisme visant non seulement à une

conciliation avec l'invisible mais également à une participation effective avec ce dernier, pouvant mener le malade à l'initiation, puis à la jubilation.

L'exorcisme affiché de Bouya Omar réfère aussi à ce que d'aucuns ont nommé « une ruse de la thérapisation » (Olivier de Sardan, 1994), l'objectif étant d'utiliser la thérapie exorciste comme « alibi », afin de ne pas « afficher publiquement une manière singulière et ambiguë de penser le monde », de ne pas se mettre en porte à faux avec les instances religieuses officielles.

## 6. *Théurgie et hermétisme à Bouya Omar*

Avec cette approche relative au culte d'exorcisme-adorcisme en vigueur à Bouya Omar et ses rapports que nous désirons relever avec l'hermétisme (rapports qui, à notre connaissance, ne semblent avoir intéressé aucune étude jusqu'ici), nous entrons de plain-pied dans le vif de notre sujet et pouvons dès lors tenter d'introduire un premier commentaire concernant l'hermétisme en Islam, tributaire lui-même de la tradition hermétique grecque.

Selon Massignon

*Les premiers musulmans qui « hermétisèrent » étaient des shi'ites, pour qui l'histoire est cyclique, et doit pouvoir s'explicitier en remontant aux exemples des plus anciens prophètes (d'où le rôle d'Hermès chez les Druzes et Nusayris). C'est grâce à Hermès-Idris que la tradition hellénistique réclama droit de cité dans l'Islam, alors que la syllogistique et la métaphysique d'Aristote n'y étaient pas encore admises. (Massignon, dans Festugière, 1981, 385).*

Misri (859), soufi et alchimiste égyptien, Kharrâz et Hallâj (922) avaient dès leur époque mis en doute le fait que la seule raison puisse atteindre à la connaissance de Dieu et affirmé la nécessité de la connaissance théurgique pour réaliser ce but. Shalmaghâni (934) avait disserté sur « l'infusion divine dans les corps du saint » (*hulûl*) et sur l'animation des statues (idoles et images) par l'esprit du dieu. Les phénomènes en question réfèrent à cette idée que « l'essence divine est ineffablement une », qu'elle procède par émanation et qu'elle peut par des invocations, rites et prières être « contrainte à s'infondre » soit dans l'image (talisman, statue etc...) soit dans la personne elle-même (le possédé). L'hermétisme de l'Islam, dans la suite du néoplatonisme, intègre donc cette idée que l'invisible (ses différents degrés remontant jusqu'au Un) se laisse atteindre par « une technique d'ascèse et de conjuration » (*bihaqq*). L'hermétisme affirme l'unité de l'univers et la possibilité, par une connaissance des correspondances et des ponts entre le visible et l'invisible, de passer de l'un à l'autre.

La science théurgique dérivée des grecs et reprise par l'Islam concevait que chaque dieu ou génie (*daïmôn*, *archôn*, *antithéoi* ou simplement âme humaine), globalement,

que l'entité invisible avait son « représentant sympathique » dans les trois règnes animal, végétal et minéral, comme un *symbolon* référant à son archétype « divin, entretenant ainsi un contact entre monde « grossier » (*kathîf*) et monde subtil (*latîf*). Par l'exploitation expérimentale systématique de ces correspondances liées aux éléments, aux rythmes, aux sons, aux parfums, aux couleurs, aux fleurs, aux gemmes, aux organes etc. sous forme de rites contraignant, la théurgie s'est intéressée entre autre à l'astrologie horoscopique, à la thérapie subtile, à la toxicologie magique, aux opérations alchimiques.

Puisqu'on ne saurait, en hermétisme arabe, comme l'affirme Massignon, « chercher des différences qui le séparent, soit du néopythagorisme, soit du néoplatonisme... qu'il est une philosophie religieuse, une « sagesse inspirée » (*hikma ladunniya*) (ibidem, 1981, 390) », il importe pour mieux comprendre ce premier de dire quelques mots relatifs à la théurgie néoplatonicienne.

Le commentaire de Porphyre sur les oracles chaldéens laisse entendre, dans son ouvrage « *De regressu animae* » (Aug. Civ. Dri 10.32 dans Dodds, 1977, 284), que les initiés de la théurgie ont la capacité de purifier « l'âme pneumatique » et la rendre « *aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndas deos* ». <sup>68</sup>Un autre néoplatonicien, Jamblique, confirme dans son « *De mystériis* » que l'itinéraire du salut n'est pas dans la raison mais bien dans l'exécution d'un « juste rite ». Il écrit :

*Ce n'est pas la pensée qui relie les théurgistes aux dieux : sinon qu'y aurait-il qui empêchât les philosophes théoriciens de jouir de l'union théurgique ? Or tel n'est pas le cas. L'union théurgique n'est atteinte que par l'efficacité d'actes ineffables accomplis de la façon qui convient, actes qui dépassent l'entendement, et par la puissance de symboles ineffables qui ne sont compris que des dieux... Sans effort intellectuel de notre part, les signes (*Sunthêmata*) par leur propre vertu accomplissent leur œuvre propre. (De Myst. 96.13 Parthey, ibidem)*

Pour Proclus, la théurgie est :

*une puissance plus haute que toute sagesse humaine, qui embrasse les bienfaits de la divination, les vertus purifiantes de l'initiation, et en un mot toutes les opérations de la possession divine. (Théol. Plat. P. 63, ibidem, 289)*

Non seulement pour Proclus, la théurgie conduit vers l'immortalisation de l'âme mais elle se voue surtout aux techniques de divination que le philosophe théurge semblait maîtriser puisqu'il reconnaît lui-même avoir reçu de la part des génies des révélations relatives au passé et à l'avenir. Deux techniques principales étaient utilisées : une s'intéressant à l'usage de *symbola* ou *sunthêmata*, l'autre nécessitant le recours à une personne en transe (possession).

---

<sup>68</sup> Les Néoplatoniciens mentionnés dans ce passage sont cités dans Dodds, 1977

La première a été nommée *telestikê* et cette méthode s'est efforcée d'animer des statues ou des images consacrées (c'est-à-dire porteuse d'un symbolon référant à l'entité invisible correspondante) dans le but d'en obtenir des oracles (Proclus, in Tim III. 155.18, *ibidem*, 290).

Dodds (1977, 291) dit de cette « magie talismanique » et des statues vaticinantes, que :

*Cela s'appuyait en fin de compte sur la croyance primitive et très répandue en une sympathia naturelle reliant l'image à l'original, croyance identique à celle qui sert de fondement à l'emploi magique de représentations d'êtres humains à des fins d'envoûtement. Son centre de diffusion était évidemment l'Égypte, où elle s'était enracinée dans les idées religieuses indigènes. Le dialogue hermétique tardif « Asclepius » a connaissance des « statuas animatas sensu et spiritu plenas » qui président l'avenir « sorte, vates, somniis, multisque aliis rebus », et qui causent les maladies aussi bien qu'elles en guérissent : l'art de produire de telles statues en emprisonnant, dans les images consacrées à l'aide de plantes, de pierres précieuses et de parfums, les âmes de daimones ou d'anges, fut découvert par les anciens Égyptiens : sic deorum factor et homo.<sup>69</sup>*

Si la *telestikê* concerne l'animation de l'image dans un but oraculaire, l'autre technique de possession nommée « *eikrîsis* » regarde plutôt « l'incarnation » d'une « entité invisible » dans une personne. Ce genre d'*eikrîsis* sous-entendait que le dieu était censé pénétrer dans le corps du possédé en réponse « à la supplication, et même à la contrainte, de l'agent (klêtôr) ». Proclus nous donne ce renseignement important, qu'avant le rituel d'adorcisme « l'opérateur aussi bien que le médium étaient purifiés par le feu et l'eau » (in Crat. 100.21, *ibidem*, 295) « qu'ils (les opérateurs) étaient habillés de chiffons spéciaux et qu'ils portaient des ceintures spéciales correspondant à la divinité qui devait être évoquée » (in Remp. II. 246.23, *ibidem*).

Porphyre mentionne également la nécessité pour le célébrant de se dévêtir. Psellus fait référence à deux mouvements transitiques chez le possédé : le premier est une transe où le médium a sa conscience « suspendue » si bien que la présence d'une personne qui s'en occupe est requise ; le second correspond à une transe durant laquelle la conscience demeure et où le possédé semble maître de ses actes.

Jamblique rapporte que les symptômes de la transe se manifestent différemment selon les possédés en présence et « même d'une séance à l'autre ». Il déclare qu'on peut constater chez les nombreux protagonistes comme une « anesthésie » voire une insensibilité au feu. D'autres changent de voix et s'arqueboutent dans des convulsions spectaculaires, d'autres encore demeurent parfaitement immobiles.

---

<sup>69</sup> La science de confectionner des « images » oraculaires passa du monde antique à l'Age médiéval. Dodds s'interroge pour savoir dans quelle mesure la *telestikê* théurgique a contribué tant en Italie qu'à Byzance à l'apparition des *telesmata* (talismans) ou « *statuae averruncae* », images ensorcelées d'un pouvoir puissant.

Pythagore de Rhodes cité par Porphyre (ap. Eus. Praep. Ev. 5.8, *ibidem*, 296) relève que « les dieux viennent d'abord avec difficulté, mais plus facilement une fois qu'ils en ont pris l'habitude, c'est-à-dire lorsqu'une personnalité de transe s'est formée ». Dieux et génies révèlent passé et avenir par la bouche des possédés. « Le corps du médium pouvait être visiblement allongé ou dilaté ou même élevé dans les airs » (de myst. 122.3, *ibidem*, 297). Si l'on compare ces « éléments » de théurgie et d'hermétisme (rattachés comme on l'a vu au néoplatonisme) à ce qui se passe à Bouya Omar lors du culte d'exorcisme-adorcisme dirigé par le Moul Al-Idn, on constate de nombreuses coïncidences :

- La théurgie embrasse toutes les opérations de la possession. La *telestikê*, la première technique, concerne à Bouya Omar le « *Jadwal* », l'ensorcellement de magie noire opéré par un sorcier et gardé par un *djinn*, dont le support est une amulette renfermant un symbolon de la victime : opération de désenvoûtement difficile à effectuer en général « remise entre les mains » de Bouya Omar et de son tribunal.
- La deuxième technique, *l'eikrasis*, ressort avec plus de force au sanctuaire de la Tassaout, puisqu'il s'agit de la transe du possédé et des différents rituels dont nous avons parlé plus haut.

On peut relever ici les analogies entre la théurgie néoplatonicienne et le culte de Bouya Omar :

- Les invocations initiales : Le Moul Al-Idn contraint « l'entité invisible » à dévoiler son identité, en exigeant du *djinn* la soumission (*teslim*).
- Avant le rituel, on entre deux rituels d'exorcisme-adorcisme, le possédé est purifié par l'eau et le feu de la *hadra* dirigé par le Moul Al-Taba'. Le feu est bien entendu symbolisé par le rituel du *moqraj* (eau bouillante) et du *simm* (serpent : dont nous expliquerons le symbolisme plus loin) et l'eau correspond à la *saqoua* (jet d'eau bouillante) chargée de *baraka* que le *chrif* en transe hermético-fakirite crache sur la tête des possédés durant la *hadra*.
- Durant la *hadra*, le Moul Al-Taba' se dévêt également et porte une ceinture de couleur verte attestant son rattachement à « l'entité invisible » du saint Bouya Omar. Le *chrif* en question fait également preuve d'insensibilité à l'égard du feu et du poison.
- On observe également chez les possédés deux sortes de transes :
  - Une intériorisée : le *Sri' ghaybi* où le possédé « garde conscience »
  - L'autre extériorisée : le *Sri' dahiri* où le possédé « perd conscience ».

En résumé, ce que l'on peut retirer de ces correspondances, c'est une congruence certaine entre l'hermétisme et la théurgie arabe influencée par la Grèce, et le culte actuel pratiqué à Bouya Omar. La possession dans le sanctuaire et les pratiques qui y affèrent sont vraisemblablement de tonalité hermétique. Un autre facteur pourrait renforcer cette thèse : celui d'une généalogie rattachant les saints de la Tassaout à la branche d'Abou Abdallah Al Jazouli, elle-même conduisant par Souleimane à Hassan Assabt, fils d'Ali gendre du prophète, lui-même honoré par les shî'ites alchimistes comme leur saint patron. Par rapport « aux généalogies », il faut toutefois demeurer prudent. Le fait d'être rattaché au gendre du Prophète n'est pas déterminant, dans la mesure où quasiment toutes les confréries font remonter leur lignée à Ali.

Et puisqu'il a été fait allusion à Esculape (Asclépius), notons encore ceci en rapport avec les pratiques thérapeutiques relatives aux deux cultes (Esculape et Bouya Omar) :

- même intérêt pour le rêve du malade afin d'établir le diagnostic,
- herméneutique afin d'identifier « l'esprit »
- recours à la musique et à l'incubation,
- recours à la théâtralisation (le *Sri* pour Bouya Omar),
- resacralisation du malade (exorcisme définitif ou adorocisme par degrés).

## B) Les Maîtres du cachet (Muwalin Al-Taba') et les pouvoirs des 3 feux

Avec la *hadra* des Muwalin Al-Taba', *chorfa* ayant reçu le cachet de Sidi Rahhal pour travailler avec « les trois feux », nous entrons au cœur de notre sujet. Les Muwalin Al-Taba' sont également nommés « *al makbou'ine* », ceux qui bénéficient de l'« *ighara dial jeddhoun* » à savoir de l'assistance des trois Saints de la Tassaout qui les protègent durant les rituels du *moqraj*, du *simm* et du *farran* (eau bouillante, serpent, four) contre les effets mortels de ceux-ci. Là apparaît distinctement, si besoin était (la transe du Moul Al-Idn demeurant, comme on l'a vu, très discrète) une différenciation tranchée entre les possédés djinnopathes (*massari*) et les maîtres appelés *majadhib*, ceux-là mêmes qui font l'expérience du *jadhb*, c'est-à-dire de la transe jubilative. Celle-ci réfère à la transe « anagogique » que nous avons mentionnée plus haut, la transe ascendante, qui fait monter de « station en station » et qui, pour le soufi, vise à l'union avec Dieu. Par surcharge de *taba'* et de *baraka*, la transe du *chrif* durant la *hadra* a également, comme conséquences, des vertus thérapeutiques en rapport avec les *massari* participant à la cérémonie.

La *baraka* peut être considérée comme une bénédiction transmissible à tous les maillons de la chaîne initiatique. Cet effluve sacré s'origine en Dieu qui en fait don à un saint fondateur qui, lui-même, la pourvoit d'une certaine sacralité en correspondance avec sa nature et sa réalisation. Cette *baraka* descend la chaîne généalogique comme un héritage spirituel dont chaque descendant bénéficie sous forme d'influence participative référant à la dimension du sacré.

Le *taba'* concerne un pouvoir plus particulier, comme une émanation spécifique de cette *baraka*, pouvoir octroyé par le saint à certains *chorfa rahhaliyyine* chargés d'administrer la *hadra*, de maîtriser les effets du feu ou ceux du venin. Le *taba'* est une élection touchant certains *chorfa*, sélective en ce sens que tel *chrif* aura « un pouvoir » sur tel feu mais jamais sur les trois en même temps (eau bouillante, serpent, four).<sup>70</sup> Le *taba'* est transmis directement par Sidi Rahhal, le Saint, à l'initié. Les symptômes du transfert du *taba'* sont analogues à ceux de la possession. Les premiers signes de l'élection du futur *majdhoub*, le Moul Al-Taba', se manifestent souvent au temps de l'adolescence. A cette élection-vocation président la souffrance, le dérèglement mental, l'instabilité, l'errance, la solitude, la marginalité sociale. Par l'entremise du rêve, les ancêtres de la Tassaout guident l'adepte tout au long de son itinéraire initiatique, provoquant chez lui des visions et des transes, le conduisant de sanctuaire en sanctuaire jusqu'à l'initiation proprement dite où le « cachet » du saint est transmis à travers « des rêves et des transes d'apparences morbides ».

Le chemin initiatique est ici réglé, ordonné par les seules instances invisibles, soit les saints sidis Rahhal, Bouya Ahmad ou Bouya Omar : l'information est véhiculée par le

<sup>70</sup> « Le *taba'* confère au *rahhal* *majdhoub* des facultés surnaturelles dont l'exercice est interdit aux autres *chorfa rahhaliyyine*. Un *rahhal* *chrif* qui n'a pas le *taba'*, s'il essaie d'absorber le *moqraj* ou de dévorer le *simm*, mourra par les brûlures ou par le venin » (Khadija Naamouni, 1995, 57).

rêve et le contenu de celui-ci qui présente toujours des messages récurrents, fonctionne comme un révélateur symbolique de l'élection, jalonnant chaque étape de cette dernière, permettant d'estimer les successives positions du *chrif* au long de son parcours initiatique.

La période de latence ou de formation du futur Moul At Taba est caractérisée par « la souffrance » et correspond donc à une élection personnelle (ni clanique, ni héréditaire), au « choix par la maladie », celle-ci n'étant, bien entendu, qu'un symptôme manifestant l'intention du saint de faire de la personne un *majdhoub rahhali*.<sup>71</sup>

- La prépossession s'annonce par des transes qui vont jusqu'à « lui faire perdre conscience ».
- L'initiation coïncide avec l'effectuation du prodige : la transe *rahhali* permettant au *chrif* d'avaler sans risques l'eau bouillante, le poison, ou d'entrer dans le four.
- L'*adeptat* réside en la répétition ponctuelle de la *hadra*, rituel consistant au transfert continu de la *baraka* du saint dans le disciple, à la consolidation du *taba* :

### **1. Le pouvoir du moqraj (la bouilloire), du simm (serpent) et du farran (four)**

Au terme de son long parcours initiatique invisible réglé par les ordres et conseils des saints de la Tassaout, prodigués par l'entremise des rêves et des visions, le *chrif rahhali* se voit alors confronté à l'épreuve proprement dite, celle qui consiste un jour à se saisir d'une bouilloire, à porter le goulot brûlant à ses lèvres et à y boire le contenu bouillant sans qu'aucune conséquence fâcheuse n'intervienne. Ce passage à l'acte est le signe d'investiture du « cachet » octroyé au disciple par son maître. En effet, pour que l'initiation ne demeure pas à un stade théorique, idéal, pour que l'opérativité initiatique puisse être affirmée, il est nécessaire que l'expérience s'inscrive dans « le corps ».<sup>72</sup> Si le prodige ne semble pas a priori témoigner d'une spiritualité éthérée mais semble plutôt concerner la prouesse du forain, il n'en demeure pas moins que celui-là fonctionne comme un révélateur sûr, indiquant la station sur laquelle se situe

---

<sup>71</sup> « Vers l'approche de la maturité de cette élection, le futur *majdhoub* commence à avoir un comportement bizarre : il n'a plus goût à rien, il se replie sur lui-même, il n'aime que l'obscurité. Il se réfugie dans des invocations fréquentes et violentes du *Coran* et du *dhikr rahhali* accompagnées d'implorations intermittentes à *Sidi Rahhal* et aux saints de la Tassaout. Il quitte le foyer familial et se retire dans les sanctuaires *rahhaliyyine*. Bref, le *Rahhali* n'a accès au *moqraj* qu'après plusieurs années de comportement anormal et erratique. » (Khadija Naamouni, 1995, 59)

<sup>72</sup> « Nul initié ne paraît revendiquer une alliance aboutie avec les génies les plus « forts » s'il n'est en mesure d'en apporter la preuve par le corps. Un signe lisible du pouvoir ? » (Hell, 1999, 208).



l'adepte dans son évolution allant du grossier (*khatîf*) au subtil (*latîf*). Cette idée du pouvoir sur les « éléments », tels marcher sur le feu, avaler des braises ou du poison, entrer dans un four etc... est présente aussi bien dans les cultes de possession et les cérémonies chamaniques qu'au sein même des confréries soufies les plus spirituelles. Lory, spécialiste de l'alchimie en Islam, écrit à ce sujet :

*La portée spirituelle de telles actions paraît certes faible ; elles sont cependant l'indice sensible que c'est l'esprit qui impose sa loi au corps dense chez le mystique, et que l'ordre naturel cesse d'être contraignant pour celui qui suit la voie de Dieu. (Lory, dans Popovic A. 1996, 194).*

La crise du *moqraj* intervient généralement suite à une situation traumatisante pour l'adepte (humiliation, vexation, transe violente etc...). Le moment venu, le *chrif* obéit de manière impérative à un élan irrésistible qui le pousse à absorber l'eau bouillante pour la première fois. L'ordre peut être communiqué directement par les saints de la Tassaut sous forme de rêves ou de visions. Le disciple ne peut se saisir du *moqraj* que lorsque la bouilloire « a pris une couleur verte » et que la vapeur sortant du goulot prenne la forme d'un épi (*sboula*) parfaitement blanc. De même pour le serpent : celui-ci ne peut être « croqué » que lorsqu'il revêt l'apparence d'un concombre. Quant à l'admission dans le four elle coïncide avec l'apparition de silhouettes lumineuses qui font signe à l'adepte qu'il peut s'engager dans le four brûlant. C'est parfois Bouya Omar tout entouré de flammes qui apparaît en personne au disciple.

Avec ce dernier signe de la luminescence, nous pouvons noter certaines correspondances avec la théurgie néoplatonicienne, relatées par Dodds (1997, 298) :

*L'esprit est visible sous une forme ignée ou lumineuse entrant (eiskrinomenon) ou sortant du corps du médium ; il est visible à l'opérateur (tô theagôgounti), au médium (tô dechomenô), et parfois à toutes les personnes présentes : ce dernier cas (l'autopsia de Proclus) est, nous dit-on, la plus satisfaisante.... Les apparitions pouvaient être informes (atypôta, amorphôta) ou posséder une forme (tetupômena, memorphômena) ; l'un des oracles de Porphyre parle du « feu pur de l'être comprimé en des formes (typoi) sacrées... Le caractère lumineux qui leur est régulièrement attribué, est sans doute lié au culte du feu « chaldéen » (iranien) ; mais il rappelle aussi les phôtagogiai des papyrus....*

Lors de notre enquête à Bouya Omar, nous avons eu la chance d'interroger un *chrif* qui est entré trois fois dans le four jusqu'à aujourd'hui. Son témoignage concernant « le signe » permettant l'admission dans le four est capital vu l'extrême difficulté d'être témoin direct de ce rituel devenu, à notre époque, de plus en plus rare. Cet homme nous a déclaré s'appeler Abdi Laziz Belfassi.

*Un ami a appris dans un rêve que j'allais faire quelque chose de grand durant le Miloud (fête de la nativité du Prophète). Je cours chez mon Shaykh et quand celui-ci m'ouvre sa porte je lui plonge dans les bras et lui demande*

*le taba' pour al farran. Le maître me donne l'autorisation mais il m'avertit que je ne pourrai rentrer dans le four qu'à la condition de voir quelqu'un qui m'y invite. Lors de la hadra du Miloud, tous sont présents et même le gouverneur est là. J'attends et je ne vois personne qui me fait signe d'entrer dans le four. L'année suivante c'est la même chose. La troisième année, alors que je suis dans le hâl (état) une forme entourée de feu m'appelle. Je me précipite à l'intérieur et je ne sens qu'une chose, c'est la grande fraîcheur de l'endroit. Je reste un moment (je ne sais combien de temps) et je ressorts avec les pains que je distribue à la foule. Je me souviens que tout le monde criait et que le gouverneur en personne est accouru pour me féliciter. Depuis, je suis rentré encore deux fois dans le four. Je me suis marié et depuis je n'ai plus eu le hâl pour le rite d'al farran.*

Un autre témoignage similaire recueilli auprès d'un habitant de Hmouda et confirmé par un *chrif* de nos amis, Elboussati Mohamed, mentionne une autre personne ayant pénétré à plusieurs reprises dans le four.

*Il avait toujours un « chapelet » autour du cou et ressemblait à un Majdhoub. Il s'appelait « Lemfdele ». J'avais 14 ans quand je l'ai vu rentrer dans le four. Celui-ci faisait deux mètres sur deux. Le feu brûlait à gauche et les pains cuisaient à droite. Lemfdele était dans le hâl ; soudain il a tendu les bras en avant comme s'il voyait quelqu'un qui l'appelait, puis il s'est précipité vers l'entrée du four et y a pénétré. Je le voyais de l'extérieur au milieu du feu. Il est resté une dizaine de minutes tandis que nous hurlions et que nous aussi nous entrions dans le hâl, puis il a fait le tour du four en se tenant courbé à cause de la faible hauteur. Il est ressorti avec des pains plein les bras qu'il nous a distribués, puis il a réclamé une couverture parce qu'il avait très froid et que son corps tremblait. Les habits étaient intacts et je n'ai vu aucune brûlure.*

Par la suite, le témoin devenu le boulanger du four de Hmouda, a encore vu plusieurs fois Lemfdele pénétrer dans le four. A Bouya Omar, on donne aussi le nom d'un Rahhali, Sidi Al Mamoun, adepte du *al farran*, décédé tout récemment à l'âge de 140 ans, paraît-il. A l'heure actuelle, d'après les témoignages, il semblerait qu'un descendant de Bouya Ahmad « pratique » encore le four une fois par an et ce, à l'occasion du *mousssem* (pèlerinage annuel dédié aux saints de la Tassaout).

Voici encore un témoignage relaté par Khadija Naamouni (1995, 65-68) relatif au signe d'admission dans le four et à l'autorisation de boire l'eau bouillante, les deux rituels étant autorisés par les saints de la Tassaout pour le même *chrif*.

Précédant la *hadra* du *mograj* le *chrif* en question a fait un rêve :

*Le soir, je suis rentré chez moi, j'ai passé toute la nuit dans la jadhba (transe). Je blatérais comme un chameau, de la bave écumeuse me coulait de la bouche. Juste avant l'aube, à peine l'œil fermé, j'ai vu trois sortes de tornades, une blanche, une verte et une jaune qui se sont arrêtées au-dessus*

*de ma tête. Je fus saisi d'une grande peur malgré l'état dans lequel je me trouvais(...). De ces tornades sont sortis trois cavaliers, l'un deux m'a dit, « n'aie pas peur, tout à l'heure nous étions présents et nous avons assisté à la scène et maintenant nous sommes venus à ton secours. Car ta nouba (ton tour) est arrivée, maintenant tu vas retourner à la Tassaout avec le hâl, tu vas apporter l'izz à la baraka de Sidi Rahhal ». L'un d'eux s'est retourné vers l'un des deux autres et lui a dit : « tba' lih â Omar » (marque-le de ton sceau, ô Omar), ce dernier a répondu « Maï iTaba' lih illâ jeddou Ahmad » (seul son ancêtre Ahmad doit le faire), l'un d'eux m'a passé la main sur les épaules et m'a dit « lève-toi, désormais, tu seras sensibilisé par n'importe quel hâl ». Le taba' que j'ai reçu de mes ancêtres m'a immunisé contre le moqraj, le farran, sauf le simm que je n'ai pas accepté(...) j'ai pénétré deux fois dans le four, l'année dernière et l'année d'avant à l'occasion du Miloud. Pour l'farran, l'ighara de mes ancêtres me devançait de huit jours. Je ne mangeais plus, je ne buvais plus. J'étais pendant huit jours entre les rires et les pleurs. Je ne savais pas ce que je faisais, ni où j'allais. Je voyais partout l'entrée du four... Tout ce qu'on me donnait, je le distribuais aux pauvres qui sont « détenus » dans le saint (en rsid)... Même si je marchais pieds-nus, j'étais tout de même d'une propreté extrême, toujours parfumé à l'eau de Cologne, à l'eau de clous de girofle et à l'eau de rose. Je sentais que quelque chose d'anormal allait se produire en moi, car je me sentais emporté par une puissance... Je voulais rentrer dans le mausolée, le gardien m'en a empêché ; je lui ai dit que je suis « Ould seyyid », fils du saint, alors il m'a répondu en me poussant brutalement : « je ne connais pas les enfants du saint » ; je lui ai répondu tout de suite : « alors tu vas les connaître(...) » J'ai jeté ma djellaba, et j'ai couru au four. En me dirigeant vers al farran, j'ai senti un énorme froid qui envahissait mon corps ; je voyais devant moi trois silhouettes blanches qui dégageaient une chaleur agréable. Elles m'ont attiré jusque devant l'entrée du four. Elles ont pénétré dans le four, je les ai suivies. A l'intérieur, il faisait un froid glacial, mais c'était un endroit merveilleux, plein de verdure et l'eau coulait partout autour de moi. Je n'ai senti aucune chaleur. Je demandais des couvertures, car je me sentais gelé. Les gens hurlaient à l'extérieur car ils pensaient que j'étais complètement brûlé. D'autres pleuraient. J'ai quitté le four les bras pleins de pain, que je distribuais à la foule. Quand j'ai repris conscience, je me sentais comme si je sortais d'un réfrigérateur, je tremblais de froid. C'était quelque chose d'inexplicable, c'était extraordinaire.*

Ce texte fait ressortir avec évidence différentes phases intéressantes de la structure chamanisme-possession dans le culte de Bouya Omar. L'initiation du *chrif* débute par une longue période « d'ensauvagement » impliquant la maladie, la marginalité, le pèlerinage, la transe sauvage, le rêve prémonitoire etc... Puis les choses se précipitent à l'orée de la crise ; des images obsessionnelles hantent l'esprit de l'adepte et le pressent à un comportement de plus en plus focalisé vers le but où doit se résoudre la crise initiatrice. Les « signes du contrôle » se font de plus en plus précis jusqu'à l'apparition des « visions codifiées » qui l'autorisent à passer à l'acte. La jonction avec la sumature (l'invisible concilié) coïncide avec la phase initiatique dans son acmé. De

malade celui-ci a passé au quêteur puis à l'adepte devenu l'allié des entités invisibles (ici, les saints de la Tassaout). Le *chrif* n'est plus « un simple jouet comme ce fut le cas au début de son initiation lorsqu'il était malade « frappé » ou novice « fou » (Hell, 1999, 210). Le *chrif* change de condition et devient Moul Al-Taba', c'est-à-dire maître des feux.

La même élection intervient pour la pratique du *simm* (serpent). Ce rituel du serpent, que nous intégrons dans le cérémonial des trois feux parce que le venin, comme nous le verrons, agit comme un « feu intérieur », se situe par ordre de fréquence entre le rituel du *moqraj* (bouilloire) et celui du *farran* (four). Si le rite de la bouilloire est quotidien à Bouya Omar, celui du serpent est moins fréquent et celui du four très rare. Ce qu'il importe de retenir, c'est que les trois rituels ont pour acteurs principaux des *chorfa* ayant tous reçu le *taba'* du saint pour effectuer ces opérations prodigieuses, qu'ils ont tous été initiés, que cette initiation s'est opérée directement entre les intéressés et l'entité invisible (le saint) sans l'intermédiaire du *moqqadem* ou autre *Shaykh* ayant participé de manière visible à la transmission du « cachet ».

Quelle est maintenant la finalité des trois rituels ? A quoi peuvent servir ces exercices spectaculaires et dangereux ? Quelles en sont leurs raisons ?

Tout d'abord, et c'est ce qui est mentionné de la manière la plus explicite par les personnes interrogées, les trois rituels sont des « capteurs » de *baraka*, à l'intention des djinnopathes. L'eau que recrache le Rahhali pendant la *hadra* sur la tête des souffrants, est curative. De même le poison qui « magnétise » le guérisseur, octroyant à chacun de ses gestes une puissance thaumaturge. Il en va ainsi pour le four.

Plus en profondeur, c'est le contrôle sur les éléments, qui instaure le *chrif* comme médiateur entre nature et surnature, et en fait un maître de *baraka*. Par ses prouesses, éprouvées dans son corps, le *chrif* devient également un « maître de vérité ». Pour que celle-ci acquière sa puissance transcendante, non relative, il est nécessaire que cette « vérité » provienne des dieux et non du médiateur lui-même. Les épreuves métamorphiques offertes en spectacle aux fidèles (incombustibilité, invulnérabilité etc..) attestent que le Moul Al-Taba' a franchi une limite de l'humaine nature et sa prouesse confirme que celle-ci n'a été rendue possible que par une alliance surhumaine avec l'au-delà.

Le *chrif* Moul Al-Taba', chamane et possédé, devient donc un maître médium par lequel transite la *baraka* qui, en son sens profond, est essentiellement une vérité advenue « d'en haut » pour ceux « d'en bas ». Plus le prodige sera grand, moins la vérité-*baraka* sera personnalisée (celle du *chrif*), plus elle sera sacralisée et reçue comme telle.

Voici ce qu'écrit Hell à ce sujet (1999, 222) :

*Sur le plan de l'origine du message délivré, le rituel se révèle acte de métacommunication. Tous ces rites que nous venons d'évoquer et qui, méticuleusement, font ressortir l'altérité et l'extranéité, visent à la même*

*intention, à savoir démontrer que le sujet humain qui parle n'est pas celui qui fixe la vérité. Pour être acceptable, celle-ci doit être impersonnelle, déshumanisée. Divinités, ancêtres, esprits-animaux, peu importe ! La référence à une surnature qui ravit et qui possède, procède d'une nécessité systémique. La position d'expert du chamane-possédé n'est légitime qu'à cette condition : en même temps qu'il énonce son discours, il doit donner la preuve de sa non-implication, multiplier les signes de son absence en tant que sujet humain conscient.*

Le cérémonial des « trois feux » concernent donc bien une maîtrise initiatique visant à un apport de *baraka* censé rejaillir par surabondance sur la foule des malheureux. Les prodiges « contribuent à l'efficacité symbolique du rituel et sont un rouage de l'adhésion collective » (Hell, 1999, 207). La maîtrise des « trois feux » ou en tous les cas de l'un d'eux va de pair avec une progressive maîtrise de soi correspondant aussi à une métamorphose de la personne, à un passage ouvrant sur l'émergence d'un « homme debout », un maître et un initié.

Ce qui regarde en priorité le sujet de notre thèse, au-delà de ces thématiques qu'il nous a paru nécessaire de traiter (trances - initiation – chamanisme / possession, thaumaturgie etc..) pour offrir à notre argument principal (alchimie) un contexte de « compréhension » global, concerne ces questions :

Pourquoi et comment la logique symbolique, au-delà de l'ascèse matérielle (jeûne, apnée, privation sensorielle, prises de drogues, hyperventilation ou hyperagitation, hystérie etc..) ou psychologique (visualisation, méditation etc..), se montre-t-elle efficace et opérative, c'est-à-dire pourquoi et comment l'ordre symbolique structurant le cérémonial de la *hadra rahhali* relative aux « trois feux », a-t-il ce pouvoir de transcender la « nature » et de produire des effets déconcertants mais visibles qui semblent bien être de l'ordre de la surnature et de l'invisible ?

Pourquoi le choix des « trois feux » ? Si le symbole est un logos, parlant de ce qui est « caché » (*bâtin* : voilé, non manifeste), quel est le sens des mots qu'il profère et comment ce sens peut-il agir sur la transformation ?

Si ces manipulations symboliques signifiantes ont un pouvoir sur la réalité concrète, d'où le tirent-elles ? Comment le *chirif* Moul Al-Taba', alchimiste et herméneute, interprète-t-il lui-même les « trois feux » ? A quelle source encore l'herméneutique spirituelle (*ta'wil*) ramène-t-elle le maître « des feux », à travers les prodiges qu'il manifeste et qui, certes, dans un premier temps ont une mission thérapeutique mais qui, dans un deuxième temps, visent bien une réalisation essentiellement spirituelle ?

Pour répondre à cette série de questions qui constitue le cœur de notre travail, il nous faut maintenant revenir à l'enquête sur le terrain, aux explications « effervescentes et poétiques (actives) » que nous avons reçues, en des circonstances particulières, d'un initié lui-même.

## Chapitre VIII.

### Une interprétation des « trois feux » par le Moul Al-Taba‘ (Enquête sur le terrain)

Comme nous l'avons mentionné en parlant du choix de la méthodologie, « l'immersion » dans les sanctuaires a été nécessaire et rendue possible par une succession de circonstances favorables nous permettant de pénétrer dans l'intimité d'un grand nombre de zaouïas – ce qui fut le cas à Bouya-Omar où nous eûmes la chance non seulement de pouvoir y pénétrer mais d'assister encore à plusieurs cérémonies d'exorcisme/adorcisme et même d'avoir des entretiens avec les chorfa responsables et, particulièrement, avec celui qui fait l'objet de ce chapitre. Ce personnage énigmatique a joué pour nous un rôle de mahzoub (saint qui, aux yeux du monde, peut passer pour un fou) et d'enseigneur, surtout en ce qui concerne la symbolique des « trois feux ». Les thèmes traités durant nos discussions ne pouvaient, par nature, échapper au langage métaphorique ; traduire ce qui ne peut s'énoncer que dans le style analogique en un discours analytique eût été « trahir ». Voici donc ce qui nous a, en substance, été rapporté durant nos entretiens à Bouya Omar effectués en 2001 et 2002 et retranscrit par nos soins, dans la forme qui nous semble la plus proche de celle utilisée par l'interlocuteur. C'est ici qu'il faut se souvenir des propos de Stoller suggérant à l'ethnologue de se laisser pénétrer par le monde de l'autre plutôt que d'imposer le sien, avec des catégories parfois inadéquates.

#### A) L'écorce et le noyau

*A 8 heures, on entre dans Bouya-Omar.*

*Le « bibliothécaire » nous attend à l'entrée de la zaouïa. Tout de suite je m'aperçois que ce n'est plus le même homme. Il s'est rasé de près, son œil azuré n'est troublé par aucun nuage et sa peau sent le hammam. Avec tout ça, élégant ! Cintré dans un burnous vert pomme, le turban de tête de même couleur et, suprême élégance, des babouches à la sultan, vertes aussi et recourbées comme un croissant de lune.*

*Décontenancé, je lui souhaite un bonjour réservé, balançant entre deux impressions contradictoires : est-il guéri ou encore plus fou qu'hier ?*

*Très obséquieusement, il me renvoie mon salut, en me donnant du "vous" avec un sourire malicieux.*

*"Avez-vous bien dormi ?"*

*"Très bien, merci !" Ce qui est un mensonge puisque la phrase d'hier, sur laquelle on s'est quittés, a tourné toute la nuit dans ma tête avec une insistance démesurée.*

*"Avez-vous trouvé l'énigme ?"*

*Là, je joue au demeuré !*

*"De quelle énigme parlez-vous ?" Je m'aperçois soudain que je continue à mentir et que j'ai, à mon tour, enclenché le vouvoiement.*

*"Mais justement celle qui vous a troublé toute la nuit : que les «trois feux» sont maîtrisés parce que les chorfa en s'éveillant, développent une nature qui domine et contient la nature !"*

*Puis : "Venez chez moi, nous parlerons plus à l'aise ; la conversation sera longue!"*

*En marchant il me parle de la Tassaout, de sa sacralité territoriale qui couvre environ une soixantaine de kilomètres : au nord le mausolée de Sidi Abderrahman, au sud celui de Sidi Rahhal, à l'ouest le marabout de Sidi M'hamed Moul Sehrij, à l'est un bled du nom de Tamelelt forment les extrémités de la croix à l'intérieur de laquelle s'exerce l'influence symbolique de Bouya-Omar. Malades et visiteurs pèrègrinent le long de ces axes, principalement celui nord-sud, avant de se rendre à la qoubba (sanctuaire) du saint thaumaturge.*

*Quand on arrive devant la porte fermant le quartier réservé aux logements des massari, il bifurque à gauche et m'invite à pénétrer dans une casbah aussi anonyme que les autres, d'où se dégage une bonne odeur de farine grillée : c'est là qu'il habite.*

*"Vous êtes tout seul ici ?"*

*"Oui, si l'on veut, je suis tout seul !"*

*Petite pièce blanchie à la chaux, aussi propre et rutilante qu'un sou neuf, avec un hublot par lequel s'engouffre un rayon rouge qui s'éclaffe comme une mangue au beau milieu d'un tapis de prière. Sur celui-ci, une crédence ouvragée à jambes courtes, garnie de fruits et de galettes, deux tasses et une théière dont le goulot s'essouffle en crachant de fugaces jets de vapeur.*

*Il a bien fait les choses et préparé l'entretien dans les règles de l'art ! On s'assoit en lotus, puis il relève sa manche pour me servir le thé. Son bras est aussi vierge qu'une neige fraîche et la bibliothèque a disparu.*

*"Mais... vos rayons, vos livres... où sont-ils ?"*

*Il relève l'autre manche ; idem !*

*Puis avec une déférence très humble et presque compatissante :*

*"Vous n'en avez plus besoin !"*

*"Comment, je n'en ai plus besoin ! Vous n'allez pas me dire que cette bibliothèque d'Alexandrie qui maculait vos bras, vous l'aviez écrite pour moi ?"*

*"Evidemment ; pour vous et pour d'autres ! Les voies de l'enseignement sont multiples ! »*

*"Qui êtes-vous ?"*

*Il prend son temps avant de répondre, partage une galette dont il me tend un morceau avec la délicatesse d'un patriarche.*

*« J'appartiens à la confrérie Rahhaliyya, les "gens de la Relève" qu'on nomme aussi Muwalin Al-Nûba. Ces derniers se divisent en deux groupes, l'un appelé les Muwalin Al-Taba' et l'autre les Muwalin Al-Idn. Les premiers ont reçu la baraka de Sidi Rahhal pour la maîtrise des «trois feux» : l'eau bouillante, les serpents venimeux et le four brûlant. Les seconds, investis de l'"autorisation" du même saint, exercent la fonction d'exorcistes. Tout à l'origine de notre chaîne mystique et de bien d'autres, on place généralement Abou Abdallah Al Jazouli, notre maître spirituel.*

*Le pouvoir que j'ai reçu des saints de la Tassaout, Al Moqraj, m'autorise à avaler de l'eau bouillante pendant la hadra sans en mourir. Un chrif Rahhali qui n'a pas reçu le taba' (élection du saint), s'il tente l'expérience de la bouilloire, du serpent ou du four, en mourra brûlé ou empoisonné »*

*"Vous êtes donc capable d'accomplir ce prodige?"*

*"Ce n'est pas moi qui l'accomplit, mais le taba' du saint !"*

*"Mais c'est bien votre corps et pas celui du saint qui résiste à la brûlure et au venin?"*

*"C'est effectivement un corps, mais un corps transformé qui traverse cette épreuve. C'est moi mais ce n'est pas moi !"*

*"Que voulez-vous dire par corps transformé?"*

*"En quoi consiste la transformation ? C'est toute une histoire ! Avez-vous du temps?"*

*J'acquiesce et ma disponibilité doit lui paraître évidente puisqu'il commence aussitôt par une introduction avec laquelle je suis évidemment d'accord.*

*« Dans l'idée du soufisme, tout homme n'est pas à priori un homme, mais doit le devenir. Il est ce qu'il devient ! Et il devient pleinement lui-même dans la mesure où il consacre son existence à expérimenter les rapports du "Un au Tout.*

*Expérimenter un jour ce principe "Un le Tout" qui intègre toutes les possibilités de l'Etre et dirige toute notre quête.»*

*Comme le chrif est un maniaque du hiéroglyphe, il saisit un crayon et trace une circonférence sur son bras au centre de laquelle il met un point.*

*"Le Tout c'est la circonférence et l'Un le point. Ainsi est le Principe. Du centre, comme le semeur qui épand ses graines, le Un étend la manifestation en cercles autour de Lui et établit successivement, en ce qui concerne notre monde, les règnes de l'air, du feu, de l'eau et de la terre, puis referme le Tout sur Lui-même comme le serpent qui se mord la queue!*

*La création qui ne cesse de se produire entre l'Un et le Tout est semblable, nous dit le Shaykh Ibn Arabi, à un fruit avec son noyau (el-lobb) et son écorce (el qishr), entre lesquels le Principe fait gonfler la pulpe d'essences volatiles, d'ardeurs sanguines, de*



*sèves ondoyantes et fluides, et finalement d'une minéralité pesante qui vient fixer le Tout."*

*"En rapportant tout ce que vous me dites à l'homme, pouvez-vous préciser?"*

*"Devenir homme consiste à contrôler progressivement les lois qui régissent ses différents règnes ; minéral, végétal et animal, sur lesquelles l'homme "connu" n'a que peu d'emprise. Que peut-il réellement décider en rapport à sa minéralité, aux principes mystérieux réglant la configuration atomique de son être et définissant de manière basique sa nature profonde, sachant par exemple que le saut d'un seul électron sur une nouvelle orbite en transforme radicalement sa « pierre». Je n'ai pas besoin de vous faire un dessin pour vous apprendre que chacun d'entre nous est une bombe atomique en puissance ! Il en est de même pour tout ce qui est fluide en nous, la végétalité se manifestant dans le tourbillon des "humeurs", sur lesquelles nous n'avons quasiment aucun contrôle. Dans ces deux cas "l'homme connu" vit passivement et sans conscience des mondes qui lui demeurent étrangers et qui, pourtant, le constituent. La seule conscience qu'il puisse prendre de lui-même demeure surfaciale et aléatoire : celle-ci se configure aux reflets du réel, à ses représentations éphémères, à tout ce que les jeux illusoire du mental façonnent et par lesquels se structure l'ego ou l'identité de "l'homme connu.» Cette dernière pourtant, fragile et flottante, est souvent contrariée par des courants venus des profondeurs, soumis à des puissances contradictoires n'obéissant en rien à ce que la logique de l'écorce attendrait ! Le travail du chercheur s'efforce de reconnaître les différents règnes, d'en maîtriser les lois, de les rassembler toutes dans une unité intérieure sur laquelle il puisse agir."*

*Comme à chaque fois que le propos est d'importance et que j'ai le sentiment qu'il me livre une clé, il toussote et rajoute mine de rien :*

*"Qui peut agir sur son système moléculaire ou humoral (circulatoire et pneumatique) en modifie dans le même temps son propre rapport aux éléments : ici, aux feux, puisque ceux-ci vous intéressent !"*

*Il s'est levé, s'est dirigé vers un recoin de la chambre, a ouvert une minuscule armoire dissimulée derrière un voile de lin, puis revient s'asseoir, avec dans ses mains, un coffret qu'il tient comme un trésor : il l'ouvre et en sort une dizaine de craies de toutes couleurs. Vraiment, le dessin c'est son dada : pas seulement, me dis-je ! Plutôt une méthode pour ne pas en rester au mot sans moelle de l'abstraction. Enseigner en provoquant dans le cœur du disciple une impression qui l'élève à du sens, puis à une méditation active et enfin à une transformation.*

*Le centre, il le pique en jaune ; puis le premier cercle autour de l'Unité, il le colorie en rouge en murmurant : "Er-Rûh" et à mon intention : "l'Esprit.» Le second en bleu délavé, presque blanc : "l'âme du monde" dit-il.*

*Il m'interroge pour voir si j'avance avec lui :*

*"Quelle couleur pour le dernier cercle ?"*

*Très calmement je lui réponds : "le noir pour la terre" et pour confirmer qu'il n'a pas un balourd en face de lui, je conclus sur ces mots, très satisfait de moi-même:*

*"On a ainsi les trois œuvres de l'hermétisme : la noire, la blanche et la rouge ; le jaune indique la réalisation."*

*Maintenant il divise l'hémicycle en quartiers en traçant au hasard quelques rayons:*

*"Etes-vous d'accord que chaque rayon partant de la circonférence se résout, au centre, dans l'Unité ?"*

*"Absolument."*

*"Chaque quartier est un être, un monde, une voie, qui partent de la multiplicité inhérente à l'écorce pour aller vers l'Unité au cœur du noyau. Mais en ramenant les rayons "à la limite", on s'aperçoit qu'il y a une infinité de rayons et qu'il y a donc aussi une infinité de mondes, d'êtres ou de voies sur l'épiderme du fruit. C'est en se rapprochant du centre que ceux-ci peu à peu s'unifient jusqu'à ne faire plus qu'Un dans le noyau. Chaque être étant unique sur l'écorce est ainsi sa propre voie et ne peut suivre que la sienne propre. Bien que le maître extérieur lui soit indispensable au début de sa quête, de même que son appartenance à une chaîne initiatique, le vrai gourou est celui qui dort encore dans son cœur. Notre monde, puisque c'est celui-ci qui nous intéresse, est une tranche de ce fruit composé de ces différentes parties qu'on nomme aussi : corps, âme et esprit.*

*L'écorce des "corps" est la surface sur laquelle "l'homme connu" existe, sans conscience active de l'univers caché contenant tous les principes que, d'une façon atténuée, il expérimente dans le monde "apparent.» Là, il est soumis à un nombre de lois utiles qu'on appelle "es-shariyah", la grande route ; celles-ci règlent les rapports entre "toi et moi" ou la constante dualité structurant la connaissance profane.*

*Le chercheur qui s'engage sur le sentier étroit pour découvrir la Vérité s'aperçoit progressivement que "toi c'est moi" et que "moi c'est toi", jusqu'à vivre pleinement, lorsqu'il atteint "l'amande", l'expérience de "moi c'est toi en Lui : il devient alors "l'homme universel.»*

*Dans l'état de "l'homme connu" la conscience passive de celui-ci fonctionne comme un transformateur réduisant les principes "âme et esprit" en phénomènes psychiques qui, à leur tour, structurent ce que l'on nomme le moi. Puisque « l'homme connu » s'enracine principalement dans l'élément "Terre", la nature de sa conscience est identique et ce qu'elle filtre, venu de la pulpe et de l'amande, reçoit systématiquement le sceau de l'élément qui prédomine : celui de la matière et de l'épais (ceux-ci n'étant eux-mêmes qu'une certaine forme de la conscience!).*

*Dans ces conditions, au-delà des quatre éléments physiques que la sensibilité triviale appréhende naturellement, la perception du subtil pour "l'homme connu" n'ira guère plus loin que le symbolisme du feu des passions, de l'eau de l'imaginaire et des vapeurs de la raison. Mais quoi qu'il en soit pour cette "conscience de la terre", à laquelle l'ego s'accroche et se sustente comme du lierre à sa branche, les mystères de l'arbre de vie et du Buisson Ardent lui demeureront indéfiniment scellés. De même que le but de notre quête dont je vous ai parlé : "l'Un le Tout.»*

*"Mais comment commencer ? Quelle voie choisir ? Quelle est la méthode ? «  
"Le chercheur va commencer par purifier sa matière ou neutraliser le transformateur par une ascèse s'exerçant sur sa sensibilité, sur sa volonté et sur son intelligence. Soit tout un travail de ré-harmonisation de la personne visant à "dissoudre les pierres et à congeler les fluides." Pousser au bout de leurs possibilités les cinq sens connus, endiguer les eaux brûlantes des sixième et septième sens, le sexe et le ventre, et les diriger vers l'intérieur, régler les feux émotionnels pour qu'ils enflamment le cœur, donner de la voile à l'esprit pour qu'il puisse prendre le souffle ; le but de l'exercice : affaiblir le lion rouge, l'ego."*

*« Par la prière, le rite et l'influence spirituelle transmise par la chaîne initiatique (silsilah) à laquelle il est rattaché, un jour, Inch Allah, une limite est franchie: il pénètre dans la pulpe et fait avec patience son chemin vers le noyau.*

*Le passage entre l'écorce et la pulpe est critique : à cet instant où les masques craquèlent, s'atténue à l'extrême la perception de son identité (ego). S'en suivent si, en l'absence des directives d'un maître ou d'un rattachement à une chaîne, l'opération est mal menée, des conséquences graves telles la folie, la perte de connaissance, la catalepsie, voire la mort. C'est le passage au noir !*

*Puis la conscience du moi, du moins ce qu'il en demeure, pénètre dans l'impression de la conscience universelle, se perche sur les ailes de l'Ame du Monde, sur la vie elle-même et essaie d'en prendre la mesure. C'est la fixation au blanc : le passage à "la conscience eau.» Elle s'engage plus avant vers le noyau, jusque dans les forges de l'Esprit où s'opère la soudure avec le Un, l'Identité Suprême. C'est la fusion au rouge : la connaissance de la "conscience feu».*

*Là, il s'arrête de lui-même et anticipe sur la question que j'allais lui poser :*

*"Vous désirez des précisions sur cette "conscience eau", je pense, et de même pour la "conscience feu? «"*

*"Bien volontiers !"*

*"Avez-vous déjà navigué ?"*

*« Oui »*

*"Qu'avez-vous ressenti au cours de ce voyage ?"*

*Je n'ai pas beaucoup d'efforts à faire pour lui résumer mes impressions, tant celles-ci furent étonnantes, la tempête ayant forcé dès notre départ d'Halifax via les Açores.*

*"Au-delà du mal de mer qui est normal, paraît-il, une impression de dissolution physique et psychologique ; d'abord ce bout de "terre" sur lequel on navigue et qui ne tient plus en place, pris de tangage et de roulis, tantôt gîtant à bâbord puis à tribord, glissant dans des creux bouillonnants puis remontant sur des crêtes d'écume pendant des jours et des jours. Dans le ventre du bateau où l'on se "terre", l'espace lui-même devient fluide tandis que la vision cherche désespérément à se fixer sur un point immobile : vertige. Rien n'échappe à l'écoulement : tandis que les repères se dérobent on cherche en soi-même du solide, mais sur les jambes qui flageolent, les organes eux-mêmes s'affolent et la pensée largement dérive. Les coups de butoir des vagues, les cordages qui s'entrechoquent, le vent qui mugit, tout ce vacarme s'amplifie à l'intérieur de la coque, pénètre intimement votre être, jusqu'au sang qu'il aiguise, jusqu'au cœur qui cogne contre sa coquille, jusqu'à la conscience indifférente que n'accroche plus le monde des objets.*

*Puis vient la paix : une immersion tranquille où toutes les sensations que vous recevez semblent traverser un liquide. Une manière bienheureuse aussi d'accepter cette effarante puissance avec un fatalisme joyeux et le sentiment surtout d'avoir éprouvé l'indicible, au-delà duquel plus rien ne peut vous arriver : un bain amniotique !*

*La mer alors se calme. Elle devient plate et bleu turquoise. Des dauphins font croisière avec nous en zigzaguant à fleur d'eau sous la proue. Quelques baleines, deux fois la taille du voilier, nous croisent en propulsant de grands jets d'écume. Plus d'inquiétude ! C'est la même vie qui partout s'écoule sous le ciel."*

*"Faites un effort supplémentaire ; qu'avez-vous ressenti encore plus profondément ?"*

*"Que voulez-vous ?"*

*"Pour moi rien, c'est pour vous que je veux !" Puis, pour m'aider :*

*"Qu'entendez-vous par : une conscience indifférente que n'accroche plus le monde des objets ?"*

*"Je voulais dire que dans le gros de la tempête, lorsque les "fixes" se désagrègent, la pensée devenue elle-même coulante, n'a plus rien à penser : le moi, qui s'appuie sur cette dernière pour exister, roule alors avec les vagues, saisi d'une même incertitude que le paquet d'ondes sans cesse vacillant, en rupture, éclaté.*

*Dans ces instants, l'ego se transforme en du pur mouvement et la perception qu'il lui reste consiste en celle d'une irrésistible puissance, tantôt façonnant d'extravagantes formes tantôt les diluant.*

*La réalité, à savoir les constructions que je pensais solides dans l'espace et résistantes au temps, prend la consistance d'un reflet et lorsque ce dernier s'éteint, celles-ci s'évanouissent dans une brume fragile et légère ; ne demeure je ne sais où ni quand, et c'est très agréable, que l'impression d'une paix envahissante proche d'un sentiment d'amour."*

*Il m'arrête poliment et semble satisfait.*

*« Vous avez modifié un peu votre transformateur ! Imaginez maintenant quelque chose d'analogue mais d'extraordinairement plus intense encore concernant "l'Eau de Vie" elle-même, dont la mer, que vous venez d'expérimenter, n'est au mieux qu'un symbole, le signe par excellence de la fluidité que peut déjà saisir la "conscience terre.»*

*Faites le même effort d'imagination pour la "conscience feu", si vous êtes déjà descendu dans la bouche d'un volcan et vous progresserez ! Après le passage par les eaux, le feu vous requinquera d'écarlate comme la fleur du coquelicot. Pour transformer il faut d'abord dissoudre puis re-coaguler ! »*

*Le chrif revient à son tatouage cabalistique et passe à l'hémicycle supérieur où il a reproduit les mêmes subdivisions.*

*« La conscience du chercheur arrivée au centre, s'est comme retournée, donnant naissance à l'homme universel. Mais il ne suffit pas à celui-ci d'être une pure conscience; il faut maintenant que le "deux devienne un", que la loi unitaire advienne et prédomine dans le Tout.*

*Du noyau, elle emporte des graines et remonte pour reverdir la terre. Du psychisme purifié, libre de représentations triviales et reflétant désormais sur son miroir la seule idée de Dieu (le Centre), énérgétisée par la vie du cosmos tout entier, elle retourne "aux corps" sur l'écorce du monde et se multiplie jusque dans les recoins les plus infimes de sa matière qu'elle teinte de rouge cuivré. Ce faisant elle libère et contrôle les principes mêmes de la minéralité qui, dans le monde visible, structure toute la réalité incarnée. Alors des êtres tout puissants pensent cristaux et poudres d'or dans nos os, ramures et prairies dans nos muscles et bêtes de toutes espèces dans le sang du cœur.*

*En apparence et pour les yeux de « l'homme connu », le mutasawwif (l'engagé sur la voie soufie) a toujours le même corps mais celui-ci s'est transformé et c'est désormais la conscience du centre qui le dirige. Et puisque la nature du centre est de résoudre toutes les oppositions dans l'unité, toutes celles-ci tombent désormais sous sa loi : c'est la raison pour laquelle les «trois feux» ne peuvent plus lui nuire : la Nature, désormais, domine et contient la nature.»*

*"Mais tout ce que vous me racontez, c'est notre alchimie médiévale !"*

*« Pourquoi pas ? Je vous rappelle que le mot "alchimie" dérive de al-Kimyâ, littéralement la pierre noire de Dieu, et qu'avant d'arriver chez vous, elle a transité par l'Orient !*

*Pour faire de l'or il faut déjà en avoir ; le travail est intérieur et extérieur. Lorsque le chrif manifeste le prodige il s'agit de la production d'un signe.*

*En maîtrisant les "feux physiques" il témoigne avoir maîtrisé leurs principes, et le rite de la bouilloire, du serpent et du four, ponctuellement répété, renforce sans cesse le processus. Puisque le réalisé revient du noyau, où tout est résolu dans l'Unité, il applique la loi unitaire (d'être) dans celle du multiple (devenir) et la contraint.*

*Les chorfa, de même qu'ils ont un royaume (mamlaka) extérieur, peuvent éprouver des états intérieurs, la domination de l'intérieur étant analogue à celle de l'extérieur ! Le royaume, c'est une certaine disposition extérieure, comme avoir la science des choses qui seront (Kawniyya) et les puissances d'influer sur elles par l'état (hâl) et le cœur (himma). La domination de l'état et du cœur est analogue à la domination de la royauté et du sceptre (yad), à ceci près que les moyens des uns sont intérieurs, spirituels, ceux des autres extérieurs, corporels.*

*Toute cette métaphysique semble bien compliquée ; elle est pourtant vécue à chaque seconde, dans une sorte de torpeur inconsciente par tous les êtres de l'écorce. De cette même lumière qui nous vient de l'amande, le règne animal en élabore le sang, le règne végétal la sève et le règne minéral le cristal. A partir de ceux-ci, par un acte conscient, on peut remonter à l'origine où les trois ne font qu'Un.»*

## B) Le symbolisme des «trois feux»

*On marche maintenant sous un crépuscule couleur mandarine. Le chrif a décidé de faire une pause et de me montrer la khalwa (ermitage) de Bouya Omar sise à deux pas de l'oued, ombragée sous deux vénérables palmiers où le Saint se retirait pour méditer. On dit qu'au milieu du fleuve, juste en face de la khalwa, jaillit à chaque pèlerinage, après la prière du soir, une source miraculeuse qui ondule dans le courant comme une écharpe de dentelles et que malades et pèlerins s'empressent de boire, certains pour guérir, d'autres pour acquérir un surplus d'intelligence.*

*L'endroit est paisible et grouille d'oiseaux. On s'assoit sur la rive à l'instant où le ciel s'ouvre comme un pavot, que le chant des cigales crisse dans les pailles blondes, que sorti de la vase un croassement solitaire monte comme une bulle sonore à la surface du fleuve.*

*"Voyez-vous cette fleur de nénuphar dans les roseaux ?"*

*J'acquiesce.*

*Autour de nous descend une ombre violette et éparse, légère comme un songe, pastorale avec ses odeurs de paille mouillée et propice au recueillement.*

*Il se recueille d'ailleurs, le chrif, et son visage buriné vire à l'icône lumineuse.*

*"La Nature est le Grand Livre ; méditez souvent ses prodiges et laissez-vous étonner. Qu'a-t-il fallu pour que cette fleur de nénuphar arrive jusqu'à nous ?"*

*Je le vois venir avec son symbolisme végétal et me dis qu'il me prend pour un débutant. Un peu sec, je réponds :*

*"Que la graine éclate dans la terre, que la tige s'élève dans les eaux et que la fleur éclore dans l'air : passages des trois éléments !"*

*"Je ne sais toujours pas pourquoi la graine éclate... et vous non plus d'ailleurs !"*

*"Souvenez-vous de cette température dont je vous ai parlé l'autre jour."*

*"Bien sûr, pour que la graine craquèle il lui faut de la chaleur."*

*"Bravo ! En effet, c'est du régime du feu que tout dépend : la graine est la bouilloire où mijotent les germes sous l'action d'un feu humide, la tige comme un serpent dressé par le feu du venin résiste à celui des eaux, les organes de la fleur sont soudés dans le four solaire."*

*L'excellent homme ! Il me dit tout sans rien me dire. Mais il faudrait être complètement obtus, ce qui tout de même n'est pas mon cas, pour ne pas saisir l'allusion aux trois prodiges des Chorfa, surtout qu'il ajoute un complément*

*d'informations apparemment anodin relatif aux grands "patrons" de la Tassaout, qui me conforte sur cette piste :*

*"Le don miraculeux de Sidi Rahhal découle du prodige de Sidna Ibrahim Al Khalil (Abraham) dans sa capacité à rafraîchir les eaux brûlantes ou feux humides ; celui de Bouya Omar se réfère à celui de Sidna Souleïman (Salomon) dans sa maîtrise du venin et des forces invisibles ; enfin celui de Bouya Ahmad se calque sur celui de Sidna Aïssa ibn Mariam (Jésus) dans son pouvoir de ressouder les éléments épars ou de ressusciter les morts."*

*"Etes-vous content de votre journée ?"*

*Je le rassure pleinement mais lui fais part de quelques obstacles méthodologiques que j'estime infranchissables. Ceux-ci incombent au langage qui n'a pas de mots pour décrire l'expérience. Effectivement, plus il essaie de préciser la symbolique des «trois feux», plus celle-ci s'obscurcit.*

*Si je n'avais pas été témoin du prodige de la bouilloire, entendu de nombreux témoins de ceux du serpent et du four, et n'avais pas eu la grille alchimique de lecture, je ne pourrais accorder aucun crédit à ce qu'il me raconte.*

*Il est d'accord et me confirme que c'est bien parce que j'ai "tout cela" qu'il me raconte quelque chose !*

*"Patiencez, de notre discussion vous en tirerez bien quelque avantage!"*

*"Je n'en doute pas !"*

*"Continuons donc avec nos pauvres mots, mais le cœur plein d'enthousiasme ; l'enthousiasme élève la température et brûle bien des scories !*

*Donc, dans notre travail, la "matière" qu'on rencontre tout d'abord est celle avec laquelle le moi ordinaire a le rapport le plus surfacial : les représentations du mental qui, la plupart du temps, nous "agissent" et fonctionnent comme des disques s'enclenchant automatiquement en toute occasion.*

*L'effort consiste à libérer la pensée d'une certaine cérébralisation (le transformateur) pour la rendre "ubiquiste et pénétrante.» Dès lors la nature de celle-ci se transforme, devient active, et l'on s'aperçoit que la conscience triviale ne pensait pas au sens propre, mais était pensée par des instances et des énergies plus profondes. Il s'ensuit l'éveil de facultés nouvelles comme "la lecture de la pensée" et la capacité de transférer des représentations dans d'autres intelligences.*

*La même ascèse s'effectue plus en profondeur dans le siège de notre nature animale. Les multiples formes de l'affectivité humaine renvoient à des énergies primordiales différenciées, dont les espèces du genre animal assument la sensibilisation. C'est toute l'histoire du "totem" dans de nombreuses traditions où la passion intérieure s'incarne soudain en telle bête du ciel, de la terre ou des eaux. Les conséquences de cette*



*maîtrise sur "nos animaux sacrés" favorisent ce pouvoir de projeter dans "l'autre" non seulement des images et des pensées mais aussi une charge affective, d'imprégner des êtres et des lieux d'un magnétisme particulier, proche de la "baraka.» L'ascète qui a atteint cet état fait preuve d'une autorité stupéfiante sur les animaux sauvages et sur les serpents entre autres.*

*Sidi Rahhal Al Boudali possédait ces pouvoirs. Pour ses adeptes d'ailleurs "Rahhal" et "Al Boudali" ne sont pas autre chose que les qualités des dons surnaturels qu'il maîtrisait.*

*Rahhal veut dire "le déménageur" : en effet, le saint ordonna un jour aux djunûn et aux bêtes de "déménager" de la forêt à la demande du sultan noir, et ceux-ci lui obéirent.*

*Plus on chemine vers le noyau, plus le « moi » s'indifférencie et plus le chercheur pénètre maintenant dans un monde inconnu : celui des forces vitales elles-mêmes, des courants profonds de l'âme végétative, de tout ce qui s'écoule en nous, à travers nous, semble parfois nous dissoudre et dans le même temps nous relier avec ce sentiment d'être une goutte d'eau s'enfonçant dans la mer.*

*Puisque l'eau corrosive est le plus puissant des solvants, son venin s'attaque à toute forme qui pénètre son univers. Pour résister à la dilution, la tige qui traverse les eaux doit produire un autre venin (puisque chaque venin produit son propre antidote !) compris comme un feu, une ardeur dont l'élan se révèle assez fort pour vaincre le courant.*

*Ce monde subtil de l'être trouve sa sensibilisation dans le règne végétal, lui-même sans cesse sous le gouvernement du "mobile" et de la fluidité.*

*L'homme qui "a marché sur les eaux" est alors capable de projeter en quelques points de l'espace ce que les différentes traditions nomment "le double.» Cette forme étant radicalement soutenue par la conscience, elle peut assumer la figure que cette dernière réalise et lui impose. De là, la possibilité pour les saints d'apparaître simultanément en des endroits différents, de communiquer avec les esprits ou les djunûn. Cette maîtrise sur le monde subtil ouvre à l'ascète la connaissance des essences végétales et de la médecine universelle.*

*Pour certains alchimistes arabes, le vrai "remède" est le corps stellaire, c'est-à-dire le pouvoir de vie, racine de l'organisme, avec lequel l'homme "universel" est si étroitement uni, qu'il peut le concentrer sur un organe malade et vaincre les puissances qui y causent le désordre.*

*Al Boudali signifie "le changement" ; Sidi Rahhal avait aussi, paraît-il, la faculté de prendre toutes les formes humaines et animales de son choix. Il s'agit d'un degré dans l'ascension mystique qui se situe tout proche du Suprême, le qotb (pôle). Quant à Bouya Omar, son petit fils, il avait reçu pour mission de son maître Sidi M'hamed Ben*

*Nacer, d'enseigner le Coran aux djunûn et sa science était telle que les "esprits" les plus puissants tremblaient devant lui. C'est la raison pour laquelle on l'appelle encore aujourd'hui « mataoua' i'jinn oua l'jinnîya », le dompteur du démon et de la démons. Parmi les "gens de la relève" les Muwalin Al-Idn ont reçu du saint "l'autorisation" d'exercer les mêmes pouvoirs d'exorcisme.*

*Enfin, après de multiples opérations, étant descendu jusque dans sa minière, ayant atteint le cœur du monde minéral qui constitue la base de son être, l'adepte acquiert la faculté d'agir directement sur les substances matérielles et sur les lois de la minéralité extérieure. La tradition parle dès lors de la possibilité de dissoudre les corps puis de les reconstituer, "d'être enlevé aux cieux avec tout le corps", de disparaître sans laisser de cadavre, de l'auto-combustibilité du corps etc...*

*L'histoire de la Tassaout raconte que Bouya Omar pouvait transformer du sable en blé, et par sa seule conscience bouter le feu au bois que ramassaient ses disciples pour faire bouillir de l'eau. « Bouya » signifie le caméléon !*

*Toute cette maîtrise sur le feu a été léguée aux Muwalin Al-Nûba investis du cachet de Sidi Rahhal contre l'eau bouillante, les reptiles venimeux et le four brûlant.*

*Mais dans tous les cas que je viens de vous décrire, "l'homme excellent" demeure apparemment semblable à tous les autres hommes."*

*Il me dessine sur une plage encore vierge de son bras, la double hélice de Watson qu'il orne aux extrémités supérieures de deux têtes de serpents, puis inscrit face à face dans les anneaux des reptiles, les symboles chimiques des bases aminées qui interviennent pour former la matière vivante :*

*"Voyez-vous, il n'y a que quatre substances qui interfèrent pour donner toutes les protéines ; aux noms scientifiques qui les désignent nous préférons des termes plus allusifs: la réalité qui relève du solide, du fluide, du volatil et de l'ardent ou, ce qui rejoint la terminologie des anciens, plus simplement la terre, l'eau, l'air et le feu. Et ceux-ci s'agencent et se combinent dans l'entrelacs des vipères. Qui a pouvoir sur celles-ci a pouvoir sur la vie. Inch Allah !"*

*Il me ressert un thé et poursuit :*

*« Imaginons un texte que nous soumettons à trois personnes différentes. Admettons que la première ne sache ni lire ni écrire. Sa perception du texte se borne à la vision des lettres sans qu'elle en comprenne pour autant la signification. Pour la deuxième qui sait lire, les mêmes lettres vont être porteuses d'un sens susceptible d'agir sur son entendement. La troisième qui maîtrise lecture et écriture, en plus de la compréhension, est capable de recomposer un nouveau récit avec les mêmes lettres.*

*Toutes proportions gardées, les lettres correspondent aux éléments dans l'homme qui lui, en représente le mot. L'homme "connu" les subit et ne sachant ni les lire ni les*

*écrire en constate prosaïquement la présence. Que peut la volonté sur son système nerveux végétatif ou sur son tissu osseux ? Le chercheur en comprend peu à peu la signification et l'homme "universel" enfin acquiert le pouvoir de réécrire sa propre structure et en conséquence de transformer aussi les autres métaux (en d'autres termes tout ce qui concerne ses systèmes osseux, humoral, sanguin et respiratoire !).*

*Précisons encore un peu et admettons maintenant, pour illustrer notre propos, que ce texte soit précisément le tableau périodique de Mendelèiev, l'un des fondements de la chimie moderne, décrivant tous les éléments structurant la réalité matérielle, à la manière d'un alphabet. Ce tableau permet une infinité de combinaisons d'où découle l'extraordinaire variété des êtres.*

*Il se trouve que l'homme a telle composition chimique dont la nature réagit spécifiquement avec les éléments qui lui sont extérieurs. L'humain est sensible au feu et à la radioactivité, par exemple. Ce n'est pas le cas pour le scorpion qui s'avère quasiment indestructible face à ces mêmes phénomènes. Cela tient au fait que ses lettres, tout en étant toujours les mêmes, en composent un texte différent.*

*Qu'est-ce qui empêcherait "l'homme Universel", remonté jusqu'à la source des formes, d'agir sur ses substances et de les agencer de telle sorte que le feu ou le poison ne soient plus pour lui un danger ?*

*On dit même que celui qui aurait atteint le degré initiatique de "el-kebrît el-ahmar", celui du "soufre rouge" serait capable, en opérant certaines modifications sur les lettres et les nombres, d'agir sur les êtres et les choses leur correspondant dans l'univers »!*

*"Que l'homme Universel puisse transformer sa nature, je comprends, et même sa nature minérale, je l'admets ; mais à partir de là, comment pouvez-vous prétendre qu'il est capable de transformer aussi les autres métaux ? A travers tout ce que vous me dites, et bien que vous ne l'ayez pas nommée, je pressens que vous faites allusion à la Pierre philosophale de la vieille alchimie médiévale !"*

*"Elle est vieille pour vous, mais pas pour nous !"*

*"Chacun prend des images dans sa propre culture, mais le fond est le même ! Vous avez eu une belle intuition avec votre alchimie et je connais peu de personnes, même de chez nous, pour lesquelles celle-ci serait encore une référence !"*

*"L'alchimie est une chimie sacrée ; tandis que la chimie profane considère les substances déjà formées, L'alchimie s'intéresse aux puissances formatives qui précèdent leur état que nous connaissons dans le cycle de la nature et que règlent les lois de la physique et de la chimie conventionnelle.*

*L'alchimiste remonte à la source et pour reprendre l'exemple de "l'écriture", porte surtout son attention sur les lettres constitutives du sublime texte de la création.*

*Un premier enseignement déclare ceci : "Il est nécessaire que l'opérateur soit dans l'œuvre" ; cela signifie que pour agir sur une chose extérieure (le feu, le venin !), L'alchimiste doit être capable d'agir tout d'abord sur une chose analogue à l'intérieur de lui-même. Un de vos sages, Démocrite d'Abdère, disait que la connaissance exige que le connaissant soit identique ou semblable au connu !*

*Comme vous aimez particulièrement la démonstration par la preuve, référez-vous peut-être à un phénomène connu de la mécanique quantique, où là, en quelque sorte, "l'opérateur se trouve dans l'œuvre.» Lorsque vos savants, avec leurs microscopes performants, se mettent à observer une particule subatomique, la nature même de leur regard est susceptible de modifier la nature de ladite particule. Du phénomène observé, certains en voient une onde, d'autres un corpuscule. Avec d'autres mots, et toujours en respectant l'analogie, les uns sont sensibles à l'aspect fluide, ondulatoire, "esprit", les autres à l'aspect grossier, fixe, "corps" de l'objet considéré. Mais dans cette situation, même pour le scientifique, il n'y a plus de preuve, par exemple, que l'objet considéré est solide, mais seulement "une épreuve", où le savant perçoit en fonction de son regard tantôt le dur, tantôt le fluide, sans qu'il puisse présager lequel des deux l'emportera !*

*C'est la même chose pour le chrif alchimiste : à cette différence que ce n'est plus l'œil électronique mais un certain mode de sa conscience, le hâl, qui modifie la nature de l'élément et sans le hâl le chrif est impuissant. Le hâl peut être assimilé à une transe active, un état d'intense jubilation et d'imagination magique, une élévation psychospirituelle capable d'interférer avec les mondes de la profondeur. Suis-je un peu plus clair ?"*

*Je suis stupéfait des connaissances de cet homme. Est-ce bien lui le bibliothécaire fou, le madrûb crayonné, en djellaba miteuse, que j'ai croisé à plusieurs reprises dans les rues de la zaouïa. Maintenant il brode sur L'alchimie en hermétiste chevronné et semble au courant de la "loi d'incertitude" inhérente à la physique nucléaire.*

*"Mais les «trois feux», lorsque vous les éprouvez, sont-ils encore des feux ? Je veux dire ceci : est-ce seulement la résistance à l'eau chaude, au venin et au four que le chrif a accrue, ou alors les «trois feux» eux-mêmes ont-ils été physiquement transformés de telle façon qu'ils en deviennent inoffensifs ?"*

*Il rigole puis me dit qu'à la prochaine hadra il me tendra la bouilloire et je n'aurai qu'à essayer puis, sérieux :*

*"Il ne s'agit pas de faire passer les corps d'un état physique à un autre mais au contraire de les faire passer de l'état grossier à l'état subtil. "Change la nature du corps sur lequel tu veux agir", dit un second enseignement. Ceci revient à dire que le véritable travail concerne le chrif lui-même plus que les «trois feux» et consiste aussi dans le fait de subtiliser la conscience dans cet état de transe active, dans laquelle il devient capable d'agir sur la dimension psychique des choses physiques. Il importe pour le chrif, lors de la Hadra, de rapporter la perception des «trois feux» à ces états*

*de conscience différenciée correspondant aux symboles terre, eau, air et feu. Ces quatre éléments, il les maîtrise progressivement en lui, suivant la chaîne initiatique qui le conduit de l'écorce au noyau. Votre alchimie médiévale nommait ces différents passages, les trois œuvres : la noire, la blanche et la rouge.*

*Je vous ai presque tout dit ; à vous maintenant ! De quoi donc la bouilloire, le serpent et le four sont-ils symboles ?"*

*Ce que je lui dis pendant un long moment tient à ceci : tout d'abord que le symbole de la bouilloire n'est pas trop difficile à décrypter vu que notre langue elle-même sert si souvent à exprimer nos ras le bol par des expressions de marmite suggérant que "si ça continue (la pression certainement !), la marmite va sauter." Que ces turbulences volcaniques soient une subtile composition de pensées névrotiques et d'émotions mal gérées, cela n'est douteux pour personne, chacun l'ayant à loisir éprouvé.*

*Donc en avalant son jus bouillant, le chrif manifesterait sans doute opérativement sa maîtrise sur ces courants perturbateurs du psychisme que L'alchimie nommait "les feux humides", matière préparatoire à l'œuvre au noir. Maîtrise sur la conscience « corps » en quelque sorte !*

*L'immunité face au venin ; elle m'interpelle par rapport à des transformations beaucoup plus labyrinthiques, hors de notre portée, puisque le poison enfièvre et modifie en profondeur la formule sanguine et le système nerveux, provoquant une désorientation assimilable à une modification d'un état de conscience. A-t-on d'ailleurs trouvé quelque chose de plus allusif pour désigner le fou que de dire "il est piqué" sous entendant par là qu'il a perdu le sens commun. Et quel est-il ce sens commun, sinon la perception de son identité et de sa propre représentation cohérente. Cette folie d'aller guigner au-delà de l'ego, là où l'âme est mise à nue, le chrif la tente mais en garde la maîtrise. C'est le passage obligé vers l'œuvre au blanc, symbolisé par la maîtrise du serpent, analogue au mercure hermétique ou au feu caché qui est aussi le feu dissolvant.*

*Quant au four, tout potier vous le dira, c'est l'épreuve limite : le vase se consolide ou éclate. Là, le "feu violent" expurge l'ultime humidité de la pierre, re-coagule ce qui était dissout, solidifie le mou et ré-informe l'informe. Pénétrer dans le four et en ressortir ruisselant de fraîcheur signifie que le chrif peut désormais agir sur sa minéralité radicale, symbolisée par le système osseux et les forces qui le dirigent. Le four se donne par « Athamûr » en arabe. Est-ce à dire qu'en cette œuvre le chrif se fait lui-même son propre athamûr pour la réalisation de tout son être ? Si je résume : le chrif réalise les trois œuvres, c'est-à-dire rend opératifs son corps, son âme et son esprit.*

*Une dernière question me brûle les lèvres, pour laquelle je n'ai pas encore reçu de réponse.*

*"Mais les symboles des «trois feux» ne suffisent-ils pas ; pourquoi ré-expérimenter tous les jours les mêmes hadra avec des éléments tangibles ?"*

*"Parce que les chorfa de notre confrérie ne se contentent pas d'être transportés dans un certain état de conscience, même si celui-ci est merveilleux ; ils estiment nécessaire de revenir "aux corps", de former des "substances mixtes", c'est-à-dire d'éprouver leur transformation à quelque chose d'incarné. Seul leur immunité par rapport aux «trois feux» leur confirmera que la maîtrise de leur âme n'est pas qu'une louable intention mais surtout un pouvoir effectif. N'oubliez pas ! Pour transformer en or il faut d'abord s'être transformé soi-même et, conjointement, avoir réalisé l'or en soi a pour conséquence d'être capable de le produire à l'extérieur. Mais il est clair que ces prodiges n'ont de sens que s'ils sont faits au nom d'Allah et dans le but d'aider ses frères."*

*C'est tout et c'est rien. Ce voyage dans la conscience a presque duré deux jours et m'a lavé comme un sou neuf.*

## CHAPITRE IX.

### Phénomène d'incombustibilité analogue

Suite à l'interprétation des 3 feux « par le Moul Al-Taba' », les questions suivantes doivent maintenant être posées :

- Y-a-t-il des « analogons » du phénomène d'incombustibilité et d'invulnérabilité par rapport au feu du poison, dans d'autres traditions ?
- Quelles sont les explications généralement données relativement à ces phénomènes ?

#### Résistance aux éléments

Déjà Euripide relève que les danseurs extatiques portaient le feu sur leur tête sans que cela ne les brûle. L'on sait qu'en Colombie britannique, le danseur extatique manipule des tisons sans danger, les introduisant même dans la bouche. On peut observer le même phénomène à Sumatra et en Afrique du sud, de même qu'au Siam et au Libéria.

Mircea Eliade (1977) considère chamanes et magiciens comme les « maîtres du Feu », ceux-ci non seulement manient impunément les braises mais produisent dans leur propre corps, une « chaleur intérieure » les rendant brûlant et leur permettant de résister au froid extrême comme au chaud. « Produire le feu » dans son propre corps témoigne selon Mircea Eliade un dépassement de la condition humaine.

*La vraie signification de la « chaleur magique » et de la « maîtrise du feu » n'est pas difficile à deviner : ces pouvoirs indiquent l'accès à un certain état extatique ou, sur d'autres plans culturels (dans l'Inde, par exemple), à un état non conditionné, de parfaite liberté spirituelle. La « maîtrise du feu » et l'insensibilité aussi bien au froid extrême qu'à la température de la braise, traduisent en termes sensibles le fait que le chaman ou le yogin ont dépassé la condition humaine et qu'ils participent déjà à la condition des esprits. (M. Eliade, 1977, 66-67).*

Les Yamabushi japonais démontrent une incroyable résistance aux hautes températures : ils se passent des torches enflammées sous leurs vêtements, s'immergent dans de l'eau bouillante et marchent sur des tisons, tandis qu'en Grèce, de nos jours encore lors du rituel des Anasténaria, une possédée danse au milieu des flammes avant de vaticiner. Partout, chamanes et possédés font montre d'une grande maîtrise sur l'élément feu, celle-ci attestant non seulement les signes d'un contrôle psycho-physique mais surtout ceux d'une élévation rendant effective la liaison entre nature et surnature, les premiers n'étant que conséquences de la seconde. Le commerce avec le feu est quasi universel pour chamanes et possédés, que l'on se trouve avec les

« pizzicati » des Pouilles ou les Indiens d'Amérique du nord, avec les Aïssaoua du Maghreb ou « les Mères de Saint » au Brésil.<sup>73</sup>

Le même auteur confirme de même que, l'insensibilité au feu ou à la douleur fait partie des symptômes « connus des ethnologues travaillant sur les cultes de possession, car ils dénotent l'irruption d'un « état modifié de conscience » (Hell, 1994, 114). Ceci est bien illustré par les fameux Saludores d'Espagne, exorcistes de la rage manifestant un royal pouvoir sur le feu ! Ceux-ci, inspirés par la grande thaumaturge sainte Quitterie, sont capables d'avalier du plomb fondu et « d'éteindre un four incandescent à mains nues ». Il ne nous semble pas utile de poursuivre cette énumération de faits liés aux régimes du feu dont nous avons, dans l'embaras du choix, tiré quelques exemples pour démontrer que la *hadra* rahhaliyya du rite de la bouilloire (*moqraj*) et l'insensibilité par rapport à l'eau bouillante n'est pas un phénomène isolé dans le monde.

## Four

La pénétration dans le four (*al farran*) est déjà un phénomène plus particulier, voire exceptionnel ; on en trouve des traces de récits dans les mythologies ou certaines fables populaires médiévales. Mircea Eliade (1977) parlant de « sacrifices humains aux fourneaux », relate un mythe chez les Munda : Au début des temps les hommes travaillaient dans le ciel pour le dieu Sing-bonga. Un jour, ils se révoltèrent et Sing-bonga les jeta sur la terre. Là, les hommes trouvèrent du minerai de fer et le traitèrent en construisant sept fours. Le dieu descendit sur la terre, car la fumée des fourneaux l'incommodait, et répandit la malédiction ; les fours furent détruits. Sing-bonga déguisé en vieil homme ne fut pas reconnu par les forgerons. Ceux-ci l'interpellèrent au sujet de leur malheur. « Vous devez offrir un sacrifice humain » dit le dieu. Il s'offrit lui-même à entrer dans le four chauffé à blanc ; il en ressortit après trois jours avec de l'or, de l'argent et des pierres précieuses. Les forgerons l'imitèrent et ils furent tous brûlés. Ainsi Sing-bonga se vengea-t-il des hommes qui s'étaient révoltés contre lui dans le ciel !

Dans Vladimir Popp, au sujet d'épreuves initiatiques, on retrouve une certaine Baba Yaga, souveraine de la forêt, qui ordonne à un héros de pénétrer dans un four, pour acquérir le statut de « chasseur et de chef ».

Aussi étonnant que cela puisse paraître, c'est à la tradition chrétienne que l'on doit bon nombre de légendes traitant du thème du four, celui-ci étant mis en rapport avec Notre Seigneur Jésus-Christ, St. Pierre ou d'autres saints de la chrétienté.

---

<sup>73</sup> « Une odeur identique de chairs brûlées monte sous la yourte Kazakh ou dans la maison népalaise lorsque le chamane saisit à pleines mains et lèche les tiges de fer incandescentes. Les mêmes pointes acérées, les mêmes lames tranchantes entaillent le corps de l'élu à la Réunion, du derviche Kurde, de l'Indien sioux effectuant la danse du soleil, ou encore celui du possédé somalien et du chamane sibérien » (Hell, 1999, 206-207).



*Un jour que notre seigneur cheminait avec ses douze apôtres, il rencontra un homme qui le supplia de guérir son père qui se mourait de vieillesse. Sur le conseil de Notre Seigneur, il mit le vieillard dans un four chauffé et celui-ci se releva transformé en jeune garçon. Cette cure plut à Pierre qui, une fois seul, se mit en route pour rendre la jeunesse aux vieillards. Il rencontra bientôt un homme qui était à la recherche du Maître, car sa mère était à l'agonie. « Chauffe bien le four », lui dit Saint Pierre, « et mets-la dedans, elle guérira tout de suite ». Sitôt dit, sitôt fait. La pauvre femme fut complètement carbonisée ; mais notre seigneur se rendit à la demeure de la défunte, la bénit et la fit se relever transformée en une délicieuse jeune fille. (Cit. d'après le sommaire de Marstrander No 57, p. 433, dans Edsman, 1949)*

Dès le XI<sup>ème</sup> siècle après J.C., les fonctions thérapeutiques et de rajeunissement liées au four prennent de l'importance. A tel point que cette idée qui « court parmi le peuple » est suspectée de magie par l'Eglise. Le « Decretum » de l'évêque Burchard de Norms condamne cette pratique de « filium in fornacem ponere ».

Sur une « feuille volante » de 1550 appartenant au musée de Gotha, est représenté un grand four dans lequel un vieillard précipite sa vieille épouse. Au bas de la feuille, on voit sortir du four deux jeunes filles alors que le vieillard règle ses comptes avec le propriétaire du four. Sur les côtés, on aperçoit deux autres vieillards charriant leurs épouses « blanchies » au même fourneau pour les régénérer.

Selon Edsman (1949), dont nous tirons les citations qui suivent, le feu du four a également été mentionné dans de nombreuses fables gravitant autour du carnaval et des thèmes de rajeunissement. Le récit des trois jeunes gens dans le four brûlant (Dan. III, ibidem, 78) est très présent « dans le vieil art chrétien et la vieille liturgie chrétienne ». Le premier

*a été utilisé symboliquement comme modèle du baptême et de la résurrection. Le cours d'idées est le même dans les deux cas, le baptême comportant une anticipation de la résurrection. Dans ses commentaires sur le baptême, qui ont été conservés en syriaque et qui reflètent la conception du IV<sup>ème</sup> siècle dans ces questions, Théodore de Mopsueste écrit : « Il te sied donc de penser que tu tombes dans l'eau comme dans un four et que tu es renouvelé et reformé pour être changé en une nature parfaite et pour quitter la mortalité ancienne et recevoir complètement une nature immortelle et indestructible.*

Concernant le récit des trois jeunes dans le four, les Pères de l'Eglise Irénée et Hippolyte y voient le symbole de la résurrection à une vie éternelle tandis que Clément d'Alexandrie insiste sur la capacité récréatrice du feu de four, lorsque à propos de la conception du Christ comme pain de la vie, il affirme que « le corps ressuscite et qu'il est préparé par le feu à la vie nouvelle, ainsi que le blé ressuscite de la pourriture et qu'on en fait du pain.

Dans « le jeu du Carnaval » à la fin du Moyen âge, le théâtre employait la scène du four pour attester de la possibilité de la cure de « rajeunissement ». Des acteurs et actrices déguisés en vieilles personnes étaient jetés dans un four, duquel elles ressortaient métamorphosés en jeunes gens, d'autres acteurs dissimulés dans le bas du décor.

Si nous résumons ce bref aperçu sur le four, dans la tradition d'Occident chrétien, nous pouvons dire, citant Edsman (1949, 81) ce qui suit :

*De même que le jeu de carnaval populaire des derniers siècles du Moyen âge et du début des temps modernes a reçu sa formation, dans une assez grande extension, par des traditions littéraires de genres différents, il semble avoir réagi à son tour sur des cercles de légendes où entrent le rajeunissement, la résurrection ou la guérison et où le christ ou St. Pierre jouent le rôle principal. Il leur a en effet apporté le motif du four.*

En plus des trois fonctions explicites du feu de four, nous retiendrons également celle de « signe témoin » attestant que le prodige de l'incombustibilité fonctionne comme un symbole renvoyant à une réalisation d'ordre éminemment spirituel. Casel (cité dans Edsman, 1949, 79), parle d'une apo théose et d'une résurrection : « le corps est sauvé en même temps que l'Esprit ».

#### In igne usserit : héroïsation, immortalisation, divinisation

L'immolation d'Hercule sur le bûcher de l'Oeta offre un paradigme d'un sacrifice par le feu en vue d'une divinisation. Dès le VI<sup>ème</sup> siècle avant J.C. l'apo théose d'Hercule par le feu est mentionnée dans de nombreux écrits ou traitée par l'art pictural des différentes époques.

Sophocle dans son « Philoctète » fait allusion au héros, lorsque celui-ci fait son apparition dans l'aréopage des dieux, tout entouré de flammes au-dessus des « sommets ombragés de l'Oeta ». Théocrite déclare dans une de ses « Idylles » que : « Le sort a donné à celui qui a accompli les douze travaux de séjourner dans la demeure de Zeus ; mais le bûcher trachinien aura tout l'élément mortel (XXIV, 82, dans Edsman, 235).

Ovide (IX.235 ss, ibidem) confirme dans ses « Métamorphoses », qu'alors qu'Hercule serein attend la mort au milieu des flammes, les dieux tiennent conseil ; Jupiter annonce la divinisation du héros à ses pairs en déclarant :

*Celui qui a tout vaincu saura vaincre ces feux que vous voyez ; il ne sentira la puissance de Vulcain que dans la partie de son être qui lui vient de sa mère ; ce qu'il tient de moi est éternel, exempt et affranchi de la mort, à l'abri des atteintes de la flamme ; maintenant que cet élément a achevé son temps sur la terre, je vais le recevoir dans le céleste séjour.*

Ici, le feu n'épargne pas le corps d'Hercule ; tout ce qui procède de l'âme végétative (référence à la terre-mère) retourne à ses éléments. Seul la partie immortelle du héros (âme intelligible), dégagée par le feu, monte rejoindre les dieux.

Sénèque, de même qu'Ovide, distingue entre ce qu'il y a de mortel et d'immortel chez le héros. Il relève l'équanimité d'Hercule lors de cette « dernière épreuve » qui va faire de lui un dieu. Sénèque fait dire ceci au héros parlant à Alcmène : « Je n'ai point revu une deuxième fois les mânes et les ombres ; tout ce qu'en moi tu avais fait passer de mortel a été emporté par le feu que j'ai convaincu : toute la partie de moi qui me venait de mon père est allée au ciel et toute celle qui me venait de toi a été livrée aux flammes... (v. 1965-71, *ibidem*, 237).

Dans « Hercule sur l'Oeta », Sénèque écrit que les flammes semblent fuir Hercule, ce qui laisse penser un instant que son corps lui-même va être épargné : « le feu s'éloigne et les torches refusent de s'avancer : elles évitent ses membres. Alors Hercule pousse le feu qui se retire » (V. 1728 s, *ibidem*, 236).

De manière générale les auteurs cités considèrent la fonction du feu comme libératrice de l'élément divin en l'homme. Il ne s'agit donc pas ici d'une métamorphose portant sur l'élément mortel qui serait transformé en élément immortel mais bien plutôt de la destruction de ce premier, qui contenait dans sa gangue terrestre, la perle céleste du héros, rendant ainsi manifeste ce qui était caché. Les stoïciens et les cyniques ont par la suite considéré Hercule comme « le fondateur mythique d'un véritable rite d'immortalité », rite que des émules répétèrent, dont Pérégrinus cité par Lucien (*De morte Peregrini* 29, *ibidem*, 241), qui se fait brûler vivant pour « prendre place aux côtés d'Héphaïstos et du conquérant Héraclès ».

Robert et Wilamowitz interprète également la fonction du bûcher sur l'Oeta comme un processus de libération de l'élément immortel et corollairement comme un rite de divinisation.

Les néo-platoniciens ont amplement spéculé sur la lumière et le feu. Jamblique (300 ap. J.C.) considère également que la fonction du feu est libératrice mais précise que la flamme véhicule la matière métamorphosée (devenue subtile) « en substance ignée vers le ciel », la conduit au feu divin et immatériel auquel elle se conjoint, étant devenue elle-même « pureté et finesse de feu ». Ce qui revient à dire ici que la matière elle-même est d'une certaine manière subtilisée, acquérant la nature de ce feu divin auquel elle s'unit, échappant désormais aux lois régissant la matérialité. Jamblique affirme que la forme spirituelle des êtres célestes ne relève pas de la matière, ni des éléments ni d'autres corps connus de nous.

*Mais de même que, avec le feu de l'éclair, les dieux partagent la matière et en détachent ce qui, par sa nature, est immatériel mais emprisonné et enchaîné, et de passible (à la matière) qu'il était, le rendent impassible, de même le feu d'ici-bas, imitant l'énergie du feu divin, anéantit tout l'élément matériel des holocaustes, purifie ce qui lui est confié, le libère des liens de la matière et le*

*rend, par la pureté de sa nature, appelé à la communauté avec les dieux. Il nous délivre de la même façon des liens de la genèse, nous rend semblables aux dieux et dignes de leur amitié, et il change la matérialité de notre nature en immatérialité.* (De myst. V. 11-12, Ed. Parthey, 1857, 214 ss, dans Edsman, 206)

Ce qui ressort chez Jamblique, comme différence avec Sénèque et Ovide, consiste en ce que les éléments mortels et immortels ne sont pas radicalement discriminés. D'une part, la matière bien qu'elle soit anéantie sous son ancienne modalité (mortelle), ressurgit d'autre part transformée en une substance ignée de même composition que la substance céleste. Cette nouvelle composition de « feu » étant en sympathie avec le feu céleste... ne peut plus être brûlée (momentanément ou durablement) par le feu matériel. Nous verrons par la suite l'importance de cette théorie dans l'alchimie Islamique, censée nous apporter des éléments d'explications concernant l'incombustibilité des *chorfa*.

Jamblique rajoute que l'élément subtil et non matériel dans l'homme ne peut être détruit par le feu parce qu'il est lui-même igné(...) C'est d'ailleurs ce feu spirituel et intellectuel qui est la cause du feu sensible qui lui n'est que le symbole du premier, « feu sensible lequel ne se trouve pas dans la matière elle-même mais provient du feu de l'autre monde par l'intermédiaire des âmes renfermées dans cette matière ». Concernant le feu sensible et le feu immatériel, Plotin ne dit rien d'autre que Jamblique, affirmant que le feu sensible ne provient pas du frottement mais qu'il préexiste à celui-ci : « car la matière n'a pas une telle puissance qu'elle le tienne d'elle-même... il faut quelque chose pour le produire et l'informer(...) une raison (immatérielle) qui en est sa cause.<sup>74</sup>

Rappelons ici l'importance de la chaîne néo-platonicienne intégrant les Porphyre, Plotin, Proclus, Jamblique etc. et son influence sur le développement de l'alchimie en Islam. Signalons également le rôle tenu par Jamblique dans la « sacralisation » des « Oracles Chaldéens », le livre de la théurgie par excellence s'étant de bonne heure propagé dans les veines alchimiques arabes et ayant pesé d'un poids certain dans le développement de cet « art royal ».

Le mithraïsme intègre également dans ses rites « un baptême du feu » censé détruire le « vieil homme », effacer ses souillures « et le rendre digne de participer aux cérémonies les plus saintes » (Cumont, Rapports, 406, dans Edsman, 219). Grégoire de Naziance mentionne « les épreuves des mystères de Mithra et les combustions mystiques nécessaires » tandis que le mythographe Nonnus (500/600) relate que les rituels mithraïques comportaient des épreuves nommées châtements, dont une était en rapport avec l'élément feu.

---

<sup>74</sup> « C'est pourquoi Platon dit que, en chacun des éléments, il y a une âme (raison), pour cette seule raison qu'elle produit ce feu, le feu sensible. Même ce qui, ici-bas, produit le feu, est donc une vie ignée, un feu très véritable. Par conséquent le feu intelligible est encore plus véritablement du feu et plus vivant encore : le feu en soi est un être vivant » (Trad. Bréhier. Coll. Budé, Plotin VI : 2 (1938), p. 81, dans Edsman, 208).

Carl-Martin Edsman (1949, 160) résume les nombreuses sources faisant mention d'un « baptême du feu » en vue d'obtenir l'immortalité :

*Il faut compter avec une tradition très riche, aux ramifications nombreuses et compliquées, et à laquelle des sources très différentes, par leur nature et par leur âge, ont servi d'inspiration et de matière : outre les faits mentionnés, il nous faut tenir compte des récits faits par des auteurs grecs et latins, de quelques faits historiques isolés de mort volontaire par le feu en vue d'obtenir l'immortalité, des anciennes légendes chrétiennes des saints, de la légende extrêmement répandue du Phénix avec sa variable d'embrassement, et enfin des spéculations philosophiques de la basse antiquité et des mythes de l'antiquité contenant le motif de l'immortalité obtenue par le feu.*

Relativement à l'Inde les témoignages d'immersion dans les flammes et de régénération par le feu sont également fort nombreux. Le rite de l'agnipravesa amenait les vieux hommes à se plonger dans le feu, nous dit Pomponius Méla, au sujet des brahmanes : « Mais quand vient la vieillesse ou la maladie, ils s'éloignent des hommes et attendent la mort dans la solitude et sans aucune crainte. Mais ceux qui sont plus judicieux et ceux qui pratiquent l'art et l'exercice de la sagesse ne l'attendent pas mais l'appellent en s'abandonnant eux-mêmes aux flammes, joyeux et glorieux » (Hillebrandt 1917, 4, dans Edsman, 251). Il est rapporté par Strabon que le brahmane Zarmanochégas, gravit en riant le bûcher auquel on allait bouter le feu. Son épitaphe dit ceci : « Ici repose l'Hindou Zarmanochégas, de Bargaosa, qui, selon les coutumes indigènes des Hindous, s'est rendu lui-même immortel.<sup>75</sup>

Hillebrandt mentionne le *tapas*, un échauffement de la force du feu de l'ascèse, qui fait de l'ascète « l'égal des dieux. *Tap* signifie « être incandescent » ou « brûler et découle de *tapas* (les deux termes revenant constamment dans le commentaire avec *dīksā*). *Dīksā* proviendrait lui-même de la racine *dah* (brûler) et « comporterait à l'origine la consécration du corps au feu et, par-là, serait une véritable nouvelle naissance dans le monde céleste ». Ce qu'il faut retenir, c'est la notion de la chaleur interne *tapas* produite par l'ascèse et la croyance arienne au feu : le but de l'initiation était de « quitter le corporel dans une extase et d'entrer en communication avec le ciel de lumière (...) d'acquérir par la flamme ascétique un corps de feu semblable à celui des dieux, **capable en certaines circonstances de neutraliser même le feu terrestre.** » (Hillebrandt, dans Edsman, 277) Cet exemple du rite de la *dīksā* nous aura permis d'anticiper sur l'explication du mécanisme de la transe alchimique qui permet aux chorfas de résister aux « trois feux ». **L'idée entre *dīksā* et les trois feux est la**

<sup>75</sup> Un passage du Aditya-Purāna déclare ceci :

« Quand est venu le temps où son corps dépérit, le sage, désirant atteindre le grand but qui s'étend du ciel au monde du brahmane, doit entrer dans le feu ardent ».

Un commentaire du Yajurveda noir (école de Taittiriya) relatif au rituel initiatique du *Dīksā* dit ceci :

« Ceux qui font le sacrifice de *sattra* vont au ciel. Par les consécrationes (*dīksās*), ils s'embrasent, par les sacrifices d'*upasad*, ils se cuisent... Dans le sacrifice de *sattra* c'est le moi lui-même qui est le don du sacrifice ». (Hillebrandt 1917, 11, dans Edsman, 255). La technique de ce rituel consiste à provoquer un état transistique particulièrement lié à la chaleur

**même : développer une ardeur... c'est-à-dire un feu vivant dans sa propre personne tel, que cette dernière n'est plus sujette à un feu plus faible : feu contre feu. Chez les Indous l'ardeur est *tapas*, chez les soufis elle a pour nom « *himma* ». La *himma* concerne également la faculté de visualiser les significations intelligibles.**

### Serpent

Une gravure du Ier siècle avant J.C., au musée du Louvre, nous montre une ménade en transe tenant dans sa main droite des serpents qui s'enroulent autour de son bras. L'adepte de Dionysos tient dans sa main gauche un tympanum alors qu'une panthère court devant elle. Euripide fait allusion au « déchirement de vipères ». L'Erinnye de la mythologie grecque a des serpents dans ses cheveux tandis que le mythe de Laocoon nous montre le prêtre oraculaire et ses deux fils étranglés dans les anneaux d'un immense serpent envoyé par les esprits mauvais. Asclépios, quant à lui, a pour symbole le serpent s'enroulant autour de son bâton guérisseur ; le grand dieu de la guérison dans son sanctuaire de Cos présidait aux thérapies impliquant l'incubation et le rêve. Dans ce même sanctuaire était abrité un serpent vivant que l'on nourrissait lors des cultes, que l'on soignait et qui participait à la guérison des malades. A ce sujet Dodds (1959, 118) écrit ceci :

*Le registre d'Epidaure nous parle d'un homme qui s'endormit pendant le jour à l'extérieur du temple ; l'un des serpents apprivoisés du dieu vint lui lécher l'orteil endolori, et il s'éveilla « guéri », disant qu'il avait rêvé qu'un beau jeune homme lui avait appliqué un pansement. Cela évoque la scène du *Plutus* d'Aristophane dans laquelle ce sont les serpents qui administrent le traitement après que les patients ont eu une vision du dieu.*

A Epidaure, la pharmacopée du dieu est bien souvent magique ; il fait avaler à ses patients du venin de serpent ou des cendres de l'autel ou enduit leurs yeux du sang d'un coq blanc, relève encore Dodds.

Paul apparaît aux païens comme un apôtre invincible après que ces premiers l'eurent aperçu précipiter dans les flammes une vipère qui l'avait mordu, sans que lui-même n'en subisse de conséquences fâcheuses. Plus près de nous, les serpents apparaissent dans certains cultes comme celui, par exemple, de la *Holiness Church* où les adeptes manipulent des serpents à sonnettes lors des cérémonies (dans les comtés Leslie et Perry du Kentucky). Ce rituel du serpent est accompagné de danses transistiques aboutissant à « l'épuisement des participants ». Alors les serpents sont sortis de leurs cages et on se les passe de main en main. Certains introduisent le serpent à sonnettes dans leur chemise, d'autres en caressent leur visage. Notons également un rituel du serpent pratiqué à Cocullo dans les Abruzzes lors d'un festival religieux.

Le rituel du serpent décrit par Aby Warburg au sujet des Indiens mokis, avait lieu en août à Oraibi et à Walpi et avait pour but de « faire venir la pluie ».

*La cérémonie des serpents à Walpi se situe entre l'empathie imitative et le sacrifice sanglant : on n'y imite pas les animaux, on les intègre sous la forme la plus directe, comme des acteurs participant au culte, non pas pour y être sacrifiés mais, à l'instar du baho (bâton de prière), comme des intercesseurs, afin de faire pleuvoir. (Aby Warburg, 2003, 104).*

La récolte des serpents dure seize jours à Walpi. Elle s'effectue dans une ambiance cérémoniale dans le désert alentour. Les reptiles sont gardés dans une chambre souterraine, la *kiwa*, et surveillés par les chefs du clan « des antilopes et des serpents ». Comme à Epidaure, ils reçoivent des soins particuliers, sont nourris et lavés lors de rituels spécifiques et traités comme les mystes et époptes des Mystères : on plonge la tête des reptiles dans de l'eau consacrée où ont été mêlées plusieurs sortes de *médizin*. Plus tard, on les projette sur une sorte de « mandala », une fresque réalisée avec du sable sur le sol de la *kiwa*, montrant quatre serpents éclairs autour d'un quadrupède. Dans une autre chambre sacrée, une fresque de sable également représente des nuages d'où jaillissent quatre éclairs de teinte différente, comme des serpents, et correspondant aux quatre points cardinaux. A nouveau, les serpents sont jetés avec force sur ce nouveau tableau qu'ils dispersent bientôt, se mêlant au sable ayant servi à structurer le dessin.

Les serpents à sonnettes (une centaine) dont on a gardé le crochet à venin intact, sont sortis de la *kiwa* le dernier jour de la cérémonie. Ils sont groupés dans un buisson ; voici comment Warburg décrit la scène (2003, 106).

*Le grand prêtre du clan des serpents tire un serpent du buisson, un autre Indien, le visage peint et tatoué, une peau de renard attachée dans le dos, saisit le serpent et le prend dans sa bouche. Un compagnon qui le tient par les épaules détourne l'attention du serpent en agitant un bâton orné de plumes. Le troisième est chargé de surveiller et d'attraper le serpent, au cas où il s'échapperait de la bouche. La danse se déroule en un peu plus d'une demi-heure sur la place étroite de Walpi. Dès que tous les serpents ont été portés pendant un certain temps au son des claquettes... les danseurs les emportent à la vitesse de l'éclair dans la plaine, où ils disparaissent. Au-delà du symbolisme traditionnel qui voit dans le serpent cette capacité de transformation qu'opère la mue du reptile et cette sorte de renaissance après la vieillesse, la maladie et la mort, il est intéressant de voir une autre facette du symbolisme lié au serpent chez les Indiens mokis : celle-ci est en relation avec le feu, l'éclair salvateur jailli du ciel mais également « une morsure mortelle infligée ou prête à bondir.*

C'est cet « éclair du serpent » sous forme de feu qui nous a paru transparaître également du symbolisme des *chorfa* des « trois feux » de la *zaouïa* de Bouya-Omar.

## CHAPITRE X.

### Entretien avec un chrif «alchimiste » de Meknès

#### (Enquête sur le terrain)

Les visites à la *zaouïa* de Sidi Mohammed ben Aïssa, cheikh al-Kamil à Meknès se sont échelonnées sur plusieurs années, soit de 1999 à 2004. C'est le cheikh Bentounès qui nous a recommandés auprès d'un des adeptes de sa *tariqa* qui, lui-même, est en contact avec la *zaouïa* des Aissaouas. Celui-ci nous fit connaître Abderahim Ben Moussa, *chrif* à la *zaouïa* de cheikh al-Kamil, qui au fil des rencontres allait devenir notre ami.

La discussion concernant l'alchimie était fréquente entre nous et Abderahim possédait un beau bagage dans ce domaine. Bien qu'il s'intéressait aux « substances métalliques » matérielles, nous parlant de ses recherches dans des lieux discrets où il quêtait « l'elixir », Abderahim n'ignorait pas que l'alchimie était une voie de vie présupposant un travail intérieur de perfection et d'harmonie. Personne mieux que lui n'avait fait siens ces propos de Festugières (1981, 282) relatifs à l'alchimie arabe ; « L'hermétisme occultiste et l'hermétisme philosophique, d'abord séparés, ont fini par faire alliance. Désormais, du moins chez les Arabes, cette alliance ne sera plus brisée ».

Un jour, Abderahim nous présenta un personnage très énigmatique que nous avons aperçu quelquefois à la *zaouïa*, en même temps très respecté par ses congénères mais aussi quelque peu marginalisé par la prestance et le charisme qu'il dégageait. Abderahim nous dit que cet homme était son cousin et qu'il était alchimiste. Saisissant l'aubaine de cette rencontre pour aborder le phénomène des « trois feux » sous l'angle de l'alchimie, nous fîmes plusieurs visites à celui que nous avons appelé « l'alchimiste », en compagnie de son cousin, visites à l'occasion desquelles nous posâmes une série de questions que nous relevons ici et qui eurent pour réponse le texte structurant ce chapitre. Ces rencontres eurent lieu en juin 2003. Les questions portaient sur ces thèmes :

- Les trois œuvres (noire, blanche, rouge),
- Qu'est-ce le soufre rouge,
- Les éléments,
- Les 4 éléments se retrouvent-ils à chaque fois dans les trois mondes (l'alchimiste les nomme : grossier, lumineux, secret),
- Les « trois feux » sont-ils aux trois niveaux correspondant à ces trois mondes, soit les niveaux de la signification, du sens et du secret, comme l'alchimiste les nomme,
- Y-a-t-il plusieurs catégories de prodiges,
- Importance des couleurs et des sons dans la hadra,



- La symbolique du feu et du serpent,
- Les stations, comment passer de l'une à l'autre,
- Descente dans les éléments,
- L'incombustibilité,
- La himma.

L'interview ci-dessous résume de manière synthétique les nombreuses heures que nous avons passées ensemble pour traiter ces sujets.

*17 heures à mon hôtel. Abderahim est venu me chercher pour aller voir un chrif alchimiste, un cousin auquel il a pensé et qui pourrait m'aider.*

*Il me présente son cousin puis Abderahim lui explique les buts de ma recherche sur les zaouïas et les Aïssaouas et le pourquoi de mon intérêt pour l'alchimie arabe.*

*L'alchimiste n'en a cure apparemment.*

*On tourne autour du pot pendant une bonne heure. Le gaillard me scrute attentivement et parle peu. Finalement il se décide et dit à Abderahim que « ton ami n'est pas comme les autres » et qu'il va, pour une fois, ôter sa veste. Peut-être le moment est-il venu que les Occidentaux puissent mieux comprendre les prodiges et que ce qui était secret soit un peu partagé.*

*J'y vais de mon habituelle question cherchant à chaque occasion une confirmation de ce que j'ai appris à Bouya Omar:*

*« Pourquoi l'eau brûlante de la moqraj ne brûle-t-elle pas, de même que le feu du four et pourquoi le venin du scorpion ou du serpent n'empoisonne-t-il pas ?*

*— Je ne peux vous répondre d'un trait et vous commencez mal en posant cette question !*

*— Comment cela ?*

*— Vous voulez résoudre un problème spirituel avec une solution physique, alors que la clé est métaphysique. »*

*« Comment devrais-je poser la question, alors ?*

*— Vous pourriez tout aussi bien tourner la question de cette manière : pourquoi l'eau et le four brûlent-ils et pourquoi le venin envenime. Tout dépend du plan de l'être sur lequel votre conscience se situe ! Dans le sensible le feu brûle comme vous voyez qu'il brûle mais dans le subtil il ne brûle pas de la même manière !*

*— Pouvez-vous développer ?*

*— Tout est en tout, si bien que l'alchimiste peut contempler dans le dernier venu des êtres, les premières réalités et dans celles-ci les ultimes manifestations du Principe ; dans le ciel, les choses terrestres et sur la terre, les choses célestes. On peut voir sur la Terre des étoiles, des soleils, des lunes, dans une condition terrestre, et dans le ciel, des animaux, des plantes, des cristaux s'épanouissant de manière spirituelle.*

*Je ne le lui dis pas, mais ce qu'il me dit est très proche d'une pensée néo-platonicienne. Comme mon chrif de Bouya Omar, il se met à gribouiller des signes cabalistiques sur un papier journal, les rature puis réécrit dessus, de telle sorte que l'explication scripturaire demeure résolument incompréhensible.*

*Je lui tends une feuille vierge sur laquelle il griffonne une espèce de sceau de Salomon auquel il manquerait les bases du triangle. Il me précise que ce sont deux montagnes*

*et non pas des triangles et que celles-ci symbolisent la conscience-être de l'humain avec ses « Présences » et ses éléments alchimiques. Deux montagnes opposées l'une à l'autre qui se réfléchissent, comme dans un miroir, l'une étant le reflet terrestre de la montagne céleste et l'autre le reflet céleste de la montagne terrestre. Si l'une va vers le haut et l'autre vers le bas, ce fait n'est pas très significatif parce que dans ce « pays » les directions n'ont plus le support de l'espace (ou du temps comme on le conçoit habituellement). Ce qui les distingue, bien que tous les éléments qui les constituent soient partout de même nature, réside dans leur densité (kathîf) et leur subtilité différentes (latîf). Les combinaisons variées de la terre, de l'eau, du feu et de l'air constituent les différentes strates des montagnes en question. Mais ces éléments avec leurs qualités (chaud, froid, sec, humide) que nous connaissons dans le monde dense se manifestent différemment dans le monde subtil. Les « deux montagnes » se prêtent bien pour illustrer les coïncidences entre L'alchimie spirituelle de l'âme ou de ses Présences (Haddârat) et celle des métaux.»*

*L'alchimiste s'arrête et nous sert un thé. Il m'avertit avec circonspection. « Tout ce que je vous dis va vous servir à mieux comprendre les "trois feux". »*

*L'alchimiste enchaîne : « De leur base commune, une montagne plonge dans la terre et l'autre grimpe dans le ciel. J'insiste : le haut et le bas n'ont ici de sens que pour la conscience qui se trouve sur la médiane séparant les deux montagnes. Cette dernière étant au milieu participe donc des deux mondes : du dense et du subtil. Mais ce qu'elle perçoit du céleste, n'étant encore qu'immature, consiste en quelques représentations que son imaginaire lui suscite, et ce qu'elle perçoit du dense n'est rien d'autre que le produit d'une sensibilité de surface. Bref, elle n'avance profondément ni dans l'un ni dans l'autre.*

*La conscience du sage a parcouru l'itinéraire et il sait que la réalité s'étage en reflets de l'extrême pointe du subtil jusqu'à l'extrême pointe du dense. La source en est l'Esprit. Celui-ci, qui est une pure énergie tend à s'actualiser dans les différents plans de l'être. Dans la montagne supérieure il manifeste successivement le monde de l'intellect, celui des archétypes, puis le monde imaginal. Le processus va du plus fin au plus épais. À un certain niveau de densité du monde imaginal sont engendrés les mondes sensibles animal, végétal et minéral.*

*À cette limite où prennent naissance les corps se produit le retournement, comme une image inversée. La montagne du zâhir (l'apparent, le visible, le sensible) darde sa pointe vers les profondeurs de la glaise entraînant avec elle les corps animal, végétal et minéral. À l'extrême pointe de cette montagne dort la pierre des philosophes. C'est le trésor du sage : le soleil noir de minuit !*

*Que s'est-il passé ? Le Shaykh Ahmad Ahsâ'î déclare ceci : "En fin de compte, les esprits sont de la lumière-être (nûr wujûdî) à l'état fluide. Les corps sont également de la lumière-être, mais à l'état solidifié. Il y a entre les uns et les autres la même différence qu'entre l'eau et la neige. »*

*Lorsque cette pure lumière de l'Esprit atteint son point de densification extrême dans le minéral et que l'épaisse rigidité de celui-ci empêche toute progression, l'ombre est totale et dès lors le feu couve sous le boisseau.*

*Mais comme aucune parcelle de cet Esprit ne peut se perdre, puisque tout est en tout, ce feu secret, la pierre des philosophes contient virtuellement toute la puissance initiale. Par l'art patient de la nature ou par celui plus rapide de L'alchimiste la*

*flamme peut être à nouveau libérée. Il se produit alors l'inversion, le retour de l'énergie qui remonte l'échelle des mondes vers son origine, le plan de l'intellect. C'est la grande « respiration » de l'univers disent les soufis. »*

*Où ai-je lu tout ça ? Chez Rûzbehân de Shîrâz, ou chez Sohrawardi ? Serait-il shî'ite, mon alchimiste ?*

*Un trait jaune et chaud perce un vitrail qui diffracte une auréole rose violette sur la table.*

*« Vous permettez ! » Sans attendre ma réponse, il prend ma main et la présente pendant quelques minutes dans la tache de lumière.*

*Me déclare : « Le dos de votre main, c'est la montagne kathîf et la paume la latîf. Fermez les yeux. »*

*Je sens qu'il me frotte un baume sur ce qu'il appelle ma montagne kathîf, que ça chauffe et que ça sent bon. Du camphre peut-être !*

*« Ouvrez les yeux et regardez le dos de votre main. »*

*Je tressaille. Ma main est transparente. A travers le dos je vois la paume ou plutôt je ne vois qu'un voile de chair sans épaisseur et lumineux. Je tâte la paume avec un doigt. L'onguent a transpassé la viande et graissé tout l'intérieur de la main.*

*« C'est physique » me dit l'alchimiste. « Mais le principe est le même en ce qui concerne tout ce que je vous ai dit. Quand vous pensez en silence que je blablate pour ne rien dire, ma pensée est un baume qui transpasse votre silence et rend la vôtre transparente. »*

*« Le disciple doit donc apprendre deux opérations principales : d'une part libérer le subtil caché dans le grossier, et c'est par là qu'il commence parce que, naturellement, chez l'homme prédomine la conscience des corps, d'autre part densifier le subtil quand celui-ci se dégage et qu'il tend à s'évaporer. Les deux opérations sont concomitantes ; quand un progrès est réalisé dans l'une il influence l'autre. Le tout revient à former des substances mixtes, ni corps ni esprit, ni zâhir ni bâtin, mais un composé des deux. On appelle cela dans la tradition : « Spiritualiser le corps et corporéfier l'esprit. »*

*Par quoi commencer ? Ce qui revient à la question : quelle est la matière de l'œuvre ? Celle du disciple lui-même, bien entendu, ou plus précisément de sa conscience. Arrivé par un chemin déjà difficile à la médiane des deux montagnes, ballotté entre la lisière du subtil et entre celle du grossier, entre un imaginaire fantaisiste et une sensibilité épidermique de la réalité, le disciple ne voit rien réellement (il se représente) et ne sent rien profondément. Il descend alors dans sa terre, traverse successivement son monde animal végétal et minéral qu'il ne connaît que très superficiellement. Là, il en prend conscience, les apprivoise et les domine.*

*Posons-nous ici la question : dans quelle mesure l'homme normal a-t-il une emprise quelconque sur sa circulation sanguine, son système lymphatique ou osseux. J'entends par là sur sa vie animale, végétale et minérale, ses fluides vitaux, qui, inconsciemment, s'écoulent en lui ?*

*Les dominer signifie en dégager les principes (les esprits) et sachant que ceux-ci ne sont dans le monde grossier que l'analogue inverse de ceux qui se trouvent dans le monde invisible, on aura les correspondances suivantes entre les niveaux subtils et les niveaux denses : à la maîtrise du corps animal répondra en écho celle du monde imaginal ; c'est la raison pour laquelle, si souvent, le symbolisme identifie les oiseaux*

aux anges de cet univers. À la maîtrise du corps végétal celle du monde des archétypes avec des symboles de fleurs, d'arbres et de buissons ardents et, finalement, à la maîtrise du corps minéral celle du monde de l'intellect avec des symboles de montagne, de Graal ou de pierre angulaire. La Pierre philosophale symbolise l'Esprit enfoui au plus profond du monde sensible.

« Êtes-vous shî'ite ? »

« Non, mais j'aime l'alchimie et il faut bien reconnaître que les grands alchimistes furent plus souvent shî'ites que sunnites. Prenez Jâbir Ibn Hayyân ou Ja'far Al-Sâdiq, le sixième imam par exemple. Et puis j'aime aussi cette idée que, si Mahomet est bien le sceau de la prophétie, il n'en est pas pour autant le sceau de l'interprétation du Livre. Les imams qui le suivent, comme guides invisibles, vivifient sans cesse la prophétie et lui évite la sclérose. »

L'alchimiste se lève et s'absente quelques instants. Il revient avec une liasse de parchemins jaunis qu'il dépose sur le divan.

Puis il déroule un parchemin et commence une lecture qui, déclare-t-il, me donnera la clé pour comprendre les « trois feux ».

« Lorsque l'état de solidification et de dureté du corps a été modifié au point qu'il devienne subtil et léger, il se transforme, pour ainsi dire, en un élément spirituel qui pénètre les corps, tout en conservant sa nature propre qui lui permet de résister au feu. Il se mêle alors à l'esprit, puisqu'il est devenu subtil et délié, et son rôle est de stabiliser l'esprit. La fixation de l'esprit dans ce corps suit le premier processus, et tous deux se transforment, l'un prenant la nature de l'autre. Le corps devient esprit et en prend la subtilité, la légèreté, la fluidité, la coloration et toutes les autres propriétés. L'esprit, quant à lui, devient corps et en acquiert la résistance au feu, l'immobilité et la durée. De ces deux éléments est née une substance qui n'est ni solide comme les corps ni subtile comme les esprits, mais qui occupe précisément une position intermédiaire entre les deux extrêmes. » Et il rajoute : « Cette substance c'est le chrif lui-même ! Rûmi disait : "Ne regarde pas le fakir comme un chercheur de trésor, il est le trésor lui-même". »

« À vous maintenant, commentez ce beau texte de Jabir, pour voir si vous avez compris ! »

J'aime bien cette pédagogie active où au terme du cours magistral l'élève, immédiatement, redonne la leçon.

« Puis-je être moins métaphorique que vous. Je n'en suis d'ailleurs point capable ?

— Comme bon vous semble ; adoptez la forme que vous préférez pourvu que tout ceci devienne plus clair !

— Le disciple ne peut commencer son travail dans le ciel ; il doit porter son effort où il se trouve, c'est-à-dire creuser sa terre. »

Il rigole et me lance :

« Et vous dites que vous ne pratiquez pas la métaphore ! »

Je poursuis : « En vertu de l'analogie inverse dont vous parliez, chaque fois qu'il maîtrise (subtilise) une pierre dans sa terre il en connaît une dans le ciel. Descendre c'est donc aussi monter ! »<sup>76</sup>

— Très bien, continuez !

<sup>76</sup> Voir l'illustration, les deux montagnes, en page 270

*Lorsqu'il est descendu jusqu'au fond de sa minière dans la montagne du kathîf et qu'il a subtilisé les trois règnes on peut donc prétendre qu'il a dans le même temps parcouru le chemin inverse sur la montagne du latîf et que, d'une certaine manière, il a pris conscience de l'itinéraire conduisant à l'Olympe. Pour être plus simple : une découverte dans l'infiniment petit lui apporte une découverte dans l'infiniment grand ou encore, ce qu'il trouve en bas il le trouve en haut. Chaque fois qu'il monte de lui une lumière, c'est-à-dire un dévoilement, descend du ciel une lumière. Si leurs intensités s'égalent, ils se conjoignent alors entre ciel et terre. Mais lorsque l'étincelle de lumière venant du bas grandit, elle finit par embraser toute la lumière du ciel. Et celle-ci n'a plus à descendre puisqu'elle est pleine de son feu.*

*Cette première phase concerne le « solve ». Le disciple a dissout les pierres animale, végétale et minérale pour en extraire le subtil.*

*Mais comme l'homme est lui-même un mixte corps et esprit, il ne peut vaincre le subtil qu'en le joignant à nouveau à du corporel, de même qu'on ne peut fixer une « disposition de l'âme » que par le moyen d'une image concrète.*

*Lorsqu'il découvre la pierre philosophale, celle-ci étant la capacité de maîtriser l'ensemble des combinaisons possibles liées aux éléments, le nouveau sage ré-informe la matière, soit les trois règnes du dense qu'il vient de purifier, avec l'esprit du monde subtil découvert lors de sa première opération. On peut donc dire qu'il remonte de l'enfer jusqu'au ciel mais aussi, comme on l'a vu, qu'il redescend du ciel jusqu'aux enfers mais, cette fois, de manière différente. Cette deuxième phase fait référence au coagula.*

*Dans un premier temps il a dissout le dense pour en libérer le subtil, dans un deuxième temps il re-coagule le subtil dans le corps pour en faire un mixte.*

*En prenant un exemple très simple, imaginons un texte mal écrit soumis à l'appréciation d'un homme d'écriture. Ce dernier en dissout les lettres (les corps) et en conserve le sens qu'il en a pu retirer (l'esprit), puis ce sens il le réinjecte et le fixe dans les lettres nouvellement disposées en un texte tout neuf. « Par analogie, on peut donc dire que l'être-conscience est une sorte d'écriture, décomposable et recomposable, à cette condition que l'on en possède les clés ! »*

*L'alchimiste : le commandeur des croyants a dit : « Tu crois n'être qu'un petit corps, mais en toi se déploie le macrocosme, et tu es le livre évident par les lettres duquel ce qui est caché devient manifeste.*

*— Mais pourquoi ce nouveau corps acquiert-il la résistance au feu ? »*

*« Parce que c'est un corps mais plus un corps comme on l'entend. Il en a l'apparence mais il appartient désormais à un niveau d'être plus subtil qui ne craint plus ce genre de feu. Le feu est un test pour contrôler justement le degré de densification ou de subtilisation. »*

*Par le vitrail un crépuscule s'irise et s'épand dans la chambre en communautés de couleurs chatoyantes. La gamme des rouges incendie une galette tandis que les ors viennent rogner la thèière en argent et que bleus et verts caressent les palmes d'un arbre en pot.*

*« Les rouges vont sur le pain, comme par affinité, parce que celui-ci vient de passer par le feu et les ors vont sur l'argent parce que celui-ci n'est encore que de l'or non manifesté. Bleus et verts sympathisent avec la chlorophylle du palmier, parce que celle-ci n'est rien d'autre que la substance de leurs rayons.*

*Il y a des fleurs qui se tournent naturellement vers le soleil, elles sont héliotropes ; d'autres vers la lune, elles sont sénélotropes. Chacune cherche sa lumière, c'est-à-dire sa connaissance et son amour. Mais ce n'est ni le soleil ni la lune qui sont la cause de leurs orientations mais leurs affinités réciproques. Dans ce domaine, la causalité se transforme en lois de sympathie. Soleil et lune eux-mêmes, à leur tour, contemplant les chœurs angéliques rythmant leur révolution et les anges aussi dansent autour d'un choreute encore plus puissant. »*

*Je reste stupéfait car ce qu'il me dit me confirme qu'il a lu Proclus et je lui demande : « Pourquoi me dites-vous cela ? »*

*« Pour vous dire que, du sommet du monde spirituel en passant par le subtil et jusqu'au fin fond du monde dense existent des chaînes qui relient les extrêmes et qui répètent avec plus ou moins d'intensité la nature de tel archétype. Djallâl-od-Dîn Rûmi affirme ceci : "Le monde invisible a d'autres nuages et une autre eau que les nôtres.*

*Il possède un autre ciel et un autre soleil.*

*Cela n'est perçu que par les élus, le reste des hommes doute d'une nouvelle création." Par exemple le feu sensible, et tout ce qui s'y rattache en fait de température, est un anneau de la même chaîne sur laquelle se trouvent successivement l'anneau de l'ardeur psychique et du tempérament, celui de l'amour sublime et de la vision lumineuse.*

*Chaque anneau supérieur a pouvoir sur l'inférieur, d'une part l'englobant, d'autre part l'animant en quelque sorte de l'intérieur, comme son cœur secret, le bûche caché dans son zâhir. L'être dont la substance est le feu supérieur de l'amour, ne craint plus les flammes des "trois feux".*

\*

*« Mais comment relier tout votre enseignement à l'expérience de ces "trois feux" ?*

*— Comme vous êtes impatient ; vous voudriez savoir en quelques heures ce qui m'a demandé des siècles !*

*— Vous plaisantez, vous êtes plus jeune que moi !*

*— Apparemment, peut-être ; vous savez, l'alchimie conserve ! »*

*Nous rions, puis il me demande :*

*« Si vous revenez à Meknès, pourriez-vous m'apporter une montre suisse ?*

*— Bien sûr ; mais je croyais que pour vous le temps n'avait pas d'importance ?*

*— Ce n'est pas pour le temps mais pour le bijou ; vos montres ont de très jolies formes. Quant au temps auquel vous faites allusion, celui-ci ne compte effectivement pas, puisqu'il n'a pas de réalité propre, n'étant au mieux qu'une sorte d'unité servant à mesurer les déplacements dans l'espace. »*

*Maintenant Abderahim somnole et le compagnon de l'alchimiste propulse un ronflement très semblable aux pétarades d'une tronçonneuse.*

*« Ils sont sortis de la peur et rentrés dans le rêve ; ils sont un peu plus vrais ! » remarque l'alchimiste.*

*« De quelle peur parlez-vous ?*

*— De l'ennemie de la haqîqat (la vérité spirituelle) ; la tisseuse des voiles ?*

— De quels voiles ?

— De ceux qui cachent “notre” Amour. Mais les voiles vous pouvez tout aussi bien les appeler les mirages de la raison !

— Vous n’êtes pas sérieux ! C’est quand même grâce à votre raison que vous me dites tout cela ?

— Je vous le dis et vous l’appréhendez de manière abstraite, mais vous n’en avez ni la vision ni l’expérience directe. L’illusion consiste à confondre la carte avec le chemin !

— C’est la raison (ou une certaine forme de conscience) qui me représente à vos yeux tel que vous me percevez. Avec l’œil du cœur vous me verriez autrement. La raison conglomère la lumière pour en faire des corps et ceux-ci engendrent l’“espace”. La peur est la gardienne qui maintient le regard spirituel prisonnier... gardienne de notre identité illusoire : l’ego.

— Mais qu’est-ce, finalement, cet œil du cœur auquel sans cesse le soufi se réfère ?

— Il consiste en ce développement progressif de sept organes subtils (*latîfa*), que décrit le grand soufi Semniani par exemple, analogue à la physiologie des chakras, à chacun desquels est attribué un nom de Prophète régissant la croissance de l’organisme spirituel du disciple et devant conduire celui-ci à la découverte de son vrai Moi.

*Pourquoi les Prophètes ? Parce que chacun typifie sur le plan microscopique de l’individu, une certaine vision, un mode particulier de conscience inhérents au plan macroscopique de l’Âme du monde.*

*Pour mieux comprendre, revenez toujours à la question du temps ! Il y a correspondance entre le temps horizontal de l’Histoire et le temps vertical, psychique de l’Éternité. En vertu de cette homologie il est possible de ramener à la source chaque événement extérieur et de l’identifier à la “région” intérieure d’où il s’origine. Cette région psychique, éternelle, (climat, présence) est en rapport avec le développement de l’œil du cœur ou avec le dévoilement successif des sept organes subtils intégrés dans cette physiologie mystique, dont chacun trouve son correspondant prophétique dans le temps horizontal de l’histoire.*

*Chaque Prophète a marqué son temps historique par une certaine vision et celle-ci correspond à un type de conscience, latent dans le temps psychique de chaque âme particulière, que celle-ci peut actualiser. »*

*La suite de la démonstration devient ardue. L’alchimiste quitte le terrain de la logique pour s’envoler dans les hautes sphères du symbolisme où je peine à le suivre.*

*L’alchimiste, tout au long de sa glose, n’a pas ménagé les comparaisons. J’ai pu comprendre que la croissance de l’être spirituel avait beaucoup de points communs avec celle d’une plante et les changements d’état que cette dernière pouvait expérimenter : germination, floraison, fructification et autres...*

*Se connaître en connaissant l’univers : voilà l’expérience à laquelle sont invités les soufis lors de leur itinéraire mystique. D’état en état, de Présence en Présence, ils sont amenés à se dissoudre (solve) dans les sept énergies prophétiques puis à se les incorporer (coagula). Cela implique à chaque étape une mort initiatique, une éclipse de l’état de conscience précédant, suivie de l’apparition d’un nouvel état succédant.*

*Entre les deux, à chaque fois, il y a une mort... une chute dans le vide... une possession par les forces cosmogoniques d'un univers inconnu.*

*Il conclut avec la gamme des couleurs et celle-ci m'interpelle directement, vu qu'une des conditions réglant le rituel de la bouilloire à Bouya Omar, fait référence précisément à la couleur verte. En effet, le chrif ne peut avaler son jus bouillant sans risques, qu'après avoir vu la moqraj prendre une couleur verte : on peut s'imaginer dès lors à quelle station se situe le chrif en question !*

*L'alchimiste précise :*

*« Le pèlerin mystique est averti du juste itinéraire au long de la chaîne des latîfa par la visualisation des couleurs, caractérisant chacune un organe subtil selon Semniani. Du premier prophète au dernier on a le gris fumée, le bleu, le rouge, le blanc, le jaune, le noir lumineux et le vert éclatant.*

*— Mais alors, lorsque le chrif voit sa bouilloire devenir verte, qu'est-ce que cela signifie ?*

*— Cela signifie que sa conscience a atteint une certaine station (latîfa) et que les "éléments" de son corps grossier se sont subtilisés à un point tel, qu'il n'est momentanément plus sujet à la brûlure ni au poison. Par subtilisation il vous faut comprendre ceci : les éléments et qualités du monde sensible (nâsût) sous l'effet d'un certain feu, ont été "relayés" par les éléments et qualités correspondants dans le monde imaginal (malakût), où ces derniers, dit-on, manifestent en termes de perceptions et d'impressions, un potentiel énergétique soixante-dix fois supérieur à celui régissant le domaine du sensible. Vous pouvez donc comprendre que le chrif ayant acquis ces dispositions soit capable d'accomplir ce qui passe à nos yeux pour des prodiges !*

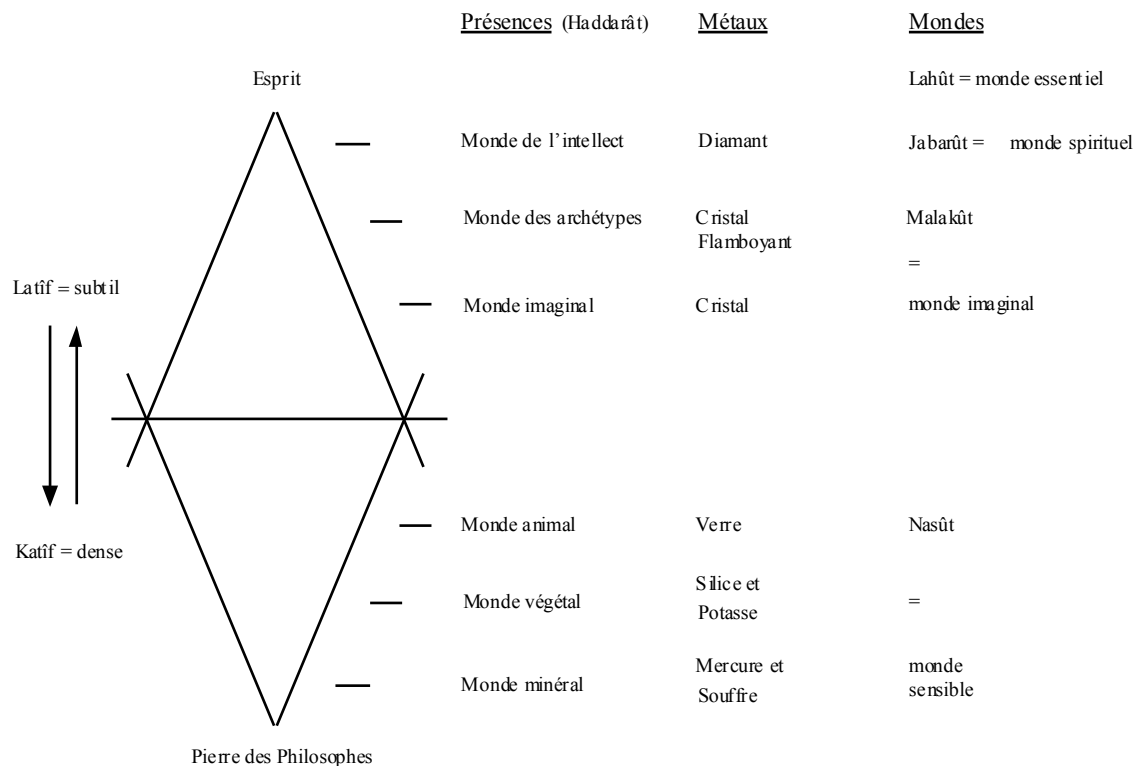
*— Ce que vous me dites est irrecevable pour une pensée cartésienne ! Pour qu'elle l'accepte, il faudrait admettre une réalité pluridimensionnelle (les Présences) et la possibilité d'un passage entre celles-ci, par des processus réciproques de densification et de subtilisation.*

*— Et pourtant ! Celle-ci a l'opportunité d'expérimenter ces métamorphoses à travers des choses très simples. Méditez, par exemple, comment de la silice et de la potasse, denses et opaques, naît le verre, substance subtile et diaphane. Cette dernière est bien la même "matière" et pourtant ce n'est plus la même. Maintenant soumettez ce verre à la fusion et compénétrez-le avec un certain élixir, il se transforme alors en cristal. C'est toujours du verre et ce n'est plus du verre. Ce cristal, fusionnez-le à son tour en y projetant l'élixir blanc, et vous constaterez qu'il se transforme en diamant. Ce diamant est encore du cristal, mais éprouvé dans les flammes, si bien que ses facultés dépassent largement celles de la silice et de la potasse, d'où il s'origine. Si vous en êtes capable, fusionnez encore ce diamant et ajoutez-y le même élixir blanc. Ce premier donnera l'élixir rouge qui pourra tout transformer en diamant. Maintenant transférez ces opérations alchimiques sur leurs analogues qui concernent la naissance du "vrai Moi" et vous aurez, en respectant la terminologie de nos "deux montagnes", les phases suivantes : passage du monde sensible au monde imaginal, passage de celui-ci au monde spirituel ; l'élixir étant, bien entendu, la Pierre des Philosophes !*



## LES DEUX MONTAGNES :<sup>77</sup>

### L'ALCHIMIE SPIRITUELLE DE L'ÂME (Haddârat) ET CELLE DES METAUX



*Je joue mon joker :*

*« Mais comment faites-vous, quel est votre secret ? Que c'est grâce à Dieu je le sais, sur le fond, mais dans la forme, quelle faculté avez-vous développée que nous ne connaissons pas ? Comment fabriquez-vous cet Élixir ?*

*— L'élixir c'est le cœur et sa himma, voilà le secret. La himma concerne le feu spirituel dont le cœur est capable pour transformer le verre en diamant, pour brûler le temps du monde sensible et pénétrer dans l'intermonde du Malakût, le monde de l'imaginal !*

*À quoi ressemble cet univers du milieu (Alâm al-mithâl) ? Les soufis s'accordent pour soutenir qu'entre le monde intelligible totalement immatériel et le monde sensible des réalités matérielles, existe un univers intermédiaire possédant figures et étendues mais sans matérialité. Du fait qu'il ne possède aucune matière, il est d'une certaine manière analogue au monde des pures intelligences et du fait qu'il présente figures et étendues il se rapproche du monde sensible. Chaque être des deux univers, intelligible et sensible, a sa "forme imaginale" dans ce "monde médian", forme imaginale qui subsiste par elle-même en sa propre autonomie. L'être qui "descend" du monde intelligible dans cet univers médian prend figure et étendue, s'imaginalise en quelque sorte, tandis que l'être qui « monte » du monde sensible, se dépouille de sa matière et de ce qui lui est inhérent, la temporalisation et la localisation. Pour mieux*

<sup>77</sup> Pierre Lory parle de cette analogie inverse dans « *Alchimie et mystique en terre d'Islam* », 2003, 31 ss.

*comprendre, méditez sur ce processus que l'artiste expérimente à chacune de ses "créations" : comment d'une idée, son psychisme passe à une image modèle puis à la concrétisation de l'œuvre dans le sensible, ou à l'inverse, comment le sensible lui suggère une image qui le ramène à l'idée ; ce qui est valable pour notre conscience microcosmique l'est aussi pour la conscience universelle.*

*Il est difficile pour nous de concevoir ce monde "entre deux" (barzakh) où coïncident les opposés, où se conjoignent le temps et l'éternel, le spatial et le transpatial, où sa fonction se résout en une pure activité psychique, imaginatrice d'images modèles. En termes alchimiques on dit que dans ce monde du milieu "les corps deviennent esprits et les esprits deviennent corps".*

— *Pourquoi le feu du cœur doit-il brûler le temps ?*

— *Parce que notre perception habituelle du temps bloque l'entrée dans cette "Présence" du Malakût ou ferme la porte du cœur, pour que vous puissiez mieux comprendre, à cette condition que nous donnions le même sens au mot « cœur » je vous l'ai dit, le monde imaginal est dans le macrocosme l'homologue de l'imagination active dans le microcosme humain. Reprenons l'exemple de l'artiste s'appêtant à façonner sa statue. Celui-ci contemple son image-modèle avec laquelle il va informer une "matière". Cette image-modèle de la statue est intemporelle, elle ne commence ni ne finit avec l'inspiration du sculpteur. Celle-ci la fait simplement apparaître. C'est dire que l'image mentale est susceptible, précisément à chaque instant (partout et "en même temps"), d'être transférée dans toutes les matières en puissance de l'accueillir. Notre expérience quotidienne nous démontre que le même archétype, la même image, la même pensée, le même être psychique peuvent éclore simultanément dans un grand nombre d'individus différents, indépendamment du lieu où ils se trouvent. Il en va de même sur le plan macroscopique. Bien plus encore : cette image-modèle, procédant du semblable au semblable, est la vraie cause de la statue. Que cesse un instant son activité psychique imaginante, que la main du sculpteur ne reçoive plus l'information du modèle, on verra spontanément le ciseau bafouiller dans la masse et perdre la "figure" qu'il façonnait. C'est donc un certain regard, celui de la himma, l'œil du cœur, qui doit brûler le temps chronologique qui entretient l'"espacement" entre les différents modes d'apparition du même être et fait croire en l'autonomie du monde sensible !*

— *Il y a donc non seulement un monde de l'imaginal lié aux individus, cérébralisé, mais aussi un autre à dimension cosmologique, réserve de toutes les images venant informer le monde sensible, sans lesquelles celui-ci serait sans formes, c'est ce que vous prétendez ?*

— *C'est cela, à part que ce "sensible" qui, je le pressens, fait difficulté pour vous, n'est pas comme vous le percevez ; je vous l'ai dit, n'existent que des degrés de lumière, des reflets, des miroirs ! Le monde sensible est la matière et la forme du miroir. Les images qui s'y reflètent proviennent du monde imaginal.*

— *Pouvez-vous revenir à la himma et au cœur ?*

— *Bien volontiers ; donc par l'ardeur spirituelle le chrif fait apparaître dans le monde sensible, un être existant dans la Présence (Hadra = singulier, Haddârat = pluriel) supérieure. Ces Présences ou modalités de l'Esprit ne sont pas isolées l'une de l'autre. Il est possible de parler d'un même être manifesté sous sa forme sensible,*

*subtile ou spirituelle. En outre celui-ci peut exister simultanément à des niveaux d'être différents, sous des formes analogues et assumant un symbolisme correspondant.*

*Chaque être du monde sensible a un mode d'apparition qui lui est propre dans le monde imaginal et réciproquement chaque être du monde imaginal a un certain mode d'existence extramentale. Quoi d'étonnant dès lors si la colère qui est un feu psychique brûlant les entrailles devient une flamme crépitante lorsqu'elle se manifeste sous sa forme sensible ? Et quoi d'étonnant encore si les passions animales empoisonnant l'âme deviennent des scorpions qui piquent, des serpents qui mordent sous leur aspect extramental ?*

*Repensez à ce que nous avons dit concernant la nature de la réalité : celle-ci procède d'une énergie lumineuse qui s'épanouit en couches successives, manifestant son intensité foudroyante dans l'intelligence jusqu'à sa condensation opaque dans le minéral. Dieu expire de la lumière qui s'épiphane en reflets (que nous nommons créatures) allant du plus subtil jusqu'au plus dense. Quand Dieu inspire, Il provoque le retour de cette lumière à son origine.*

*Chaque être est en quelque sorte un rayon de lumière, une respiration divine, et l'aspect matériel sous lequel il se donne dans notre monde sensible n'en constitue qu'un mode particulier d'existence. Toujours l'unité est conservée ; la dimension matérielle n'est pas d'une texture substantiellement différente, étrangère à celle de la dimension spirituelle. Les deux sont lumière de densité plus ténue ou plus grossière et seul la nature de notre regard, qu'il soit celui de l'œil du corps ou celui de l'œil du cœur (himma), fait que la réalité nous apparaisse comme discontinue ou unifiée.*

*Songez à la diffraction d'un rayon solaire à travers la lentille d'un nuage. L'arc en ciel apparu, malgré la diversité des couleurs, ne participe pas moins à la lumière blanche d'où il s'origine. Celle-ci est dans le même temps toutes les couleurs et ces dernières n'en sont qu'apparitions diversifiées. Il en va de même pour chaque être.*

*En concentrant sa himma sur tel être sensible, par exemple, le chrif (parce qu'il a d'abord opéré de la même façon sur lui-même !) est capable d'en modifier le mode d'existence, de le déplacer sur un autre niveau (Hadra) plus subtil, d'en obtenir un contrôle, d'activer toute la gamme des énergies de l'être en question ou d'en faire vibrer une en particulier.*

*En concentrant son énergie spirituelle sur tel être sensible, par exemple, déjà présent en acte dans les autres Haddârat, le chrif peut « déplacer » les Présences, obtenir un contrôle sur l'être en question et « préserver » cet être en la série des Présences ou dans une en particulier, aussi longtemps que dure la concentration (méditation). » Il déroule un nouveau parchemin sur lequel je peux lire « Fosûs Al Hikam » de Abûl-l-'Alâ 'Affî en me précisant que là est le secret et qu'il ne pourra aller plus loin :*

*L'alchimiste me traduit ce qui suit : « C'est en concentrant sa himma sur la forme d'une chose, dans l'une des Haddârat, que le chrif est à même de la produire dans le champ de l'existence extramentale, voir sous une forme sensible. En préservant la forme de cette chose dans l'une des Haddârat supérieures, il la conserve dans les Présences inférieures. Inversement, lorsque par l'énergie de sa himma, il préserve cette forme dans l'une des Haddârat inférieures, la forme de cette chose est conservée dans une Hadra supérieure, car la persistance du suivant postule la persistance du précédent ! Maintenant, à la place du mot "chose" dans ce texte, mettez-y la bouilloire, le serpent et le four et vous aurez la solution des "trois feux" !*

*Je suis dans l'expectative ; c'est à la fois simple et terriblement compliqué. Je dois trancher ce nœud gordien avec mes propres mots, mes images-modèles personnelles. Je résume mentalement : le cœur du chrif, brûlé par la himma devient semblable à un miroir. Dans celui-ci, selon sa « matière », sa forme et sa capacité, il capte les Présences supérieures. Jusqu'où peut-il capter ? Cela dépend de la qualité du miroir. Ce qu'il capte, il le réfléchit sur la Hadra inférieure, le monde du sensible. Ici réside la grande difficulté ! Ce sensible pour moi n'est pas le sensible auquel il pense, m'a-t-il dit ?*

*Alors quel est-il ? L'obstacle est psychologique, je le sens. Je bute sur ce sensible, si solide, si compact qui fonde pour beaucoup mon identité et la définition que j'accorde au réel. Voir de l'autre côté du miroir ! Intellectuellement, je m'accorde bien volontiers au postulat de l'alchimiste, partant du principe que toute la création n'est qu'un jeu de lumière et que la matière n'en est elle-même qu'une manifestation plus dense ; ce que je vis pourtant (et ce que nous vivons tous !) c'est le doute de saint Thomas : il me faut toucher pour croire. Et toucher c'est voir avec mon œil sensible et non pas avec celui du cœur ! Comment et par quelle image intime provoquer le retournement : ne voir en ce sensible qu'une certaine qualité de lumière, elle-même produite par un faisceau plus éclatant... et non l'inverse ? Cette perception m'est capitale pour que je puisse admettre ces passages entre les mondes.*

*Une image salvatrice vient lever le voile. Celle d'un gosse avec un miroir qui capte un rayon et qui joue à le réfléchir sur une façade, déplaçant sans cesse son auréole lumineuse. Celle-ci n'est évidemment qu'un reflet... comme le sensible n'est qu'un reflet de l'image captée par le cœur du chrif et que celui-ci déplace à volonté. Le sensible est donc transmutable sur l'échelle des Présences comme l'auréole de lumière sur la façade.*

*La déduction évidente de toute ma rêverie m'oblige à me pincer : je rêve puisque tout est lumière, que tout sans cesse s'épiphänise. Je me raccroche à du concret. Que dit la science ? En poussant jusqu'au terme certaines de ces conclusions, elle dit la même chose : la réalité est énergie, donc lumière.*

*Quelle importance dira-t-on ? En soi aucune. Mais pour la maturation de notre conscience et les stratégies à employer pour y parvenir, il n'est pas indifférent de savoir que la réalité à laquelle nous nous assurons n'est pas objective mais épiphänique. Les choses qui font notre monde, si solides d'apparence et sur lesquelles reposent pensées et croyances, sont en fait transparentes.*

*Que produit le cœur du chrif incendié par l'ardeur de sa himma ? Une transmutation. Il transforme le « sensible », le subjuguant au principe d'une Présence supérieure à laquelle lui-même s'est hissé en maîtrisant ses passions animales symbolisées par les scorpions et les serpents. Il ramène à la source (ta 'wîl) le serpent venin, c'est-à-dire qu'il le subtilise tout en lui conservant son aspect sensible (forme et étendue), l'exhausse à des hauteurs spirituelles où le « poison » est connoté selon une symbolique n'engendrant plus les mêmes effets physiques, produit un mixte, un corps subtilisé ou un esprit corporifié.*

*L'eau brûlante du moqraj ne brûle plus la langue parce que celle-ci est devenue la « langue parole » maîtrisée, le poison du serpent n'a plus d'effet sur le système cardiovasculaire parce que l'œil sensible s'est transformé en l'œil du cœur, et le feu du four ne peut plus brûler le corps protégé par une aura de lumière.*

*Mon esprit cartésien lutte à contre-courant pour réfuter ma découverte. Il me faut une métaphore vive pour rendre cohérente cette fantasmagorie. Me vient celle de l'acteur avalé par son rôle. L'acteur est le « phénomène » sensible, le rôle qu'il incarne en est l'archétype. Le rôle subjugué l'acteur et lui impose du dedans sa propre logique. L'acteur s'oublie dans son rôle et ne subsiste plus que par ce dernier. Il en acquiert les charismes et les pouvoirs.*

*La himma du chrif, exaltant son imagination active, pénètre dans l'univers des images-modèles, en extrait la saveur (dhawq) transmuant l'être visible (zâhir) au plan de sa signification secrète (bâtin).*

*Il est minuit. Je pose ma dernière question :*

*« Pourquoi dit-on que c'est Allah qui guérit ; n'est-ce pas plutôt la himma du chrif ?*

*— Pour que le pouvoir de la himma puisse se manifester dans le cœur du chrif, il faut que celui-ci soit parvenu à l'état de fanâ, à ce stade où sa confiance s'abandonne totalement en Dieu et ne subsiste désormais qu'en Lui (baqâ). On parle alors de "se séparer de ses attributs humains pour demeurer en ses attributs divins". Dans cette activité le cœur, comme un miroir, acquiert un polissage parfait où Dieu se mire idéalement, selon la forme même et la qualité de cœur microscopique. L'infiniment grand est alors dans l'infiniment petit. Lorsque le chrif projette par sa himma cette "gloire" sur le sensible, il y projette en fait celle de Dieu Lui-même et sa baraka. Il devient alors un médium par lequel se manifeste le vrai guérisseur qui est Allah.*

*Un silence perlé d'étoiles bleues coule par la fenêtre entrouverte.*

*L'alchimiste me regarde avec les yeux du maître attendri par les progrès de l'élève attentif et captivé ; il sait déjà ma reconnaissance et je sais qu'il ne m'a pas menti. Il conclut par ces mots :*

*« Si vous écrivez quelque chose sur tout ce que l'on a dit, n'oubliez pas de citer les grands hommes qui sont à la source de toutes ces paroles. Beaucoup de ceux-ci, comme vous l'avez deviné, se rattachent à l'Islam shî'ite. Ils ont noms, Mollâ Sadrâ, Kâchâni, Ahsâ'î, Ibn Arabî, Karîm Gîlî, et tant d'autres encore de grande importance. »*

## **3<sup>IÈME</sup> PARTIE : ALCHEMIE, TRANSE ET PRODIGES**

### **CHAPITRE XI.**

#### **L'alchimie spirituelle en Islam dans ses rapports avec les mécanismes explicatifs des prodiges**

En suivant les indications de notre dernier interviewé, « l'alchimiste », nous donnerons la parole dans ce chapitre aux auteurs que celui-ci a évoqués et à d'autres concernés, cette parole apportant dès lors un « point de vue » d'Islam, susceptible d'établir sans parti pris de notre part, la nature des rapports entre l'alchimie et la spiritualité Islamique. Nous profiterons également, lorsque l'occasion s'en présentera, d'apporter des éléments de comparaison entre l'alchimie d'Islam et l'alchimie Occidentale (sachant combien celle-ci est redevable de la première) afin d'éclairer par l'une ce qui pourrait demeurer obscur dans l'autre et vice et versa.

Cette partie pourrait paraître d'une part fastidieuse et répétitive et d'autre part échapper au logos strictement ethnologique. Si nous faisons parler les mystiques eux-mêmes de l'alchimie spirituelle au risque des répétitions, c'est pour que les difficiles notions traitées s'entrecroisent et confirment au lecteur l'unité de cette doctrine. N'oublions pas que nous sommes ici dans une perspective « emic » et que cette dernière ne laisse aucune place à une démarcation aussi tranchée des concepts que le ferait une perspective « etic ». Nous sommes avec ces alchimistes dans un « continuum » où les différents secteurs de la « réalité » sont comme absorbés dans cette grande idée de « l'unicité de l'existence » intégrant transes, prodiges, thaumaturgies et autres dimensions dans une vaste cohérence. Le passage par cette mystique de la lumière nous semble obligé ; parce que c'est là que nous trouverons les explications suffisantes pour répondre à nos questions plus prosaïques concernant les prodiges et particulièrement l'incombustibilité liée aux « trois feux ».

Nous devons auparavant mentionner l'aide substantielle que nous avons retiré de la lecture des ouvrages de Corbin, qui a exploré avec un immense talent les domaines en question dans nombre de ses ouvrages.<sup>78</sup>

Même si l'alchimie peut apparaître comme un phénomène marginal dans le monde sunnite majoritaire et ne relever principalement que de la partie shî'ite de l'Islam,<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Concernant les ouvrages consultés de l'auteur, nous renvoyons le lecteur à la bibliographie ; nous citerons Corbin tout au long de ce chapitre à travers les différents auteurs qu'il a étudiés.

cette première n'en demeure pas moins, comme l'atteste à de nombreuses reprises H. Corbin, une voie d'accès importante à la spiritualité et à la métaphysique de l'Islam.

En ce sens, l'alchimie est signifiante pour nous permettre de mieux appréhender la nature des prodiges et leur possibilité de manifestation, comment le saint a ce pouvoir de faire advenir au réel ce qu'il souhaite, ce « pouvoir de faire être » (*takwîn*) pouvant lui-même signifier une des étapes de la réalisation spirituelle, quand bien même celui-ci n'est pas une fin en soi et peut sembler dérisoire par rapport au but spirituel recherché.

Comme bon nombre des auteurs précités par « l'alchimiste » sont des shî'ites, il nous apparaît opportun d'éclaircir les rapports qu'entretiennent entre eux, sunnisme, shî'isme et soufisme, en citant Corbin :

*L'œuvre de Haydar Âmolî nous situe au cœur du problème soulevé ici même à plusieurs reprises, et qui s'impose au chercheur, dès qu'il tente de ressaisir aujourd'hui à sa source l'ésotérisme Islamique, ce qui veut dire l'« interiorité » de l'Islam spirituel : qu'en est-il de la gnose ('irfân) du soufisme, laquelle n'est plus une inconnue en Occident, par rapport à la gnose ou à la théosophie shî'ite ('irfân-e-shî'i) qui, elle, est restée jusqu'ici beaucoup moins connue ? Or, la conviction du 'ârif ou gnostique iranien, c'est que la gnose soufie n'aurait pas existé, s'il n'y avait eu tout d'abord la gnose shî'ite, dont la source première est l'enseignement des saints Imâms expliquant à leurs disciples le sens caché des versets qorâaniques. (Corbin, En Islam iranien, Gallimard 1972, 149).*

Haydar Âmolî (VIII<sup>e</sup> / XIV<sup>e</sup> siècle) dans son ouvrage de théosophie shî'ite (le *Jâmi' al-asrâr*) rappelle donc la relation initiale entre soufisme et shî'isme, et pour ce faire réprecise avec la minutie d'un fidèle, la doctrine originelle du shî'isme.

Rappelons succinctement la nature de cette doctrine : tandis que l'idée de base relative au sunnisme enseigne que le Prophète a achevé le « cycle de la prophétie » (*khâtim al nubuwwa*) et s'est porté garant qu'après son départ n'advindraient ni sharî'a nouvelle ni nouveau prophète législateur et que lui-même était le « sceau de la prophétie » et le « sceau des prophètes » (*khâtim al-aniyâ'*), le shî'isme affirme pour sa part que tout n'a pas été dit en matière de spiritualité par Muhammad, que le « cycle de la prophétie » donne naissance à un nouveau cycle, celui de la « *walâya* », ou cycle de l'initiation spirituelle. Le terme *walâya* fait référence d'une part à la vénération amoureuse qui caractérise les disciples à l'égard des Imâms et, d'autre part, à « la prédilection divine » qui, de toute éternité, instaure ces derniers comme les « Amis de Dieu » et ses « Aimés » (*awliyâ' Allâh*). Ceux-ci, à la fin du cycle de la prophétie, prennent le relais en initiant leurs adeptes aux révélations progressives du sens intérieur et subtil (*bâtin*) de la prophétie. Le shî'isme considère donc le premier Imâm,

---

<sup>79</sup> On décrit usuellement l'origine de l'alchimie en Islam à partir de la figure des Imâms et surtout de celle de Ja'far al-Sâdiq, mais l'alchimie s'est ensuite étendue aussi bien au sunnisme qu'au shî'isme tout en restant une affaire de spécialistes, c'est-à-dire de gnostiques, au sens musulman du terme.

‘Alî ibn Abî-Tâlib (ob.40/661), celui que le prophète lui-même avait annoncé comme son descendant, un « autre lui-même », comme le chef de file du nouveau cycle de la *walâya*. Le shî‘isme ne s’attend donc pas à voir révéler une nouvelle loi (*sharî‘a*), mais le sens ésotérique des révélations données par le prophète à l’humanité. Ce décodage inspiré du texte saint (Qur’ân), qui progressivement permet au moins sept lectures du livre sacré, est une herméneutique, une « prophétie en marche », un dévoilement du sens spirituel caché dans les paroles mêmes du prophète. Dans l’idée shî‘ite, la qualité de *awliyâ*, d’Amis de Dieu, réfère principalement aux douze Imâms (pour le shî‘isme duodécimain :<sup>80</sup> sept pour le shî‘isme septimanien ou ismaélien) tandis que le soufisme sunnite en généralise l’attribution.

Pour Haydar Âmolî, le shî‘isme représente l’Islam intégral en ce sens qu’il intègre l’exotérisme et l’ésotérisme de l’Islam. Il est fondé sur la *sharî‘a* (la religion positive), la *haqîqa* (la vérité intérieure), la *tariqâ* (la chaîne initiatique) ; la *haqîqa* est l’esprit de la *sharî‘a*, qui elle, en est la forme. Forme et esprit, les deux reliés à la chaîne initiatique, forment un tout, unissant l’exotérique et l’ésotérique de l’Islam.

*Aussi bien, depuis la fleur de ma jeunesse, disons plutôt depuis les jours de mon enfance, jusqu’aux présents jours, lesquels sont pour moi les jours de la maturité, je me suis appliqué, avec l’aide et l’assistance divines, à m’assimiler les enseignements fondamentaux de mes ancêtres les saints Imâms ainsi que leur voie spirituelle (tariqâ), aussi bien selon l’exotérique (zâhir) qui est la religion littérale (sharî‘a), telle que la pratiquent les shî‘ites imâmites parmi les différentes branches de l’Islam, que selon l’ésotérique (bâtin) qui est la vérité spirituelle (haqîqa) à laquelle s’attache le groupe des soufis, maîtres en Tawhîd et hommes de Dieu, et en considérant l’accord et la symphonie de l’une avec l’autre, tant et si bien que je pris conscience des titres de l’une et de l’autre ; je compris la vérité spirituelle de l’une et l’autre position, et les ajustai l’une à l’autre, à la façon dont une sandale fait la paire avec l’autre, ou comme chaque plume d’une flèche fait la paire avec celle qui est vis-à-vis. J’en arrivais ainsi au point où j’en suis, totalisant en moi-même la religion littérale et la vérité gnostique, contenant en moi-même l’exotérique et l’ésotérique.... (Âmolî, dans Corbin, 1972, 180).*

Après avoir défini ce qu’est pour lui le shî‘isme intégral, Haydar Âmolî essaie de démontrer que les vrais soufis sont les shî‘ites vrais, ceux qui pratiquent le shî‘isme intégral, alliant exotérisme et ésotérisme de l’Islam et que les vrais shî‘ites sont les vrais soufis qui ne négligent pas la *sharî‘a* au profit de la *haqîqa*.

---

<sup>80</sup> « Les douze Imâms sont ceux qui guident leurs adeptes au sens spirituel caché, intérieur, ésotérique (bâtin), de la Révélation énoncée par le prophète, ceux dont l’enseignement (formant un corpus considérable) reste, pour tout le temps postérieur au dernier prophète et jusqu’à la parousie de l’Imâm caché, la source d’une tradition spirituelle qui ne s’improvise ni ne se reconstruit à coup de syllogisme, de même que leurs personnes, surnaturelles et médiatrices, polarisent la dévotion de leurs adeptes » (Corbin, 1971, 42).



*Ce qui fait la dignité des deux groupes (shî'ites imâmites et soufis) et détermine leur rang, ou mieux dit leur vérité spirituelle, c'est qu'ils sont tous deux les porteurs des secrets des prophètes et des Awliyâ, selon l'exotérique et selon l'ésotérique, parce que les prophètes et les Awliyâ cumulaient la totalité des secrets divins, selon l'exotérique et selon l'ésotérique. C'est qu'en effet les shî'ites assument la charge de leurs doctrines et de leurs secrets selon l'exotérique et la sharî'a, tandis que les soufis assument la charge de leurs doctrines et de leurs secrets selon l'ésotérique et la vérité spirituelle (haqîqa), bien que les soufis en réalité ce soient également les shî'ites, comme je te l'ai fait comprendre en t'expliquant qui est le croyant éprouvé et qui est le croyant non éprouvé. (ibidem, 1972, 187)*

C'est par ces termes de « croyant éprouvé », qu'Haydar Âmolî réalise le lien entre shî'isme et soufisme. En effet, le croyant éprouvé c'est le shî'ite intégral qui a réussi à joindre le « *bâtin* et le *zâhir* » et non pas le « simple *shî'ite* » oublieux de la *haqîqa*. Et le « croyant éprouvé » n'est pas non plus le soufi oublieux de ses origines, de la chaîne à laquelle il est rattaché et qui s'ancre dans le cœur des premiers soufis, disciples des Imâms.

Haydar Âmolî déclare avoir vu la vérité spirituelle chez les shî'ites et les soufis, avoir vu ce qu'il y avait de vrai mais aussi ce qu'il y avait de faux. Pour les uns (soufis, ultra-shî'ites, Ismaéliens d'Alamût), la vérité consiste à reconnaître le *bâtin* et la négativité à ignorer le « *zâhir* ». Pour les autres, seule compte la lettre de la *sharî'a* excluant toute la dimension ésotérique. La « voie droite » réside dans le maintien de l'équilibre.

*Alors aussi je compris le secret de cette parole de notre prophète : « Les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les souffles des créatures », et cette autre de notre premier Imâm : « La connaissance est un point unique ; c'est ignorance des ignorantins qui le multiplie » (ibidem, 182).*

Le vrai soufisme est en quelque sorte un shî'isme qui s'ignore et le vrai shî'isme en retour un soufisme voilé. Quoiqu'il en soit des différences entre soufisme shî'ite et soufisme non shî'ite, on peut relever un « éthos » commun au soufisme et au shî'isme. Celui-ci est une partie de la tradition spirituelle en Islam et, il faut bien le relever, une partie qui s'est violemment illustrée en s'efforçant de détruire le soufisme lorsque, après les Imâms, à partir du XI<sup>ème</sup> siècle, elle est devenue une religion purement juridique hostile à toute spiritualité ; le cas de Haydar Âmolî illustre la volonté d'un soufi d'essayer de rendre au shî'isme sa part spirituelle niée par les religieux, en tous les cas celle qui s'efforce de découvrir « en dévoilant » le sens de plus en plus profond au cœur même de la prophétie. Il nous semblait nécessaire de donner la parole à Haydar Âmolî et de voir comment il identifiait le vrai shî'ite au vrai soufi et vice et versa ; sans cela, l'alchimie qui nous vient en aide pour démontrer l'effectuation des prodiges, aurait pu être le seul apanage du shî'isme et n'aurait pu être utilisée dans le cas du soufisme sunnite. Les différences « radicales » ayant été surmontées par le troisième terme « le croyant éprouvé », les deux courants shî'isme et soufisme peuvent

dès lors être conciliés, le « croyant éprouvé » sunnite étant, à son insu, le représentant du shî'isme « in partibus sunnitarum », tandis que le « croyant éprouvé » shî'ite représente, sans qu'il le sache, le vrai soufi « in partibus shî'itarum ».

Dans son commentaire de la *Khutbat al-bayân*, prône attribué à 'Alî, le gendre du prophète, l'alchimiste Aydamor ibn 'Adillâh Jaldakî (XIV<sup>e</sup> siècle) précise les rapports entre prophétie et alchimie, cette seconde ayant été déclarée par 'Alî « sœur de la prophétie ».

*La prophétie contenant des éléments exotériques de l'ordre de la loi religieuse (la sharî'a) et des secrets ésotériques relevant de la sagesse supérieure, c'est assurément à l'ensemble de ces secrets ésotériques constituant la sagesse divine supérieure qu'appartient l'alchimie. C'est en raison de cela que l'Imâm 'Alî a déclaré que l'alchimie est la soeur de la prophétie, c'est-à-dire qu'elle fait partie de l'« annonce solennelle. (Corbin, 1986, 35)*

Or remonter vers « les secrets ésotériques relevant de la sagesse supérieure » incombe à la science du *ta'wil* qui est un dévoilement intuitif, une pénétration par la vision intérieure (*kashf*), un passage de l'épais au subtil, de l'apparent au caché. L'alchimiste fait de même travaillant sur sa « matière première », en séparant le subtil de l'épais puis poursuivant, par des opérations successives à affiner l'épais, le rendant de plus en plus subtil, s'essayant conjointement d'intégrer le « volatil » et le subtil à des parties plus denses. De même que l'herméneute qui, par l'exégèse spirituelle, remonte jusqu'à la source du sens, jusqu'à sa dimension la plus subtile, l'alchimiste partant du réel manifesté divers et multiple, « s'efforce de ramener celui-ci à l'unité axiale qui est la sienne. »

Le *ta'wil* reconduisant aux secrets ésotériques est un processus alchimique et inversément. Parce qu'il y a une complète homologie entre l'action extérieure et l'action intérieure, la transformation intérieure de l'homme est rigoureusement reflétée dans le déroulement des successives opérations. Par la transformation des « métaux » se transforment homologiquement les parties de l'âme et leur transformation influence à leur tour celle des métaux.

Rappelons qu'il ne faut pas considérer la transmutation des métaux comme une opération exclusivement matérielle. « L'opération qui achève le magistère est une opération qu'on ne fait pas avec les mains » mais qui implique de la part de l'alchimiste « dispositions et procédés subtils ». De surcroît, les métaux dont il s'agit ne font pas allusion uniquement aux métaux « physiques » mais à l'ensemble de l'organisme de l'opérateur qui doit être « analogiquement » et opérativement purifié. C'est en cela que consiste la différence entre la chimie hermétique et la chimie ordinaire :

*La première prend pour matière les principes, et agit sur eux en suivant les voies de la nature elle-même ; au contraire, la chimie ordinaire prend les*

*mélanges déjà formés et opère sur eux avec des décompositions extrinsèques, qui détruisent les natures et ont pour résultat des monstres.* (Pernety, Fables, I, 16, 21, dans Evola, 1979, 223).<sup>81</sup>

La chimie ordinaire agit donc sur des substances « mortes » c'est-à-dire déjà formées, des « processus épuisés », sur un système de « conséquences » tandis que l'alchimie opère sur les causes formatives de ces substances elles-mêmes, sur les pouvoirs initiaux formateurs structurant ces dernières et travaillant dans l'invisible à leur élaboration. L'alchimie implique donc une connaissance spirituelle effective focalisant sur la dimension subtile non perceptible par le seul savoir analytique. L'opérateur est ainsi directement concerné par la transmutation puisque c'est par celle-ci qu'il va obtenir cette connaissance spirituelle seule susceptible de transformer à son tour d'autres « métaux ». C'est la raison pour laquelle il est affirmé avec force que l'opérateur doit être dans l'œuvre : « oportet operatorem interesse operi ». « Notre œuvre est intérieure et extérieure » est-il écrit dans le livre de la Clémence (CMA, III, 135, ibidem, 224). La qualification et la « dignité » de l'alchimiste sont donc impliquées à part entière dans l'opération hermétique et c'est cette capacité de s'être auparavant donné « une forme » intérieure par transmutation intime qui permet à l'adepte d'agir ensuite sur les forces minérales et d'en déterminer d'éventuelles modifications.

Jadalki insiste encore sur la parenté entre prophétie et alchimie dans ces rapports avec la thaumaturgie, ce qui nous ramène au thème central de la thèse :

*Sache que la forme épiphanique de la prophétie c'est l'existence des faits thaumaturgiques qui rompent le cours des choses, des signes étonnants (âyât) des bienfaits ésotériques et exotériques. De même dans la forme épiphanique de l'Ars Divina (al-sinâ'a al-ilâhiyya) : l'alchimie, il se produit des signes, des faits qui rompent le cours des choses et des bienfaits insurpassables par celui d'entre l'élite de ses serviteurs que Dieu a choisi pour manifester ces choses. Le bénéfice que celui-là en retire, avec la permission de Dieu, est surabondant aussi bien dans l'ordre personnel que dans l'ordre général.* (Corbin, 1986, 37)

Ce commentaire d'un passage de la *Khutbat al-bayân* attribué au premier Imâm, auquel cherche à se rattacher la quasi totalité des chaînes confrériques sunnites ou shî'ite évoque sans ambiguïté :

- l'analogie entre prophétie et alchimie par rapport à la production des signes et des prodiges
- « les insurpassables bienfaits » personnels et sociaux pour ceux-là que Dieu a choisis.

Les premières pages de ce chapitre nous ont jusqu'ici amené à préciser les rapports suivants entre :

---

<sup>81</sup> Les citations relatives à l'alchimie occidentale sont empruntées dans ce chapitre à Evola, 1979.

- shî'isme et soufisme : le « croyant éprouvé » de Haydar Âmolî a tenté une synthèse entre ces deux termes pouvant paraître à priori irréductibles,
- prophétie (celle-ci incluant l'exotérique et l'ésotérique) et alchimie : Jadalki souligne l'importance que le premier Imâm 'Ali accorda à l'alchimie, sœur de la prophétie.
- prophétie, alchimie et thaumaturgie : Jadalki souligne que signes et prodiges thaumaturgiques relèvent de la prophétie et de l'alchimie, et que les conséquences de ces actions sont insurpassablement bénéfiques (charisme).

## 1. L'alchimie spirituelle et le monde du *Malakût*

Il nous faut maintenant nous demander : où se déroulent les transformations imputables à l'alchimie spirituelle ? Tous les soufis ayant traité le sujet s'accordent à dire que le lieu de ces métamorphoses amenant progressivement le fidèle à passer d'univers grossiers vers des mondes de plus en plus subtils est la « terre des visions », le *Malakût*, le monde d'*Hûrqalyâ* ». C'est là qu'ont lieu les événements spirituels transformateurs et c'est à partir de ceux-ci que se génèrent les prodiges que parfois l'on peut observer dans le monde sensible.<sup>82</sup> Le *Malakût* ou le monde suprasensible de l'âme est le monde intermédiaire entre le monde physique sensible (*Mulk*) et celui des pures intelligences (*Jabarût*)

Mollâ Sadrâ Shîrâzi (1050/1640) fait correspondre à ces trois univers, respectivement, les sens, l'imagination et l'intellect ou encore plus synthétiquement l'anthropologie tripartite corps/âme/esprit, régulant et harmonisant la triple croissance de l'homme, de station en station, depuis le règne le plus grossier jusqu'à celui le plus subtil. La faculté imaginative ressort d'une imagination active seule susceptible de percevoir les formes du *Malakût*, et n'a rien à voir avec ce que l'on nomme l'imaginaire. Son rôle consiste à donner formes aux pures intelligences, à « corporéfier le subtil » et à subtiliser les corps. Qâzi Sa'îd Qommî (1103/1691) attribue au *Malakût* une spécificité de temps qui n'est pas la même que celle du *Mulk* ou du *Jabarût*.

*Tant que tu n'es pas sorti de l'étroitesse de tes sens et que tu n'es pas entré dans le royaume de ton Malakût (c'est-à-dire dans le royaume suprasensible de ton corps subtil, tel que tu existes dans le monde céleste du Malakût), il te faut savoir, ou plutôt te remémorer, que le mouvement, le temps et l'espace sont en correspondance mutuelle à leurs degrés respectifs (c'est-à-dire aux degrés du Mulk, du Malakût, du Jabarût). De même les univers ont des limites et des points de repère qui sont en correspondance mutuelle. Plus l'espace est subtil, en fonction de ces univers hiérarchisés quant à l'état subtil, jusqu'à l'état subtil absolu, plus le mouvement et le temps sont subtils. Le corps malakûti (le corps subtil de lumière au niveau de Malakût est d'une subtilité et d'une luminescence parfaites ; ni rideau ni barrière ne lui voilent quelque chose, ni terre ni ciel ne lui font obstacle.... Les individualités célestes du Malakût ne sont pas liées à la nécessité d'être, par rapport aux lieux de l'espace sensible, en ce lieu-ci ou en ce lieu-là ; la totalité des lieux est pour elles égale et à égalité ; cette totalité est par rapport à elles du même ordre de grandeur que la terre par rapport au ciel. De même le temps malakûti, de même le mouvement malakûti. (Corbin, 1972, 157-8)*

---

<sup>82</sup> « C'est un monde « extérieur », et qui pourtant n'est pas le monde physique, un monde qui nous apprend que l'on peut sortir de l'espace sensible sans sortir pourtant de l'étendue, et qu'il faut sortir du temps homogène de la chronologie pour entrer dans le temps qualitatif qui est l'histoire de l'âme. C'est le monde enfin où est perçu le sens spirituel des textes et des êtres, c'est-à-dire leur dimension suprasensible, ce sens qui nous apparaît le plus souvent comme une extrapolation arbitraire, parce que nous le confondons avec l'allégorie » (Corbin, 1979, 24).

Dans cette citation de Qâzî Sa'îd Qomnî ressort avec évidence ce processus de subtilisation provoqué par l'alchimie spirituelle. Le « quantum » de temps imparti au fidèle se subtilise au fil de sa progression vers le Malâkut. La succession chronologique devient au fil de la montée simultanée et les obstacles du sensible ayant été surmontés « le temps devient espace en fonction de la sublimation qui le porte à un état de plus en plus subtil ». On pressent déjà ici, que si le cadre spatio-temporel s'est modifié, subtilisé à un point tel qu'il n'est plus contraint par la matière, une « logique du sensible » n'est plus de mise et que dès lors celle-ci, ayant à traiter des phénomènes relevant de la « logique du Malâkut », ne pourra plus que les nommer « prodiges ».

Commentant Shihâbuddîn Yahyâ Suhrawardî (587-1191), Qutbuddîn Mahmûd Shîrâzî écrit :

*Les formes imaginales n'existent donc ni dans la pensée, puisque le grand ne peut être empreint dans le petit, ni dans la réalité concrète, sinon quiconque possédant des sens en bonne santé pourrait les voir. Mais elles ne sont pas du pur non-être, sinon on ne pourrait ni se les représenter, ni les discerner les unes des autres, et elles ne pourraient être l'objet de jugements différents. Puisqu'elles sont de l'être réel, et qu'elles ne sont ni dans la pensée, ni dans la réalité concrète, ni dans le monde des intelligences – car elles sont des formes corporalisées, non de purs intelligibles – il faut bien qu'elles existent dans une autre région, et c'est cette dernière que l'on appelle mundus imaginalis, monde de l'imaginal et de la perception imaginative. C'est un monde intermédiaire entre le monde de l'intelligence et le monde des sens ; son plan ontologique est au-dessus du monde des sens et au-dessous du monde intelligible ; il est plus immatériel que le premier, moins immatériel que le second. C'est un monde où existe la totalité des formes et des figures, des dimensions et des corps, avec tout ce qui s'y rattache : mouvements, repos, positions, configurations etc... toutes subsistantes par soi-même, « en suspens », c'est-à-dire sans être contenues dans un lieu ni dépendre d'un substrat. (ibidem, 1972, 95).*

Parlant du mundus imaginalis ('*âlam al-mithâl*), 'Abdurrazzâq Lâhîjî (1072/1662) déclare que les théosophes orientaux et les soufis sont en accord pour affirmer qu'entre le monde sensible et le monde intelligible, il existe une autre dimension. Celui-ci, sans « matière matérielle » est fait de matière subtile incluant figure et étendue. Tandis que les univers intelligibles transcendent la matière sensible et l'étendue et que les univers physiques sont constitués de matière et de forme, « les êtres du mundus imaginalis sont séparés de la matière, mais revêtus d'étendue, comme le sont les formes de la conscience imaginative ». Mais alors que celles-ci n'ont d'existence que dans la conscience du sujet, les formes du « monde imaginal »<sup>83</sup> subsistent de manière objective et extramentale. Par son aspect non matériel, le mundus imaginalis a des

---

<sup>83</sup> Le mot « imaginal » a été proposé par H. Corbin

rapports avec le monde immatériel de l'intelligible, et par le fait qu'il possède forme et étendue il en a aussi avec le monde matériel et sensible.<sup>84</sup>

En plus de la pluri-localisation (prodige d'ubiquité, ou l'abolition de la loi de succession temporelle qui régle la localisation dans l'espace puisque le saint est présent en plusieurs lieux au même moment), on pourrait y ajouter comme qualités apparaissant lors d'une subtilisation, toutes celles ne faisant plus référence aux lois classiques régissant le monde matériel, tous les processus « élémentaires » n'obéissant plus désormais aux conséquences physiques « trivialement » attendues (ex : le feu qui ne brûle plus, la pesanteur qui n'agit plus etc...) mais produisent des effets que la raison analytique ne peut pas appeler autrement que « prodiges ».

Notons que Lâhîjî dans ce passage fait implicitement allusion à « l'œuvre hermétique » lorsqu'il mentionne, d'une part la descente des être intelligibles et leur coagulation dans la forme et l'étendue et, d'autre part la montée du sensible dans les formes imaginales et son dépouillement matériel correspondant à une certaine dissolution. « Solve et coagula » n'est-ce point là un des principes majeurs de l'alchimie ? Lâhîjî soutient qu'il est possible qu'un être du monde imaginal puisse apparaître en notre monde sensible et y être perçu de manière diffuse par nos sens externes. Toute surface tranquille, transparente et polie faisant office de miroir, est susceptible de s'offrir comme lieu d'épiphanie pour les êtres du mundus imaginalis. L'imagination active elle-même, lorsqu'elle est d'une certaine nature, a également cette capacité de refléter les formes imaginales. C'est dans cet univers que les accidents peuvent se substantialiser, les actes et les œuvres de l'homme prendre forme et figure consistantes.

Qu'est-ce à dire, sinon que tout ce qui relève du monde sensible n'est qu'accidentel et que toutes les manifestations de ce monde ont leurs équivalences substantielles sous d'autres formes dans le monde intermédiaire. Ceci laisse entrevoir déjà qu'à chaque réalité sensible correspond une réalité subtile dont les principes et les lois diffèrent de la première. Pour nous maintenir sur la voie de la thèse et anticiper quelque ébauche de réponse à la question « pourquoi les trois feux ne brûlent-ils pas ? », disons déjà qu'au feu matériel qui brûle, fait écho sur le plan subtil un feu manifestant d'autres propriétés (celles de ne pas brûler, par exemple, le fidèle ayant accédé aux « stations » du monde imaginal).

---

<sup>84</sup> « Chaque être des deux univers, intelligible et sensible, a sa forme imaginale dans cet univers intermédiaire, forme imaginale subsistant par soi-même, d'une existence autonome : chaque être et chaque chose, y compris les mouvements et les repos, les attitudes et les physionomies, les saveurs et les parfums et autres accidents. Le mode d'existence qu'un être essentiellement immatériel assume en ce monde intermédiaire, correspond à une certaine descente par laquelle il devient capable d'assumer étendue et figure. En revanche, le mode d'existence qu'un être matériel y assume, correspond pour ce même être à une ascension qui le dépouille de la matière et de certaines choses inhérentes à la matière, telles que la localisation (Lâhîjî, dans Corbin, 1979, 202). »

## 2. L'imagination active

Celle-ci, affirme Mollâ Sadrâ Shîrâzî, n'est rien d'autre qu'une faculté de connaissance, au même titre que l'intellect et les sens. Si l'intellect a pour mission de prospecter dans l'intelligible et les sens dans le sensible, l'imagination est l'organe de connaissance capable de pénétrer dans le monde imaginal, monde subtil qui lui est propre. C'est par cette fenêtre que peut être contemplé le mundus imaginalis.

Qu'est-ce que perçoit cette imagination active ?<sup>85</sup>

Ibn 'Arabî prend pour exemple cette limite qui subsiste entre ombre et lumière. Les sens, nous dit-il, ne peuvent percevoir une « séparation matérielle entre les deux ». Seul l'intellect est capable par un jugement, d'établir de manière abstraite qu'il y a une limite entre cette ombre et cette lumière. Cette séparation idéale, c'est le *barzakh*. Celui-ci participe d'une certaine manière et de l'ombre et de la lumière, possède pour ainsi dire les virtualités des deux dimensions.<sup>86</sup>

Pour 'Abdul-Karîm al-Jîlî (805/1403), l'imagination active est « l'essence en laquelle se trouve la perfection de la théophanie ». C'est dans le réceptacle de l'imagination active, fonctionnant comme un miroir, que se reflètent les plus parfaites des épiphanies divines. S'éveiller (devenir un *Egregoros*) consiste à polir ce miroir pour que se manifeste la présence divine permettant une « comprésence réciproque avec Dieu ».

Mollâ Sadrâ (1050/1640) s'efforce de démontrer que l'imagination active est indépendante de la sensibilité physique ; c'est une faculté essentiellement spirituelle, autonome et indépendante vis-à-vis de la perception sensible et de tout ce qui relève du corps périssable. L'imagination active est rattachée à l'âme en tant que son « corps subtil » et a pour mission de faire exister (*ijâd*) les images et les formes spirituelles d'outre-monde.

*Ainsi elles (les âmes) rendent présentes certaines nourritures délectables, de belles formes, des sonorités exquises etc., de la manière dont elles le désirent. Et ces formes sont plus parfaites que celles qui existent dans le monde de notre expérience sensible. Car les lieux d'apparition (mazâhir) et les supports de ces dernières sont imparfaites (étant de nature corruptible), tandis que les*

---

<sup>85</sup> Mollâ Sadrâ nous livre la pensée qu'Ibn 'Arabî expose dans le chapitre 63 du « Livre des conquêtes spirituelles de la Mekke ». La conscience imaginative (conscience active) perçoit un intermonde, « un entre-deux », un *barzakh*, entre le monde intelligible et le monde sensible. Ibn' Arabî affirme que le *barzakh* est « une séparation idéale entre deux choses voisines, qui jamais n'empiètent l'une sur l'autre ».

<sup>86</sup> « Le *barzakh* est la limite entre le connaissable et l'inconnaissable, l'existant et le non-existant, le positif et le négatif, l'intelligible et l'inintelligible. Il est imagination simplicité. Lors donc que tu le perçois et le comprends, tu sais que tu perçois quelque chose qui existe, sur quoi tombe ton regard. Tu sais, par un indice certain, qu'il a quelque chose. Mais alors, qu'est-ce que cette chose dont on affirme l'existence, tout en la lui déniait ? C'est que l'imagination n'est ni existante ni non-existante, ni connue ni ignorée, ni positive ni négative » (Ibn Arâbî dans Corbin, 1972, 108).



*lieux d'apparition de celles-là sont parfaits.* (Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans Corbin, 1972, 96).

La puissance imaginative est donc une substance dont l'existence est indépendante de toute matérialité. A l'instant de la mort, nous dit Mollâ Sadrâ, elle surexiste. Bien qu'elle puisse être affectée par sa longue immersion dans le corps physique et en subir encore les conséquences, elle continue cependant « d'avoir une représentation de soi-même » correspondant à la forme qui était la sienne dans le monde sensible, mais ici sans matière. Ainsi, la puissance imaginative est consubstantielle à l'âme et de ce fait, comme elle, est impérissable.

Pour *Shaykh* Abûl-Qâsim Khân Ibrâhîmî (1896-1969) l'imagination subtile, organe de l'âme, fait partie elle-même de l'ensemble des formes éternelles du *Malakût*. L'âme humaine manifeste de manière sublime la plénitude qui procède du divin et elle est « la perfectrice des autres formes ; elle détient le maximum d'activité opérée et d'activité opérante ainsi que la perfection ; et elle est le siège d'énergies multiples ». (Ibrâhîmî cité dans Corbin 1979, 277).

Un long passage des « *Conquêtes spirituelles de la Mekke* » d'Ibn Arabî, expose une « science de l'imagination » (*'ilm al-khiyâl*) en précisant que celle-ci peut être appréhendée sous deux aspects, l'un dans sa fonction cosmologique en tant que « Présence » ou « Dignité Imaginatrice » (*Hadra khiyâlîya*) l'autre dans sa fonction psychologique en tant qu'imagination créatrice dans l'homme. Dans ses deux aspects, le rôle de cette imagination active est celui de médiatrice entre l'univers des pures intelligences et celui du monde sensible. Ibn Arabî pour situer ces deux aspects parlera d'une « imagination conjointe » au sujet imaginant (*Khiyâl muttasil*) et d'une « imagination dissociable » du sujet (*Khiyâl mufasil*).

La science de l'imagination a pour champ d'action tous les univers du « subtil ». Elle embrasse la perspective théogonique lorsqu'elle médite les théophanies du « Dieu dont est créé tout être » et la perspective cosmologique quand elle pénètre les secrets de l'univers en tant qu'épiphanies. Elle devient herméneutique, chercheuse de sens lorsqu'elle décrypte les symboles posés dans la réalité sensible et c'est elle aussi qui thématise les dimensions du rêve et de la vision. Elle est également la sagesse dispensée au « fidèle éprouvé » au mystique, au prophète, responsable des théophanies, des états extatiques et des thaumaturgies qui s'y rattachent. « Elle a en propre ce pouvoir de faire exister l'impossible », c'est-à-dire que par elle peut advenir prodiges et faits exceptionnels, attestant comme des signes, une progression spirituelle.

### 3. Attestation des thaumaturgies conjointes à l'imagination active

Ayant débuté notre approche par un long et patient travail sur le terrain et ayant constaté très empiriquement dans certaines *zaouïas*, la production de phénomènes inexplicables (les trois feux) ayant motivé notre recherche, il nous semble maintenant nécessaire d'entendre le témoignage de quelques célèbres penseurs mystiques concernant les thaumaturgies et prodiges de toutes natures, conjoints à la puissance de l'imagination active. Et même si le contrôle (*tasarruf*) des réalités diverses, le pouvoir de produire des thaumaturgies, n'est qu'un aspect trivial par rapport au but spirituel recherché, comme le confirment les plus grands spirituels, il n'en demeure pas moins que les prodiges attestent la « position » du mystique ayant atteint une certaine « station » grâce à son énergie spirituelle, et nous permettent, en tant qu'effets, de mieux comprendre les causes et les mécanismes desquels ils dépendent.

De manière générale, l'accès au monde imaginal par l'imagination active marque la rupture avec les lois et la logique du monde physique. Le *mundus imaginalis*, répétons-le, symbolise à la fois avec la réalité sensible qu'il précède et avec la réalité intelligible qu'il imite. Il possède comme la première, forme et étendue et, comme la seconde, il est composé de lumière. Il est en même temps structuré de matière immatérielle et « d'incorporel corporalisé en corps subtil ». C'est pour cette raison que les mystiques ont souvent parlé d'alchimie spirituelle. Parce que, comme pour l'alchimie médiévale en Occident, l'opérateur « opère » dans une réalité mixte (un mixte) où les esprits prennent corps et où les corps se spiritualisent : cet univers est souvent considéré comme un *barzakh* (un écran, un intermonde, une limite etc...). On ne pénètre pas dans ce monde d'images archétypes avec les organes des sens mais avec l'imagination active qui est l'organe du *mundus imaginalis*. C'est le lieu « réel » de tous les événements psycho-spirituels (« visions, charismes, actions thaumaturgiques en rupture avec les lois physiques de l'espace et du temps). Ici la logique classique n'a plus droit de cité et se voit remplacée par une logique paradoxale. Et tous ces événements paraîtront le produit d'une pure illusion « irréels », si l'on s'enferme dans le dilemme rationnel ne laissant le choix qu'entre les deux termes du dualisme banal, la matière ou l'esprit » et ne postulant pas ce troisième monde de l'image, « le monde imaginal ». Le propre de l'imagination active sera d'effectuer la transmutation du domaine du sensible en la pureté de monde subtil, pour les restituer en symboles à déchiffrer, et dont le chiffre est le propre chiffre de l'âme.

Le *mundus imaginalis* est donc le monde du sens et parce que l'âme fait partie de ce monde, elle ne peut trouver son sens que dans celui-ci, elle conjoint donc le sensible au monde imaginal par l'imagination active et restitue ce premier sous forme de symboles à déchiffrer. Ce faisant elle se configure à elle-même, c'est-à-dire se connaît et découvre son propre sens.

Elle restitue ce monde imaginal au terme par le moyen de la sensibilité ; celle-ci ne tire donc pas les formes (le sens) perçues de « l'extérieur » mais véhicule, comme un

relais, ce qui vient du monde imaginal, et imprime comme un sceau imprime son cachet dans une cire informe, le cachet archétype dans le monde de la matière. Ainsi ce qui est vu en tant qu'objet ou événement est la forme imaginale elle-même à déchiffrer ; à déchiffrer ou à symboliser par une nouvelle fonction prenant le pas sur la fonction rationnelle ou analytique.

C'est dans ce monde (*mundus imaginalis*) que se trouvent les corps subtils, lesquels ont seuls la capacité de s'élever au ciel, tandis que les corps matériels constitués de la substance des éléments en sont radicalement incapables.

*Ainsi en va-t-il dans le cas de certains mystiques, et la plupart des choses étonnantes et extraordinaires qui se manifestent chez les prophètes et les initiés ont pour cause le fait qu'ils atteignent et accèdent à ce monde-là, en connaissent les formes épiphoniques et les propriétés caractéristiques.* (Qubuddîn Mahmûd Shîrâzî, dans Corbin, 1979, 154)

Le fidèle qui s'élève de degré en degré vers le monde imaginal, dit Shihâbuddîn Yahyâ Suhrawardî (587/1191) se voit révéler à chaque niveau supérieur une réalité plus subtile et une beauté plus étincelante, une spiritualité plus profonde ainsi qu'une joie plus exaltante. Le grand mystique déclare que : les pèlerins de l'esprit y trouvent tout ce qui leur est nécessaire, toutes les merveilles et thaumaturgies qu'ils peuvent souhaiter... De son côté, Muhyîddîn Ibn 'Arabî (638/1240) affirme que « tout ce que l'intellect rationnel, avec preuve à l'appui, tient chez nous pour impossible, tout cela nous constatons qu'en cette terre-là (*mundus imaginalis*) ce n'est pas de l'impossible, mais du possible qui s'accomplit en fait. Car Dieu a pouvoir sur toute chose (3 : 25 et *passim*) ».

Enfin, Mohsen Fayz Kâshânî (1091/1680) précise que :

*C'est vers ce monde intermédiaire que sont enlevés, en leurs assomptions spirituelles, ceux qui se spiritualisent (les « pneumatiques »), quand ils se desquament des formes physiques élémentaires et que leurs esprits revêtent leur forme épiphonique spirituelle. C'est en ce monde intermédiaire que les âmes parfaites revêtent les formes apparitionnelles sous lesquelles elles sont perçues dans un lieu autre que le lieu où elles sont en fait, ou bien que, revêtant une forme différente de la forme sous laquelle elles sont perçues par les sens durant leur séjour terrestre, elles apparaissent à celui à qui elles veulent apparaître.* (Corbin, 1979, 207)

Kâshânî fait ici allusion au prodige d'ubiquité et à celui de certaines métamorphoses impliquant le pouvoir d'apparaître sous des formes différentes ; ce qui revient à réaliser cette capacité de faire subsister l'accident indépendamment de sa substance et de le transférer d'une substance à l'autre, dont parle Ibn 'Arabî, ou réciproquement cette capacité pour la substance d'être libre par rapport à n'importe quels attributs et de les utiliser ainsi en conséquence.

#### 4. Attestation des liens de parenté entre l'alchimie spirituelle et l'imagination active

Il est utile de rappeler ici que l'alchimie spirituelle dont nous parlons vise en priorité les transformations psycho-spirituelles du fidèle opérées grâce à l'imagination active. Ce qui est recherché au premier chef consiste en une modification de conscience débouchant sur une connaissance visionnaire, directe, une gnose pour ainsi dire, permettant l'accès aux archétypes du « mundus imaginalis ». Il faut donc concevoir ce travail alchimique par analogie avec le travail de laboratoire traitant la « materia prima » pour en extraire l'élixir et la pierre, comme un semblable travail effectué par l'organe de l'imagination active pour dégager les « organes subtils » de la sensibilité grossière de l'adepte afin qu'il acquiert une nouvelle perception. Il y a donc une correspondance entre l'œuvre alchimique et la transmutation spirituelle, les deux notions étant finalement permutable puisque elles impliquent que l'alchimiste / mystique ait pour principale visée une réalisation intérieure, les processus de transformation impliquant une subtilisation toujours plus grande permettant au fidèle de gravir progressivement les degrés de la spiritualité.

Nous avons dit que c'est dans le « mundus imaginalis » appelé aussi la « Terre de Hûrqalyâ », le « huitième climat » etc... que s'accomplissent les transfigurations. Les gnostiques de l'Ecole Shaykhie (fin du XVIII<sup>e</sup>) affirment que contempler les réalités en cette terre céleste, « les transmue en la substance de cette terre mystique et élabore ainsi une physique et une physiologie de la Résurrection ». L'opérateur doit être dans l'œuvre, comme l'alchimiste, c'est-à-dire qu'il doit intérioriser l'opération réelle « pour en obtenir des réactions psychiques qui se résolvent en une physiologie mystique du corps de Résurrection ».

L'opération alchimique provoque des effets psycho-spirituels en celui qui est capable de l'intérioriser ; le processus consiste, grâce à l'organe de perception propre de l'imagination active, à transmuter les éléments du monde sensible en ceux subtils du monde imaginal.

*De l'opération de l'élixir ('amal al Iksîr), les sages ont fait un miroir dans lequel ils contemplent toutes les choses de ce monde, que ce soit une réalité concrète ('ayn) ou une réalité mentale (ma'nâ). C'est dans ce miroir que la Résurrection des corps apparaît comme homologue à la Résurrection des esprits. (Shaykh Ahmed, Corbin, 1979, 122)*

L'idée du fondateur de l'Ecole Shaykhie, c'est qu'une « même énergie spirituelle de lumière » structure aussi bien l'essence de la matérialité que celle du spirituel. L'opération alchimique essaie de résoudre la « coincidentia oppositorum », à partir du subtil et du grossier à réduire l'opposition et de produire ce que l'alchimie Occidentale a nommé : un mixte. Shaykh Ahmad dira que « les esprits sont de la lumière-être à l'état fluide, tandis que les corps sont de la lumière-être mais à l'état solidifié ». L'opération alchimique consiste à produire un « liquide solide », ce qui revient à « spiritualiser les corps » et « corporifier les esprits ».

C'est par une disposition méditative de la conscience, intériorisant les transmutations effectuées lors de l'opération réelle, que prend naissance le corps spirituel, lui-même étant une « coincidentia oppositorum ». Le feu de cette méditation pénètre dans le monde imaginal par la force de l'imagination active, transmue les choses, les faits et les événements du monde grossier en symboles qui eux-mêmes dynamisent des énergies émotionnelles et cognitives influençant radicalement les rapports de l'âme et du corps.<sup>87</sup> Dans ses explications traitant des rapports entre l'alchimie et l'opération mystique, Shaykh Ahmad prend des exemples de laboratoire, très concrets, pour nous faire comprendre les similitudes. Ayant démontré les processus qui font progressivement passer la silice et la potasse au verre, puis celui-ci au cristal et ce dernier au diamant il déclare :

*Mais qu'il soit maintenant du diamant, c'est aussi l'indice que le diamant était occulté dans le fond essentiel de la substance minérale, parce qu'en fait la composition de celle-ci résulte des deux principes bien connus, le mercure et le soufre, selon ce qui est établi en physique. Et ce diamant dégagé du cristal, ce cristal dégagé du verre, ce verre dégagé de l'opacité minérale, c'est l'homologue du « corps de Résurrection » du croyant fidèle dans le paradis de l'Aïôn futur. (Corbin, 1979, 228-229)*

L'œuvre alchimique consiste d'une part à occulter l'apparent et d'autre part à manifester le caché, soit à rendre visible l'invisible et l'inverse. Par une série d'opérations de subtilisation et de coagulation (*solve et coagula*) l'opérateur épure la matière (sa matière) jusqu'à l'obtention de l'or (corps de Résurrection) et de l'élixir permettant toutes transformations. La correspondance entre « *l'opératio secreta artis* » de l'alchimiste et la production d'une physiologie spirituelle par l'adepte est souligné par la pratique méditative du *ta'wil*, celle-ci n'étant rien d'autre que ce « travail » du fidèle essayant de remonter, par épuration successive, jusqu'à la source la plus subtile de lui-même.

Le *ta'wil* est l'exégèse du sens spirituel, opération alchimique qui consiste à reconduire les faits, les données, les événements, à leur origine, à leur modèle, à leur archétype. L'opération implique un certain état (*hâl*) favorisant la perception de ces derniers sur les différents plans d'être où ils apparaissent lors de leur « descente », jusqu'à notre monde sensible et à leur saisie par notre conscience commune. Le *ta'wil* est un processus de symbolisation devant faire coïncider ces « plans les uns avec les autres ». Chaque plan inférieur révèle en transparence au fidèle herméneute, le sens spirituel du plan supérieur dont il est le symbole, c'est-à-dire auquel il fait référence en tant que ce plan supérieur lui est son « modèle » et son « référent sémantique ».

---

<sup>87</sup> « Les corps perçoivent par leur essence même, les pensées qui se pensent dans le monde céleste ainsi que les formes angéliques. Réciproquement les esprits, suspendus à ces corps perçoivent par leur propre essence les corps et les réalités corporelles, car, lorsqu'ils le veulent, leurs corps se font esprit, et leurs esprits, lorsqu'ils le veulent, se font corps » (dans Corbin, 1979, 129).

Le *ta 'wîl* cherche donc à « dégager » les sens spirituels non encore manifestés sur des plans d'être et de conscience de plus en plus subtils. Il implique une diversité de mondes superposés hiérarchiquement, une profondeur du sens spirituel à dégager progressivement, allant du plus grossier vers le plus subtil. Les différents passages à franchir de degré en degré réfère à un processus initiatique, chaque expérience de cette nature ayant le pouvoir de transformer la conscience du « fidèle » et de lui permettre d'appréhender des réalités de plus en plus chargées de sens.

Pour en revenir à la production de « mixtes », écoutons encore Shaykh Ahmad Ahsâ'î :

*Oui, lorsque ces corps, tels que tu les vois en ce monde, ont été complètement purifiés de leurs accidents étrangers et adventices, le mode d'être de ce qui était en bas, rejoint le mode d'être de ce qui est en haut. Alors les corps spirituels perçoivent d'eux-mêmes et par eux-mêmes les réalités spirituelles du Jabarût ainsi que les pures formes suprasensibles du Malakût. Réciproquement, lorsque les Esprits dont l'existence est attachée à ces corps pour les gouverner sont entièrement purifiés du trouble que la rébellion mélangeait à leur être et de l'inconscience qui les condamnait à l'oubli, les Esprits perçoivent d'eux-mêmes et par eux-mêmes ces corps spirituels et toutes les réalités relatives à ces corps. C'est qu'en effet il leur suffit de le vouloir pour que leurs corps se spiritualisent, se fassent esprits ; réciproquement, il leur suffit de le vouloir pour que leurs esprits se corporalisent, se fassent corps. De cette situation il y a un symbole en ce monde même ; ceux qui savent, comprendront ce à quoi nous faisons allusion. Les philosophes de la Nature, ceux qui pratiquent la science secrète (les alchimistes), décrivent toujours ainsi leur opération : ils commencent par dissoudre la Pierre, puis ils la coagulent avec une partie de son esprit. A son tour, ils dissolvent ce qu'ils ont obtenu, puis de nouveau le coagulent avec une partie de son esprit. De nouveau ils dissolvent, puis ils coagulent. Ainsi de suite. Lorsque, suivant la règle établie chez eux, ils ont ainsi traité la Pierre trois fois par l'Elixir blanc, puis neuf fois par l'Elixir rouge, la Pierre est devenue substance minérale-vivante-spirituelle (lapis vivus). Cela veut dire que tout en étant en soi-même un corps, elle est néanmoins, quant à son opération, un esprit, - un esprit capable de « vivifier » ceux des métaux qui sont morts, car l'esprit de la surexistence définitive a été insufflé en elle. La première fois, elle est déjà capable de vivifier un poids équivalant mille fois au sien, en y agglutinant sa propre substance. Abreuvée une seconde fois (c'est-à-dire après la seconde projection de l'Elixir), elle est capable de vivifier deux mille fois son propre poids. Si on l'abreuvait un millier de fois, son propre poids deviendrait alors capable de vivifier un million de fois son équivalent. Ainsi de suite à l'infini. On rapporte que certain Philosophe répéta trois cents fois la projection de l'élixir sur la Pierre ; alors elle vivifia jusqu'à trois cent mille fois l'équivalent de son poids originel. Semblable opération serait inconcevable si elle devait s'accomplir sur des corps matériels inertes ; en revanche, elle est parfaitement intelligible dès qu'elle concerne les Esprits. C'est pourquoi les Philosophes déclarent : c'est bien un*

*corps, mais sa vertu et son opération sont spirituelles. Comprends donc bien le signe, le prodige, qui s'annonce ici. Car une corporéité de ce genre, c'est précisément le prodige qui caractérise les corps spirituels des habitants du Paradis. Certes, ils sont des corps avec tous les attributs, toutes les conditions et opérations que comportent les corps ; et pourtant ils opèrent toutes les actions propres aux pures Intelligences et aux Esprits, et ils sont capables de percevoir directement par eux-mêmes ce que perçoivent les Ames et les Intelligences (Angeli caelestes et Angeli intellectuales). De même, réciproquement, les Intelligences perçoivent directement par elles-mêmes les objets perçus par les Ames et par ces corps. De même aussi, les perçoivent les Ames. Et tel est le sens du propos que nous avons énoncé plus haut : le mode d'être de ceux qui étaient en bas, rejoint le mode d'être de ceux qui sont en haut. (Corbin, ibidem, 1979, 235 ss)*

Ce texte capital concernant la production des mixtes confirme d'emblée ce premier principe de l'alchimie que « ce qui est en bas est aussi en haut ». Puis, il énonce cet enseignement majeur qu'il est nécessaire de « changer la nature du corps sur lequel tu veux agir ». Dans le livre de la clémence (CMA, III, 135, cité dans Evola, 1979, 224), on prétend qu'il faut « enlever à la chose sa forme corporelle et matérielle et que ceci est à la base de toutes les opérations intérieures et extérieures » soit celles qui s'exercent d'une part sur les principes formateurs en l'homme et d'autre part sur ceux des substances proprement dites. Citons d'autres formules qui rejoignent le même sens : « Fais l'invisible avec le visible et inversement », « si tu ne rends pas immatérielles les substances corporelles, et si tu ne rends pas corporelles les substances immatérielles, aucun des résultats attendus ne se produira » (Olympiodore, CAG, III, 101, cité dans Evola, 1979, 224). Ce qu'il faut comprendre par rapport à la production des « mixtes » ne concerne pas le fait de faire passer telle substance d'un état physique à un autre état physique mais bien plutôt le fait de faire passer la dite substance d'un état physique à un état subtil ou inversement, en tant que contenus de conscience liés à l'opérateur. Il s'agit donc de réaliser une modification de conscience chez l'adepte par la puissance de sa faculté imaginative, qui lui permette de monter ou de descendre « l'échelle » des différents niveaux d'être et niveaux de conscience, de percevoir l'aspect psychique des choses physiques, de « manifester l'occulte » et « d'occulter le manifeste », bref de passer entre les mondes tantôt par « subtilisation » (*solve*) tantôt par coagulation (*coagula*). Chez les soufis et mystiques ces différents « mondes » correspondent aux différentes « stations » auxquelles un certain « état » (*hâl*) transitique permet d'accéder. Certains textes Occidentaux parlent « d'imagination magique » et Albert le Grand enseigne que magie, hermétisme et mystique n'agissent que quand « l'homme se trouve dans une sorte d'extase ou de transe active ».

Avicenne lui-même, et St. Thomas d'Aquin dans son sillage, affirmaient que pour que la matière extérieure obéisse au prophète, il fallait trois conditions : la clarté de l'intelligence, une vertu imaginative parfaite, et la puissance de l'âme (cité dans Evola, 1979, 225).

Lorsque les corps ont été complètement purifiés, il leur suffit, dit Shaykh Ahmad Ashsâ'î, « de le vouloir pour que leurs corps se spiritualisent, se fassent esprits ; réciproquement, il leur suffit de le vouloir pour que leurs esprits se corporalisent, se fassent corps ». Purifier signifie dissoudre, rendre subtil. « L'eau change les corps en esprits, en les dépouillant de leur corporité grossière » (Livre de Artephius. 128-135, ibidem, 226). L'eau dont il s'agit est « notre Eau », c'est-à-dire le Mercure, intérieurement identifiable à la puissance de l'imagination active : « tu n'as besoin que de la nature déliée et subtile des corps dissous, que tu obtiendras au moyen de notre eau ». Avant cette subtilisation la « teinture » en or (la transmutation métallique) ne peut avoir lieu dans l'état grossier et matériel des substances. Celles-ci doivent être « subtilisées et spiritualisées jusqu'à rendre efficaces les forces spirituelles, celles qu'on ne peut atteindre avec les sens physiques » (CAG, II, 258, ibidem). Dans le livre de la miséricorde (CMA, III, 180, ibidem) il est dit de « dissoudre » les substances et ce qui alors doit être transmué pour obtenir la transmutation physique, ce sont les natures célestes. Mais il est bien conseillé dans tous les traités d'alchimie, de toujours « en revenir au corps ». Après avoir subtilisé les corps, il faut donc corporifier les esprits. Qu'est-ce à dire sinon que semblablement à l'expérience initiatique, l'opérateur doit revenir d'un état de conscience percevant le subtil dans la chose à un état de conscience intégrant l'élément corps ou matériel de la chose en question, faire en sorte que les deux états « deviennent un », subsistent dans le même temps, de telle sorte que l'adepte puisse indifféremment et avec toute la flexibilité voulue, appliquer tel état à telle situation, avec toutes les lois et principes inhérents à cet état.

Ne pas perdre le contact avec « les corps » est le propre même de l'alchimie. Il ne s'agit pas seulement de passer à de nouvelles formes de conscience psychique, mais à conserver un pouvoir sur les anciennes physiques qui ont servi de base au départ du processus. Conserver un pouvoir sur la matière consiste en la production d'un signe : celui-ci peut-être un prodige, si les lois qui président normalement à la production du phénomène sont soudain transcendées. Ce signe/prodige démontre alors :

- que l'adepte a atteint une station où les lois physiques (temps/espace/causalité) sont remplacées par d'autres lois,
- qu'il y a une fluidité du passage entre deux plans d'être et (ou) deux plans de conscience puisque à l'occasion du prodige, les lois psychiques viennent réguler les processus physiques,
- que l'adepte peut, à volonté, faire qu'un corps n'obéisse plus à la logique des corps mais à celle des esprits et inversement faire qu'un esprit n'obéisse plus à la logique des esprits mais à celle des corps : « C'est qu'en effet il leur suffit de le vouloir pour que leurs corps se spiritualisent, se fassent esprits, réciproquement, il leur suffit de le vouloir pour que leurs esprits se corporalisent, se fassent corps ».

Dans cette opération, il s'agit donc de supprimer la frontière entre grossier et subtil, frontière qui, pour le commun des mortels, sépare deux mondes irréductibles, tout en conservant leur nature respective (lois et principes de ces derniers) et en la manipulant à volonté de manière permutable, soit pour les corps soit pour les esprits.



A volonté signifie que l'alchimiste a développé en lui une faculté susceptible de susciter et de contrôler ces passages entre les univers physiques et immatériels, faculté qui réfère, nous le verrons très précisément, à l'imagination active. Dans le cas particulier des « trois feux », le *chrif* a donc atteint une certaine maîtrise sur un niveau subtil (*latîfa*) des « multiples degrés de l'être ». Rappelons tout d'abord que l'opération alchimique ou l'ascèse mystique, consiste à réaliser un mode de conscience qui implique *ipso facto* l'éclosion d'un mode d'être correspondant. Ce que l'on comprend, on « l'est », d'où l'indissociabilité entre herméneutique et anthropologie spirituelles. Semnânî (736/1336) insiste sur le fait que « quel que soit le centre subtil (*latîfa*) où l'on accède et où l'on stationne, on est l'homme de cette *latîfa* ». Chaque modalité de conscience, chaque forme de compréhension reflète un état spirituel intérieur qui nous indique sur quelle station nous nous trouvons *hic et nunc*. Très schématiquement la catégorisation de l'anthropologie au sens philosophique « gnostique » peut s'énoncer comme suit :

- Les êtres situés sur la première station sont les hyliques, la qualité de cette *latîfa* avec toutes ses lois est celle de la matérialité.
- Les êtres situés sur la seconde station sont les psychiques ; la qualité de cette *latîfa* avec toutes ses lois est celle du monde subtil.
- Les êtres situés sur la troisième station sont les pneumatiques : la qualité de cette *latîfa* avec toutes ses lois est celle du monde spirituel et intelligible.

Le *chrif*, par une ascèse personnelle et grâce à l'initiation (le « sceau » reçu par son Shaykh), a donc accédé à une station du monde subtil où les lois sont d'une autre nature que celles du monde physique.

Les feux sensibles de l'eau bouillante, du venin et du four dont le symbolisme a été expliqué par le *chrif* de Bouya Omar, n'ont pas de prise sur les *chorfa* qui les pratiquent, dans le but d'attirer la « *baraka* » en vue de la guérison des possédés et des malades. L'état d'imagination active dans lequel ils se plongent lors de l'opération, a pour résultat le transfert des lois du monde subtil sur le monde matériel. Celui-ci est, en ce qui nous concerne, symbolisé par les 3 feux ; ceux-ci, dans leurs rapports de dangerosité qu'ils entretiennent avec tout homme normal, ne sont plus avec les initiés, soumis à la même qualité de relations (en ce sens qu'ils ne « brûlent » plus) parce que les états de conscience des *chorfa* s'étant eux-mêmes subtilisés, ils transmutent à leur tour les effets attendus (brûlure, empoisonnement) en les annihilant, de telle sorte que les « trois feux » deviennent pour eux inoffensifs. En effet, dans un rapport entre deux termes il suffit que la nature de l'un des termes change pour que tout le rapport bascule ; si la conscience du *chrif* se transforme (conscience qui est le centre de gravité de son être), le rapport entre celui-ci et les « trois feux » se modifie également. Ne perdons pas de vue qu'une « brûlure » n'est pas objective ; le même feu n'agit pas de la même manière sur un homme que sur un scorpion. Ce qui causera pour le premier des dégâts irréversibles sera à peine ressenti par le second. On dit alors qu'il s'agit de sensibilités différentes. Mais justement la sensibilité est une affaire de consciences même si celles-ci sont différenciées.

Dans l'expérience des « trois feux » apparaît avec évidence l'opérativité alchimique conjointe avec l'imagination active, la thaumaturgie et la thérapie. Le *chrif* initié, dans le but d'aider ses congénères, répète ponctuellement le rituel, donc affiche une maîtrise. Par une méditation, par un processus transitique, par l'imagination active il « subtilise » les corps et corporéifie les esprits » c'est-à-dire qu'il opère un transfert de certaines lois subtiles sur le monde physique et (ou) vice et versa. Les conséquences en sont la manifestation de ce que nous appelons « prodiges ».

*Shaykh* Ahmad précise qu'il en est de même pour les âmes et les intelligences ; les âmes reçoivent les perceptions des corps et des intelligences et ces dernières celles des corps et des âmes. Cela signifie que des ponts sont établis entre le *Nasût* (monde sensible), le *Malakût* (monde subtil) et le *Jabarût* (monde intelligible) et que des passages s'instaurent entre ces différents univers rendant possible une certaine permutabilité. Le prodige ou le signe consiste, on l'a vu en la faculté de l'opérateur, par une subtilisation de sa propre conscience (grâce à des stratégies transitiques spécifiques), à s'élever jusqu'à la dimension subtile de la matière traitée, puis à la faire interférer à nouveau avec la dimension « corps » de la dite matière pour la manipuler dans la direction souhaitée. L'on comprend dès lors le rôle du symbolisme dans le cadre des opérations. Lorsque le *chrif*, dans le contexte de Bouya Omar, procède à son rituel quotidien, prenant pour « matière » la bouilloire ou le serpent, il articule les étapes suivantes :

- transformation de son propre état de conscience (subtilisation) par le pouvoir de l'imagination active,
- perception nouvelle de la réalité ; celle-ci lui est perçue sous sa forme symbolisée où la matière sensible qu'il traite (bouilloire/serpent) n'est qu'un aspect, une épiphanie, une manifestation dont la source se situe plus en amont, dans une dimension plus subtile,
- lui-même ayant au niveau de sa conscience atteint cette dimension plus subtile, il possède sur ses lois une certaine maîtrise,
- la bouilloire et le serpent qui, au niveau du monde sensible sont les symboles de réalités invisibles se manifestant sous cette forme dans l'univers physique, sont appréhendés à leur niveau archétypique dans le monde imaginal, conjoint à la conscience du *chrif*,
- le *chrif* « revient à la substance des corps » après s'être élevé jusqu'à leur « aspect esprit », signifie qu'il a ce pouvoir de transférer les lois d'un monde supérieur sur celui inférieur. Ainsi « les deux deviennent un et le mode d'être de ceux qui étaient en bas, rejoint le mode d'être de ceux qui sont en haut ».

Concernant la subtilisation et la formation des mixtes, l'hermétisme Occidental ne dit rien de différent. D'après les textes, consécutivement à l'œuvre au noir, la fixation « au blanc » consiste également à « corporéifier l'esprit et à spiritualiser le corps en un seul et même acte » ou encore « dissoudre le corporel, corporéifier l'immatériel » et les réunir en une nouvelle entité, en un corps lumineux.

*Nous ne recevons pas une nouvelle âme avec la régénération, mais bien aussi un nouveau corps... Il est spirituel, plus subtil que l'air, semblable aux rayons du soleil qui pénètrent tous les corps, aussi différent de l'ancien corps que le soleil resplendissant l'est de la terre obscure. (Della Riviera, Mondo Magico, 95, dans Evola, 1979, 172)*

Les alchimistes prétendent que l'on atteint la fixation complète (*l'albedo*) dans la simultanéité du corps qui se fait esprit, et de l'esprit qui se fait corps :

*La solution du corps et la coagulation de l'esprit se font en une seule et même opération.... Dans cette opération, le corps se change en esprit et l'esprit est changé en corps. Alors se crée l'amitié, la paix, l'accord et l'union entre les contraires, c'est-à-dire entre le corps et l'esprit qui échangent leurs natures... se mêlant et s'unissant dans leurs plus petites parties... Ainsi on obtient une substance mixte, un composé corporel et spirituel. (livre de Arthépius, 168, 131-133-134, dans Evola, 1979, 174)*

Dans l'expérience de « l'albedo », il s'agit pour l'adepte de se familiariser par le biais de certains « états » à un mode d'être et de conscience qui ne prend plus appui sur le corporel mais qui perçoit des « forces » directement sans plus passer par l'intermédiaire de la sensation liée au corps. La conscience du « moi » en tant que conscience de veille est ainsi modifiée et s'éveille alors un état de conscience d'une autre qualité susceptible d'interférer avec les éléments corporels. Böhme relève que dans la situation ordinaire de l'homme « la conscience moi » subit en quelque sorte les lois du corps. Elle « suit » en quelque sorte les volontés de l'organisme particulier, se soutenant ou s'effondrant suivant que ledit organisme lui-même se soutient ou tombe. Mais quand le centre de gravité du corps, s'inversant (par subtilisation) se déplace dans la force de vie, le principe formateur unifiant et soutenant ce même corps, ce dernier s'imprègne des qualités de l'âme devenues comme sa seconde nature. En effet, ce principe de vie ne s'épuise pas dans ce qu'il dynamise(...) son animation se perpétue d'un être à un autre être de la même manière qu'une flamme se transmet d'une torche à une autre torche. Celui qui s'unit subtilement et intérieurement à cette force de vie, que la conscience commune expérimente de manière mécanique et extérieure, « ne saurait être frappé par la dissolution et la fin de son corps dans la même mesure que l'homme ordinaire ». Dans cette condition, on peut dire que le « moi » (sa perception) n'est plus passivement rattaché au corps mais directement au principe de vie régulant et unifiant ce même corps. L'alchimiste serait donc celui qui s'essaye à réaliser cette union directe avec la force radicale de sa « vie corporelle », avec la force mystérieuse et invisible grâce à laquelle les différents organes fonctionnent, les différentes transformations bio-chimiques ont lieu, les opérations considérées comme supérieures sont rendues possibles. Ainsi, il ne faut pas voir ces processus de « subtilisation et coagulation » comme des transmutations matérielles mais bien plutôt comme des mutations de fonctions en d'autres fonctions et des mutations dans l'ordre des rapports entre le corps et l'esprit. L'alchimiste n'est plus dans le même rapport avec son corps qu'il ne l'était avant l'opération et cela change du tout au tout « sa condition spirituelle ».

Cette phase alchimique qui succède à la « nigredo » (l'œuvre au noir) correspond à la « Diane, pierre blanche ou argent etc... », phase durant laquelle le corps matériel a été transformé dans le sens de ce pouvoir que peut manifester une « âme dans un corps au sens le plus large ». René Guénon faisant correspondre le « corps glorieux » des textes gnostico-chrétiens à la Diane citée plus haut dira de ce corps qu'il

*n'est pas un corps au sens propre de ce mot, mais il en est la transformation, c'est-à-dire la transposition hors de la forme et des autres conditions de l'existence individuelle, ou encore, en d'autres termes, est la réalisation de la possibilité permanente et immuable dont le corps n'est que l'expression transitoire en mode manifesté. (Guénon, 1927, 150)*

Il ne faudrait donc pas s'attendre à ce que, lors de cette opération au « blanc », le corps visible change de densité apparente, passe à l'état gazeux ou à un autre état de ténuité analogue. La transmutation ne porte pas sur des changements dans l'ordre de la nature physique. Le corps, dans sa dimension phénoménale, demeure extérieurement ce qu'il est ; par contre les lois qui le dirigent sont désormais celles de l'esprit dont lui-même en devient une fonction. D'une certaine manière il échappe aux aléas de la condition naturelle et aux processus qui tombent sous le seuil de la conscience de veille. « La teinture n'augmente d'aucune manière le poids d'un corps, parce que ce qui le teint est un esprit qui n'a pas de poids » (Livre de Cratès, CMA, III, 67). Ceci dit, en une terminologie symbolique, pour affirmer que la spiritualisation des corps regarde en priorité la dimension subtile de ceux-ci. Finalement les corps ne se « spiritualisent » qu'à cet instant « où l'esprit peut vivre comme son acte le corps même », au moment où l'esprit par une « projection » et une « coagulation » se corporéfie, c'est-à-dire qu'il pénètre intimement dans la moindre parcelle du corps pour en réguler le cours en y appliquant ses lois.

Un texte alchimique (Filum Ariadnae, 51, dans Evola, 1979, 184) dit ceci :

*Cette dissolution se fait pour réduire le corps, qui est terrestre, à sa matière première (c'est-à-dire à l'état pur, aformel de la force, ou éther, dont il est la coagulation), afin que le corps et l'esprit deviennent un inséparablement.... Elle se fait pour réduire le corps à la même qualité que l'esprit ; alors le corps se mêle à l'esprit comme le mot prononcé ne fait qu'un avec la voix qui le répète et le prononce à nouveau, sans jamais s'en séparer, tout comme de l'eau mise dans l'eau. A cet effet, au début le corps s'élève avec l'esprit, et à la fin l'esprit se fixe avec le corps ». S'élever pour le corps signifie ici, bien entendu, se rattacher à des fonctions supérieures, se référer à des principes super individuels exprimés symboliquement par l'or et l'argent.*

Concernant ce que les textes nomment « androgyne » ou « Rebis » (la chose double) visant l'union des deux natures, corps et esprit, il faut souligner que fondamentalement nous ne sommes pas en présence de deux « substances », mais de deux aspects sous lesquels la conscience appréhende une même substance. Le corps/matière n'est qu'un état, un mode d'être de l'esprit (de la lumière/être à l'état coagulé, dira Shaykh

Ahmad) ; l'esprit, en s'y greffant, ne se greffe sur rien d'autre qui serait dissemblable à lui-même. La véritable union réside dans la « réalisation intérieure pratique, de cette non-différence. Pernety (Dict., 45, dans Evola, 1979, 185) déclare que : « On l'appelle Rebis, parce que des deux elle fait un, indissolublement, bien que les deux ne soient qu'une même chose et une même matière ». Avec une terminologie plus actuelle, on peut se reporter à la formule de la relativité d'Einstein concernant l'énergie :  $E = mc^2$ . Celle-ci confirme également que matière (corps) et énergie (esprit) procèdent d'une même « substance » (lumière) et sont équivalents, à cette différence, qu'ils apparaissent sous telle modalité en fonction d'un accroissement ou d'une diminution de vitesse. Le fait qu'ils apparaissent sous telle modalité réfère *ipso facto* à un phénomène de conscience et non pas à la « substance » elle-même. Dans l'expérience alchimique, analogiquement, la « vitesse » est accrue par l'imagination active qui modifie l'état de conscience de veille par diverses stratégies transitiques. Un exemple est souvent produit pour expliquer cette subtilisation des corps : imaginons un texte soumis à l'appréciation d'une personne ne sachant pas lire. Pour celle-ci le texte lui apparaît sous sa forme physique et ce qu'elle en perçoit consiste en une succession de graphismes dont elle ne saisit pas le sens. Imaginons maintenant que cette personne sache lire : elle en acquiert dès lors, par rapport au texte soumis, une liberté et une « plasticité » infiniment plus grande. L'intérêt perceptif des caractères reculent à l'arrière fond de sa conscience ; ce qu'elle saisit d'emblée c'est le sens et cette perception accroît bien plus le champ de la conscience que la seule sensation des graphismes. Ceux-ci ne sont plus, désormais, que des signes, « un pur appui pour un acte de l'esprit ». Ils pourraient disparaître dans leur matérialité que le texte (son sens) demeurerait pourtant dans l'esprit et que celui-ci pourrait, à partir de la signification qu'il a intégrée, reconstituer ce même texte. Il serait même capable, et ceci est sa liberté créative, de prendre toutes les lettres constitutives du texte en présence, et de réécrire un autre texte avec un sens différent.

Appliquons par analogie cet exemple à l'être corporel : celui-ci est « agi » par un ensemble de possibilités qu'il ne connaît pas et qu'il subit la plupart du temps : possibilités physiologiques et psychiques, qu'il constate sans être capable d'avoir un réel pouvoir sur elles. Imaginons que cet être corporel en apprenne les mécanismes de lecture et de compréhension. On envisage dès lors, comment le corporel peut se transformer en quelque chose de subtil (lié à l'information/conscience), tout en gardant le même aspect extérieur.<sup>88</sup> Tout ce qui a été dit concernant cette thématique des deux natures dont l'importance a été relevée par l'école *Shaykhie* et en particulier par son fondateur le Shaykh Ahmad Ahsâ'î, on peut déjà le reporter aux prodiges des « trois feux » et aux opérateurs alchimistes représentés par les *chorfa*. Ceux-ci, par l'initiation spirituelle octroyée par leur Shaykh, par leur ascèse personnelle et par leur trajectoire

---

<sup>88</sup> « Parce que du point de vue matériel il n'y a certainement pas de mentalisation des signes au cas où ils sont trouvés ou sont écrits automatiquement, et dans le cas opposé où ils sont tracés comme l'expression libre d'un sens spirituel. De même, un « corps spirituel » serait tout à fait indiscernable extérieurement d'un corps quelconque quand on fait abstraction, cela se comprend, des différentes possibilités supranormales que le premier peut manifester, et, en second lieu, quand on ne considère pas le fait que le « corps » désormais n'a plus le sens limité à la forme d'une manifestation dans la seule condition humaine » (J. Evola, 1979, 186).

de vie, sont d'une certaine manière parvenus à cet « état » de conscience décrit dans ce passage. L'expérience des « trois feux » met donc en présence des « mixtes » qui ne sont plus soumis à la logique classique et aux lois régissant strictement la réalité physique. La réalité traitée est, quant à son sens, celle du Malakût ; ce qui déborde de celle-ci sur la réalité sensible (Nasût), ne peut apparaître et se manifester que sous ce mode que nous appelons « prodiges ».

Que veut dire Shaykh Ahmad lorsqu'il écrit que cette « substance minérale-vivante-spirituelle » est bien un corps, tout en étant par son opération un esprit capable de « vivifier ceux des métaux qui sont morts », et qu'après la première sublimation/coagulation elle est capable de vivifier un poids mille fois supérieure au sien, en y adjoignant sa propre substance ? Les mixtes ont ce pouvoir de « multiplication », c'est-à-dire la faculté de se propager tel un charisme — n'est-ce pas cela la *baraka* ? — de substance morte (les métaux) en substance morte pour les revivifier, telle une flamme allumant par son énergie une autre flamme. La multiplication peut s'affirmer « en quantité » (comme dans le texte de Shaykh Ahmad), quand les nouvelles substances transformées par le « mixte » reproduisent les qualités transmises par le principe vivifiant en y conservant la même nature de la fonction). Par exemple, le principe au blanc transmettant l'opérativité de cette « couleur » à d'autres êtres, comme une qualité passant de maillon en maillon tout au long d'une chaîne. La multiplication peut également s'affirmer en « qualité », lorsque par exaltation et pour « dominer » les substances transformées, le mixte acquiert une fonction supérieure. (Passage du blanc au rouge pour le principe vivificateur).

Le symbolisme de la distillation fractionnée donne également une bonne idée de ce en quoi peut consister aussi la multiplication. Dans l'athanor l'élévation de température suscitée par les « différents feux », provoque l'évaporation de la substance au fond du vase puis sa condensation sous l'effet d'un courant froid (solve et coagula). La substance condensée peut être remélangée avec la matière non encore évaporée (*caput mortuum*) qui s'élève à nouveau puis redescend sous l'effet d'une nouvelle sublimation et coagulation. L'expérience peut être multipliée plusieurs fois de suite jusqu'à l'obtention d'une substance harmonieuse et équilibrée : un mixte.

*L'âme ne peut teindre le corps, à moins qu'on en ait extrait l'esprit caché à l'intérieur de lui ; alors il devient un corps sans âme tandis que nous posséderons une nature spirituelle dont les parties grossières et terrestres ont été éliminées. Quand elle est devenue subtile et spirituelle, elle peut recevoir la teinture qui s'introduit dans le corps et le teint.* (Livre d'El Habîr, CMA, III, 107, dans Evola, 1979, 191)

## 5. L'imagination active et la *himma*

Considérons maintenant l'imagination active non plus selon son mode transsubjectif, en tant que « présence » cosmique (Malakût) médiatrice entre les mondes sensibles (Nasût) et intelligibles (Lahût), mais comme puissance « imaginaire » dans le cœur de l'homme. Car c'est effectivement cette puissance, comme nous allons le démontrer, qui est en question lors de la production des prodiges.

Ibn 'Arabî (et le soufisme en général) insiste particulièrement sur deux notions importantes : le cœur (*qalb*) et la « *himma* » que certains ont traduit par « méditation, intention, faculté de visualiser les significations intelligibles, pouvoir de la volonté, puissance créatrice du cœur, concentration visionnaire etc. »

Rappelons ici, en parlant du cœur, qu'il ne s'agit pas de l'organe physique logé dans la partie gauche de la poitrine, celui-ci n'étant qu'un symbole d'une puissance subtile référant justement à la *himma*. Les mystiques de tous temps et de tous horizons et les soufis en particulier, ont toujours fait référence à cette dimension intime (prière du cœur, charisme de la cardiognosie, chakra, centre de concentration et de prière etc...) Tout ce qu'on en a dit ramène à une physiologie subtile produite à partir d'expériences ascétiques, extatiques et contemplatives se manifestant par des processus symboliques.

Semnânî (736/1336) dans « *Les sept organes subtils de l'homme* » va dans le sens de cette « physiologie mystique » qui opère sur le corps subtil intégrant des « organes psycho-spirituels » (*latîfa* chez Semnânî) dont un cœur subtil responsable de cette puissance imaginatrice de la *himma*. « Le cœur est pour le soufisme un des centres de la physiologie mystique. On pourrait même parler ici également de sa fonction « théandrique », puisque sa suprême vision sera celle de la forme de Dieu (*sûrat al-Haqq*)... la puissance du cœur est une puissance ou énergie secrète (*quwwa khafiya*) qui perçoit les réalités divines par une pure connaissance hiérophanique... (H. Corbin, 1958, 171). Le même auteur fait également référence au mot grec *enthymesis* signifiant l'acte de méditer, d'imaginer, de projeter etc... « *C'est la puissance d'une intention telle qu'elle projette et réalise, « essencifie » un être extérieur à celui qui la conçoit, qui correspond tout à fait au caractère propre de cette puissance mystérieuse qu'Ibn 'Arabî désigne comme himma* » (Corbin, 1958, 172).

En effet, Ibn 'Arabî déclare que l'imagination normale (imaginaire) produit des êtres qui n'ont d'existence que dans cette faculté, tandis que la *himma* (imagination créatrice) peut produire des êtres ou des phénomènes extramentaux existant à l'extérieur de ladite faculté. Lorsque l'imagination, par des stratégies transittiques, s'ordonne à la « *himma* », elle est capable par une concentration extrême, de produire des transformations dans le monde extérieur. Elle agit comme un organe d'opérativité, de transformation et de projection sur le plan du sensible. On peut dire de la *himma* en tant que puissance créatrice du cœur qu'elle est capable de donner « objectivement corps aux intentions du cœur ».

De ce qui a été dit, on peut retenir déjà deux fonctions principales de l'imagination active liée à la *himma* :

- d'une part, celle-ci a ce pouvoir de visualiser, de méditer les significations subtiles et intelligibles liées aux différents plans d'être
- d'autre part, ce qui nous intéresse en priorité pour notre thèse, de projeter sur le plan extérieur, c'est-à-dire de donner forme dans une dimension objective impliquant espace et temps, à des intentions conçues dans le cœur, soit dans une dimension trans-objective et invisible.

*Notre Shaykh Ibn 'Arabî avait le pouvoir de rencontrer l'esprit de n'importe quel prophète ou saint disparu de ce monde, soit en le faisant descendre au plan de ce monde et en le contemplant dans un corps d'apparition (sûrat mithâlîya) semblable à la forme sensible de sa personne, soit en faisant qu'il lui apparaisse dans ses rêves, soit en se déliant lui-même de son corps matériel pour s'élever à la rencontre de l'esprit. (Affifi, The Mystical Philosophy, 134, dans Corbin, 1958, 282).*

L'explication qu'Ibn 'Arabî fournit à ces prodiges réfère aux différents plans hiérarchisés de l'être nommé les *Hadarât* ou « présences ». Ibn 'Arabî décrit cinq plans d'être (et de conscience) correspondant à l'épiphanie de la Divinité, soit « *aux cinq Descentes (tanazzulât) qui sont détermination ou condition de l'Ipséité divine dans les formes de ses noms, lesquels agissent sur les réceptacles qui subissent leur influx et les manifestent* » (Corbin, 1958, 173). Ces cinq théophanies qui s'échelonnent par ordre « d'intensité de lumière » sont respectivement : La Présence de l'Absolu, du Mystère, *Hadrat al-dhât* ; la Présence angélique des Esprits puis celle des Âmes. Suivent la Présence des Idées-Images du mundus imaginalis puis la Présence des corps liés au monde sensible. Chaque Présence est une unité bipolaire en ce sens qu'elle comporte un pôle actif et un passif.<sup>89</sup>

La *himma* procure au gnostique la vision de ces différentes présences d'une part, et d'autre part lui permet d'agir opérativement sur celles-ci. Car ces multiples degrés de l'être ne sont pas échelonnés selon un mode spatio-temporel. Seul le monde sensible s'objective à la manière dont on le connaît ; les autres sont pour ainsi dire « impliqués » et la différenciation porte principalement sur une question de profondeur du sens et d'intensité lumineuse, en tant que connaissance.

---

<sup>89</sup> « Il convient alors d'observer les rapports entre ces *Hadarât*, Présences ou plans de l'être, tels que ces rapports résultent de leur structure. A chaque plan se répète le même rapport Créateur-Créature (*Haqq et Khalq*), dédoublant et polarisant une unitotalité, une bi-unité dont les deux termes sont en rapport d'action et passion (*fi'l-infi'âl*, correspondant à *bâtin-zâhir*, caché et manifesté, ésotérique et exotérique). C'est pourquoi chacune de ces *Hadarât* ou Descentes est désignée aussi comme une « union nuptiale », dont le fruit est la Présence ou *Hadra* qui lui fait suite dans la hiérarchie de la descente. Pour cette raison, chaque Présence inférieure est l'image et la correspondance (*mithâl*), le reflet et le miroir de celle qui lui est supérieure. C'est ainsi que tout ce qu'il y a dans le monde sensible est un reflet, une typification de ce qu'il y a dans le monde des Esprits, ainsi de suite, jusqu'à ce que nous remontions aux choses qui sont les réfléchissements premiers de l'essence divine elle-même (Corbin, 1958, 174).



En plus, chaque plan est en correspondance avec celui qui lui est directement supérieur et directement inférieur, et ainsi de suite. Ces plans d'être ne sont donc pas isolés ni fondamentalement différents les uns des autres mais se répètent pour ainsi dire analogiquement, avec plus ou moins de sens et d'intensité, du haut en bas des descentes successives. Ainsi, Ibn 'Arabî déclare qu'il est possible qu'un être ou un phénomène qui se manifeste sous une forme sensible dans notre univers physique puisse se manifester également dans le monde des Âmes ou dans celui des Esprits sans qu'il soit nécessaire de parler d'un autre être ou d'un phénomène différent. Bref, il règne entre les cinq Présences une homologie telle, qu'un même être peut « exister simultanément à des plans d'être différents » et à des niveaux de conscience spécifiques, sous des formes en parfaite analogie.

Ce que confirme Sadruddîn Shîrâzî (1650/1640) dans son ouvrage « *Livre de la Théosophie du Trône* » (dans Corbin, 1979, 197):

*Chaque forme extérieure a un mode d'apparition qui lui est propre dans la demeure de l'âme. Réciproquement, chaque forme intérieure, chaque forme psychique, chaque comportement ou habitus enraciné dans l'âme, a un certain mode d'existence extramentale. Ne vois-tu pas que, lorsqu'un corps humide exerce son action sur une matière corporelle apte à recevoir l'humidité, cette matière la reçoit et devient elle-même humide à l'exemple de ce corps, ayant désormais comme lui la même souplesse plastique. En revanche, si elle agit sur une autre matière, par exemple sur l'organe de la perception sensible ou de la perception imaginative, bien que cet organe subisse une action de l'humidité, ce n'est pourtant pas la même action qu'il subit ; il ne devient pas humide à l'exemple de ce corps, tout en recevant la quiddité de l'humidité, mais sous une autre forme et un autre type. A son tour la faculté intellectuelle de l'homme en reçoit une autre forme et en perçoit un autre mode d'exister et d'apparaître, bien qu'il s'agisse toujours de la même quiddité, à savoir la quiddité de l'humidité et de l'humide.<sup>90</sup>*

Relativement au même sujet, Ibn 'Arabî parlera du « pouvoir de faire exister un corps en deux lieux différents » et également du « pouvoir de faire subsister l'accident

---

<sup>90</sup> Après avoir précisé les trois modes « d'exister » d'une quiddité sur les plans sensible, imaginaire et intelligible, Mollâ Sadrâ poursuit : « Arrête ton attention sur la différence de statut que présentent ces trois existences pour une même quiddité, et juge des configurations différentes que peuvent revêtir chaque réalité idéale et chaque quiddité concrète dans leurs modes d'exister et d'apparaître. Alors ne t'étonne plus si la colère qui est une modalité psychique, lorsqu'elle apparaît en prenant la forme d'une existence extramentale, devient un feu dévorant ; ni si la connaissance qui est également une manière d'être de l'âme, lorsqu'elle apparaît en prenant la forme d'une existence extramentale, devient une source appelée Salsabil (une source du paradis, Qorân 76 : 18) ; ni si ce que quelqu'un a dévoré injustement du bien de l'orphelin devient, lorsqu'il est dans l'outremonde, un feu qui torture ses entrailles ; ni si l'amour de ce monde, c'est-à-dire les passions mauvaises et les ambitions possessives qui sont des maladies de l'âme, deviennent des scorpions qui piquent, des serpents qui mordent... Il incombe à quiconque a la force de s'aventurer dans la haute connaissance, de méditer sur les qualifications psychiques, les modes d'être de l'âme, et sur la manière dont ces modes d'être donnent naissance à des effets et à des actes extériorisés ».

indépendamment de sa substance et de le transférer d'une substance à l'autre, pouvoir de faire subsister le sens spirituel par le seul sens spirituel (sans support exotérique) ». Tout événement, tout prodige et signe, confirmera encore Ibn 'Arabî, « qui surviennent chez nous et dont l'intellect rationnel répugne à admettre l'apparence réelle, nous le trouvons bel et bien accompli comme apparence réelle sur cette terre-là ». C'est-à-dire sur cette terre intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible : le monde imaginal.

Ce qui précède nous permet d'expliquer deux choses par rapport aux « trois feux » pratiqués par les *chorfa* de Bouya Omar.

Premièrement, la maîtrise affichée par les initiés par rapport aux hautes températures découle du fait que le « feu physique » n'est lui-même qu'un mode d'apparition ou « d'exister » de la quiddité « Feu ». Il est bien clair que pour la personne dont la « station » (*Hadra*) se situe au niveau sensible, celle-là ne pourra qu'être soumise aux lois physiques régissant les activités de ce feu à ce degré et la nature de la sensibilité à l'égard de celui-ci. Par contre, pour le *chrif* dont la *Hadra* correspond à un « exister » sur le plan supérieur de l'imaginal (ou de l'intelligible), les lois physiques, concernant le feu et la sensibilité y relative dont il est question, n'interviennent plus avec les mêmes contraintes. Une fois de plus, nous pouvons dire que les « 3 feux », pour l'observateur, sont bien physiques et obéissent rigoureusement aux lois et aux principes de la logique classique, si un participant non initié s'essaie à l'expérience, de toute évidence il sera brûlé. Il n'en va pas de même pour les *chorfa* ; ceux-ci ont initialement atteint une « station » où ils sont capables de maîtriser les « 3 feux » du monde imaginal. On l'a vu dans les textes, ceux-là se présentent à ce niveau sous des modes plus subtils : (passion, colère, amour, fusion etc.). Ayant dompté ces feux plus violents du « mundus imaginalis », les *chorfa* ne sont plus soumis de la même manière aux lois régissant les « feux » du monde inférieur (monde sensible) mais se réfèrent directement aux principes du monde supérieur (mundus imaginalis) dont ce premier, qui n'en est qu'un reflet, découle.

Deuxièmement, toutes les nombreuses citations nous démontrent l'importance du symbolisme et son opérativité, c'est à dire son efficacité symbolique. Puisqu'il y a passage entre les différents plans d'être et d'existence et que ce qui passe c'est finalement la « quiddité » se manifestant à chaque fois sous un mode différent, on peut comprendre que le scorpion, par exemple, symbolisant une « passion mauvaise », n'est pas une métaphore, mais le mode « ontologique » dont cette passion mauvaise s'objective (se typifie) sur le plan sensible. On peut raisonner de la même façon pour les « trois feux » et comprendre maintenant l'explication fournie à ce sujet par « l'alchimiste » de Meknès lors de l'interview précitée. Chaque feu est le symbole d'un « fait » qui lui est son principe dans le monde invisible.

Pour Ibn 'Arabî, un même être, un même phénomène, peuvent exister dans le même temps sur des plans différents. Le *Shaykh* déclare que le gnostique par sa *himma* « fait apparaître » dans la *Hadra* du monde sensible, par exemple, un fait (chose,

phénomène, être, etc...) existant déjà en acte dans une *Hadra* supérieure.<sup>91</sup> Ici encore, en se reportant au prodige des « Trois feux », on peut se rendre compte de la richesse de cette idée qu'expose Ibn 'Arabî et qu'il considère lui-même comme unique en son genre :

*Cette question que je viens d'exposer, personne jusqu'ici n'en a traité dans un autre livre, ni moi-même, ni un autre que moi, hormis dans le présent livre. C'est donc quelque chose d'unique, sans précédent. Prends garde de ne point négliger cela. (Ibid.)*

Les *chorfa*, en état d'extase active, concentrent toutes leurs énergies spirituelles sur une forme référant à cette *Hadra* (celle-ci est en rapport avec « l'image » du maître et du sceau conféré par l'initiation) ; cette *Hadra* fonctionne alors comme un miroir dévoilant simultanément « tout ce qu'il y a dans les autres *Hadarât* ». Peut-on dire alors que la conscience du *chrif*, projetée dans un état qui domine les lois du sensible et manipulant ces dernières, crée en quelque sorte l'événement ? Parlant de cette créativité du cœur du soufi, Ibn 'Arabî désindividualise ce pouvoir de la *himma* pour ne l'attribuer qu'à Dieu seul. Celle-ci est « une puissance cachée qui est la cause de tout mouvement et de tout changement dans le monde » (cit. in Affifi, 1946, p. 133 n.2). La *himma* agit comme « cause » à l'occasion de laquelle Dieu, par le biais du gnostique en jubilation, crée certaines choses. Plus que le mystique lui-même, c'est Dieu qui crée par lui tel effet. C'est pour cette raison que la capacité de produire des thaumaturgies n'est pas capitale pour le soufi. Il sait qu'en définitive c'est toujours Dieu qui est à la source et au terme des épiphanies et que finalement, en vertu de la réalité véridique de l'être (*haqîqa al-wujûd*), « le sujet qui domine une chose (*mutasarîf*) et la chose qu'il domine sont essentiellement un même être ».

Une autre fonction de la *himma* ne concerne plus la magie sympathique et le contrôle thaumaturgique sur les êtres et les choses, mais le discernement relatif aux épiphanies du divin, c'est-à-dire la faculté de le percevoir dans les formes où celui-ci se donne. Ce pouvoir de la *himma* d'appréhender Dieu dans chaque lieu de manifestation, « *mazhar* », où il se montre « pour nous », est relatif à la forme même de la conscience de celui qui le perçoit : ce qui revient à dire que le sens de chaque réalité prend la forme de la conscience à laquelle cette réalité se montre.

Cette *himma* fonctionne donc comme imagination visionnaire, une « présence au cœur » du monde imaginal, là où les être invisibles prennent corps et où les êtres

---

<sup>91</sup> « En concentrant l'énergie spirituelle de cette *himma* sur la forme d'une chose existant en une ou plusieurs des « Présences » ou *Hadarât*, le mystique obtient un parfait contrôle (*tasarruf*) sur cette chose, et ce contrôle préserve la chose en l'une ou l'autre des « Présences », aussi longtemps que dure la concentration de la *himma* » (Corbin, 1958, 175).

Dans le *Fusûs al-hikam* I, 88-89 et II, 81-82 ; ed. Affifi, 1946, 134-135, on lit un texte qui nous semble capital pour la compréhension des prodiges ; en concentrant la *himma* sur la forme d'un être dans l'une des Présences, l'initié a le pouvoir de transférer cette forme/image hors du champ extra-mental et de la projeter dans la dimension du sensible. Ibn 'Arabî précise que, par la puissance de la *himma*, il est possible en concentrant celle-ci sur une chose dans une des *Hadarât* supérieures, de rendre présente cette chose dans une *Hadra* inférieure et inversement : ce processus s'appelle « maintien dans l'être par implication (*bi'l-tadammun*) ».

visibles se subtilisent, « un monde intermédiaire qui est la rencontre « la « conspiration » (sympnoïa), du spirituel et du physique, et qui par conséquent domine le monde extérieur des objets « réels » fixés dans le statut de leur matérialité, bref le mundus imaginalis » (H. Corbin, 1958, 180). La fonction de la *himma*, activant l'imagination active, s'efforce de dégager de la gangue du sensible la réalité subtile du monde imaginal, bref de transmuier les choses en signes et en symboles, de donner un nouveau sens aux êtres leur permettant d'assumer leur « fonction théophanique » et de percevoir par cette « Présence au cœur » l'unité dans le multiple.

Que dit maintenant la tradition hermétique Occidentale au sujet du « cœur » et de l'imagination active. Geber, dans le Livre des Balances (CMA, III, 140, dans Evola, 1979, 135) déclare que « l'intelligence a son siège dans le cœur, puisqu'elle préside à tous les organes : elle surveille tout ce qui est apporté au cerveau de l'homme. Sans elle, le cerveau ne serait jamais éveillé ». Il faut préciser que la dépendance du cerveau vis-à-vis du cœur n'est pas celle du « sentiment », mais elle est celle de « formes plus nobles des facultés intellectuelles qui précèdent hiérarchiquement leur sensibilisation à travers le cerveau ».

Gichtel (Theosophica Practica, II, 15 ; Intr., 8 ; I, 53, dans Evola, 1979, 143 avec une terminologie d'alchimiste fait référence avec précision au monde imaginal et à la *himma* de l'imagination active, lorsqu'il écrit :

*L'opération a lieu dans le cœur et ici, la porte des cieux (c'est-à-dire des états occultes) est frappée avec violence. L'Âme cherche à retirer sa volonté de la constellation extérieure pour se tourner vers Dieu en son centre ; en abandonnant tout le sensible et en passant par la huitième forme du Feu (celle qui est au-delà du septénaire inférieur et qui constitue donc la limite entre le monde naturel extérieur et le monde intelligible intérieur) et cela demande un travail acharné, une sueur de sang, parce qu'alors l'Âme doit lutter contre Dieu pour se maintenir et ne pas se dissoudre dans la lumière et contre les hommes, pour dépasser en même temps la condition humaine.*

Boehme (Morgenröte, XXV, 98, ibidem, 95), écrira encore plus explicitement sur le même sujet :

*Le ciel est caché dans le cœur ; la porte du ciel s'ouvre dans mon esprit, puisque mon esprit voit l'être divin et céleste, non hors du corps – mais l'éclair se libère dans la source bouillonnante du cœur, dans la sensibilisation du cerveau, dans laquelle l'Esprit contemple... L'éclair, ayant été retenu dans le cœur, des sept sources l'esprit monte dans le cerveau comme une aurore, et là se trouvent le but et la connaissance.*

Cet éclair se libérant dans la source bouillonnante du cœur dans laquelle l'Esprit se contemple, ne correspond-il pas à la *himma* de l'imagination active faisant du cœur du soufi un parfait miroir où le gnostique contemple les théophanies ?

Pour Artephius, la «Présence au cœur» est identifiée au mercure androgyne, celui qui a le pouvoir de «l'eau vive qui irrigue la terre et la fait germer». Par-là il faut comprendre que, lorsque le contact avec le cœur est établi, il se produit une subtilisation, «une ouverture, une illumination», dont les conséquences sont un ressourcement et une nouvelle «floraison». Ce pouvoir du cœur est également appelé «feu». Il ne s'agit pas d'un feu naturel, mais d'une sorte d'enthousiasme d'un esprit intensément dynamisé par des visions d'images transformatrices, liées à une direction de transcendance et provoquant des états transmutiques à haut «voltage». Les conséquences en sont «une chaleur intérieure» liée à des états méditatifs et à l'éveil de pouvoirs diversifiés.

## 6. Transe et imagination active

Nous revenons ainsi à ce que nous disions dans le long chapitre sur la catégorisation des trances. En effet, la fonction « *himma* » n'agit qu'à cette condition d'être dynamisée par un certain état transitique. Les états transitiques dans l'imagination active sont liés à la « puissance du cœur ». La *himma* n'est rien d'autre qu'une puissance de transmutation semblable à celle de l'alchimiste transformant sa « Pierre », c'est-à-dire ayant acquis lui-même le contrôle sur les différentes « Présences » et s'essayant au processus des subtilisations. D'où l'on peut saisir maintenant les rapports entre alchimie et imagination active : les deux s'efforcent de réaliser l'unité. L'alchimiste : « le Tout le Un » ; le soufi : l'Unicité (*tawhîd*). En d'autres termes, il s'agit de :

- Retrouver la matière première – la Pierre – revenir à la source de toutes formes,
- Par des procédés identiques d'extériorisation et d'intériorisation – de subtilisation et de coagulation (solve et coagula),
- Le résultat recherché étant l'obtention de « mixtes », soit d'êtres intermédiaires entre les purs esprits et les corps purs.

Pour réussir ces différentes opérations, les stratégies sont multiples mais elles peuvent toutes, d'une certaine manière, être rattachées à des processus transitiques. Pour tous les spirituels, les alchimistes, les gnostiques au contact avec le mundus imaginalis, intervient une « métaphysique de l'extase » qui dynamise justement cette puissance de la *himma*, faculté du cœur, et seule susceptible de faire pénétrer dans ce monde imaginal. Dans ces expériences, il s'agit toujours de ce même univers dans lequel l'âme délivrée, « soit en état d'extase momentanée, soit par la suprême extase de la mort », entre en contact avec « l'Ange », son Moi archétype ou image céleste.

Suhrawardî, le *Shaykh* al-Ishrâq, dira : « Il n'est pas de philosophie vraie qui ne s'achève en métaphysique d'extase, ni d'expérience mystique qui ne postule une sérieuse préparation philosophique ». A nouveau ici, la notion « d'ivresse », comme aux temps présocratiques, est présumée dans toute démarche philosophique. Que conclure de ce genre de phrases chez Suhrawardî, sinon que celles-ci laissent entendre que le gnostique est plongé dans un état d'extase active profonde : « Or, certaine nuit d'entre les nuits, il me survint une extase ressemblant à un songe. Voici qu'une grande douceur m'enveloppait ; il y eut une fulguration étincelante, puis une lumière toute diaphane, présentant l'aspect d'une personne humaine » (*Livre des élucidations*, p. 70, 55). Et encore « certaine nuit où il y avait du soleil, Hermès était en prière dans le temple de la lumière. Lorsque éclata la « colonne de l'aurore », voici qu'il vit une terre en train de s'engloutir avec des cités sur lesquelles s'était abattu le courroux divin et qui tombèrent dans l'abîme » (*Livre des Elucidations*, p. 108, 83). Commentant ce passage Shahrâzurî déclare que l'éclatement de la colonne de l'aurore signifie « l'épiphanie de l'âme hors du corps matériel, lorsque lui surviennent les lumières divines et les fulgurations sacro saintes ». Nous sommes ici, en plein contexte transitique.

Ibn 'Arabî parlant de l'extase affirme ceci :

*En effet, lorsqu'elles surviennent aux mystiques dans notre monde matériel, tandis qu'ils sont présents à leur corps de chair, les visions théophaniques enlèvent les extatiques à eux-mêmes et les anéantissent à leur vision ; ainsi en fut-il pour les prophètes, les grands initiés, et tous ceux qui ont expérimenté ces extases.*

Ibn 'Arabi cependant précise, et cette précision confirme la nature de cette extase « active », que la vision théophanique « ne l'anéantit pas à sa perception contemplative ; elle ne l'arrache pas à son acte d'exister ; elle fait coexister pour lui la vision et le discours » ; c'est-à-dire que l'initié garde un certain contrôle lors de son expérience transitive. Ibn 'Arabî relève encore que l'accès au monde imaginal par la voie du cœur implique que « la première condition à laquelle « l'initié » doit satisfaire est la pratique de la gnose mystique et l'esseulement hors du corps matériel ». Cette condition réalisée, c'est-à-dire la modification d'un état de conscience lié au sensible pour un autre plus subtil, l'initié pénètre dans un monde de formes sans matière où « il s'attarde à considérer les chefs-d'œuvre divins ; il ne passe près d'aucune pierre, d'aucun arbre, d'aucun village, de quoi que ce soit, sans leur parler, s'il le désire, comme un homme s'entretient avec son compagnon ».

La science hermétique Occidentale traitant des 3 œuvres (noire, blanche, rouge) insiste sur la nécessaire expérience des états transitiques. Dans l'œuvre au noir où il s'agit de passer d'une conscience de veille (du moi) à une conscience plus universelle, il est dit ceci : « que l'on brise l'or (or vulgaire = le moi), qu'on l'égorge, qu'on le pile ou le broie ou qu'on en fasse des lamelles... on traverse des états « immatériels et fluides ». Tous les récits hermétiques relatant des expériences dans les ténèbres ou à travers les éléments, font référence à des états transitiques à l'occasion desquels la « conscience moi » perd pied, perd la conscience du solide de la terre, fait l'expérience successive de la dimension eau, feu et air dans leur état subtil.

La conscience ordinaire traverse alors des états transitiques liés au rêve, au songe, à une stigmatisation des pouvoirs plastiques de l'imagination, à un affaiblissement « du sens du moi ». La transe hermétique attachée à l'œuvre au noir consiste à conserver lors de la dissolution de la conscience de veille ordinaire correspondant à « la mort hermétique », une conscience témoin accompagnant le processus dans toutes ses phases et y participant, à la manière d'une transe active ou d'une transe mixte. Aussi longtemps que la conscience liée au cerveau « gauche » (pensée de type analytique, séquentielle, mécanique) et à l'individualité organique prédomine, il y a la perception d'un « moi », mais est alors occultée la perception des forces plus profondes (pensée de type analogique, global et intuitif) qui structurent notre être. Pour parvenir à « ces terres inconnues » il n'y a pas d'autres moyens que d'opérer par des stratégies transitiques une transmutation d'un état de conscience grossier à un autre état plus subtil. La « voie sèche » requiert de transformer les « facultés humaines habituelles, au moyen de ces mêmes facultés » par une ascèse difficile impliquant un genre de vie spécifique et le plus souvent une transmission initiatique. Les facultés ordinaires sont

progressivement purifiées jusqu'à permettre à la conscience de veille de se subtiliser en un autre état. La « voie humide » implique souvent des moyens extérieurs (drogues, poisons etc...) violents, si bien que l'arrachement à la conscience moi est abrupte et n'est pas exempte de risques.

Pour l'œuvre au blanc, en fait de transe, on peut lire ceci dans le corpus hermeticum (XIII, 3) :

*Que puis-je te dire de plus, mon fils ? Seulement ceci : une vision simple s'est produite en moi... Je suis sorti de moi-même et j'ai revêtu un corps qui ne meurt pas. A présent, je ne suis plus le même, j'ai eu une naissance intellectuelle... Je ne suis plus coloré, tangible, mesurable. Tout cela m'est étranger... et ce n'est pas avec les yeux physiques qu'on peut me voir maintenant.*

Ici encore, dans cet état transitique de jubilation, les thaumaturgies sont attestées : Ostan enseigne qu'au moyen de cette transe, « les yeux des aveugles voient et les oreilles des sourds entendent ». Tous les prodiges deviennent possibles tant le charisme est grand : « Cette eau divine ressuscite les morts... parce qu'elle fait sortir les natures de leurs natures... » La transe hermétique au blanc se manifeste par deux composantes qui s'harmonisent et équilibrent le processus : d'une part l'adepte se libère du « moi » et se transfigure, d'autre part il conserve malgré tout une quantité suffisante « d'affirmation » pour éviter une « combustion totale » qui l'amènerait à la mort de la conscience-moi.



## 7. L'opérativité du symbolisme et de l'herméneutique

On l'a vu, une des fonctions de la « *himma* » liée à l'imagination active est de « typifier », transmuier les choses du monde sensible en « image-symbole », saisir les correspondances entre le visible et l'invisible. Il s'agit pour la « *himma* » de ce pouvoir de reconduire telle forme manifestée sur une « Présence » à une autre forme manifestée sur une « Présence » supérieure de laquelle la première s'origine ou à l'inverse de « typifier » (*tamthîl*) une réalité invisible en la manifestant dans le visible. Ce travail herméneutique, consistant à reconduire les choses à leur source ou à faire en sorte d'être capable d'identifier les différentes typifications de la source tout au long de la chaîne des *Hadarât* ou « descentes », est l'œuvre du « *ta'wîl* » la fonction par excellence de l'imagination active.

Cette exégèse symbolique, responsable des typifications, en transmuant les « choses en symboles », les fait également exister à différents plans de l'être et niveaux de conscience.

Cette herméneutique spirituelle est régie par trois constantes :

1. Une loi des correspondances elle-même liée à l'idée d'un « symbolisme des mondes », celui-ci n'étant pas autre chose qu'une chaîne dont les maillons sont les différentes manifestations épiphaniques que nous appelons mondes, états etc... et dont chaque maillon inférieur est le visible, la forme apparente (*zâhir*) d'une réalité invisible (*bâtin*) qu'elle manifeste et de laquelle elle dépend.
2. Puisque nous sommes dans une perspective théophanique, il y a cette idée que « le rayon de création » est substantiellement partout le même et que les différences au long des *Hadarât* ne peuvent s'exprimer qu'en différences de degrés d'intensité lumineuse : ce qui ne laisse aucune place à un dualisme tranché qui n'a son sens que dans une philosophie matérialiste n'intégrant que les « sensibles et les corps ». Pour cette raison, les manifestations ou Présences s'exprimant dans les *apparentiae reales* (*zâhir*), sont « reçues chaque fois selon l'état spirituel de l'homme qui les perçoit ».
3. De manière générale, tous les événements se passant « à l'extérieur » sont à ramener à une histoire de l'âme. Les premiers sont des symboles à déchiffrer « en transparence » grâce à la loi des correspondances, et c'est par cette lecture en transparence des événements extérieurs que l'âme elle-même prend connaissance de ses propres événements intérieurs et de sa nature.

Pour en revenir au cœur et à ce miroir poli qu'il offre à la contemplation des Présences qui s'y mirent, et finalement à la « vision paradoxale de la forme de Dieu », qui est la première et la dernière Présence, si donc le cœur devient le miroir où telle *Hadra* manifeste sa forme selon la capacité de ce cœur, l'Image que « le cœur projette est

donc à son tour l'extériorisation, l'objectivation imagée de cette même *Hadra*. C'est pour cette raison que « l'œuvre » de l'homme (artiste etc...) est le symbole terminal à notre plan d'existence. L'œuvre parle de la présence qui se reflète dans le cœur de l'homme. Pour cette raison, le soufisme a pu dire que le cœur du gnostique est « l'œil par lequel Dieu se révèle à lui-même ». On comprend dès lors pour quelle raison « certaines œuvres » laissent transparaître une présence qui n'est plus du monde sensible, mais que pourtant celui-ci manifeste par sa forme et par une certaine lumière transfigurant la matière.

Dans le contexte de Bouya-Omar, on l'a mentionné dans l'entretien avec le *chريف* au sujet des « trois feux », les symboles utilisés sont la bouilloire (eau chaude), le serpent/scorpion (venin), le four (feu brûlant). Le choix de ces symboles n'est ni arbitraire ni ne procède d'une fantaisie allégorique. Eau chaude, venin et feu brûlant sont des constantes « hermétiques » omniprésentes dans l'alchimie Islamique et Occidentale. Etant les derniers maillons de la chaîne de symbolisation (symbolisme des mondes), ils peuvent soit être reconduits à des réalités plus subtiles auxquelles ils sont ordonnés, soit typifier ces mêmes réalités dans leur dernière présence : la réalité sensible. C'est parce que l'action invisible de forces, qui ont leur expression simplement physique dans les processus naturels, sont « opératives » (c'est-à-dire agissantes sur d'autres plans que le seul plan sensible et que ces expressions simplement physiques sont en fait des symboles), qu'on peut s'attendre à ce que leur usage ritualisé par une conscience « éprouvée », puisse provoquer l'entrée en jeu d'énergies psycho-spirituelles « négligées ou paralysées par nos habitudes et atteindre directement l'imagination active ».

De cette permutableté entre les mondes sensible et imaginal, Mollâ Sadrâ en donne un exemple évocateur :

*La violence de la colère chez un homme provoque le tourbillonnement de son sang, la rougeur de son visage, le gonflement de son épiderme. Or la colère est un état psychique, quelque chose qui existe dans le monde intérieur de l'homme. Quant aux effets constatés, ce sont les modes d'être des corps matériels organiques ; il n'empêche qu'ils soient en ce monde les effets produits par des états purement psychiques. Dès lors comment s'étonner si, dans un autre monde, la colère se convertit en un feu pur qui incendie le cœur, infecte les entrailles, consume les viscères, de même qu'il lui est inhérent ici d'échauffer le corps, d'accélérer les pulsations des artères, de faire trembler les membres, de consumer les humeurs, parfois de conduire à une maladie grave, voire d'entraîner un accident mortel. Et bien ! il en est de même pour toutes les formes corporelles et matérielles existant dans l'outre monde ; toutes résultent des habitudes acquises par les âmes, de leurs comportements bons ou mauvais, des croyances professées par elles, de leurs intentions saines ou corrompues, de tout ce qu'enracine en elles la répétition des actes et des manières d'agir en ce monde. C'est pourquoi, si les actes donnent origine aux comportements en ce monde-ci, les âmes sont, par leurs modes d'être, les principes des corps dans l'autre monde.*

*Quant à la matière dont les corps sont constitués dans l'outre monde, la matière par laquelle les actes prennent corps et par laquelle les intentions prennent figure, cette matière n'est rien d'autre que l'âme humaine elle-même....(Corbin, 1979, 198)*

Ce passage fait ressortir le fait que les réalités subtiles peuvent se manifester en des figures et des formes avec lesquelles elles symbolisent et qu'en « opérant » sur ces symboles qui les manifestent on opère ainsi par médiation sur elles.

Maintenant, pourquoi les trois feux ont-ils été choisis comme symboles ?

Au-delà de ces prouesses des *chorfa* autour de « l'incombustibilité », il s'agit de comprendre ce qui nous semble le plus important : Pourquoi le choix justement de ces trois feux plutôt que d'autres éléments ? Le choix même de ceux-ci, plus que la prouesse fakirique, n'en postule-t-il pas l'appartenance de ce rituel à la tradition alchimique ?

Pour le *Shaykh* Ibrâhîmî (1896-1969), le feu est une des formes éternelles qui possède « un degré de perfection et de vertu opérante » particulier.

Parlant du feu invisible, le *Shaykh* dit ceci (dans Corbin, 1979, 274) :

*Prenons, par exemple, le feu invisible ; c'est une substance éternelle, une forme d'entre les formes supérieures. Au moment même où il arrive à la surface de la matière temporelle et où, devenue sa partenaire, cette masse fumeuse s'embrace, voici que se manifeste la modalité caractéristique du feu. Car il « transgresse » aussitôt les limites de cette matière accidentelle et fumeuse ; il commence à se propager et à se répandre jusque-là où il a la force d'agir et de se répandre. Et de quelque feu qu'il s'agisse, quelle que soit la matière qui l'alimente - huile végétale, naphte, broussailles – quelle que soit la matière d'où transparaisse son éclat, que ce soit du métal ou une matière astrale, comme pour la lune et les astres, ou bien la matière incandescente solaire, chaque fois il répand une lumière proportionnée au rang et degré de ces « matières » (celles-ci n'étant considérées que comme des miroirs, des « lieux d'apparition » du principe « feu »). Mais lui-même ne reste pas immobile au lieu où « il a pris » ; il en déborde, le « transgresse », pour communiquer à d'autres sa perfection et son activité. Telle est la modalité propre du feu qui est l'une des formes éternelles.*

Il y a donc une chaîne du feu, « une communauté d'une même essence » qui se pluralise en plusieurs êtres, et dont les manifestations adoptent les formes des différents miroirs qui les captent. Il y a ainsi des apparitions diversifiées du principe « feu » tout au long des présences hiérarchiques et le feu sensible est le dernier symbole de cette chaîne en « sympathie ». En agissant sur celle-ci, on agit d'une certaine manière sur tous les maillons de la chaîne comme en agissant sur ceux-ci, on agit inversement sur le feu visible.

L'élément feu trouve une place privilégiée dans les rites sacrificatoires où le feu assimile les matières des offrandes, la transformant, en l'élevant dans un système hiérarchique allant du grossier vers du plus subtil.

Le processus de transformation de l'homme et de la matière par le feu relève de celui des feux de transformation alchimique. L'élément / symbole feu est l'élément emblématique des processus initiatiques impliquant « soudure » et « transmutation ». Le lien entre les transformations alchimiques dynamisées par le feu et les épreuves initiatiques n'est pas fortuit ; c'est par l'expérience initiatique que les hommes sont parvenus à franchir les différents niveaux qualitatifs qui structurent leur être, à développer de l'enfance à la maturité puis jusqu'à la vieillesse les différents schèmes réglant les relations et les responsabilités au cours de leur vie, à accroître leurs connaissances et à orienter leurs visions du monde etc... L'alchimie de même s'efforce d'appliquer cette idée d'initiation concernant le passage d'un niveau de vie qualitatif à un autre, à la nature entière.

Puisque la tradition hermétique Occidentale (médiévale) est redevable quant à la transmission des sources greco-alexandrines à l'hermétisme arabe, revenons à cette première pour éclairer les symboles des trois feux et démontrer leurs liens avec l'alchimie spirituelle. Rappelons que l'objet de cet « art royal », en parallèle avec la transformation des matières consiste également en la transmutation des états de conscience de la personnalité, dont les états transitiques ; plus précisément encore « l'art royal » focalise sur le rapport entre le principe « moi » dans sa double forme de connaissance et d'action et la corporéité, et la « transformation d'un tel rapport au moyen d'opérations ou d'actes bien déterminés », opératifs visant essentiellement la transformation intérieure.

Les « trois feux » peuvent être identifiés aux « feux hermétiques ». « Sans le feu, la matière reste inutile et le mercure philosophique est une chimère vivant seulement dans l'imaginaire. C'est du régime du feu que tout dépend » (Filum Ariadnae, 75, dans Evola, 1979, 159). La tradition évoque trois sortes de feu qui sont souvent identifiés aux trois œuvres : au noir, au blanc et au rouge. Pour le premier, il s'agit d'un « feu naturel » correspondant plus ou moins au feu vital, psycho-physique, lié au sang et au cœur et dynamisant chaque individu selon sa spécificité. Le second est nommé le « feu contre nature » et le troisième le « feu qui tue ». Le « feu contre nature » est proprement le feu de l'art, celui des philosophes ». Pour Pernety, il est celui avec lequel les alchimistes lavent la matière, c'est-à-dire purifient le mercure. Il est aussi celui qui est « la cause de la putréfaction et la mort du composé » et « la cause de la solution philosophique véritable et parfaite ». Il a pour mission en stimulant le « feu naturel », et en s'y associant, de « ranimer le feu caché dans l'autre, en le libérant de la prison dans laquelle il était enfermé ». Le « feu qui tue » évoque les « fixations » primordiales, « c'est-à-dire l'individuation absolue de la puissance » en jeu dans l'œuvre au rouge.

Sendivogius (De sulphure, cit, 157, 171, 196, 219, ibidem, 116) expose la finalité de l'œuvre en ce sens : Le Soufre des philosophes (principe Moi) est tenu prisonnier dans

« une geôle très ténébreuse » dont Mercure (forme subtile de vie) est le geôlier. Mais à son tour Mercure est sous la garde de Saturne (principe « corps »). Ceci revient à dire que l'âme (principe de vie) dans son rapport au corps (Saturne) est comme « fixée » dans une modalité qui la réduit à la « forme » de ce corps et la rend inapte à assumer toute autre forme au-delà de celle qu'elle a comme vie particulière et conditionnée. Cette situation a pour conséquence que le principe Moi (soufre) est lui-même à son tour fixé par l'âme et reste « conditionné dans la forme d'une individualité donnée, de la personne qui correspond à ce corps déterminé ».

L'ascèse hermétique va s'efforcer de séparer, d'extraire le Mercure de Saturne : ainsi la prépondérance de « l'organisme animal sur la force vitale étant suspendue » les autres principes sont virtuellement libérés, dont la force spirituelle. Faire revenir le Mercure à l'état libre est la première opération ; retrouver la vie de la Vie, voilà « la conversion dans la matière première », pour que le principe Moi (Soufre intérieur) puisse s'épanouir dans une totale transformation.

La « chose », jamais clairement exprimée par les alchimistes, sinon par une terminologie biscornue utilisant une multitude de symboles, réside dans le fait que l'hermétisme met sans cesse en parallèle deux mondes : le monde du devenir et celui de l'être. Dans le premier, c'est « l'homme couché » qui domine, le « moi des éléments », comme créature du corps qui fait la loi et maintient sous son joug l'âme et l'esprit. Dans le second, c'est « l'homme debout », le « moi », « l'or » etc... qui s'affirment comme objectif de l'œuvre. Entre le début et le terme, un itinéraire difficile de la conscience où celle-ci, par des stratégies transmutiques, essaie à travers les 3 œuvres (noire, blanche et rouge) de se subtiliser au maximum pour qu'enfin « l'eau soit purgée de sa lèpre et de son humeur hydropique et superflue (c'est l'excès du principe humide sur celui de l'or, excès semblable à la lèpre du désir) en ajoutant le véritable Soufre.

En résumé, l'œuvre consiste à « extraire » du corps le « principe vie », à faire passer ce dernier d'un état individué à un autre état aformel comme un passage du « fixe » au « non fixe » désigné comme une « solution » : subtiliser les corps. Après « l'extraction », il y a une « conversion dans la matière première ». A ce stade, la conscience fait l'expérience d'une « vie mêlée à la vie » (soit séparer le principe vital du fixe et le réunir à son tronc originel). La dernière phase consiste en la jonction, en l'unification de cette vie qui retourne au fixe (corporéifier les esprits) pour régénérer les corps : épouser les natures (l'actif et le passif, l'individuel et l'universel). Dans la première phase, l'œuvre au noir, le processus majeur est celui de la séparation : séparer l'âme du fixe ; ce qui revient à dire, créer des conditions où la conscience de veille liée au corps perd ses marques et ses repères en affaiblissant le « moi » qui tient prisonnière « la vie ». Toute la difficulté de l'œuvre au noir consiste, dans cette phase de dissolution, de faire en sorte que la conscience au cours de sa transformation « ne se perde pas », mais conserve au contraire une activité qui lui permette d'accompagner le processus jusqu'à son terme. La « dissolution » devient alors une expérience radicale, intense, la « mort hermétique », la « tombe d'Osiris » ; Apulée (Metam., XI, 21, ibidem, 122) relève que « la mort est le seul moyen grâce auquel l'esprit (conscience)

peut changer de forme », mais que cette « mort ignée » est une mort « mystérieuse » et philosophale qu'on doit traverser avec un « esprit volitif » et actif. Lors de cette expérience toutes les facultés ordinaires et le « sens du moi », sont transformés par le mercure philosophal, qui n'est autre que le « feu contre nature ». Celui-ci est aussi nommé : venin, poison, vipère.

« Faites attention au mercure tiré de l'arsenic, il est un venin du feu qui dissout tout » dit la tradition hermétique. Le venin qui pénètre dans le sang du *chrif*, c'est l'attestation d'une maîtrise sur le poison mais surtout le signe d'une transformation « mercurielle » du sang commun en « sang magique ». Les auteurs arabes parlent d'une « décomposition qui au moyen d'un feu doux, transforme la nature (sang commun) en un sang (sang magique) (CMA, III, 110, ibidem, 140) et Arterphius fait référence à « l'eau qui change les corps en esprits, les dépouillant de leur corporalité grossière où, la « pierre sanguinaire » et la vertu du sang spirituel, sans lesquels rien ne se fait, sont associés.

Böhme fait allusion au feu de la vie humaine coulant dans le sang et à un second sang qui doit être produit par l'ascèse hermétique ; celle-ci a pour but de « briser l'essence ignée, qui est la tête du serpent, en passant par la mort du feu (De Signatura, XI, 10, ibidem, 1979, 140). Ici, il est indiqué que pour atteindre la nouvelle forme de conscience « au blanc » (soit un changement ontologique d'état), il est requis une préparation impliquant l'élimination des passions et complexes irrationnels divers liés à la conscience « moi » ordinaire (essence ignée et tête du serpent). Si cette ascèse n'est pas pratiquée, il faut s'attendre à un accroissement des énergies négatives lors de l'expérience (œuvre au noir) et à des conséquences engendrant des processus transitiques morbides (phantasmes, hallucinations, visions etc...), des comportements aberrants voire même des désordres organiques graves. Il faut s'attendre à tout cela quand la « mortification » n'a pas été suffisante. « Le feu accroît la vertu du sage et la corruption du pervers ».

Rapporté aux « feux » des *chorfa*, on voit que tous les symboles dont il est ici question (feu, serpent, etc...) sont plus qu'allusifs et font intimement partie du rituel pratiqué à Bouya-Omar. L'eau bouillante du *moqraj* peut elle-même référer à ce que l'hermétisme nomme « les eaux corrosives » ou poison. Celles-ci encore ramènent au mercure philosophique, responsable de toute subtilisation, qu'il s'agit de maîtriser. Or le *chrif*, on l'a vu, répète quotidiennement et rituellement cette ascèse portant sur la maîtrise des trois feux : l'eau bouillante, le serpent et le four.<sup>92</sup>

L'œuvre au blanc succède à l'œuvre au noir ; c'est la nouvelle naissance ou l'expérience d'un état de conscience désindividué. Dans cet état le « corps est porté

---

<sup>92</sup> L'aspect « venin » du mercure est explicitement signifié dans la tradition hindoue de la « kundalinî », cette notion désignant soit la déesse soit le « pouvoir serpent », l'énergie vitale ayant produit l'organisation corporelle et la maintenant dans le chakra basique, la puissance se manifestant dans la mort et la séparation, l'énergie ascétique utilisée par les yogis pour libérer le « seuil de Brahman » (libérer successivement les divers chakras) pour obtenir la délivrance.

dans la nature de l'âme et est presque l'âme elle-même, visible, lumière sans matière et sans dimensions. L'homme qui a passé par cette réalisation est appelé l'homme parfait (hellénisme) ou l'homme universel (soufisme) parce que, dominant ses propres lois organiques, sa conscience s'est élevée au-delà du monde et a atteint l'ampleur d'une conscience universelle. Avec cette nouvelle conscience est donné un nouveau corps et « quoiqu'il reste dans le vieux corps, il est inconcevable pour lui, bien que sensible parfois ». Certains auteurs affirment que « l'âme est infusée dans le corps, plus subtile qu'un feu, que le feu lui-même ne peut combattre ».

Le livre de la miséricorde (CMA, III, 167, ibidem, 1979, 175) précise ce qui suit :

*L'action de l'âme sur le corps le transforme et lui donne une nature immatérielle comme la sienne... la nature intime des matières est celle contenue dans la partie intérieure du corps, et elle s'unit à la nature intime de l'âme, si on la rend après que cette dernière ait été séparée de la nature intime du corps.*

Concernant l'hermétiste, certains textes parlent de celui qui a reçu « pouvoir sur les feux et les eaux ». On dira alors que corps et âme se sont conjoints en une même nature. Voilà ce que le De Pharmaco rapporte (De Pharmaco Catholico, XII, 5, ibidem, 176) concernant la transformation du corps :

*Débarrassé de toute infection et de tout poids terrestre, réduit et ramené au sel clarifié et à l'âme illuminée, cet or liquide potable, se dissoudra dans le corps ou ventricule humain, comme volontiers il ira se répandre, s'épanchant immédiatement, et envahira tous les membres et le sang : pour y produire – comme il sied à une médecine universelle – une opération efficace jusqu'au prodige suprême.*

L'œuvre au rouge fait parfois allusion au symbole du four. L'enseignement alchimiste insiste sur le fait qu'on ne doit pas « s'arrêter au blanc ». Lorsque la « vie plus que la vie » a été libérée (au blanc) il faut faire en sorte qu'elle réintègre les corps. L'œuvre débute par l'élément terre qui passe par la solution eau ; celle-ci se transforme en air qui a son tour passe au feu. Ce dernier doit revenir au fixe, soit au corps. Comme il y a une « épreuve de l'eau », il y a une « épreuve du feu ». La première phase concerne la subtilisation de la conscience par laquelle le « moi » expérimente un processus délié du corporel, susceptible de percevoir des forces n'étant plus véhiculées par le canal des sensations. Dans l'œuvre au rouge c'est le « moi » lui-même qui fait l'expérience de la dissolution pour laisser place à l'émergence du vrai « Moi ». Pendant un instant, les « sceaux de l'individuation » triviale sont défaits et consumés par le « feu dévorant », d'où procède la destruction de l'humidité radicale des eaux, la suprême calcination et fixation. Il s'agit alors de s'identifier avec la force originelle pour ne pas être « foudroyé » par elle. Seul celui qui possède la dignité d'un « régénéré » possède également la qualité de « ne pas être vaincu par le feu ».

L'art au rouge ne concerne plus seulement les purifications préliminaires de l'œuvre au noir, ni la séparation où la conscience moi fait l'expérience de l'universel, mais le principe même d'individuation engagé dans une épreuve radicale de transformation. L'œuvre au rouge vise à rendre l'organisme capable de supporter la nature du feu, étant lui-même devenu semblable à cet élément : *L'œuvre est à son terme, quand la matière est parfaitement unie à son venin mortel* » comme disent les alchimistes.

Les « feux » sont, d'une manière générale, assimilés à un pouvoir plus fort que les circuits psycho-organiques ne peuvent supporter. La « mort » n'est rien d'autre que la non-réalisation alchimique, soit l'incapacité initiatique dans laquelle se trouve l'individu de *s'assimiler à la nature même de la flamme*, soit de réaliser un transfert de sa « forme » en elle.

Le *corpus hermeticum* précise que pour les immortels, l'âme s'étant unie au « dissolvant » et ayant formé et fondé avec lui sa nouvelle individuation, il n'y a pas de dissolution dans la mort, contrairement aux hommes mortels. Ainsi, « *L'œuvre au rouge, qui avec le mercure compose un tout capable de rester éternellement dans le feu et de résister à ses plus fortes attaques* » signifie qu'un état d'union a été réalisé avec « le venin ». Cela veut dire aussi que l'œuvre au rouge correspond à cette situation où les pouvoirs inférieurs de la conscience « moi » ne prédominent plus (lorsque la terre a été dissoute et l'eau asséchée) et où l'on s'est uni au « venin » mercuriel (principe de vie et des formes) tout en « demeurant actif ». Le « moi » s'est en quelque sorte identifié au principe même producteur des formes, c'est-à-dire que l'alchimiste, dans cette situation « au rouge » est capable d'agir directement, non plus sur les substances elles-mêmes seulement, mais sur les principes formateurs et organisateurs de ces dernières, d'influencer les énergies primordiales de l'individuation.

« De quoi donc la bouilloire, le serpent et le four sont-ils les symboles ? » nous avait demandé à la fin de son interview, l'alchimiste de Meknès, en nous conseillant de prospecter dans les trois œuvres de notre propre alchimie médiévale. Ceci est fait et nous avons donc relevé maintes expressions hermétiques faisant allusion très explicitement aux « trois feux » de la zaouïa de Bouya Omar, que nous avons, pour rappel, ainsi commentés lors de l'interview en question :

En avalant son eau bouillante, le *chrif* manifesterait opérativement sa maîtrise sur ces courants perturbateurs du psychisme que l'alchimie nommait « les feux humides », matière préparatoire à l'ascèse relative à l'œuvre au noir (mortification). Maîtrise sur la conscience « corps » en quelque sorte.

L'immunité face au venin nous interpelle par rapport à des transformations beaucoup plus labyrinthiques, puisque le poison enfièvre et modifie en profondeur la formule sanguine et le système nerveux, provoquant même une désorientation assimilable à une modification « vertigineuse » d'un état de conscience. C'est le passage obligé vers l'œuvre au blanc, symbolisé par la maîtrise du serpent, analogue au mercure hermétique ou au feu contre nature ; le pouvoir de dissoudre « l'âme métallique dans



la matière première », l'art de se maintenir debout (conscient) dans la « grande mer » (la nouvelle forme de conscience non individuée).

Le four, c'est le test final et l'épreuve limite. Là, le vase se consolide ou éclate ! Le feu ici « tue », expurge « l'ultime humidité de la pierre » (le moi), recoagule ce qui était dissout, solidifie le mou et réinforme l'informe. Pénétrer dans le four et en ressortir indemne signifie que le *chrif* peut désormais agir sur sa minéralité radicale, symbolisé par le système osseux et les forces qui le dirigent. Le four se donne par *athamûr* en arabe. Est-ce à dire qu'en cette œuvre le *chrif* se fait lui-même son propre *athamûr* pour la réalisation de tout son être ? En résumé : en travaillant sur ces différents symboles, le *chrif* réalise les trois œuvres, c'est-à-dire qu'il rend « opératifs » son corps, son âme et son esprit. Cette maîtrise sur la tripartition de la psyché a pour conséquence une maîtrise sur l'âme de « l'autre » et sur ses pathologies, par l'octroi de baraka qu'il a reçu durant son ascèse. Il fait profiter le malade de ce charisme pour le bienfait de ce demier.

## CONCLUSIONS

### 1) La plausibilité des prodiges dans le regard de la physique quantique

Nous avons dû, pour rendre plausible l'explication des « trois feux », parcourir un long itinéraire. Tout d'abord, les processus transitiques impliqués dans les rituels de Bouya-Omar ont nécessité de faire un tour d'horizon relativement aux extases et aux trances en général, d'en définir plus précisément les similitudes et les différences, d'en proposer après explication un regroupement dans le concept unifié de « processus transitique », de procéder à une catégorisation des trances pour mieux en saisir les natures, à savoir celles des trances « anagogiques » et celles des trances pathologiques. Puis, il nous a paru utile de décrire l'évolution des processus transitiques au long de l'histoire, ceci depuis la Grèce archaïque jusqu'à nos jours, afin de mieux comprendre comment, jusqu'à une certaine époque, trances, extases et ivresses étaient intimement impliquées, à titre d'instrumentation épistémologique, pourrait-on dire, dans les voies rituelles prospectant l'invisible, et comment, au fil des siècles, ces stratégies d'ivresses se sont sécularisées pour ne garder à nos jours, que la seule dimension hédoniste à portée régulièrement négative et dont les résidus s'expriment dans les toxicodépendances post-modernes.

Les enquêtes sur le terrain ayant situé la problématique de manière « vivante » à travers les différentes interviews, il a fallu présenter de façon succincte le soufisme et dire les liens qu'entretient le maraboutisme avec ce premier, puisque les différentes confréries propriétaires de zaouïa, revendiquent leur appartenance à ces deux « courants ».

Les cycles de la zaouïa ont occupé notre attention, car il nous semblait important de bien cerner les articulations politico-économiques de ces structures avant d'en rapporter la symbolique et la rituelle relatives aux « trois feux ».

L'explication concernant la « plausibilité » des prodiges ne pouvait s'effectuer sans considérer le rôle de l'alchimie arabe : pour ce faire, il a été nécessaire de tenter un rapprochement entre soufisme et shîisme, puisque l'alchimie arabe semblait avoir particulièrement intéressé de grands « spirituels » shîites, à laquelle justement ceux-ci attribuaient cette notion « d'alchimie spirituelle », parce que pour eux, les transformations hermétiques en question ne réfèrent pas exclusivement à des manipulations chimiques.

Ensuite, cette dernière nous a pressé à préciser plusieurs idées difficiles, telles l'imagination active, le cœur, la *himma* etc... idées au cœur du problème, pourrait-on dire, qui nous ont révélé certaines possibilités de transformation liées à l'ascèse hermétique et aux modifications subtiles que celle-ci opère par rapport à certains hommes.

Enfin, de s'être reporté à l'alchimie médiévale, nous a mis en lumière le « pourquoi » de l'utilisation des symboles rattachés aux « trois feux », leur universalisation dans le monde hermétique et finalement les raisons de leur opérativité dans un contexte explicitement alchimique.

Il nous reste maintenant pour achever notre travail, à essayer de rendre plausible à la lumière de la science moderne, ce qui pourrait paraître trop « détaché » du réel, trop prosaïquement spirituel, à ceux qui s'attendraient à des preuves par rapport à tout ce qui a été dit jusqu'ici autour des « trois feux ».

Nous aborderons la question sous l'angle de la « matière ». En effet, ce qui nous cause invariablement problème dans cette phénoménologie des prodiges focalise explicitement ou implicitement autour de ces notions de corps, de sensible et de matière. Bref, comment une réalité sensible, soumise aux lois physiques répertoriées, pourrait-elle se comporter autrement que prévu, lorsqu'elle est soumise à telle action ou à telle force susceptibles de provoquer des réactions empiriquement connues.

Comment les « feux » qui brûlent toute matière, ici soudain, n'ont plus de prise sur celle-ci ?

## 2) La face cachée de la matière « quantique »

Toute la difficulté à comprendre « les prodiges » résultent pour une grande part dans notre manière de concevoir le réel et dans cet a priori culturellement généralisé, que la réalité ne puisse être que matérielle. Or, pour la branche la plus basique de la science qu'est la physique, la matérialité du réel ne va pas de soi et les conséquences des découvertes paradoxales de cette dernière par rapport à la matière ne sont en général pas « pensées » comme telles, dans les branches plus « molles » ou tout simplement dans la conscience ordinaire : la matière est appréhendée comme compacte, bien que l'on sache très scientifiquement que sa « solidité » n'en présente qu'une des modalités, qu'un aspect de sa nature.

Cette compacité peut être relativisée par trois exemples liés au phénomène de la gravitation. Spontanément, la gravitation évoque quelque chose de matériel, par exemple des masses se mouvant les unes par rapport aux autres (la lune autour de la terre, celle-ci autour du soleil, trajectoire de différents mobiles etc...)

a) C'est Newton qui énonce cette loi de la gravitation universelle affirmant que « deux corps s'attirent en raison inverse du carré de leur distance ( $F = kmM/r^2$ ) » soit  $m$  et  $M$  pour les deux corps,  $k$  pour une constante, et  $r$  pour la distance les séparant. Les masses ( $m$ ) et ( $M$ ) représentent une mesure de la quantité de matière que ces corps contiennent. La loi de Newton affirme que le mouvement d'un « corps massif » est déterminé par l'action qu'exerce sur lui la proximité d'un autre corps massif à une distance variable. Dans le cas de ce premier exemple, les « objets » sont évidemment situés dans l'espace, objectivés, et une force s'exerce entre eux à distance sans un quelconque intermédiaire de nature solide ou matérielle. Dans ce premier exemple, les deux corps massifs apparaissent bien comme matériels, mais la force en question, déjà, interpelle par son « immatérialité », puisqu'il n'y a rien de solide qui relie les deux mobiles entre eux.

b) Le deuxième exemple ne concerne plus la notion de force mais celle de champ. Plaçons une feuille de papier saupoudrée de limailles de fer au-dessus d'un aimant ; on observe alors la limaille s'ordonner et former des courbes caractéristiques nommées « lignes de force magnétique ». Dans ce cas, on estime que l'aimant n'exerce pas une force sur chaque particule de fer (comme dans l'exemple précédent) mais qu'il remplit tout l'espace d'un champ magnétique » et que c'est la valeur de ce champ en chaque point qui détermine le mouvement des particules. Ici, pour calculer le mouvement d'une masse, il n'est plus nécessaire de connaître ce qui se passe au loin ; il est suffisant de connaître la variation du potentiel dans le « voisinage immédiat de la particule ». La notion de force (Newton) entre deux masses implique la notion de distance entre deux objets alors que la notion de champ n'a besoin que de ce qui se passe dans la proximité immédiate.

Dans le premier cas, l'espace apparaît comme une structure relativement vide avec des masses isolées exerçant les unes sur les autres une attraction à distance. Dans le second cas, l'espace est « rempli » par le champ gravitationnel.

Si les deux exemples donnent des résultats similaires au niveau mathématique, la vision du monde (et de la matière) qu'ils impliquent est bien différente. La première situation nous présente une réalité très matérielle avec des objets solides positionnés de manière définie dans l'espace. La seconde situation nous offre la vision d'une matérialité déjà plus diffuse, où l'espace se sature de quelque chose d'immatériel ayant pourtant des conséquences matérielles sur le plan du visible.

c) Le troisième exemple concerne le principe de moindre action ; les plus grands physiciens et mathématiciens des XVIII et XIXèmes siècles se sont penchés sur ce sujet : Maupertuis, Laplace, Jacobi, pour ne citer qu'eux. Imaginons qu'un mobile cherche à parcourir le trajet d'un point A à un point B en un temps donné et que nous désirions savoir l'itinéraire qu'il suit. Imaginons de même qu'il y a une infinité de parcours possibles et que pour chacun d'eux existe une distance variable avec un nombre différent. Le principe de moindre action stipule que le mobile (ou l'objet) suit, étonnamment, la trajectoire dont la grandeur est la plus petite, comme si une « intelligence » déterminant le chemin le plus court, s'exerçait lors de ce processus. Ici, il semblerait que le mobile explore « de manière virtuelle toutes les trajectoires possibles pour ne réaliser effectivement que celle qui minimise la grandeur évoquée. Dans ce troisième exemple, la « matière » semble perdre encore de sa compacité au profit d'une intelligence manifestant des dons d'ubiquité.

Tout ceci fait dire au polytechnicien physicien Vahé Zartarian que :

*Nous avons trois formulations différentes d'une même théorie. Elles sont mathématiquement équivalentes, mais chacune est sous-tendue par une vision du monde radicalement différente. Conclusion : on est complètement incapable de dire à quoi ressemble le monde à partir des lois physiques même parfaitement vérifiées expérimentalement ! La théorie classique de la gravitation a largement fait ses preuves depuis trois siècles. Mais on ne sait pas si elle est vérifiée parce que des forces s'exercent à distance entre des masses, ou parce que toute masse est à l'origine d'un champ qui emplit tout l'espace, ou encore parce que chaque particule à chaque instant explore toutes les possibilités de mouvement pour ne réaliser effectivement que celle qui minimise son action... Une des conséquences les plus importantes est qu'il est désormais intenable de prétendre que le matérialisme, c'est-à-dire la croyance que la matière est l'unique réalité, est la seule position scientifiquement acceptable. La science semble pouvoir s'accommoder de tout, du plus matériel au plus immatériel. (Vahé Zartarian, 1998, 20, 22)*

d) Pour relativiser encore plus l'idée de « compacité » de la matière qui bloque ataviquement notre compréhension de certains phénomènes, nous ne pouvons éviter de revenir sur la masse et l'énergie et sur la fameuse formule d'Einstein  $E = mc^2$ . Celle-ci postule l'équivalence de la matière (m) et de l'énergie (E), assujettie à un coefficient multiplicatif qui est le carré de la vitesse de la lumière (300'000 km/s dans le vide). Ceci signifie que n'importe quelle entité matérielle peut se transformer en pure énergie et inversement l'énergie se transformer en objets massifs, à cette condition près

d'intégrer le paramètre « vitesse ». Encore plus simplement dit : si l'on accélère un objet à la vitesse de la lumière au carré, il se transforme en lumière ; si on ralentit cette dernière jusqu'à une vitesse triviale, celle-ci se transforme en objet. Entre les deux, subsistent divers degrés d'énergie / matière possibles manifestant des mondes différents. N'est-ce pas là, avec une terminologie scientifique, une manière de rejoindre cette pensée de l'alchimie spirituelle : « spiritualiser les corps et corporifier les esprits » ?

e) Pour aller plus loin maintenant posons-nous cette question : qu'est-ce l'énergie ? Le  $c^2$  de la formule (vitesse de la lumière au carré) nous « met sur la piste du photon, dont la lumière est un spécimen ». D'abord, phénomène étrange, ce composant principal de la matière / énergie, n'a pas de masse. Il se comporte tantôt comme une particule, donc quelque chose qui semblerait être matériel, et tantôt comme une onde, quelque chose se rapprochant plutôt de l'immatériel. Lorsque les photons se comportent comme des ondes, on les appelle des ondes électromagnétiques parce qu'ils développent simultanément des vibrations électriques et des vibrations magnétiques. Comme ils n'ont pas de masse, ils ont aussi cette particularité de pouvoir être « empilés » sans limites au même endroit. Cela signifie que l'espace et l'étendue et corollairement l'imperméabilité, n'ont guère plus de sens pour le photon. Or, ne l'oublions pas, celui-ci constitue l'élément basique de ce que nous nommons « matière ». Il semblerait donc que dans son fondement microscopique, la matière, qui à notre niveau macroscopique apparaît comme solide, soit dans ces « soubassements » aussi légère que du vent !

f) Maintenant, la physique quantique nous précise encore ceci : que  $E = hf$ , soit que l'énergie est équivalente à la fréquence (f) additionnée de la constante de Planck (h). Donc, plus la fréquence sera grande, plus l'énergie également sera grande. La fréquence correspond elle-même au nombre d'oscillations photoniques par seconde. Mais il y a plus étonnant ; une longue démonstration mathématique nous confirme qu'il n'est pas possible d'attribuer au photon une valeur précise et fixe. Celle-ci se précise justement en fonction du moment de l'observation et donc de l'observateur et ce dernier interfère par la nature même de son regard sur la détermination de la dite valeur, donc sur sa fréquence (f).

*Si par exemple vous observez un photon visible de couleur verte, rien ne vous permet d'affirmer que cette fréquence le caractérisait avant qu'il se manifeste à vous de cette manière. Il se pourrait fort bien qu'à l'origine il ait été rouge, ou de n'importe quelle autre couleur ! Impossible de savoir. (Vahé Zartarian, 1998, 31 à 32)*

En termes clairs, ceci veut dire que si l'observateur est capable d'influencer la fréquence du photon par le fait même de son observation et qu'il en modifie ainsi la longueur d'onde, il en transforme corollairement la nature (et dans une certaine mesure celle de la réalité !) faisant passer celui-ci, par exemple, d'un rayon cosmique à une onde radio ou à une onde du domaine de la lumière visible. Les ondes électromagnétiques couvrent un large spectre allant des ondes kilométriques ( $10^3$

mètres et plus) aux ondes picométriques ( $10^{-12}$  m. et moins). Sur tout ce parcours, le même « objet » (photon) peut, grâce à diverses techniques (l'effet Doppler-Fizeau) voir sa longueur d'onde se transformer. Ainsi, au fil de l'itinéraire, une même substance se transforme successivement en rayon x, onde radio détectable par le sens auditif, photon visible détecté par les cellules sensibles de l'œil etc...

En partant de la conception d'une matière dure et compacte, on a été amené à la notion de masse, puis celle-ci nous a conduit aux notions d'énergie et de fréquence. Au fil de ce processus de subtilisation, non seulement la matière semble s'acheminer vers quelque chose de très immatériel mais sa « qualité » même, semble dépendre de la nature du regard de celui qui l'observe !

Une des conséquences de tout ce qui a été dit influence également les rapports du photon avec le temps et l'espace. Pour un photon, par exemple celui s'échappant du soleil et parvenant à la terre, « il n'y a aucune distance parcourue ni aucun temps écoulé » ; le photon est simultanément présent en tous lieux et en tous temps. Cela pour dire que lorsque les vitesses de déplacement sont faibles par rapport à la lumière, les phénomènes observés obéissent aux lois de la physique classique. Lorsque la vitesse des mobiles (photon) s'approche de la vitesse de la lumière les phénomènes obéissent aux lois d'une physique paradoxale. Ainsi la matière / énergie à base photonique constituant les bases de notre réalité, ne peut plus être cette seule chose « solide » dérivée naïvement de notre expérience sensorielle. Elle se manifeste maintenant comme en dehors de l'espace / temps, plutôt qualitative que quantitative et semblant dotée de qualités immatérielles. Ce que nous apprend donc la physique d'aujourd'hui, science qu'on ne peut suspecter d'être floue et vaporeuse, puisque justement c'est elle qui s'affirme comme la connaissance actuelle la plus basique, confine au paradoxe le plus étonnant : « en son fond, la matière est complètement immatérielle ».

g) Les interférences entre observateur et « observé » sont mises en évidence par les célèbres relations d'indétermination d'Heisenberg qui traitent de cette interperturbation réciproque de l'observateur, « en tant qu'agent et instrument microphysique d'actualisation de certaines grandeurs déterminantes de l'être physique, et la chose observée en tant que certaines autres grandeurs (qui leur sont conjuguées) touchées et virtualisées par là-même (Stéphane Lupasco, 1960, 25). La ténuité progressive de la matière des objets massifs, plus la science la prospecte en profondeur, nous interpelle quant au problème de la connaissance : que connaît-on finalement et comment connaît-on, puisque ce qui nous apparaît solide ne l'est constitutivement pas et que « l'objet » lui-même est sans cesse interféré par le « sujet » avec lequel il semble se construire ? Y-a-t-il en définitive un objet possible en dehors de la conscience qui le pense ?

h) On n'ignore pas que le cerveau manipule, « travaille » un nombre époustouflant de paramètres pour parvenir à « faire croire » à notre entendement que les différentes sensations liées à nos sens proviennent de la réalité extérieure. Prenant l'exemple d'un livre, Vahé Zartarian (1998, 42) s'exprime ainsi :

*Bref, l'image de ce livre qui parvient à notre conscience n'est ni à l'extérieur, au niveau du livre lui-même (celui-ci n'étant qu'un processus vibratoire reçu et interprété via le cerveau, ni dans nos yeux, ni dans notre cerveau, même si tous ces éléments concourent à sa fabrication). Pour simplifier, et faute de mieux pour l'instant, je dis qu'elle est « dedans » en précisant qu'il ne s'agit pas d'un lieu physique, mais d'un espace de conscience. Le cerveau, bien que situé à l'intérieur de l'organisme n'est pas « dedans » ; en tant qu'objet matériel, il reste « dehors » pour la conscience. Autrement dit, par « dehors » j'entends la réalité physique, matérielle, et par « dedans », les contenus de conscience.*

Vahé Zartarian en arrive à cette conclusion que le monde sensible de la matière est une « lyse », une « soupe photonique », un bouillon de potentialités que seule la conscience peut actualiser et amener à la manifestation. Ainsi, le cadre spatio-temporel lui-même et toutes les formes qu'il contient « sont des constructions de conscience, fruits d'une façon particulière de regarder un substrat », au demeurant informe et radicalement virtuel. Le pouvoir à discriminer les objets ne relève donc pas de cette lyse, du monde objectif et matériel, « mais de celui complètement subjectif de l'esprit ». Aucun objet ne peut prendre forme (être informé) si la conscience n'en a eu auparavant une représentation !

Or qui dit information parle du sens même du réel. Sans le sens, ce dernier demeure informe, à l'état de « lyse ». Ainsi, la représentation précède la perception ! Ce n'est pas la perception du réel qui nous permet d'en construire une représentation, mais bien l'inverse ; c'est parce que j'ai à priori une représentation du réel que je peux ensuite le percevoir. (Tout ceci a déjà été formulé en d'autres termes par Kant dans la Critique de la raison pure !)

Parlant du sens et de l'information par la conscience / esprit, Vahé Zartarian affirme encore ceci :

*Sans le sens, la signification, rien ne tient. C'est la substance même de l'esprit, qu'il projette au-dehors en une Lyse, et qui, la contemplant, engendre l'univers de la matière. Il n'y a plus une substance immatérielle d'un côté et une substance matérielle de l'autre ; il y a désormais l'esprit au cœur de la matière : il la crée, elle le révèle.*

Rappelons ici, pour comparaison, le but de cette conscience imaginaire dont parlent les soufis, consistant à opérer la transmutation des données matérielles, « leur résolution en la pureté du monde subtil, pour les restituer en symboles à déchiffrer, et dont le « chiffre » est le propre chiffre de l'âme ». Bien que paraissant aux antipodes, c'est ici que la mystique et la physique de pointe se rejoignent !



### 3) Les trois « matières »

Après avoir tenté cette relativisation du « compact » de la matérialité et de « la certitude » liée aux formes triviales de la connaissance, tout ceci dans le but de nous rendre perméables à la plausibilité des prodiges, voyons encore, pour ce même objectif, sous quelles modalités différentes peut être envisagée la matière et comment, en fonction de telle modalité, cette dernière est assujettie à des lois bien différentes.

Après que la relativité d'Einstein eût réduit la notion de matière à celle d'énergie, c'est la notion d'événement qui prend la place aujourd'hui de celle d'élément ; certains, dont Stéphane Lupasco dans son œuvre (les trois matières, l'énergie et la matière vivante, l'expérience microphysique et la pensée humaine etc...) avance un nouveau concept, celui de systémogénèse. L'expérience sensible et physique dans son ensemble – partant du plus petit jusqu'au plus grand – du noyau atomique en passant par l'atome et la molécule, puis par l'objet de nos sens jusqu'aux planètes et même aux galaxies, nous met en présence de systèmes ou d'ensembles d'événements énergétiques soumis à des forces antagonistes. En effet, pour qu'il y ait système, il est nécessaire que soient simultanément présentes des forces d'attraction et de répulsion : sans la force d'attraction ces ensembles se disperseraient et sans la force de répulsion ils s'amalgameraient en un point indistinctement. Ainsi, la condition sine qua non pour qu'un système puisse exister est soumise au principe d'antagonisme.

Dans les « trois matières », Stéphane Lupasco (1960) développe cette idée, en précisant que dans n'importe quel univers énergétique, il est indispensable qu'une certaine énergie « passe d'un certain état potentiel à un certain état d'actualisation », pour que le monde échappe à la staticité : dès qu'une chose devient ou se transforme en termes d'énergie, c'est qu'un certain état se potentialise pour laisser la place à un autre état qui lui s'actualise. Mais, en remontant plus haut, il a bien fallu, pour qu'une certaine énergie se soit trouvée un moment potentialisée, qu'une autre énergie antagoniste l'y ait maintenue, et se potentialise à son tour pour lui permettre de s'actualiser. C'est dans ce processus d'actualisation et de potentialisation réciproques, intervenant dans tous les systèmes et systèmes de systèmes, que Lupasco voit son principe d'antagonisme responsable de la systémogénèse.

La matière, à laquelle notre représentation sensible attribue cette impression de réalité « physique consistante et opaque », résulte de la résistance relative des systèmes d'événements, soit des rapports entre les différentes instances énergétiques se potentialisant et s'actualisant l'une au détriment de l'autre, plus intimement des résistances des diverses forces de liaison en présence dans la « matière » comme les forces de cohésion, de valence ou d'échange. Tout système ou système de systèmes, de l'infime particule jusqu'à la mega-galaxie, présentent toujours ce jeu antagoniste entre des énergies soit se potentialisant soudain, soit s'actualisant au détriment d'autres qui potentialisent ou actualisent à l'inverse. Il n'y a donc aucune actualisation absolue, permanente et définitive dans l'univers, de par cet antagonisme constitutif du réel même. Stéphane Lupasco note que l'expérience vérifie « trois ordres de systèmes d'événements » ou « trois matières » : la matière macrophysique, la matière vivante et

la matière microphysique. A cette dernière, il compare la matière psychique qui relève selon lui, du même type de systématisation. La matière macrophysique correspond à la matière brute ou inanimée ; c'est celle qui obéit approximativement et statistiquement aux lois de la physique classique et qui satisfait aux exigences de la logique usuelle impliquant les fameux principes d'identité, de non-contradiction et de tiers exclu. Celle-ci se soumet également au deuxième principe de la thermodynamique, dit de Carnot-Clausius, qui affirme que la matière / énergie physique se dégrade inexorablement au cours du devenir cosmique, qu'elle se transforme à partir d'énergies plus riches (cinétique, électrique, chimique) en énergies plus pauvres et dégradées (chaleur) jusqu'à une entropie finale correspondant à sa mort. L'analyse microscopique de cette augmentation de l'entropie fait valoir le rôle majeur des photons dans ce processus de transformation de la matière en rayonnement, en grains de lumière, en quanta d'énergie. Ce qu'il faut voir surtout dans cette déperdition constante d'énergie ou de dégradation de la matière (on peut repenser ici au « solve » des alchimistes ou à la « lyse » précitée) c'est le passage d'une hétérogénéité d'états, d'une différenciation de niveaux énergétiques caractéristiques de la vie, à une homogénéisation énergétique identique à la mort. Parce que le photon, par cette faculté qu'il possède de pouvoir « s'empiler » indéfiniment en un même point, favorise l'identique en nivelant les différences, il provoque par là-même l'entropie maximale qui fait dire à certains physiciens que « l'univers se meurt dans la lumière ».

La matière vivante, dont les éléments sont cependant les mêmes que ceux de la matière macrophysique et tous présents, sans exception, dans le tableau périodique des éléments, se comporte bien différemment. Biophysiquement et biochimiquement tous les processus vitaux concourent avec une extrême ingéniosité à « fabriquer » du différent et de l'hétérogène. Ontogénie et phylogénie par leur pouvoir d'hétérogénéisation et de différenciation sélective se dressent contre le deuxième principe de la thermodynamique conduisant à l'entropie et à la mort. Quel est donc, microscopiquement parlant, ce phénomène qui résiste à la dégradation énergétique et même élabore les plus merveilleuses structures différentielles que la vie nous offre ? Il s'agit ici d'une autre particule, l'électron, qui fait référence au non moins fameux principe d'exclusion de Pauli et qui se comporte de manière antithétique au photon. Les électrons, entre autres, ont cette propriété étonnante de « s'exclure respectivement, dans un atome ou un gaz, du même état quantique, bien qu'ils soient postulés, par ailleurs, comme rigoureusement identiques ». Cela signifie que lorsqu'une particule électronique sature tel état quantique, une autre particule ne peut venir s'ajouter à ce même état et doit obligatoirement se diversifier, « s'hétérogénéiser », bref se différencier sur un autre état.

*Par cette possibilité d'exclusion quantique, l'électron – avec certaines autres particules – se diversifie et s'individualise en quelque sorte. La diversification et l'individualisation apparaissent, ainsi, dans le monde atomique. Et toute la théorie de la valence et, par là, toute la diversité des édifices chimiques se fondent sur ce principe de Pauli. (Lupasco, 1960, 69)*

Et ces édifices chimiques eux-mêmes hétérogénéisés, en vertu du principe de systémogénèse, participent à l'élaboration des systèmes et des systèmes de systèmes jusqu'à produire ce foisonnement miraculeux et varié des formes de la vie. Ainsi donc, en cet être qu'est l'homme se côtoient ces deux articulations fondamentales de la matière / énergie, tantôt l'une l'emportant sur l'autre parce que s'actualisant, tantôt cédant sa place en se potentialisant et vice et versa.

Ces deux premières matières engagent tout l'être dans des processus existentiels. La notion d'homogénéité fait référence à l'identité, à la conservation, à la permanence, à l'uniformité, à la répétition, à l'égalité... elle se soumet à la logique déductive et à la rationalité. (Bergson avait relevé à quel point le rationalisme et la logique classique sont tributaires du système macrophysique). La notion d'hétérogénéité vise l'inverse : différence, diversité, inégalité, variation, non-identité, exclusion etc... Lupasco relève un troisième type de système énergétique, une troisième sorte de matière manifestée abondamment dans l'expérience microphysique. Alors que dans la première matière macrophysique, l'homogénéisation l'emporte sur l'hétérogénéisation par potentialisation de cette dernière et qu'inversement, dans la matière vivante, l'hétérogénéisation refoule l'homogène et prend sa place, dans la troisième matière les forces d'identité et de non-identité (homogène / hétérogène) sont en équilibre. En effet, l'énergie atomique (microphysique) est une énergie où la « tension antagoniste est telle, où les dynamismes contradictoires sont dans un tel équilibre, se bloquant réciproquement, « que la désintégration naturelle ou artificielle du noyau signifie en fait la rupture de la « tension antagoniste ». Au sein du système microphysique un fait, une donnée, ne peuvent atteindre à la « réalité » telle que nous la concevons dans l'expérience macrophysique ou dans celle de la matière vivante. Au coeur du « microphysique » la logique qui prédomine est paradoxale et contradictoire : matière et anti-matière, électron positif / électron négatif, onde / corpuscule etc... Les événements sont donc à la fois ondulatoires et corpusculaires, les deux qualités s'affirmant avec une même force à mi-chemin entre actualisation et potentialisation réciproque. Dans cette matière microphysique apparaît la nature même de l'énergie : là est vécue simultanément l'expérience de l'homogénéité et de l'hétérogénéité, qui se disjoignent dans les deux autres matières, la macrophysique et la vivante.

Lupasco adjoint à cette troisième matière un univers qu'il nomme neuropsychique :

*Le système microphysique, cette troisième matière, demeure-t-elle toujours au niveau, essentiellement relatif, du discret, du microscopique ou bien peut-elle, par l'arborescence déductive, inscrite dans l'énergie elle-même, d'une suite de systèmes de systèmes à antagonisme symétrique, former ailleurs un troisième univers, à accumulation donc progressive de l'énergie, les deux autres s'édifiant et s'organisant sur sa déperdition ? C'est ce que laisserait supposer le système que nous appelons neuropsychique ; il apparaît dans certains secteurs de la matière vivante, aux côtés des deux autres, et plus minoritaire, plus délicat, plus vulnérable encore que le système biologique (l'éclair, dans notre monde, auquel Henri Poincaré compare la pensée ?)... Il a de fortes analogies avec ce troisième système – analogies que l'un des plus*

*grands physiciens des temps modernes et des plus féconds créateurs de la microphysique, Niels Bohr, n'a pas manqué de signaler, sans résultat !... si l'expérience neuropsychique, comme nous avons de sérieuses raisons de le croire, participe du même type de systématisation énergétique que l'expérience microphysique ce type s'avère donc possible sur le plan macroscopique. On peut donc postuler l'existence – comme l'expliquent les schèmes déductifs de la logique de l'énergie – de tout un univers dont il déterminerait la structure, les propriétés et l'expansion... l'analogie entre l'expérience microphysique et l'expérience psychique comporte, plus près de nous, le moyen de saisir pour ainsi dire de l'intérieur et comme à sa source la matière / énergie, découvrant aux données physiques et biologiques leurs virtualités psychiques et, réciproquement, fournissant à la psychologie une assise matérielle, une matière .... (Lupasco, 1960, 48-49)*

Cet univers neuropsychique de type analogue à la systématisation microphysique, cette troisième sorte de matière avec ses lois très particulières, existerait, comme l'explique Lupasco, sur le plan macroscopique, côtoyant notre « réalité » coutumière. Cette troisième possibilité d'univers, avec ses principes suscitant des phénomènes paradoxaux, ne serait-il pas l'univers des « prodiges » : le Malakût ?

Écoutons les propos de Shaykh Ibrâhîmî, commentant cette idée des nuances de la matière et allant dans le même sens que tout ce qui a été dit jusqu'ici par les physiciens.

*Ils commettent une lourde erreur, en oubliant simplement que la réalité de ce qui fait un corps, la corporéité, n'est point limitée à celle des corps accidentels et corruptibles de notre monde terrestre. Ce que donnent à entendre le livre de Dieu et les prophètes, c'est l'existence de corps humains primordiaux ou archétypes. Leur origine, ces corps la tiennent de leur monde propre, lequel est le monde de l'âme ; quant à leur matière, elle provient du monde de l'intelligence... La matière de ces âmes consiste dans les énergies qu'elles reçoivent de l'intelligence, et qui se substantialisent en elles... Ni la matière ni la forme de cette image que tu vois dans le miroir ne proviennent de la substance minérale de celui-ci. Non, cette image possède séparément en elle-même sa propre matière et sa propre forme, et celles-ci, pas plus qu'elles ne proviennent de la substance minérale du miroir, n'en font partie à un titre quelconque, car elles n'ont avec cette dernière ni mélange ni interférence. (Corbin, 1979, 273)*

A cet aperçu scientifique, consistant à rendre plausible la réalité des prodiges à la lumière des récentes découvertes de la science, fait écho, si l'on y prête attention, la plupart des idées alchimico-philosophiques relevées dans notre travail : les trois matières rappellent la tripartition anthropologique avec les « trois hommes » hylique, psychique et pneumatique par exemple, soit aussi les notions de corps, cœur et esprit, le solve et le coagula des alchimistes se retrouvent dans la lyse de Vahé Zartarian et dans les mécanismes très mystérieux énoncés par les deux principes de

Carnot/Clausius et de Pauli, et surtout fait écho à cette idée capitale pour nos propos, énoncée par la nouvelle physique, que les trois matières, les trois systématisations énergétiques, bref les trois dimensions d'un être, comportent leurs logiques propres, leurs principes spécifiques, leurs lois particulières avec leurs nécessités déductives qui, par ailleurs, stipulent des conceptualisations et des méthodologies différentes, voire même des techniques et des genres de méthodes « nous permettant de les connaître, d'agir sur elles et même de les fabriquer ».

La matière macro physique se soumet aux lois de la logique classique, comme on l'a vu, tandis que la matière vivante obéit à cette logique de synthèse de la vie illustrée par le principe d'exclusion de Pauli. La matière « neuropsychique » de l'homme pneumatique, analogue à la matière microphysique et qui nous intéresse en priorité ici, fait référence à une logique paradoxale relevant de ce qui nous apparaît (à nous cantonnés dans les autres logiques) comme prodigieux.

Ici, s'éclaire les propos de « l'alchimiste » de Meknès lors de notre interview, lorsque celui-là s'exprimait sur l'ascèse hermétique, consistant à « descendre » pour le *chrif* dans les différents règnes animal, végétal et minéral. (Cette présence à tous les règnes de la création se retrouve systématiquement chez les mystiques musulmans, surtout après ibn 'Arabî qui semble avoir libéré la parole des mystiques. On le trouve chez Nasafi mais plus encore chez Rûmî et chez de nombreux mystiques ottomans à qui l'utilisation de la poésie a permis d'exprimer ces choses sans causer trop de scandale !)

Tenter de libérer « la pensée d'une certaine cérébralisation », vivre progressivement une « certaine indifférenciation du moi » etc... revient à tenter de dépasser sa première matière avec toute sa cohorte de lois spécifiques, à se régler sur un autre niveau de conscience (déjà transitique) que celui sur lequel s'ordonnent les principes mêmes du rationalisme et de la logique classique. En termes hermétiques, c'est le passage du premier feu, équivalent à l'œuvre au noir.

On comprend dès lors, qu'avec l'acquisition d'un nouvel état de conscience identique à la deuxième matière (ou conscience cœur), surgisse cette phénoménologie des « figurations animales » en lien toujours avec la nature exubérante des structures florales, puisque c'est ici la vie qui prend l'avantage, la « grande vie » permettant d'opérer, avec la grâce de Dieu, tous les prodiges justement mentionnés par l'alchimiste de Meknès. Cet état de conscience, vie, avec les états transitiques que celui-ci implique permet une maîtrise sur « les djunûn et les bêtes » ; c'est en quelque sorte ici l'œuvre au blanc ou le second feu.

Quant à l'œuvre au rouge, au troisième feu ou à la troisième matière, c'est l'acquisition d'une conscience paradoxale susceptible de produire les plus grands « prodiges » dans « notre réalité », c'est-à-dire qu'après être descendu au cœur de la mine, dans la nature même de l'énergie, le *chrif* « acquiert la faculté d'agir directement sur les substances matérielles et sur les lois de la minéralité extérieure ». C'est alors, on l'a vu, le symbolisme du four qui entre en jeu pour bien signifier les forces

radicales de dissolution (solve) et de recoagulation (coagula) qui interviennent lors de cette dernière épreuve.

En mettant en parallèle les trois feux hermétiques et les trois matières scientifiques on peut, en résumé, développer ce qui suit :

1. La systématisation énergétique dominée par le principe de Carnot-Clausius avec ses lois « classiques » stigmatisant les processus identitaires, lorsqu'on en pousse jusqu'à la limite l'homogénéisation, consiste en l'œuvre au noir (premier feu) avec tout ce que nous avons déjà écrit à ce sujet : soit le processus du « solve ».
2. La systématisation énergétique dominée par le principe d'exclusion de Pauli implique, à partir du résultat de la dissolution (solve), une redifférenciation sur d'autres bases : c'est l'œuvre au blanc ou le second feu.
3. La systématisation énergétique en équilibre et en plus grande tension, soit une égale potentialisation et une égale actualisation des deux principes, correspond à l'œuvre au rouge ou troisième feu, soit à la capacité de distribuer et de recomposer à volonté les forces des différentes natures.

Dans les trois feux, les symboles utilisés fonctionnent comme vecteurs d'orientation et de signification, tout en constituant aussi les signes de résistances énergétiques à vaincre et à dépasser.

Ainsi les prodiges, éclairés conjointement par l'hermétisme et la physique, apparaissent comme des phénomènes « explicables » en fonction de leur rattachement à cette idée des trois matières ; c'est l'oubli de cette tripartition sélective avec ses principes spécifiques à chaque niveau et ses réalisations possibles diversifiées s'exerçant aux niveaux anthropologiques, cosmologiques et épistémologiques, qui rend « impensable » le prodige, alors que celui-ci, selon les alchimistes et les physiciens, n'est que l'expression inattendue d'une réalité se manifestant habituellement sur un autre plan d'être et pour un autre niveau de conscience.

#### 4) L'efficacité symbolique

Ce long parcours à travers les différents chapitres de la thèse nous aura permis de répondre à un bon nombre de questions que nous nous posions au début de ce travail et qui portaient sur les thématiques suivantes :

- la nature et le but des trances,
- la possibilité des prodiges et particulièrement les phénomènes d'incombustibilité à Bouya-Omar,
- les thaumaturgies,
- les raisons d'un symbolisme omniprésent.

Finalement, toutes ces questions pour lesquelles on a fourni à chacune une explication particulière, renvoient à la question principale et sous-jacente à toutes ces problématiques, celle de l'efficacité symbolique. Pourquoi l'acte de symboliser est-il efficace dans des domaines somme toute très différents, tels ceux qui ont été précités ?

Pour mieux éclairer cette notion d'efficacité symbolique que Lévi-Strauss a innové (1996, 205), revenons à Bouya-Omar où, à travers les dimensions djinnopathique et thaumaturgique, nous pourrions expliquer pourquoi le symbole est un facteur de guérison et en quoi consiste son opérativité.

Pour rappel,<sup>93</sup> nous écrivions, qu'avec les rêves, le *ntiq*, le *Sri'* et le *rsid*, nous étions d'emblée en présence d'un monde subtil à Bouya Omar, monde que Lévi-Strauss nomme mythique, dans son fameux chapitre relatif à l'efficacité symbolique, lorsqu'il décrit une cérémonie d'accouchement chez les Cuna de la République de Panama. Il est intéressant de relever, qu'à la lecture de ce passage, on retrouve quasiment tous les ingrédients mythiques également en présence à Bouya-Omar.

Les pathologies que nous avons pu répertorier à Bouya-Omar vont de la névrose à la psychose, en passant par les problématiques schizoïdes, borderline, dépressions, handicaps physiques, et même toxicodépendances. Ces pathologies ne sont jamais nommées comme telles mais réfèrent chacune à une entité subtile appelée *djinn*. Le territoire de la Tassaout s'étend sur plusieurs kilomètres et comprend plusieurs sanctuaires dont le plus célèbre est celui du mausolée de Bouya-Omar, censé contenir et dispenser la plus grande *baraka*. Dès que le malade franchit les limites du territoire, il pénètre dans un espace sacré, en tous les cas que lui considère comme tel. Pour beaucoup, à cet instant, intervient le *ntiq* (dévoilement, diagnostic) qui correspond à un signal impératif concluant à l'identification du *djinn* possesseur et parfois même révélant le pourquoi de cette possession. Dès lors le djinnopathe sait qu'il est concerné et qu'il a un espoir de s'en sortir. Arrivé dans le sanctuaire, il est selon les situations, assigné à une place déterminée dans ce lieu, parfois enchaîné (c'est en fait son *djinn* qui est enchaîné), attendant l'heure du *Sri'* (la transe judiciaire) où le *djinn* qui le possède sera jugé par le grand tribunal invisible de Bouya-Omar. Durant cette attente

---

<sup>93</sup> Voir chapitre VII. La symbolique des pouvoirs à la zaouïa de Bouya-Omar.

(qui peut durer des mois, voire des années) il passe alternativement du sanctuaire où, en principe, se déroule la transe judiciaire réglée par le Moul Al-Idn, au parvis extérieur où a lieu la transe hermétique réglée par le Moul Al Moqraj. Il passe ainsi ses jours et ses nuits, partagé entre des états de rêves et de transes, guettant le *hukm* (sentence) du saint à l'égard de son *djinn* possesseur. Le *hukm* acquis il quittera le sanctuaire avec les recommandations du Moul Al-Idn, l'enjoignant de faire une retraite ou un pèlerinage, ou encore de revenir périodiquement à la *zaouïa*.

Quatre catégories d'intervenants caractérisent la hadra thérapeutique :

- les djinnopathes,
- les *chorfa*,
- les *djinn*s possesseurs,
- le tribunal des saints

Nous sommes en présence de deux catégories référant au visible (la nature) et de deux autres référant à l'invisible (la surnature). Il est cependant à relever que la surnature se sert de la nature pour se manifester. Les djinns possesseurs s'expriment par la bouche même des patients (considérés, on l'a vu, comme « *khachba* » = corps cadavérisés) et le tribunal des saints interfère par le biais du chrif chamane et herméneute qui, contrairement au djinnopathe, maîtrise le rapport avec l'invisible.

La cérémonie se déroule dans une ambiance d'invocation aux génies et aux saints du sanctuaire, de questions et de réponses très codifiées dans un langage où s'entremêlent des expressions mythiques, des passages du Coran, des fragments poétiques évoquant douleurs et souffrances. Tout se passe comme si les *chorfa* (Moul Al-Idn et Moul At-Taba') s'efforçaient d'amener le djinnopathe, « dont l'attention au réel est sans doute diminuée et la sensibilité exacerbée par la souffrance, à revivre de façon très précise et très intense une situation initiale, et à en apercevoir mentalement les moindres détails » (Lévi-Strauss, *ibidem*, 213). Il semblerait que le discours nosologique commun soit transféré sur le plan du mythe, parce qu'il se montre inefficace, n'apportant pas une raison suffisante pour justifier ce qui demeure incompréhensible pour le malade dans la souffrance qui l'atteint. Les schèmes abstraits du discours (*logos*) sont transférés sur les images du mythe (*muthos*). Certes, les génies ne sont pas visibles objectivement mais ils apportent plus d'informations au djinnopathe concernant son propre sort, donc plus de réalité, que le fait de nommer sèchement la pathologie sous l'étiquette de névrose, par exemple, sans amener d'autres commentaires. La donnée abstractive est donc remplacée par une typification en l'occurrence une djinnologie, mettant en scène les esprits, dont chacun par sa tonalité spécifique, caractérise les bords d'une double polarité psycho-affective induisant soit la maladie, soit la santé.

Le *logos* discursif se montre impuissant là où les protagonistes du mythe suscitent une expérience, qui consiste à donner du sens à la maladie en concernant de l'intérieur, à rendre évident à la pensée consciente l'espace des sensations douloureuses et des perceptions traumatisantes.



«La cure consisterait donc à rendre pensable une situation donnée d'abord en termes affectifs : et acceptables pour l'esprit des douleurs que le corps se refuse à tolérer» (ibidem, 217). Que le mythe (ou ce climat subtil, imaginal du *Malakût*) djinnopathique ait une réalité objective n'a que peu d'intérêt ; le djinnopathe n'émet aucun doute sur l'existence des esprits et il se meut dans un contexte où tout le monde partage ce même avis « qu'il faut y croire pour guérir ». Toute la démonologie afférente à la cure, tous les itinéraires fantasmagoriques, les typologies de l'imaginal, la « géographie affective » et les passages par les figurations animales où son corps semble se métamorphoser, le djinnopathe en fait l'expérience au plus profond de lui-même. Ce qui lui importe, avant tout, c'est d'intégrer le sens de sa souffrance, de pouvoir cerner « l'élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le chaman va replacer dans un ensemble où tout se tient (ibidem, 218)

Toutes les articulations de la cure djinnopathique telles le tribunal mythique, l'incarcération, le jugement, etc. font partie du langage symbolique orchestré par les chorfa qui établissent ainsi un pont entre nature et surnature.

Lévi Strauss relève que le langage scientifique, établissant une relation de type cause à effet, demeure étranger au patient, tandis que le langage symbolique induit une relation de signifiant à signifié (référent sémantique) et concerne intimement le malade. Dire au djinnopathe qu'il est névrosé, n'a pas la même portée thérapeutique pour lui, que de lui permettre de faire l'expérience du djinn typifiant la névrose. Le langage symbolique a cette faculté, à partir du signifiant (le visible), de remonter vers le signifié (l'invisible), soit à changer de plans ou encore d'aller de « nature » à « surnature ». Le langage analytique demeure sur les mêmes plans.

Le *chريف* organise donc pour le malade un langage, dans lequel peuvent « s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables » (ibidem, 218). Ce langage, par la cohérence sémantique qu'il ordonne à l'intérieur du djinnopathe, provoque le déblocage des processus psychologique et physiologique en disharmonie. On pourrait dire que le langage symbolique à Bouya-Omar, intégrant tous les paramètres rituels, culturels, judiciaires et autres, est responsable de ce que nous appellerions avec Borella (1989) « l'ouverture épistémique du concept », cette ouverture permettant d'atteindre le référent sémantique, porteur de sens pour le malade. Mais ce langage, soulignons-le encore, a pour fonction de susciter une expérience, un vécu ; c'est le djinnopathe qui, par l'intermédiaire de cette expérience, reconstruit son propre langage intégrant une nouvelle vision du monde avec d'autres représentations.

Enfin, la cure djinnopathique fonctionne comme un drame où un mythe social est joué, et où à l'occasion de ce jeu le malade fait coïncider son mythe personnel avec une des catégories (ou plusieurs) du mythe social et ainsi le normalise.

Lévi-Strauss écrit :

*C'est l'efficacité symbolique qui garantit l'harmonie du parallélisme entre mythe et opérations. Et mythe et opérations forment un couple où se retrouve toujours la dualité du malade et du médecin. Dans la cure de la schizophrénie, le médecin accomplit les opérations, et le malade produit son mythe ; dans la cure chamanique, le médecin fournit le mythe, et le malade accomplit les opérations. (ibidem, 222)*

On peut dire qu'à Bouya-Omar les deux catégories, patient et *chrif*, sont des acteurs de l'invisible ; le premier, parce qu'il est habité lui-même de manière passive par l'esprit possesseur, le second parce qu'il est capable d'interpréter et de transmettre activement les messages de la « surnature ». Pour que l'efficacité symbolique puisse apparaître, il faut plusieurs conditions :

De la part du malade, il est nécessaire que ce dernier « y croit ». De la part du *chrif*, rien ne peut se faire si celui-ci n'a pas reçu l'initiation de son saint, lui octroyant le « sceau » pour chasser les esprits ou manipuler les trois feux.

Si, dans la pensée de Lévi Strauss, les éléments du mythe se logent dans l'inconscient et que celui-ci se « bome à imposer des lois structurales » limitées en nombre,<sup>94</sup> traitant les matériaux de nos pulsions, émotions, souvenirs, pensées illimités en nombre, les organisant en un discours cohérent selon ses lois, dans la pensée maraboutique le mythe a aussi une réalité transpsychique, située dans le monde imaginal.

Bien que les mécanismes relatifs à l'efficacité symbolique décrits par Lévi-Strauss ne soient pas étrangers à ce qui se passe dans le contexte de Bouya-Omar, il demeure pourtant une différence de taille entre la conception de l'ethnologue et celle des soufis *chorfa*. Les structures du mythe ne réfèrent pas à cet inconscient dont parle Lévi-Strauss, considéré comme quelque chose de vide, « aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent » (ibidem, 224) et imposant ses lois structurales à des éléments inchoatifs provenant des facultés souterraines ou semi-conscientes du sujet, mais à un référent symbolique, au-delà du rapport signifiant/signifié, situé dans un monde hyper-réel (*le Malakut*) et qui donne son sens en tant que réservoir d'archétypes, à tout le monde sensible. C'est à ce monde qu'est rattachée l'efficacité symbolique bien plus qu'à l'inconscient dont parle Lévi-Strauss. Et cette efficacité symbolique devient opérative lorsque les stratégies transitiques ont réussi à établir des ponts entre la nature du visible et la surnature de l'invisible.

C'est la raison pour laquelle, dans l'univers de Bouya-Omar, espace emblématique de la zaouïa, l'efficacité symbolique, en rapport avec toutes les dimensions parcourues dans cette thèse, demeure solidaire de cette culture de la transe et de ses mythes, allant

---

<sup>94</sup> Les structures du mythe ne sont pas « innombrables » ; c'est la raison pour laquelle les schèmes du drame (cure djinnopathique) s'organisent prévisiblement en des séquences quasi-régulières. Le savoir et l'expérience du *chrif* thérapeute consistent à connaître ces structures imaginaires, lui servant de repères pour l'interprétation.

de la transe la plus passive (djinnopathie) jusqu'à la plus active (jubilation), cette dernière demeurant l'apanage de ce soufisme de la lumière, grâce auquel tant d'éclaircissement concernant les prodiges, nous furent apportés.

## GLOSSAIRE

<i>abid rhâba</i>	esclave de l'aire sacrée
<i>adhwâq</i>	gustation
<i>ahd</i>	serment, pacte
<i>ahl as-suffa</i>	les gens du banc, les compagnons du Prophète
<i>ahwal</i>	état (extase)
<i>âlam al-mithâl</i>	monde des formes imaginales, monde imaginal
<i>athamûr</i>	l'athanor
<i>awliyâ'</i>	amis de Dieu
<i>ayn al-yaqîn</i>	oeil de la certitude
<i>baqâ</i>	subsistance en Dieu
<i>baraka</i>	charisme, bénédiction transmissible à une lignée
<i>barzakh</i>	un inter-monde, un isthme
<i>bâtin</i>	caché, ésotérique
<i>bendir</i>	grand tambour plat
<i>bihaqq</i>	technique d'ascèse et de conjuration
<i>bi-siju</i>	l'incarcération dans le sanctuaire
<i>bismillah</i>	formule invoquant le « nom de Dieu »
<i>caïd</i>	chef administratif, autorité du Makhzen
<i>cha 'ïa</i>	mouvement de chorfa, ce qui a trait au chérifisme
<i>chedjara</i>	l'arbre généalogique
<i>chérifisme</i>	courant de prosélytes rattaché à Ali, le gendre du Prophète
<i>chrif</i>	singulier de chorfa
<i>chrif moul al-idn</i>	maître de l'exorcisme, possesseur de l'autorisation de cette pratique
<i>chorfa</i>	adeptes du chérifisme
<i>chorfa rahhaliyyine</i>	descendant de Sidi Rahhal
<i>dahir</i>	acte officiel attesté par l'autorité du Makhzen

<i>dhawq</i>	goût
<i>dhikr</i>	oraison spécifique à chaque confrérie
<i>djinn</i>	génie, esprit
<i>douar</i>	lignage, tribu
<i>du'â 'nasirî</i>	liturgie de poèmes et psalmodies de la confrérie
<i>Emir-el-Moumenine</i>	prince des croyants dans l'Islam
<i>falakîyat al-kobrâ</i>	traité d'astronomie attribué à Hermès
<i>fanâ</i>	annihilation, extinction, mort mystique
<i>fanâ et baqâ</i>	expression classique : extinction et subsistance
<i>faqir</i>	pauvre
<i>faqih</i>	homme religieux, guérisseur traditionnel, exorciste
<i>farran</i>	le four
<i>ghawth</i>	pôle spirituel
<i>ghayba</i>	l'occultation
<i>ghaybi</i>	caché, invisible
<i>habous</i>	affectation par l'autorité des biens des Saints à l'indivision des descendants
<i>hadarât</i>	présences, stations spirituelles
<i>hadra</i>	cérémonie de transes (liées aux « trois feux »)
<i>hadra khiyâlîya</i>	dignité imaginatrice
<i>hadra rahhali</i>	cérémonie spécifique à l'Idn et au Taba
<i>hadrat al-dhât</i>	présence du mystère, de l'Absolu
<i>hâl</i>	état extatique
<i>hâl u aql</i>	état transitique de jubilation
<i>hammam</i>	bain public
<i>haqîqa</i>	vérité, dimension ésotérique de l'enseignement
<i>haqîqa al-wujûd</i>	vérité relative à l'Être et à l'Existence
<i>haqq al-yaqîn</i>	vérité certaine
<i>hfid</i>	gardien du mausolée

<i>hibb ilâhî</i>	amour divin
<i>hibb rûhânî</i>	amour spirituel
<i>hibb tabût</i>	amour sensible
<i>hijba</i>	retraite thérapeutique
<i>hikma ladunniya</i>	sagesse inspirée
<i>himma</i>	méditation, faculté de visualiser les significations intelligibles
<i>hizb</i>	liturgie spécifique à une confrérie
<i>hukm</i>	jugement, verdict
<i>hukm m'badel</i>	jugement variable
<i>hukm matlouk</i>	jugement libre
<i>hukm tabit</i>	jugement carcéral
<i>hûrqalyâ</i>	monde imaginal où ont lieu les prodiges
<i>idn</i>	autorisation, permission relative à l'exorcisme
<i>ighara dial</i>	assistance des trois saints de la Tassaout
<i>jeddhoum</i>	
<i>imam</i>	autorité religieuse
<i>insân al-kâmil</i>	l'homme parfait
<i>isharat</i>	discours allusif utilisé par Junayd et d'autres soufis
<i>jabarût</i>	monde spirituel
<i>jadhba</i>	transe extatique, rapt spirituel
<i>jadwal</i>	amulette avec écritures magiques
<i>jihad</i>	guerre sainte
<i>kachba</i>	corps cadavérisé, possédé ayant perdu tout contrôle
<i>kathîf</i>	grossier
<i>kathîf et latîf</i>	grossier et subtil
<i>kbit chra'</i>	attendre son tour pour la transe judiciaire
<i>khalwa</i>	retraite spirituelle
<i>khâtim al nubuwwa</i>	le cycle de la prophétie
<i>khâtim al-anbiyâ'</i>	le sceau des prophètes
<i>kimiyâ</i>	l'alchimie

<i>latîfa</i>	niveau subtil, station
<i>le chra</i>	jugement
<i>ma'rifa</i>	connaissance ésotérique
<i>madrûb</i>	frappé par un djinn
<i>mahkama</i>	tribunal
<i>mahkama al-kubrâ</i>	tribunal suprême
<i>mahkama rabbaniya</i>	tribunal seigneurial
<i>majadhib</i>	maîtres de la transe jubilative
<i>makam</i>	station
<i>makbou'ine</i>	ceux qui bénéficient de l'assistance des 3 saints
<i>makhzen</i>	autorité officielle
<i>malbûs</i>	endossé par un djinn
<i>mamlouk</i>	possédé par un djinn
<i>marabout</i>	saint, « leader » charismatique d'une confrérie
<i>maskoun</i>	habité par un djinn
<i>mazhar</i>	lieu de manifestation
<i>mi'râj</i>	ascension du Prophète
<i>mluk</i>	séance réservée à la possession
<i>mohabba</i>	amour
<i>mohâsabâh</i>	examen de conscience
<i>moqaddem</i>	responsable administratif de la zaouïa
<i>mourid</i>	élève, disciple
<i>moqraj</i>	la bouilloire
<i>mousse</i>	pèlerinage
<i>mubarrî</i>	thérapeute, exorciste, guérisseur
<i>mukâshafât</i>	dévoilement
<i>mulk</i>	monde physique sensible
<i>murabbî</i>	maître, éducateur mystique
<i>muwalin al moqraj</i>	maîtres de la bouilloire
<i>muwalin al-idn</i>	maîtres de l'exorcisme
<i>muwalin al-taba'</i>	maîtres du sceau
<i>naïb</i>	autorité administrative dans la zaouïa

<i>naqib</i>	surintendant des chorfa
<i>nasût</i>	monde sensible
<i>niya</i>	intention
<i>ntiq</i>	dévoilement, diagnostique
<i>ouaçia</i>	règles d'une confrérie
<i>ouléma</i>	représentant de l'islam « exotérique »
<i>qalb</i>	cœur
<i>qoubba</i>	mausolée, coupole, sanctuaire
<i>raïis sandouq</i>	trésorier chef
<i>rapç</i>	transe exubérante
<i>redjem</i>	espace consacré aux offrandes
<i>ribat</i>	lieu de retraite, monastère
<i>rihs</i>	accord, harmonie entre l'âme et le son
<i>riya</i>	l'hypocrisie
<i>rruh</i>	esprit
<i>rsid</i>	incarcération
<i>safîr</i>	le sifflement
<i>salih</i>	saint
<i>samâ</i>	audition
<i>san'a</i>	l'alchimie
<i>saqoua</i>	jet d'eau bouillante craché par le chrif
<i>sayed</i>	saint, homme spirituel
<i>sboua</i>	figuration léonine, femme « lion » dans la hadra
<i>selsela</i>	chaîne
<i>sharî'ah</i>	loi révélée
<i>shaykh</i>	maître, chef d'une lignée
<i>shî'ite</i>	adepte du shî'isme
<i>simm</i>	le serpent, le rituel du serpent
<i>sirr rabbani</i>	mystère seigneurial



<i>sirr Tassaout</i>	mystère de la Tassaout
<i>sobhân al-daîm</i>	prière liturgique de la confrérie Aïssaoua
<i>soûfiyah</i>	relativement au soufisme
<i>sri</i>	transe judiciaire
<i>sri' dahiri</i>	transe extériorisée
<i>sri' ghaybi</i>	transe intériorisée
<i>ta'wil</i>	herméneutique spirituelle, dévoilement intuitif
<i>taba</i>	sceau, cachet, investiture
<i>tahayyor</i>	transe extatique
<i>taïfa</i>	groupe confrérique participant à la hadra
<i>taita</i>	peuple du Zaïre
<i>tamthîl</i>	typifier, manifester dans le visible une réalité invisible
<i>tariqa</i>	chaîne initiatique
<i>tasarruf</i>	contrôle d'une réalité par le chrif sur les différentes présences
<i>tasdiya</i>	transe bruyante
<i>tasfîq</i>	claquer des mains lors du samâ de la tsadiya
<i>tassaout</i>	territoire sacré de Bouya Omar
<i>tawhîd</i>	profession de foi en l'unicité divine
<i>teslim</i>	soumission aux saints de la confrérie
<i>tsaïfitt</i>	renvoi, délivrance
<i>wahdat al-wujûd</i>	théorie de l'unicité de l'existence
<i>wajd</i>	transe extatique
<i>walâya</i>	cycle de l'initiation spirituelle
<i>wali</i>	saint
<i>wird</i>	initiation, onction, vœux
<i>zâhir</i>	forme extérieure, exotérisme
<i>zaouïa</i>	complexe architectural maraboutique
<i>zimma</i>	officiant responsable des génies au Mali
<i>ziyâra</i>	pèlerinage, visite aux saints

# TABLE DES MATIERES

<b>FRIBOURG, LE 17 AVRIL 2007 .....</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>5</b>
I. POLYSEMIE DE LA ZAOUÏA : LE CYCLE DE SES FONCTIONS COMME FAIT SOCIAL TOTAL ..	5
II. LA ZAOUÏA : ESPACE THERAPEUTIQUE.....	8
III. L'ENQUETE.....	13
IV. ARGUMENT DE LA THESE : .....	15
a) <i>Thaumaturgie</i> .....	15
b) <i>Le soufisme comme cadre symbolique</i> .....	16
c) <i>Alchimie : l'opérativité symbolique entre la compréhension matérialiste.....</i>	16
<i>et spiritualiste</i> .....	16
V. LES THEMATIQUES EN PRESENCE.....	21
<b>1<sup>ÈRE</sup> PARTIE : LA TRANSE .....</b>	<b>22</b>
<b>CHAPITRE I .....</b>	<b>22</b>
<b>CATEGORISATION DES TRANSES.....</b>	<b>22</b>
A. LA TRANSE ACTIVE.....	28
1. <i>La transe enstatique</i> .....	28
2. <i>La transe héroïque</i> .....	29
B. LA TRANSE MIXTE.....	30
1. <i>La transe chamanique</i> .....	30
2. <i>Transe initiatique</i> .....	37
L'initiation pubertaire.....	41
L'initiation magique.....	45
L'initiation trifonctionnelle .....	49
3. <i>Transe hermétique</i> .....	55
4. <i>La transe mantique</i> .....	60
5. <i>Transe métamorphique</i> .....	62
C. LA TRANSE PASSIVE.....	65
1. <i>Transe djinnopathique</i> .....	65
2. <i>Transe cathartique populaire</i> .....	73
<b>CHAPITRE II.....</b>	<b>76</b>
<b>UN FIL D'ARIANE : LES TRANSES DANS LA GRECE ARCHAÏQUE.....</b>	<b>76</b>
A. LES TRANSES ARCHETYPALES.....	76
1. <i>La mania d'Aphrodite</i> .....	79
Aphrodite céleste et Aphrodite populaire.....	79
Aphrodite ténébreuse.....	80
2. <i>La mania d'Apollon</i> .....	83
3. <i>La mania d'Arès</i> .....	84
La gloire des croisades .....	86
4. <i>La mania de Dionysos</i> .....	87
5. <i>La mania des Muses</i> .....	90

B. LA MEMOIRE CHEZ LES GRECS OU LA SORTIE HORS DU TEMPS.....	92
C. COMPLEMENTARITE ANTAGONISTE ET TRIFONCTIONNALITE DE LA TRANSE.....	96
<b>CHAPITRE III. ....</b>	<b>110</b>
<b>LA LAÏCISATION DE LA TRANSE EN OCCIDENT .....</b>	<b>110</b>
1. DEMEMBREMENT DE LA TRANSE « VISIONNAIRE » ET IRRUPTION DU « TEMPS » HISTORIQUE 111	
2. REACTION A LA LAÏCISATION : HERMETISME ET ALCHEMIE.....	117
3. POSSESSION ET THERAPIE DANS LE CULTE DES SAINTS CHRETIENS .....	120
4. TRANSE HERMETIQUE MEDIEVALE.....	122
5. LA TRANSE DU GRAAL.....	124
6. LA TRANSE CONTEMPORAINE.....	129
1. <i>Le rapport du cocaïnomane à l'espace et la transe héroïque</i> .....	130
2. <i>Le rapport de l'héroïnomane à l'espace et la transe jubilative</i> .....	132
3. <i>Le rapport de l' « halluciné » à l'espace et la transe mixte</i> .....	135
<b>CHAPITRE IV. ....</b>	<b>140</b>
<b>« AUTOUR DES ZAOUÏAS » : ENQUETES SUR LE TERRAIN RELATIVES A LA POSSESSION ET AUX PRATIQUES CHERIFIENNES.....</b>	<b>140</b>
1. METHODOLOGIE : LES LIMITES DE L'ENQUETE ETHNOGRAPHIQUE CLASSIQUE ET L'APPORT DE L'ETHNOLOGIE POST-MODERNE.....	140
2. CARNET DEROUTE « SUR LAPISTE DES ZAOUÏAS ».....	145
<i>Le tribunal des djunûn à Bouya Omar</i> .....	145
<i>La logothérapie spirituelle à Sidi Ahmed Erguibi</i> .....	149
<i>L'incubation à Sidi Ahmed Larossi</i> .....	155
<i>La présence du Fqih herméneute</i> .....	157
<i>Hadra dans le désert et thérapie musicale</i> .....	161
<i>Le tribunal mythique à la zaouïa de Sidi m'Hammed Ibn Ali</i> .....	164
<i>Le jugement du Saint à la zaouïa de Sidi M'hamed Ben Nacer</i> .....	167
<i>La Hadra du printemps dans l'Atlas</i> .....	170
<i>Retour à Bouya Omar</i> .....	173
<i>La Hadra de la bouilloire</i> .....	178
<i>L'Imara (danse sacrée) de Moulay Abdessalam</i> .....	184
<i>Les dompteurs du feu spirituel à la zaouïa de Sidi Mohammed Ben Aïssa</i> .....	187
 <b>2<sup>IÈME</sup> PARTIE : PRATIQUES ISSUES DE LA TRANSE.....</b>	<b>197</b>
<b>CHAPITRE V. ....</b>	<b>197</b>
<b>DU SOUFISME AU MARABOUTISME.....</b>	<b>197</b>
A. LES TEMPS DE L'ASCÈSE ET DE LA PAUVRETÉ.....	197
B. L'ÉMERGENCE DU MYSTICISME .....	200
C. LES CODIFICATEURS.....	203
D. VERS UNE MÉTAPHYSIQUE DE LA LUMIÈRE.....	205
E. PÉNÉTRATION DU SOUFISME DANS LE MAGHREB .....	211
<b>CHAPITRE VI. ....</b>	<b>221</b>

<b>CYCLES DE LA ZAOUÏA ; VERS UNE ECONOMIE DE LA SAINTETE .....</b>	<b>221</b>
1) LE POUVOIR SYMBOLIQUE DU SAINT A L'INTERIEUR DE LA ZAOUÏA.....	224
2) DECLIN DE L'AUTONOMIE POLITIQUE DE LA ZAOUÏA AU XXEME SIECLE.....	225
3) LA ZAOUÏA COMME POUVOIR DU CONTRE-ORDRE.....	227
4) « UNE ECONOMIE DE LA SAINTETE »: LE CAS DE BOUYA OMAR.....	233
<b>CHAPITRE VII.....</b>	<b>236</b>
<b>LA SYMBOLIQUE DES POUVOIRS A LA ZAOUÏA DE BOUYA OMAR.....</b>	<b>236</b>
A) LES CHORFA « MUWALIN AL-IDN » OU LES MAITRES DE L'EXORCISME/ADORCISME...	237
1. <i>Les pouvoirs du tribunal invisible (mahkama)</i> .....	239
2. <i>Le pouvoir du ntiq ou le sceau identitaire</i> .....	240
3. <i>Les pouvoirs du Sri' ou de la transe judiciaire</i> .....	241
4. <i>Les pouvoirs liés à l'incarcération (rsid)</i> .....	246
5. <i>Les pouvoirs du symbolisme</i> .....	247
6. <i>Théurgie et hermétisme à Bouya Omar</i> .....	250
B) LES MAITRES DU CACHET (MUWALIN AL-TABA') ET LES POUVOIRS DES 3 FEUX.....	255
1. <i>Le pouvoir du moqraj (la bouilloire), du simm (serpent) et du farran (four)</i> .....	256
<b>CHAPITRE VIII.....</b>	<b>262</b>
<b>UNE INTERPRETATION DES « TROIS FEUX » PAR LE MOUL AL-TABA'.....</b>	<b>262</b>
A) L'ECORCE ET LE NOYAU.....	262
B) LE SYMBOLISME DES «TROIS FEUX».....	271
<b>CHAPITRE IX.....</b>	<b>279</b>
<b>PHENOMENE D'INCOMBUSTIBILITE ANALOGUE.....</b>	<b>279</b>
<b>CHAPITRE X.....</b>	<b>288</b>
<b>ENTRETIEN AVEC UN CHRIF «ALCHIMISTE» DE MEKNES.....</b>	<b>288</b>
<b>3<sup>IÈME</sup> PARTIE : ALCHEMIE, TRANSE ET PRODIGES.....</b>	<b>302</b>
<b>CHAPITRE XI.....</b>	<b>302</b>
<b>L'ALCHEMIE SPIRITUELLE EN ISLAM DANS SES RAPPORTS AVEC LES MECANISMES EXPLICATIFS DES PRODIGES.....</b>	<b>302</b>
1. L'ALCHEMIE SPIRITUELLE ET LE MONDE DU <i>MALAKUT</i> .....	309
2. L'IMAGINATION ACTIVE.....	312
3. ATTESTATION DES THAUMATURGIES CONJOINTES A L'IMAGINATION ACTIVE.....	314
4. ATTESTATION DES LIENS DE PARENTE ENTRE L'ALCHEMIE SPIRITUELLE ET L'IMAGINATION ACTIVE.....	316
5. L'IMAGINATION ACTIVE ET LA <i>HIMMA</i> .....	327
6. TRANSE ET IMAGINATION ACTIVE.....	334
7. L'OPERATIVITE DU SYMBOLISME ET DE L'HERMENEUTIQUE.....	337
<b>CONCLUSIONS.....</b>	<b>346</b>
1) LA PLAUSIBILITE DES PRODIGES DANS LE REGARD DE LA PHYSIQUE QUANTIQUE.....	346
2) LA FACE CACHEE DE LA MATIERE « QUANTIQUE ».....	348

3) LES TROIS « MATIERES ».....	353
4) L'EFFICACITE SYMBOLIQUE.....	359

<b>GLOSSAIRE.....</b>	<b>364</b>
-----------------------	------------

<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>370</b>
---------------------------------	------------

<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>374</b>
---------------------------	------------

## BIBLIOGRAPHIE

- ABD EL-JALIL J.M., *Aspects intérieurs de l'Islam*, Seuil, Paris, 1949
- ABDELOUAHED B.T., *Moulay – Idriss du Zerhoun*, Ed. Techniques nord-africaines, Rabat, 1965
- ADAS C., *Ibn 'Arabi ou la quête du soufre rouge*, Gallimard, Paris, 1989
- ADLER A. et ZEMPLIENI, *Le bâton de l'aveugle*, Hermann, Paris, 1972
- AKHMISSE M., *Rites et secrets guérisseurs des marabouts de Casablanca*. Ed. Privée, Casablanca, 1984
- ALBRECHT P.Y., *Le devoir d'ivresse*, Georg, Genève, 1998  
*Au cœur des Zaouäs*, Presses de la Renaissance, Paris, 2004
- AL-HAKÎM AT-TIRMIDÎ, *Exposé de la différence entre la poitrine, le cœur, le tréfonds et la pulpe*, traduction, introduction et annotations par Isitan Ibrahim, Albouraq, 2002
- AL-GHAZÂLÎ, *Les secrets de la prière en Islam*, AlbourAg, Beyrouth, 2001  
*Revivification des sciences de la religion*, Entreprise nationale du livre, Alger, 1985
- AL-JAWZIYYA, *La médecine prophétique*, Dar el Fiker, Beyrouth, 1994
- ANAWATI G.-C. ET GARDET L., *Mystique musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986
- AOUATTAH A., *Ethnopsychiatrie maghrébine*, L'Harmattan santé, sociétés et cultures, Paris, 1993
- ARNALDEZ R., *Les grands siècles de Bagdad*, Entreprise nationale du livre, Alger, 1985
- ARBERRY A.J., *Le soufisme, la mystique de l'Islam*, Cahiers du Sud, Le Mail, 1979
- ARNALDEZ R., *Les grands siècles de Bagdad*, Entreprise nationale du livre, Alger, 1985
- ATTAR E., *Le livre des secrets*, présentation et traduction du persan par Christiane Tortel, Les Deux Océans, Paris, 1985  
*Le mémorial des saints*, Seuil, Paris, 1976
- AUROBINDO S., *Le secret du Veda*, Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1975
- BALANDIER G., *Le désordre, Eloge du mouvement*, Fayard, Paris, 1988
- BALLANFAT P., *Rûzbehân, l'ennuagement du coeur*, Seuil, Paris, 1998  
*Le dévoilement des secrets*, Seuil, Paris, 1996  
*L'itinéraire des secrets suivi du Traité de la Sainteté*, Les Deux Océans, Paris, 2000
- BASTIDE R., *Le candomblé de Bahia (Rite nagô)*, Mouton, Paris, 1958  
*Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris, 1972
- BENSA A., *Les saints guérisseurs du Perche*, Gouët, Institut d'ethnologie, Paris, 1978
- BERQUE J., *Les problèmes de la culture marocaine au XVIIème siècle*, Mouton, Paris, 1958  
*L'ambivalence dans la culture arabe*, Anthropos, Paris, 1967
- BERTHELOT M. et HOUDAS O., *La chimie au Moyen Âge*, Paris 1893, rééd. Osnabrück, Otto Zeller, Philo Press, Amsterdam, 1967
- BLOCH M., *Les rois thaumaturges*, A. Colin, Paris, 1923
- BORELLA J., *Le mystère du signe*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1989
- BOUAMAMA A., *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIè siècle*. Entreprise nationale du livre, Alger 1988
- BOUTEILLER M., *Chamanisme et guérison magique*, PUF, Paris, 1950  
*Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, Maisonneuve, Paris, 1966
- BOYER R., *La religion des anciens scandinaves*, Payot, Paris, 1981
- BRIQUEL D., *Initiations grecques et idéologie indo-européenne*, in : Annales,

- Armand Colin, N 371, Mai-juin, Paris, 1982
- BROWN P., *Le culte des saints*, Cerf, Paris, 1984  
*Le culte des saints, son essor dans la chrétienté latine*, trad. A. Roussel, Cerf, Paris, 1984
- BRUNEL R., *Essai sur la confrérie religieuse des aïssaoua au Maroc*, Geuthner, Paris, 1926  
*Sidi Heddi et les heddàwa*, Larose, Paris, 1955  
*Le monachisme errant dans l'Islam*, Gallimard, Paris, 1963
- BURCKHARDT T., *Lettres d'un maître soufi*, Dervi-Livres, Paris, 1978  
*Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, Arché, Milan, 1983  
*Alchimie : sa signification et son image du monde*, Arché, Milan, 1979  
*De l'homme universel*, Dervy, Paris, 1975  
*Science moderne et sagesse traditionnelle*, Arché, Milan, 1985  
*Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Collection de l'Être et l'Esprit, Paris, 1969
- CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, PUF, Paris, 1939
- CARATINI S., *Les Rgaybât*, l'Harmattan, Paris, 1989
- CAZENEUVE J., *Les rites et la condition humaine*, PUF, Paris, 1958
- CERTEAU M., *La possession de Loudun*, Julliard, Paris, 1970
- CHEIKH BENTOUNES, *L'homme intérieur à la lumière du Coran*, Albin Michel, Paris 1994
- CLIFFORD G., *The interpretation of Cultures*, Basic Books, New-York, 1973
- CORBIN H., *Le livre du glorieux*, L'Herne, Paris, 1986  
*Corps spirituel et Terre céleste*, Buchet – Chastel, Paris, 1979  
*L'alchimie comme art hiératique*, L'Herne, Paris, 1986  
*Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier Islam spirituel, Paris, 1999  
*En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., Gallimard, Paris, 1971 - 1973  
*L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Aubier, Paris, 1993  
*L'homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Libr. de Médicis, Chambéry, Paris, 1976  
*Sohravard, L'archange empourpré*, Fayard, Paris, 1976
- COSSARD G., *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil*, Faculté des lettres et sciences humaines, Paris, 1970
- CRANPANZANO V., *The hamadsha. A study in Moroccan ethnopsychiatry*, University of California, Berkley, Los Angeles, London, 1973
- (DE) CASTRIES H., *Les sept patrons de Marrakech s*, Hespéris, Tome IV, 2<sup>e</sup> trimestre, 1934
- (DE) FELICE P., *Foules en délire, extases collectives, essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Albin Michel, Paris, 1947
- DE MARTINO E., *La terre du remords*, Gallimard, Paris, 1966
- DEPONT et COPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes*, Typographie et Lithographie, Adolphe Jourdan, Alger, 1897
- DE PREMARE A.L., *Sidi Abd-er-rahmân El-Me'jdûb*, Centre national de la recherche scientifique, Paris et SMER, Rabat, 1985
- DERMENGHEM E., *L'éloge du vin*, Véga, Paris, 1931  
*Vie des saints musulmans*, Baconnier, Collection la Chamelle, Alger, 1943  
*Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954
- DE SARDAN J.P., *Possession, Affliction et folie : les ruses de la thérapisation*, in : L'Homme 131, Paris, juillet-sept. 1994, XXXIV (3), 7-27

- Des cultes de possession comme phénomènes synchrétiques dans Afrique plurielle*,  
in : Afrique actuelle, Hommage à G. Ballandier, Karhtala, Paris, 233-239
- DETIENNE M. & VERNANT J.-P., *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*,  
Champs Flammarion, Paris, 1974
- DETIENNE M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, La découverte, Paris,  
1990
- DEVEREUX G., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972
- DE VITRAY – MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978
- DIEL P., *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Payot, Paris, 1966
- DJALAL-UD-DIN R., *Le livre du dedans*, Albin Michel, Paris, 1975
- DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Champs Flammarion, Paris, 1959
- DOUTTE E., *Magie et religion en Afrique du Nord*, Jourdan, Alger, 1909  
*Les filles de Sidi Rahhal*, in : En tribu, Geuthner, Paris, 1914
- DUMEZIL G., *Mythe et Epopée*, Gallimard, Paris, 1986
- DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968
- DUVAL P., *La Pensée Alchimique et le Conte du Graal*, Champion Honoré, Paris,  
1979
- EDSMAN, *Ignis Divinus*, éd. Lund, 1949
- EL KHAYAT G., *Une psychiatrie moderne pour le Maghreb*, l'Harmattan, Paris, 1994
- ELIADE M., *Forgerons et Alchimistes*, Flammarion, Paris, 1977  
*Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1949  
*Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1972  
*Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963  
*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951
- EVOLA J., *La tradition hermétique*, Ed. traditionnelles, Paris 1979  
*Le mystère du Graal*, Ed. traditionnelles, Paris, 1982  
*Symboles et mythes de la Tradition occidentale*, Arché, Milan, 1980
- FAHD T., *Le monde du sorcier dans l'Islam*, Seuil, Paris, 1966
- FARID-UD-DIN 'A., *Le memorial des saints*, traduit de l'ouïgour par  
A. Pavet de Courteille, Seuil, Paris, 1976
- FAVRET-SAADA J. & CONTRERAS J., *Corps pour corps : enquête sur la  
sorcellerie dans le bocage*. Paris, Gallimard, 1981
- FESCHOTTE P., *Les mirages de la science*, Les Trois Arches, 1990
- FESTUGIERE A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Les Belles lettres,  
Paris, 1981
- FONTAINE P., *La magie chez les noirs*. Dervy, Paris, 1949
- GEERTZ C., *Observer l'Islam*, La découverte, Paris, 1992
- GENNEP V., *La formation des légendes*, Flammarion, Paris, 1910
- GHAZALI, *Le Tabernacle des lumières*, Seuil, Paris, 1981
- GHELHOD J., *Le sacrifice chez les Arabes*, PUF. Paris, 1955  
*Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve, Paris, 1965
- GILIS C.A., *Aperçus sur la doctrine Akbarienne des Jinns suivi de L'homme fut  
serpent autrefois*, Albouraq, Paris, 2005
- GOODY J., *La raison graphique*, Minit, Paris, 1979
- GRIAULEM., *Les saints patrons en Abyssinie*, Orientalia, vol.III, Bruxelles, 1934
- GUENON R., *Aperçus sur l'ésotérisme Islamique et le Taoïsme*, Gallimard, Paris, 1973  
*L'homme et son devenir selon le Védânta*, Paris, 1927  
*Symboles de la science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962
- HALLEUX R., *Les textes alchimiques*, Turnhouet, Brépols, 1979
- HANI J., *Mythes, Rites et symboles*, Trédaniel, Paris, 1992



- HAMAYON R., *Pour en finir avec la transe et l'extase dans l'étude du chamanisme*  
Etudes mongoles et sibériennes, variations chamaniques, cahier 26, Paris, 1995,  
155-190
- HELL B., *Possession et chamanisme*, Flammarion, Paris, 1999  
*Le sang noir*, Flammarion, Paris 1997  
*Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*, Flammarion, Paris, 2002
- IBN 'ARABÎ, *Le dévoilement des effets du voyage*, édité, traduit et présenté par Denis  
Cyril, L'éclat, Paris, 2004  
*L'alchimie du bonheur parfait*, traité d'alchimie spirituelle, traduit et présenté par  
Stéphane Ruspoli, Berg International, Paris, 1997  
*Le livre des chatons des sages*, 2 volumes, traduction, notes et commentaires de  
Charles-André Gilis, Al-Bouraq, Beyrouth-Liban, 1997  
*Le dévoilement des effets du voyage*, Edité, traduit et présenté par Gril D., L'éclat,  
Paris, 2004
- JÂBIR Ibn HAYYÂN, *Dix traités d'alchimie*, textes trad. et prés. par P. Lory, Paris,  
Sindbad, Paris, 1953  
*Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam – Jâbir et la science  
grecque*, par P. Kraus, Le Caire 1942, rééd. Les Belles lettres, Paris, 1986  
*L'élaboration de l'élixir suprême – Quatorze traités sur le Grand Œuvre*  
Alchimique, textes arabes éd. et prés. par P. Lory, Damas, Publications de  
l'I.F.E.A.D., Paris, 1988
- JEANMAIRE H., *Dionysos histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris, 1991  
*Couroi et Courètes*, Bibliothèque universitaire, Paris, 1939
- KAHANE H. and R., *The Krater and the Grail: Hermetic sources of the Parzival*,  
Urbana, 1965
- KALABADHI, *Traité de soufisme*, Sindbad, Paris, 1981
- LAOUST E.H., *Les schismes de l'Islam*, Payot, Paris, 1977
- LAPASSADE G., *D'un marabout à L'autre*, Atlantica, Paris, 2000
- LEIRIS M., *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Paris, 1988  
*La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gasdar*, Plon, Paris,  
1958
- LEROY O., *L'incombustibilité du corps humain*, Desclé de Brouwer, Paris, 1931
- LEVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958
- LIEGARD D., *Saints guérisseurs de la Basse-Bretagne*, Ed. Hippocrate, Paris, 1935
- LINGS M., *Qu'est-ce que le soufisme*, Seuil, Paris, 1967  
*Un saint musulman du XX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Paris, 1990  
*Les origines du soufisme*, Editions traditionnelles, Paris, 1956
- LORY P., *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Folio essais, Paris, 2003
- LUPASCO S., *Les trois matières*, Julliard 1018, Paris, 1970
- MARQUET Y., *La philosophie des alchimistes et L'alchimie des philosophes*,  
Maisonneuve et Larose, Paris, 1988
- MASSIGNON L., *Dîwân, Cahiers du sud*, Paris, et la Baconnière, Neuchâtel, 1955  
*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris,  
1999
- MATTON S., *La magie arabe traditionnelle*, S. Bibliotheca Hermetica, Paris, 1976
- MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1983
- MEIER C.A., *Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce*, trad. de l'anglais par Marie  
Eugène Voinot in :  
*Le rêve et les sociétés humaines*, sous la direction de Roger Caillois et G.E.  
Von Grumbeaum, Gallimard, Paris, 1967

- MERLIN M., *Le Christianisme dans l'empire romain*, PUF, Paris, 1970  
*Le Christianisme antique*, A. Colin, Paris, 1967
- METRAUX A., *Le chamanisme araucan*, Gallimard, Paris, 1967  
*Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris, 1958
- MICHELET J., *La sorcière*, Julliard, Paris, 1946
- MICHELET V.J., *Le secret de la chevalerie*, Paris, 1980
- MICHON J.L., *Le shaykh Muhammad al-Hàshimi et son commentaire de L'échiquier des gnostiques*, Arché, Milan, 1998
- MICHOT J.R., *Musique et danse selon Ibn Taymiyya*, Librairie Philosophique J. Vrin-Paris, 1991
- MONTET E., *Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et spécialement au Maroc*, Georg, Genève, 1909
- MOUBARAC Y., *L'Islam*, Casterman, Paris, 1962
- MOUHTADI N., *Pouvoir et religion au Maroc*, Eddif., Casablanca, 1999
- NAAMOUNI K., *Le culte de Bouya Omar*, Eddif, Casablanca, 1995
- NADEL S.F., *A study of Shamanism in the Nuba Moutain*, in: Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, No 76, 1946
- NASR S.H., *Essais soufiques*, Albin Michel, Paris, 1979
- OESTERRICH T.K., *Les possédés*, Payot, Paris, 1927
- OUGHOURLIAN J.M., *Un mime nommé désir*, Fasquelle, Paris, 1982
- PASCON P., *Le Haouz de Marrakech*, Nord-Africaines, Tanger, 1977  
*La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazeroualt*, Smer, Rabat, 1984
- PLATON, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1950
- RABINOW P., *Un ethnologue au Maroc ; réflexion sur une enquête de terrain*, trad. de l'anglais par Tina Jolas, Hachette, Paris, 1988
- RACHIK H., *Le sultan des autres*, Afrique Orient, Casablanca, 1992
- RAZI B. R., *La médecine spirituelle*, présentation et traduction par Rémi Brogue, Flammarion, Paris, 2003
- RASMUSSEN K., *Du Groenland au Pacifique ; deux ans d'intimité avec les tribus d'esquimaux inconnus*. Plon, Paris, 1929, In-8°
- RINN L.-M., *Marbouts et Khouans, Etude sur l'Islam en Algérie*, Jourdan, Alger, 1884
- ROUCH J., *Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l'ethnologue*, In : la notion de personne en Afrique noire – Colloques internationaux du C.N.R.S. No 544, Paris : 529 – 544, 1973
- ROUGET G., *La musique et la transe*, Gallimard, Paris, 1980
- RUSPOLI S., *L'alchimie du bonheur parfait*, Berg International, Paris, 1997
- RÛZBEHÂN, *L'ennuagement du cœur*, présenté et traduit de l'arabe par Paul Ballanfat, Seuil, Paris, 1998  
*Le dévoilement des secrets*, présenté et traduit de l'arabe par Paul Ballanfat, Seuil, Paris, 1996  
*L'itinéraire des esprits*, suivi du *Traité de la sainteté*, traduits de l'Arabe et du Persan et présentés par P. Ballanfat, Les deux Océans, Paris, 2000
- SANSONETTI P.G., *Graal et Alchimie*, L'Ile Verte, Berg international, Paris, 1982
- SCHAEFFNER A., *Les Kissi, Une société noire et ses instruments de musique*, Hermann, Paris, 1951
- SCHAYA L., *La doctrine soufique de l'unité*, Maisonneuve, Paris, 1962
- SCHIMMEL A., *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Cerf, Paris, 2004
- SCHOTT-BILLMAN F., *Corps et possessions*, Gauthier – Villars, Paris, 1978
- SCHUON F., *Comprendre l'Islam*, Seuil, Paris, 1977

- SCHWALLER DE LUBICZ, *Du symbole et de la symbolique*, Dervy, Paris, 1983
- Sir JAHANGÎR C. COYAJEE, vol. 33 journal of the K.R. Cama Oriental Institute, Bombay, 1939
- SPERBER D., *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris, 1974
- STAHL H., *L'organisation magique du territoire villageois roumain*, L'Homme, Paris, 1973
- STAPLETON, *The antiquity of alchemy*, Ambix, 5, 1953, 1-43
- STODDART W., *Le soufisme*, Trois continents, Lausanne, 1979
- STOLLER P., *Language, Metaphor et Healing among the songhay*, Ethos 8, Arligton, 1980
- Sound in Songhay cultural expérience*, American ethnologist, 12 (3), 1984
- SULPICE S., *Le culte de saint Martin*, trad. J. Fontaine, tome II, Cerf, Paris, 1968
- TADIEM., *De la vérité en ethnologie*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Economica, Paris, 2002
- TOSHIHIKO I., *Création perpétuelle*, Les deux océans, Paris, 1980
- TURNER V.W., *Le phénomène rituel*, PUF, Paris, 1990
- VERNANT J.P., *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, Journal Psych. 1959
- Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962
- WACYF BOUTROS-GHALI L., *La tradition chevaleresque des Arabes*, Eddif, Casablanca, 1996
- WEBER M., *Economie et société /2*, Plon, Paris, 1971
- WESTERMARK E., *Survivances païennes dans la religion mahométane*, Payot, Paris, 1935
- WICKED W.M., *Geschichte der Tempelherrenordens*, Leipzig, 1826
- WILBER K., *Le paradigme holographique*, Le Jour, Montréal, 1984
- ZARIFIAN E., *Les jardiniers de la folie*, Odile Jacob, Paris, 1988
- ZARTARIAN V., *L'esprit dans la matière vers une autre science*, Terra Magna, Georg, Genève, 1998
- ZEMPLANI A., *La dimension thérapeutique du culte des rab*, Psychopathologie africaine, II-3, Dakar, 1966, 295-439
- ZOUANAT Z., *Ibn Mashish maître d'Al-Shàdhilî*, Editeurs marocains, 1998