

ANNE REGOURD

Divination par lâcher de coquillages (*wad'*) à Şan'ā', Yémen

Il est frappant de voir combien la divination par les coquillages et, en particulier, par les cauris, a si peu attiré l'attention des ethnologues, du moins dans ses manifestations les moins savantes.¹ Localement, ce désintérêt rejoint, ou s'ajoute, à différentes formes de préventions, générales, et aux réserves exprimées avec superbe par les devins lettrés. Parmi les idées largement reçues en monde arabe, il y a que ces pratiques sont à but purement lucratif et qu'elles sont le fait de nomades allogènes : la question est posée, celle du statut réellement divinatoire de ces pratiques ; ou en d'autres termes, y a-t-il escamotage ? Si l'on cherchait un équivalent à cette perception précise, en Occident, on la trouverait avec les Romanichelles qui abordent le chaland, proposant de lui lire les lignes de la main en ne manquant pas de le délester au passage de son porte-monnaie.

La divination par lâcher de coquillages est abordée ici au travers du cas d'une praticienne exerçant à Şan'ā', capitale du Yémen.² Cette pratique divinatoire apparaît ailleurs dans le pays, en particulier à Radā', Mārib, en Tihāma et, probablement en Ḥaḍramawt.³ Elle est désignée en général par le nom de *wad'*, et donc par métonymie, puisqu'un *wad'a* est une porcelaine ou cauri, et, par extension, renvoie à d'autres sortes de coquilles, en particulier, à toute coquille proche par son apparence brillante des porcelaines, telles les Olives et Marginelles.⁴ Dans le commentaire des tirages, intervient la maîtrise d'un

¹ L'ouvrage de Kuczynski (2002) constitue une exception notable, mais il est vrai sur le terrain de l'importation de pratiques suivant l'immigration africaine à Paris.

² Ce terrain a été effectué entre 1998 et 1999, grâce au Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Şan'ā' (CEFAS), www.cefass.com.ye.

³ Un article synthétique a déjà été publié (Regourd 2000-2002). La présente publication fait suite.

⁴ Pour les questions étymologiques, voir Regourd (2003, points 2 à 4).

‘langage’ servant à interpréter les éléments du panier contenant les coquillages, pris comme signes.

On se contentera d’évoquer les autres vertus des cauris, dans la même région ou ailleurs au Yémen. Ils protègent des djinns et du mauvais œil.

a. Le cauri, amulette, est porté au cou ou contre soi, les hommes le plaçant dans la poche intérieure de leur vêtement, tandis que pour les enfants il est placé dans un sachet, cousu ou épinglé au vêtement :⁵ il n’est pas visible de l’extérieur.

b. Il est cousu, présentant sa fente vers l’extérieur, sur les berceaux et sur les coiffes,⁶ mais aussi sur des robes de mariées ou d’apparat,⁷ le pourtour de miroirs à rabat,⁸ ou plus généralement sur des objets servant à la parure :⁹ trop de beauté affichée est dangereux, déclenchant l’envie des humains et attirant les djinns. À l’opposé, l’appréciation narcissique de sa beauté, sans médiation sociale, attire elle aussi les djinns.

c. On leur reconnaît encore des vertus médicales : en 2001, j’ai relevé, à Şan’ā’, l’existence d’une recette à base de cinq cauris (*Cypraea annulus*) pilés servant à combattre la folie dont les djinns sont la cause.¹⁰

La praticienne

Il s’agit d’une femme, elle sera évoquée ici sous le nom de Khadiga. Ridée, courbée, se déplaçant lentement, elle paraît âgée. Elle est mère de plusieurs enfants, dont l’un au moins est marié, ce qui constitue un indicateur plus sûr de tranche d’âge. On dira prudemment qu’elle a plus de 50 ans. Elle est veuve d’un militaire et touche une modeste pension. Elle habite dans un faubourg populaire et éloigné du centre de la capitale, le lieu où elle exerce tous

⁵ Ce sachet est décousu ou ôté lorsque la mère lave les vêtements des enfants.

⁶ Un exemple de *qarquš*, région de Şan’ā’, première moitié du 20^e siècle est donné, dans Maurières *et al.* (2003 : 56).

⁷ Exemples contemporains dans Maurières *et al.* (2003 : 166-67 ; 168-69) : «robe de mariée ou d’apparat, utilisée dans l’Ḥaḍramawt aux environs de 1960, par les Bédouins», et «robe de mariée ou d’apparat, utilisée dans l’Ḥaḍramawt dans les années 1970 par les Bédouins».

⁸ Ces rabats, généralement en cuir, dissimulent, une fois déroulés, la partie réfléchissante du miroir. Présents au souk de Şan’ā’, ils sont dit venir de Mārib.

⁹ On notera entre autre, de petits paniers fabriqués en Tihāma, la bande côtière yéménite, le long de la mer Rouge, munis de couvercles et servant à ranger les produits de maquillage et les encens ; des porte-kohl, venant de Mārib et d’al-Bayḍā’.

¹⁰ al-Malik al-Muzaffar Yūsuf (dynaste rasūlide m. au milieu du 7^e/13^e siècle), reprenant Ibn al-Bayṭār, mentionne des vertus dessicatives, contre l’ulcère de l’œil, l’hydropie, et détersives, contre l’impétigo, les taies de l’œil (al-Muzaffar Yūsuf 1370/1951 : 544). Schönig (2002 : 92), sous *ḥarūm*, préparation incluant le cauri, relevée à Tarīm (Ḥaḍramawt), dont on oint le visage de la mère et du nouveau-né, durant la *wilāda*, ces cérémonies suivant la naissance d’un enfant, en guise de mesure prophylactique contre le mauvais œil.

les jours. Je n'ai jamais été invitée à me rendre chez elle et ai ressenti une honte retenue de sa part, lorsqu'elle m'en parlait : c'est si pauvre qu'elle est gênée d'offrir l'hospitalité, qu'elle ne le peut, car elle ne serait pas alors en mesure de réaliser ce qui en constitue le sommet, faire en sorte que l'invité se repose, se sente à l'aise, bien (*yartaḥ*). Le gain amassé tous les jours par la pratique du *wad'* représente un apport *sine qua non* pour l'économie familiale.

Elle exerce assise sur le trottoir de Taḥrīr, une place et artère centrale très passante de Ṣan'ā', adossée aux murs des boutiques. Auparavant, elle se tenait au pied de Bāb al-Yaman, la porte la plus fameuse et la plus achalandée de la vieille ville. Les consultations provoquent généralement un attroupement d'hommes qui attire l'attention sur sa présence ou, au contraire, la dissimule aux passants naïfs. Elle est assise sur un morceau de carton posé à même le sol, dans la poussière de la rue, accompagnée parfois par un jeune garçon non pubère, d'environ 8 ans, qu'elle désigne comme son fils.

Afin de discuter le cas de Khadiga, il sera question de deux autres praticiennes. Sur Taḥrīr, 200 mètres plus bas en direction des Musées, après Bāb al-Ṣabaḥ, se tenait parfois, à la même époque, l'une d'entre elles, beaucoup plus jeune (25 ans ?), que l'on nommera Sabah. Elle exerce dans les mêmes conditions que Khadiga, mais la foule des passants est encore plus dense sur les trottoirs, du fait de la proximité du souk, de la petite gare de bus, et de quelques bouquinistes.

La troisième praticienne sera citée sous le nom de Ruqaya. Elle habite Radā', une ville des moyens plateaux. À la différence des deux autres, elle reçoit chez elle, le matin, avant le déjeuner : c'est un code connu par bouche à oreille. Les clients, généralement des hommes, se tiennent dans la pièce mitoyenne. Ils entrent après avoir frappé ou, plus généralement, avoir manifesté leur présence de diverses manières, et avoir été invité à le faire par la praticienne. Pour les besoins de la séance, une tenture a été fixée sur une porte, placée entre les deux pièces et proche des portes respectives qui donnent sur la rue. La praticienne et le client se tiennent de part et d'autre de cette tenture. Cette disposition protège la praticienne des regards masculins et signale qu'on a pris en compte les règles de l'*adab*, compte tenu du fait qu'aucun homme de la maison ne filtre et ne s'occupe de la clientèle.

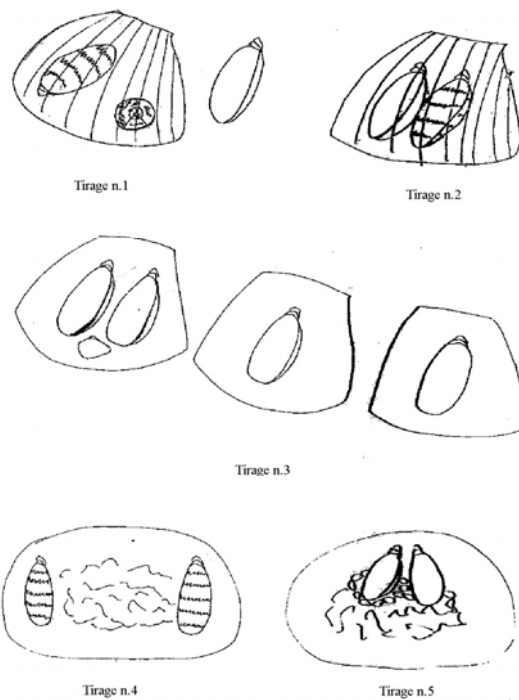


Fig. 1 – Cinq exemples de tirages, décrits et commentés ci-dessous.

La pratique au crible de ses représentations

«On fait de la psychologie», dit Khadiga, émettant par là un discours sur sa propre pratique : *naḥruḡ muškilāt al-nafs*.¹¹ Elle continue : on n'essaye pas de deviner l'avenir – qui relève du *ḡayb*, un champ de savoir auquel l'homme ne peut prétendre avoir accès par lui-même –, on sait par le visage des gens, les coquillages ne donnent que de simples indications (*išārāt*). Ma pratique repose sur l'observation, c'est du *fa'l*, c'est différent du *tanḡīm*, qui suppose le recours à des livres.¹² Dans la première phase d'une consultation, quand le consultant s'approche, et jusqu'au moment où il choisit un élément du panier contenant les coquillages qui le représentera, avant, donc, que la praticienne,

¹¹ Il s'agit d'une traduction libre. Une traduction plus proche de la lettre pourrait être : «nous mettons à jour les préoccupations [des patients]», des préoccupations plus ou moins conscientes. En arabe littéral, on devrait avoir *naḥriḡ muškilāt al-nafs*.

¹² Sur le *fa'l*, cf. Massé (1965) et pour une définition Fahd (1965b), mais Khadiga renvoie visiblement à des pratiques différentes de celles habituellement subsumées sous ce nom. À Ṣan'ā', selon certains locuteurs, le *wad'* est appelé *fa'l*. *Tanḡīm*, ici astrologie : on doit recourir au minimum à des tables astronomiques.

n'en lâche le contenu et ne commence à interpréter, elle l'observe. Elle recueille les émotions présentes sur son visage, celles qui accompagnent sa demande de consultation, sa manière de s'accroupir et son geste, lorsqu'il saisit, au sein du panier, ce qui le représentera ; elle identifie, par ex., la peur, l'angoisse, la tristesse, les tensions, etc. Mais elle relève aussi des informations plus directement liées à la psyché : l'élément choisi dans le panier a son importance ; il lui arrive de commenter ce choix en aparté, par ex. «il a choisi un tout petit coquillage, un coquillage ridicule», «il est allé le chercher dessous», et les traduit par des traits de caractère (timidité, prétention, etc.). Dans le même laps de temps, elle évalue son âge, de même que son appartenance sociale et régionale (sa tenue vestimentaire, son comportement, son accent ou son dialecte, sa couleur de peau). Croisée avec ces informations, la somme qu'il donne compte. Cette opération de scrutation dure moins d'une minute. Avant de lâcher le contenu du panier et d'interpréter, la praticienne cherche quelle est la question du consultant, quelle est l'attente dont il est porteur ; les consultants de leur côté n'explicitent jamais l'interrogation qui les pousse à consulter. En géomancie, sur les hauts plateaux yéménites, le consultant est libre d'explicitier ou non sa question ; mais il existe ce qu'on appelle *iḥrāğ al-ḍamīr* : cela renvoie à un ensemble de procédés de calcul qui permettent en particulier au praticien de mieux entrevoir la question ou l'attente véritable, avec laquelle le consultant est venu, et qu'il ne sait, ne veut, ne peut entièrement ou clairement formuler.¹³ Ici, l'émotion du consultant d'abord recueillie, puis mûrie au travers d'une réflexion complexe car elle met en jeu des critères de nature différente, cependant liés à la *persona* et à des topos sociaux, aboutit *in fine* à la détermination de l'ordre des questions présentes : mariage, voyage, maladie, etc. Pour notre praticienne, c'est la détermination de l'ordre de question qui offre donc la clé de l'interprétation en guidant le commentaire sur les pièces du panier, une fois lâchées. Aucune formule religieuse proférée sur le panier n'a été notée, ni *tilāwa*, ni même *basmala*.

Ce discours, pourtant, vient ponctuer des remarques lancées par les badauds. La praticienne est en butte à des propos dépréciatifs, emprunts d'un vocabulaire religieux réformiste, habituellement accompagnés d'un regard moqueur. Le type de divination qu'elle exerce est qualifiée de *ḥurāfāt* ou de *ša 'wada*. Le substantif *ša 'wada* est tiré d'un verbe qui signifie «faire des tours d'escamoteur», par ex. avec des gobelets (Kazimirski 1860 : 1242 ; Piamenta 1990 : 258, *ši 'wād* et *ša 'badāh*, «mystifying, throwing dust in one's eyes») ; il donne du jet de coquillages l'idée qu'il s'agit d'une pratique proche du jeu et de l'illusoire, laisse planer l'idée d'une escroquerie. Quant aux *ḥurāfāt* (ou

¹³ On notera la même racine *ḥ r ġ*, extraire, dans *naḥruğ muškilāt al-nafs* et *iḥrāğ al-ḍamīr*. Pour plus de détails sur sa place dans les pratiques de géomancie sur les hauts plateaux yéménites, cf. Regourd (1997 : 117-18). L'*iḥrāğ al-ḍamīr* constitue aussi un chapitre classique des traités de géomancie.

asāṭīr), ce sont des récits ou pratiques emprunts d'imagination. Les passants qui dénoncent cette pratique divinatoire, le disent bien haut à la cantonade, comme pour mettre en garde la crédulité des consultants ou des curieux accroupis. Dans ces *ḥurāfāt* ou *ša'wada*, visant à stigmatiser la pratique alors déployée, on reconnaît des catégories sous lesquelles les réformistes religieux classent les pratiques divinatoires et magiques, mais où ils visent plus finement, dans la mesure où il ne s'agit pas, pour eux, de les rejeter dans leur ensemble, les pratiques abusives à l'égard de la clientèle.¹⁴

En répondant «on fait de la psychologie», *i.e.* en se référant à la question de la source non visible de son savoir, il se peut que la praticienne cherche à se dédouaner de l'accusation d'être un *'arrāf*, celui dont la divination repose sur l'augure et incorpore une part de hasard.¹⁵ Mais sans doute veut-elle avant tout se démarquer des pratiques abusives. Car tout en ayant l'air de vider le *wad'* de son caractère divinatoire, elle le dote explicitement d'un contenu, celui de la psychologie, et restaure une source d'interprétation à ses propos : des choses consistantes sont dites durant la séance.

Sabah a, elle, réduit la pratique à un gagne-pain : la présence du panier sert de paravent à une mendicité à peine déguisée. Elle ne fait que reproduire des gestes, imitant. Il est rare de voir de jeunes femmes postées sans enfant à un point fixe pour mendier, si elles ne sont ni visiblement malades (par ex. lépreuses), ni handicapées. Dès les années '60, Amar Samb souligne la même évolution dans la pratique du tir de cauris à Dakar, lorsqu'il constate le glissement de la divination inspirée en direction d'une technique assortie de psychologie et d'adresse (Samb 1964 : 73-74).

Mais la représentation collective de charlatanisme a aussi une racine sociale.

«Je suis une Bédouine de Mārib, mais originaire de la ville elle-même, nous cultivons et pratiquons l'élevage des vaches et des moutons» (*anā min al-Badū, min aṣl Mārib, ya'nī min al-madīna, nazra' wa-netrabba baqar wa-ḥarūf*).

La pratique du *wad'* est associée aux Bédouins de Mā'rib : deux des praticiennes étudiées sur trois, Khadiga et Ruqaya, se décrivent comme appartenant aux Bédouins de Mārib ; leur mère, qui leur ont transmis leur savoir, résidaient à Mārib et d'autres personnes de leur famille pratiquaient. Une Bédouine de Mārib apparaît aussi dans la chaîne de transmission (*tasalsul*) de Sabah, originaire de Maḥwīt. L'enseignement est oral. Au cours de mes sé-

¹⁴ Les réformistes combattent deux choses : les *ḥurāfāt* (récits et pratiques) et les *bid'a*, où ils peuvent ranger des pratiques magiques. Quant aux sciences divinatoires, elles ne sont pas rejetées en bloc : l'*istiḥāra*, par ex., ne l'est pas. Ce que l'on critique, sous forme de moquerie, ce sont les pratiques abusives (voir Mervin 2001 : 153-54).

¹⁵ Épître des enseignements, *Risālat al-ta'ālīm*, n. 19, dans Delanoue (1973 : 78-79) : «Tu t'abstiendras de toutes les sortes de jeux de hasard (*maysir*) quelle que soit l'intention qui les ait fait organiser. Tu éviteras les moyens de gain illicites, si rapides soient les profits qu'ils promettent».

jours annuels au Yémen depuis 1992, séjours qui m'ont permis, en particulier, l'accès aux bibliothèques de différents praticiens, je n'ai pas croisé un seul écrit, y compris manuscrit, portant sur la divination par les cauris, ou plus largement les coquillages. Se fait jour ici un lien fort entre pratiquer le *wad'* et être Bédouin de Mārib. C'est leur spécialité, quasiment un passage obligé, et pouvoir s'y référer d'une manière ou d'une autre ajoute à la crédibilité du praticien.

Or si Khadiga indique qu'elle est une Bédouine de Mārib, elle se récrie en précisant qu'elle est de la ville même de Mārib (*min aṣl Mārib*), de ceux, sédentaires, qui cultivent et pratiquent l'élevage. Ses propos laissent entrevoir une première dichotomie *Ḥaḍar/Badū*, Citadins/Bédouins, dans laquelle ces derniers apparaissent comme nomades, non-citadins, opposés à citadins, sédentaires, 'être cultivateur et éleveur' apparaissant comme une détermination placée du côté de ce dernier groupe. Mais peut-être l'enchaînement flottant entre ces deux parties de la phrase, en arabe, dissimule-t-il une seconde dichotomie, celle existant entre Hommes de tribu (*Qabā'il*), qui cultivent et élèvent *effectivement* du bétail, et Bédouins, qui ne tirent pas leur subsistance de l'agriculture et de l'élevage ? On peut encore ajouter qu'il s'agit d'une représentation citadine et négative des Bédouins, si l'on se réfère à la manière défensive avec laquelle notre praticienne s'exprime.

Mais comment commenter davantage ces représentations, compte tenu du fait qu'il n'est pas toujours facile de savoir, dans le cas présent, quel est le statut social des chalands à qui Khadiga répond, puisqu'ils ne font que passer ? Pour le milieu zaydite en général, Paul Dresch relève l'opposition entre Citadins, policés, paysans et Nomades, razzieurs, incontrôlables, violents. Cette distinction est, rappelle-t-il, classique, *i.e.* ni contemporaine, ni proprement yéménite, ni fidèle à la réalité tribale du Yémen, y compris dans le champ des valeurs, puisque les Hommes de tribu sont des cultivateurs et des éleveurs ; elle est cependant portée et véhiculée de nos jours par les citadins et lettrés yéménites, et sert de marqueur dans la hiérarchie sociale (Dresch 1989 : 13-14).¹⁶ Localement, selon ce schéma, la différence qu'il y aurait entre Hommes de tribu et Bédouins reviendrait alors à dire que ces derniers concentrent la quintessence des vertus ou maux des premiers, à savoir le nomadisme non policé et razzieur (Dresch 1989 : 14). Et tout au contraire, mais partie pour les mêmes raisons, pour les citadins, *qabīlī* évoque ceux qui ont conservé l'essence de la culture arabe, au travers de sa langue, de sa poésie et de ses vertus. Selon Franck Mermier, la représentation des *Qabā'il* s'est encore com-

¹⁶ Même constatation, en contexte sunnite cette fois, à Zabīd, en Tihāma, la région située sur la mer Rouge. Camelin, pour Šiḥr, ville du Ḥaḍramawt et port sur l'Océan indien, se penche sur la construction identitaire des citadins par différence, voire par opposition, avec les populations tribales entourant la ville (Bédouins), la dichotomie entre ces deux mondes constituant «l'une des articulations sociales importantes» (Camelin 2000 : chap. 6.1, 'Les Bédouins dans la ville'). Sur la question des discours à l'œuvre dans le jeu de la hiérarchie sociale, qui varient en fonction des informateurs, dans le Sud du Yémen, voir Camelin (1997).

plexifiée depuis leur entrée à Ṣan‘ā’ en 1948, lors de l’assassinat de l’Imam Yahya : dans son étude sur le statut de *hiğra* de Ṣan‘ā’, il signale le traumatisme laissé dans la mémoire des citadins, et singulièrement des gens du souk, par le pillage et les meurtres qui suivirent la prise de la ville par le futur Imam Ahmad, aidé par des tribus (Mermier 1988 : 37, 434). Est-ce pour une raison d’ordre public que la Municipalité (Baladiya) a déménagé Khadiga de Bāb al-Yaman, quelques temps auparavant ? L’exercice du *wad‘* dans des lieux aussi peuplés entraîne des attroupements gênant parfois la circulation, et bien plus s’ils sont associés, par le biais des représentations, à des nomades, fauteurs de trouble.

Le propos de Khadiga est de se démarquer des Bédouins en insistant sur son origine citadine. Or, si Mārib est bien une ville aux yeux de ses habitants et de ses voisins immédiats, pour les gens de Ṣan‘ā’, être de Mārib signifie appartenir au monde tribal.

Le caractère féminin de la profession n’aura échappé à personne. Khadiga a le visage couvert, sauf les yeux (*mulattima*). Mais le fait de pratiquer dans la rue, d’être en contact avec des hommes sans lien familial, n’est pas le signe d’une tenue éthique très élevée (*aḥlāq*). Si elle a appris avec sa mère, elle ajoute que son grand-père s’y connaissait. Est-ce que cela signifie qu’il pratiquait les cauris à la maison pour sa propre gouverne, pour les besoins de sa famille, ou recevait-il en consultation ? Est-ce un rattachement simplement moral et un facteur de respectabilité qui est en jeu ici, une maison (*bayt*) étant toujours rapportée à un homme ? L’une des trois praticiennes est, en effet, connue sous un nom du type Umm Kulthum (Mère de...), la très fameuse chanteuse égyptienne : dissimulant celui, véritable, de la praticienne, tout en se référant à un lien familial – même si les noms sont fictifs –, il invite au respect ; il faut ajouter que cette praticienne a déjà une réputation s’étendant bien au-delà du lieu où elle exerce. D’autres femmes, pratiquant le *wad‘* à Ṣan‘ā’, reçoivent dans leur maison. Khadiga n’a pas de nom, personne ne la nomme, elle ne se nomme pas elle-même.

Enfin, Khadiga cherche le chaland, elle fait profession de divination. Elle exerçait auparavant au pied de Bāb al-Yaman. Elle travaille pour subvenir aux besoins de sa famille. Autrement dit, elle fait de la divination pour de l’argent et le client paye d’abord. Les deux praticiennes de Ṣan‘ā’, sont postées sur une place très animée, on l’a dit, et une troisième praticienne nous a été signalée à al-Qā‘a, une autre place de la ville, très passante, avec ses restaurants à *salta*¹⁷ et son souk. Pratiquer le *wad‘* est associé au gain d’argent.

Ceci conduit à s’interroger sur l’extraction sociale de Khadiga, comparée à Ruqaya. Elle est en contact avec la saleté, des hommes inconnus, et se fait payer un service. Étrangement, alors que le jeu social consiste à se définir et à

¹⁷ La *salta* est un plat à base de fenugrec (*ḥalba*). Servie dans des restaurants *ša‘abī*, elle constitue la nourriture la plus ordinaire et quotidienne des hauts plateaux yéménites.

s'affirmer fièrement en s'opposant aux autres, elle se défend de ce qu'on pourrait croire qu'elle est, en disant qu'elle n'est pas nomade. Ruqaya se comporte comme quelqu'un dont le statut social est plus élevé. Le lien existant entre pratiquer le *wad'* et être nomade est bien établi ailleurs en monde arabe. C'est le cas d'un groupe de bas statut, les Şulayb, dans la *bādiya* syrienne, du moins au début du 20^e siècle : ils sont employés par les hommes de tribu qui leur offrent protection et un doute subsiste sur leur ascendance (*nasab*) arabe.¹⁸ Parmi les services qu'ils prodiguent figurent : apposer une feuille d'or sur les incisives, animer les soirées en dansant et en chantant, soigner y compris en pratiquant la magie, etc. Les Şulayb sont perçus comme allogènes, on ne sait pas exactement d'où ils viennent, mais ils viendraient plutôt de l'est ; y contribue leur nom, dont une étymologie vernaculaire stipule qu'il signifie croix, petite croix. Cela soulève la question des sources du savoir sur la divination par les coquillages, transmis oralement. En l'absence de plus d'information, on se contentera de remarquer qu'actuellement, à Damas, et à la différence des hauts plateaux yéménites, elle est pratiquée à l'aide de trois coquillages, par, selon les Damascènes, «des *nawariyyāt* ou gitans» de la steppe syrienne.

Ce modèle divinatoire est en concurrence avec un autre modèle en circulation, celui des Sāda, groupe de statut qui se réclame d'un lien généalogique remontant jusqu'au Prophète et qui se situe lui-même au sommet de la pyramide sociale. Il est courant de trouver dans les bibliothèques de lettrés, *i.e.* pas nécessairement celles appartenant aux Sāda, des ouvrages de géomancie, de *ğafir*, sur les carrés magiques (*awfāq*), de convocation des esprits (*istiḥdār al-arwāḥ*), ou sur les vertus des pierres. Il n'est pas rare que la discussion roule sur la géomancie, ou l'établissement du signe du zodiaque par numérologie, dans les *mafrağ-s*,¹⁹ dans le but d'étendre sa connaissance de la science (*'ilm*). Il est courant de voir recalculer et décoder les messages cryptés de *Natīğat Falakī al-Yaman*, le recueil de prédictions annuelles de Mahdi Amin, un sayyid de Bayt al-Faqīh, petite cité située sur la bande côtière de la mer Rouge. L'auteur indique, sur le quatrième de couverture, les sciences auxquelles il a eu recours : géomancie, astronomie/astrologie (*'ilm al-falak*), *ğafir* et *zā'irğa* (pour une définition, Fahd 1965 ; Regourd 2004 : point 2). Ceci trahit, en outre, une connaissance et même un maniement du tableau d'équivalence lettres/chiffres (*al-ğumal al-kabīr*), toutefois maîtrisé par ailleurs. La connaissance de ces sciences est considérée comme faisant partie de la science des lettrés et de ce qu'on pourrait appeler un *adab* de *mafrağ*. Et de ce fait, elle se trouve placée, à l'instar des autres sciences, au centre du débat sur la primauté

¹⁸ Pour une bibliographie sur les Şulayb (ou Şleyb, Şlēb), voir Regourd (2003 : 136, n. 13). On y ajoutera Zakariyyā (1983 : 458-75). Les Şulayb se nomment eux-mêmes 'Awlād Şalībī' ou 'Awlād Ġānim' (Lancaster 1997).

¹⁹ Le *mafrağ* est une pièce centrale de la vie sociale sur les hauts et moyens plateaux yéménites : c'est là qu'on mâche le *qāt*, tous les après-midi.

sociale des uns par rapport aux autres. Singulièrement, cette dispute met aux prises les Sāda avec un autre groupe de statut, les Quḍāt. Littéralement, Quḍāt signifie juges religieux ; ils se réfèrent cependant à différents corpus de droit, puisqu'un certain nombre d'entre eux travaillent dans les Tribunaux. Mais bien plus qu'un corps professionnel, les Quḍāt constituent un groupe social : on peut être *qāḍī* par ascendance et non par profession (Mermier 1997 : 71-72). Ces derniers cherchent à contester le statut exclusif de lettrés dont les premiers voudraient faire leur apanage. La connaissance des astres et ses différentes applications, ainsi que la géomancie sont parmi les compétences disputées. Corollairement, ces sciences ont toutes fait l'objet d'écrits, supposant d'avoir accès à la lecture et à l'écriture.

Certains praticiens, se référant à leur lien généalogique au Prophète Muhammad, affirment leur rapport privilégié à la Prophétie. Dans sa version extrême, ce discours consiste à boucler la boucle, en affirmant que la divination – *i.e.* lettrée certainement pas le *wad'* – est dans les 'gènes' des Sāda. Il y a donc une confiscation de la capacité à être devin par ce groupe de statut. Et en faisant de la divination, un sayyid réaffirme d'abord ses origines, donc son appartenance à un groupe social qui a eu contact avec la Prophétie. Gagner de l'argent, érigé en cause finale, brouillerait donc le projet.

Dès que l'on entre dans le champ de la pratique, la distinction entre transmission écrite et orale n'a plus grand sens, à partir du moment où l'on entend par pratique un rapport à un consultant extérieur à la famille. Mahdi Amin, fils et petit-fils de devin connus dans tout le Yémen au moins pour les deux dernières générations, dit avoir reçu de son père un certificat (*iḡāza*), attestant de sa maîtrise de la divination et de la magie.²⁰ L'absence de pertinence de la distinction transmission écrite et orale résulte cependant moins de cette forme d'enseignement que de la démarche qui consiste, pour Mahdi Amin, à poursuivre la revue de son père, *Natīḡat Falakī al-Yaman*. Si l'on se reporte au profil moyen du praticien, sur les hauts plateaux, les contacts éventuels avec des shaykhs ne font jamais cesser le contact avec les livres : les praticiens collectent du savoir là où ils le peuvent et ne se placent pas nécessairement dans la lignée de transmission (*tasalsul*) particulière d'un shaykh. En général, il est toujours mieux pour un praticien d'avoir chez lui un livre auquel se référer – et que les gens ne manquent pas de mentionner – pour asseoir sa crédibilité ; posséder un manuscrit pose bien davantage. Autrement dit, à partir du moment où il y a pratique, apparaît un élément nouveau, celui de la concurrence entre praticiens. La question décisive est donc celle du passage à l'acte, *i.e.* se proclamer devin (Regourd 1996 : 219-20) et de l'affirmation de sa compétence. *A contrario*, l'auteur d'un livre n'apparaît jamais dans une chaîne de transmission du savoir (*tasalsul*).

²⁰ Je n'ai pas vu ce document. Ambelain (1984 : 15) publie un exemple d'*iḡāza* en géomancie.

Du point de vue des praticiens, géomancie, astrologie, *ğafır*, *zā'irğa* et science des lettres requièrent des capacités intellectuelles, de mémoire et de calcul. C'est, avec le penchant personnel manifesté par un individu, ce qui fait office de critère. Si ce sont des hommes qui pratiquent bel et bien, les femmes n'en sont donc pas exclues par principe.

Un lien fort se fait jour entre appartenance sociale et type de divination pratiqué/accès à la divination. L'ordre des finalités, en ce qui concerne l'argent, en est une manifestation patente. N'y aurait-il donc pas d'inspiration à l'œuvre dans le *wad'* ?

La pratique, observation. Le panier

Les éléments manipulés durant la séance sont présentés sur un panier et c'est également sur ce panier que sont effectués les lâchers successifs. Il s'agit de paniers ronds légèrement incurvés et placés sur un pied. Ils sont en paille tressée et certaines des fibres, teintées de couleurs vives, forment des motifs : ils viennent manifestement de Tihāma, la plaine côtière de la mer Rouge, centre important de production.

Bien que la pratique soit appelée *wad'*, le panier se compose d'éléments variés. Les coquilles, cependant, dominent : porcelaines du genre *Cypraea annulus*, Murex, coquilles de la famille des *Olividae*, probablement du genre *Oliva* sp. ou Olives, Bivalves. On les trouve mêlés à des objets inanimés ou à des matières organiques, pièces de monnaie anciennes ou non, os blanchis ou osselets, pierres, chapelet (*misbaħa*). Les cauris sont perforés d'un petit trou placé sur le pontet antérieur (ou partie inférieure la plus fine du coquillage), comme lorsqu'ils sont portés en amulette. Ruqaya ajoute des morceaux d'encens et des bouteilles de parfum, mais ils ne semblent pas entrer dans l'interprétation des lâchers d'éléments du panier. Ils servent plutôt à écarter les forces maléfiques qui pourraient être attirées par la manipulation des autres éléments du panier et mettre en danger le consultant, venu dans un état de plus ou moins grande vulnérabilité. Ils écartent du même coup l'idée que le praticien serait lui-même au service, volontaire ou involontaire, de forces maléfiques. Le chapelet pourrait jouer le même rôle, et rappeler implicitement que la connaissance d'un certain ordre de choses n'est pas, pour l'homme, *per se*, ou sans Dieu.

Le nombre d'éléments du panier, et singulièrement de coquillages, est, en revanche, sans importance dans ce système, à la différence d'autres (Bascom 1980).

Khadiga dit que les coquillages viennent d'al-Ḥudayda, le grand port commercial yéménite de la mer Rouge.

Lorsqu'elle s'apprête à rentrer chez elle après avoir fini sa journée, Khadiga met le panier et ses éléments dans un sac en plastique.

Une préparation ?

C'est, on l'a dit, sur l'aire délimitée du panier que sont effectués les lâchers. Khadiga décrit son panier comme, littéralement, quelque chose qui est séparé du reste (*quṭa'a*). Il sépare en tous les cas les éléments servant à la divination, de la poussière et des différentes saletés, impuretés jonchant les trottoirs, leur épargne ce contact. Peut-être délimite-t-il l'espace de la divination ? Dans le vocabulaire, on le verra, les sorties du panier ont le sens de ce qui est loin ou hors de portée du consultant, mais ce segment de sens entre dans le système sémantique général, est interprété en fonction des autres éléments du panier et de la direction de sortie/sa proximité par rapport au consultant.

Mais peut-on en inférer qu'ils soient eux-mêmes investis d'une puissance magique – pour tout ou partie d'entre eux – ou bien sacrée, trahissant un lien avec le divin ? Dans le même ordre d'idée, subissent-ils une préparation ou bien le panier lui-même (Boutroy, Vautier 1999 : 9-12) ? Dans la pièce où Ruyaya exerce, plane une odeur d'encens dès le début des consultations. Mais s'agit-il simplement de chasser les forces maléfiques de la pièce, ou faut-il penser à une préparation plus complète ?²¹

Le prix, en 1999

Le prix standard, chez Khadiga, est de 20 RY (rials yéménites). Cependant, des consultants donnent 10 RY ; elle se borne alors à faire trois tirages. Pour 20 RY, elle peut aller jusqu'à cinq tirages.

Sabah prend 30 RY, j'en ai donné 50.

Le geste

Le devin rassemble largement entre ses deux mains des éléments du panier, sans opérer aucune sélection. Ce faisant, ses mains restent souvent en contact avec les éléments qui demeurent sur la surface du panier : en d'autres termes, le praticien élève leur contenu à une hauteur très modeste, évitant sa dispersion tous azimut hors du panier. Puis il le lâche, soit directement, soit après en avoir frotté les différents éléments. Sabah les frotte avec un *misbaḥa*. Parfois, le devin a l'air de les déposer sur le panier, plus que de les lâcher. Le geste qui consiste pour le praticien à frotter les éléments recueillis dans ses mains, est effectué de manière concentrée. Est-ce un geste appelant la *baraka* ?

C'est lorsque le tas est rassemblé entre ses mains par le devin pour la première fois qu'il est présenté au consultant afin qu'il y choisisse un élément.

²¹ On ne lève pas l'ambiguïté, ici, entre une préparation initiale, qui ferait radicalement passer un coquillage de son état naturel à une destination magique ou divinatoire, et une préparation réitérée chaque jour où le praticien exerce.

Cet élément va le représenter dans les tirages successifs. Les consultants ne choisissent jamais une pièce de monnaie, mais, généralement, un coquillage. Choisir un élément signifie le désigner et non le prendre dans la main. Lorsqu'un consultant montre quelque tension interne, Khadiga lui demande de prier Muhammad, l'Envoyé («*ṣallī al-nabī...*»). Prier Muhammad est généralement considéré comme apaisant, cela détend l'esprit (*rūḥ*). C'est aussi bien recommandé dans la vie quotidienne que durant les pratiques magico-thérapeutiques. Dans certains cas, cela fait partie de la thérapie, puisque soigner suppose de prendre en compte la personne dans son intégralité.

Les tirages, description (chez Khadiga)

On l'a dit, il n'y a pas de question oralement formulée. Cependant, le consultant se présente avec une préoccupation en tête, y compris celui qui, prétendant consulter «comme ça pour voir», arbore un air amusé. C'est cette préoccupation, dont la détermination, on l'a vu, est complexe, qui est exposée après le premier lâcher. Elle guide l'interprétation, mais prend aussi ses marques dans le lâcher.

Le nombre basique de tirage par consultant s'élève à trois, les deux derniers servant à affiner les résultats du premier. Mais le praticien peut aller jusqu'à cinq tirages : un quatrième tirage est envisagé en cas de problème subsistant et un cinquième si le client a été généreux.

On trouvera ici la description de huit tirages. Il s'agit de ceux qui ont été revus avec Khadiga et commentés par elle.²² Ils ne représentent pas le nombre de tirages observés durant la totalité du terrain auprès d'elle, nombre qui s'élève, lui, à une cinquantaine ; ils ont fait l'objet de notes dans mes cahiers.

Il n'y a pas d'évidence permettant de croire que l'évaluation par la praticienne du temps que met un événement prédit pour se produire, soit fonction d'autre chose que d'éléments psychologiques. En effet, lorsque Khadiga sent qu'un consultant est pressé de voir arriver ce qu'il attend, elle lui dit que c'est pour bientôt, mais ajoute que la patience est merveilleuse (*al-ṣabr ladīd*). La détermination du temps reste très imprécise.²³

Tirage n. 1 : une Olive brune posée la fente vers la terre et sous un Bivalve qui la masque, près du coquillage représentant le consultant, est un signe de mauvaises idées (*wasw-ās*) insufflées à un homme différent du consultant. S'il y a une pièce de monnaie sous le Bivalve, ces pensées portent sur de l'argent. Les Bivalves signalent une difficulté. La partie concave étant contre terre, il s'agit d'un problème qui couve, qui n'a pas en-

²² Les expressions teintées de dialectal employées par la praticienne ont été rendues ; elles ne l'ont toutefois pas été avec le système de transcription précis utilisé par les linguistes.

²³ Les géomanciens se vantent au contraire d'être très précis sur ce point, aussi bien lorsqu'il s'agit d'événements placés loin dans le temps que lorsque le laps de temps à définir est proche et doit être déterminé sur une journée.

core engendré d'action, qui est encore 'à l'intérieur' du protagoniste. Les Olives brunes représentent un homme. Être posé sur le ventre est généralement plutôt négatif.

Tirage n. 2 : deux Olives, une jaune et une brune, posées côte à côte, masquées par un Bivalve, correspondent à l'intention d'un mariage. Les Olives jaunes représentent les femmes, et la proximité et l'alignement doublés de la convergence dans la direction, que l'on convole. Le Bivalve étant encore ici partie concave contre terre, 'fermé', c'est seulement une intention qui s'annonce, et peut-être y a-t-il présence de difficultés ?

Tirage n. 3 : dans un Bivalve, posé cette fois partie concave visible, deux Olives disposées parallèlement et un morceau de coquillage (non entier) placé entre elles, avec, à côté deux Bivalves, l'un placé près de l'autre, avec à l'intérieur une seule Olive, l'une parallèle à l'autre : il y a un problème entre deux personnes à propos d'une lettre, et il ne peut être résolu que si un accord intervient entre elles. Le morceau de coquillage signifie une lettre, parfois des préoccupations, des chagrins. Le chiffre deux exprime une tension. L'absence de troisième terme ici, sous la forme d'un coquillage tiers, et le fait que chacun demeure dans une coquille, empêche tout accord.

Tirage n. 4 : deux Olives de même couleur tombées parallèlement sur la même ligne horizontale, chacune en bordure de l'amoncellement des autres objets : le consultant va se déplacer d'un lieu à un autre (*yantaqil min makān ilā makān*). Ce lieu n'est pas nécessairement loin du lieu où se trouve actuellement le consultant, comme c'est au contraire le cas lorsqu'un coquillage tombe hors du panier.

Tirage n. 5 : deux Olives, levées et tournées l'une vers l'autre, prises dans le chapelet, au-dessus du tas formé par le reste des objets : on lit un accord dans les étoiles, autrement dit, il ne dépend pas de la volonté ou d'une action humaine. La convergence des Olives exprime l'accord, le chapelet représente peut-être ici le Royaume des cieux.

Tirage n. 6 : le consultant est Soudanais. Deux Olives disposées parallèlement sur un Bivalve, proches l'une de l'autre = un voyage en bateau avec quelqu'un d'autre. La praticienne veut explorer davantage, car des désagréments sont suspectés : dans le lâcher conclusif, un cauri apparaît horizontalement et, jouxtant ses bords, perpendiculairement à lui, mais parallèlement l'un à l'autre, se trouvent deux Olives ; le Bivalve n'apparaît plus = le consultant finit par jouir de tranquillité, *rāḥa*, entre deux autres voyageurs.

Tirage n. 7 : deux Olives tombées hors du panier, l'une des deux est plus éloignée que l'autre, elle est jaune = le consultant ne doit pas courir après la femme qui lui échappe des mains.

Tirage n. 8 (interprétations d'un tirage en fonction d'un tirage précédent) : un morceau de coquillage (non entier) tombe à l'intérieur du panier = les préoccupations du consultant (*humūm*) demeurent dans le cœur du consultant ; toujours après un premier tirage, le morceau de coquillage tombe hors du panier = ces préoccupations 'sortent' de son cœur.

Vocabulaire

Bivalves = difficulté, quelque chose de plutôt négatif

Bivalves avec partie concave vers la terre = quelque chose qui couve, qui est caché, qui n'a pas encore engendré d'action

Bivalves avec partie convexe vers le consultant = au contraire, problème 'ouvert', déclaré

Olives = personnes

Olives brunes/rouges/oranges/tirant sur le noir = homme

Olives jaunes/jaunâtres = femme

Morceau de coquillage (non entier) qui n'est pas une Olive = lettre, parfois préoccupations, chagrins

Éléments du panier formant un tas = le groupe, la communauté, un ensemble de personnes auquel quelqu'un est relié, une ville ; peut-être un lieu élevé, par ex. une montagne

Chapelet = Royaume des cieux ?

Pièce de monnaie = argent

Deux = tension

Trois = résolution de la tension

Au-delà du panier = loin

L'existence de vides entre des éléments du plateau entre donc dans l'interprétation

Alignement = convergence (mais pas absolue)

Non-alignement = désaccord

Ce qui se produit à proximité du coquillage choisi par le consultant ou bien coquillages (pas des Bivalves) tombés dans la direction où il se tient physiquement = quelque chose le concernant

Deux Olives côte à côte, placées sur la même ligne avec la pointe du même côté = rapport dans une action

Quelque chose placé entre deux Olives côte à côte, placées sur la même ligne avec la pointe du même côté = ce qui rend compte de leur rapport dans une action

Olives dont les pointes convergent = accord

Vocabulaire complémentaire

Les sens suivants ont été indiqués par la praticienne à propos de coquillages considérés isolément, en dehors du contexte d'un tirage. Cela confirme l'existence d'un vocabulaire de base. On retrouve des segments de sens déjà explicités.

Petites Olives = enfants

Grosses Olives = grands, adultes

Si elles sont proches = proximité

Si elles sont loin = distance

Trois Olives, deux grosses et une petite, proches les unes des autres (peu importe qu'elles soient sur leur partie convexe ou concave) = une famille

Deux Olives l'une sur l'autre

S'il s'agit d'une jaune et d'une brune = mariage

S'il s'agit de deux brunes ou de deux jaunes = amitié

Cauri à la pointe perforée = cette ouverture sert à ce que la parole 'entre' et que les gens soient amis et s'entraident

Coquillage dressé sur un Bivalve = trahison

Deux Olives dans un Bivalve = problèmes, *mašākil*, par ex. maladie. L'apparition d'un troisième coquillage entraîne la disparition du problème (*yaḥull al-muškila*)

Deux Olives alignées dans la direction du consultant, la 'chose' en question est indiquée par ce qui se trouve derrière les deux coquillages alignés = signe de réussite

Si les deux Olives ne sont pas alignées, on a deux cas :

- a. l'un des coquillages n'est pas dirigé vers le consultant = mauvais, défavorable
- b. le second coquillage, bien que non aligné sur le premier, pointe dans la direction du consultant = bon, favorable, cela s'arrangera (*yitqaddam*)

Coquillage (pas un Bivalve) tombé hors du panier = une chose qui n'est pas entre nos mains (*šay ḥāriḡ min al-īd*)

Coquillage (pas un Bivalve) tombé hors du panier dans la direction du consultant = un ami qui vient de loin

Morceau de coquillage (non entier) tombé hors du panier = une nouvelle

Morceau de coquillage (non entier) tombé en dehors du panier = une chose dont on perd l'avantage, le bénéfice (*šay rāḥ 'alayk*)

Dans l'ensemble, idée de quelque chose de lointain, hors de portée.

Deux, signe de conflit, et trois de sa résolution, récurrents dans le vocabulaire, sont des catégories sociales qui fonctionnent dans la vie quotidienne de l'ensemble du monde arabe. Lorsque deux personnes se disputent, une troisième, même inconnue aux deux premières, se présente spontanément et immédiatement en manière d'arbitre.

On note, en outre, une anthropomorphisation des cauris : cette ouverture qui sert à ce que la parole 'entre', telle une oreille. Elle échappe au symbolisme exclusivement vulvaire du cauri, mais rejoint pleinement nos observations sur les cauris dans la divination, en Afrique subsaharienne (Regourd 2003 : 142-45). Selon différentes études sur cette région, centrées, elles, sur la magie et la talismanique, et dont les premières datent des années '30, les cauris, associés à la vulve du fait de leur fente, symbolisent la sexualité et la fécondité.²⁴

Syntaxe

Dans les tirages reconstitués, les segments de sens du vocabulaire sont articulés par le jeu de figures rhétoriques, tels des symboles, des sens figurés ou dérivés, et des images.

Différents tirages et manipulations magiques de complément

Quelquefois, Khadiga a recourt à une autre technique divinatoire, après les lâchers de coquillage.

Dans un cas, ce sont les lignes de la main d'un vieux monsieur qu'elle regarde. Il n'avait pas payé d'avance, et, me semble-t-il, lui a donné, *in fine*, 50 RY. Il est difficile de mesurer, dans ce cas, s'il s'agit d'un geste spécial accompli à l'égard d'un client fidèle, une sorte de supplément accordé à un client généreux, ou s'il était nécessaire de poursuivre l'enquête afin d'y voir

²⁴ Les plus célèbres de ces études sont celles de M.D.W. Jeffreys, datant de la fin des années '30-début des années '40, et d'E.G. Gobert, début des années '50 (cf. bibliographie dans Regourd 2003). Cette ligne de lecture, toujours à propos de talismanique et pour la parure, subsiste jusqu'à nos jours (cf. par ex. Hell 2002 : 114).

clair. Est-ce en outre une compétence qu'il faut ajouter à toutes celles dont elle fait déjà preuve ?

A plusieurs reprises, après les lâchers de coquillage, elle a recourt à ce qu'elle nomme la géomancie (*ḍarb al-raml*).²⁵ Cela consiste pour la praticienne à prendre un *misbaḥa* du panier, à demander au client de le toucher, puis à le frotter entre ses mains et à saisir une série de ses grains, sans tenter d'évaluer leur nombre, en insérant le pouce et l'index de chaque main, entre les grains, à distance les uns des autres. Elle repousse ensuite à l'extérieur un par un les grains, dans un geste simultané de la main droite et de la main gauche, jusqu'à parvenir à deux ou trois grains résiduels. L'opération est recommandée deux ou trois fois.

L'allusion à la géomancie s'explique par référence à un mode de tirage des 'mères' (*ummahāt*), qui consiste, au lieu de tracer 4×4 séries de bâtonnets, à utiliser un *misbaḥa* : on procède alors de la même manière qu'ici. Cependant, ce n'est pas à deux ou trois grains résiduels que l'on doit parvenir mais à un ou deux grains, puisque les figures géomantiques sont construites sur le pair et l'impair (cf. Savage-Smith, Smith 1980 : 11 ; Regourd 1997 : 116-17). Dans le cas de la divination par coquillages, deux est signe de conflit (ou de tension entre deux personnes, deux partis, etc.) et trois est signe de résolution de ce conflit, tension, etc. Interrogée sur ce que signifiait un seul grain résiduel, Khadiga a répondu que les personnes en présence pensaient encore au problème ou bien qu'il y avait des obstacles empêchant toute issue au conflit. Néanmoins, spontanément, elle n'a pas mentionné le cas d'un seul grain comme résultat du tirage et les quelques analyses observées étaient toujours réalisées à partir de deux ou trois grains résiduels. Le nombre de grains restant peut encore signifier d'autres choses, par ex. le temps : trois grains peut signifier trois semaines.

Le premier tirage apporte des réponses sur le thème des affaires mettant en contact avec l'extérieur, par ex. les affaires professionnelles ; le second tirage sert à vérifier si les personnes tombent d'accord, s'il y a un agrément, etc. (*ittifāq*), et le troisième, si elles se réconcilient (*ṣulḥ*). Un quatrième tirage, éventuel, porte sur le thème des affaires personnelles.

Khadiga dispose de deux *misbaḥa*-s, dans son panier, un noir et un blanc. Le blanc révèle la vérité, quelle qu'elle soit, mauvaise ou bonne, agréable ou désagréable, etc. Sous réserve de plus d'évidences, le *misbaḥa* noir serait utilisé lorsque le cas du consultant, l'ensemble de ses caractéristiques, personnelles ou sociales, n'apparaît pas clairement, est en quelque sorte voilé à la praticienne.

²⁵ Certains locuteurs, à Ṣana'ā', utilisent le mot *raml* pour désigner le *wad'*. Dans le Ḥaḍramawt, à Tarīm et dans sa région, ainsi qu'à Mukallā, *ḍarb al-raml* est employé pour désigner le *wad'* ; à Tarīm, une pratique divinatoire appelée *ḍarb al-raml* m'a été signalée, reposant sur le jet de tasses de café usagées, brisées (relevés de 1993). En Iran, *raml* désigne une forme de divination par jet de huit (?) dés à six faces, reliés par séries de quatre (cf. Massé 1938 : 247, qui se fonde sur des récits de voyages effectués à partir du 18^e siècle).

Lorsque le consultant choisit dans le panier pour le représenter le cauri tigré, dont les dimensions sont plus importantes que les *Cypraea annulus*, cela lui porte chance (*masak al-ḥayr, al-ḥayr yantašir fī al-umūr*). Khadiga lit les coquillages qui tombent dans la direction du consultant et près de lui, cherchant par là à ce que les choses soient ‘dans la main’ du consultant. Si un Bivalve tombe livrant aux regards sa partie convexe, près du coquillage représentant le consultant, il y a une ambiguïté, car du mauvais, défavorable (*širr*) et du bon, favorable (*ḥayr*) sont présents. Il faut alors ouvrir le Bivalve : en effectuant cette opération, on annule la charge négative. Khadiga demande à un consultant de prendre la pièce de monnaie dans sa main : c’est une manière de ‘prendre en main la chance’, cela ‘donne de la *baraka*’. Si est en jeu cette partie de la dot payée par le futur époux qui est propriété exclusive de la femme (*mahr*),²⁶ serrer la pièce de monnaie dans ses mains pour une consultante, aide à ce que la valeur du *mahr* soit plus importante.

Sabah, elle, me dit de revenir le lendemain, elle me fera un papier à pouvoir magique (*waraq*) afin de faciliter les choses.

Conclusion

Les Bédouins de Mārib apparaissent dans le *tasalsul* de la divination par les coquillages comme la référence validant, authentifiant la qualité du savoir des praticiens. Puisque nous sommes dans le champ de la pratique, on pourrait la comparer à un label. Elle trace une sorte d’histoire de la science dont elle serait le berceau. L’origine de ce savoir, purement oral, reste cependant imprécise, en particulier la question de ses racines en dehors du monde arabomusulman.

Le mode de divination ‘nomade’ est en opposition avec un modèle dominant, celui que cherchent à imposer les lettrés, appartenant non à un seul, mais à deux groupes sociaux, les Sāda, descendants du Prophète, et les Qudāt, juges religieux. Leur lien à l’islam apparaît dans leurs déterminations sociales.

Dans la divination par les coquillages, aussi bien dans le déroulement de la séance que dans le système divinatoire, les segments de sens mis à jour s’appuient essentiellement sur des figures rhétoriques et des conventions sociales.

La complexité du savoir mobilisé par ce système de divination est grande. Le praticien manifeste, hors de l’analyse *stricto sensu* des jets, une connaissance psychologique, sociale, de l’origine ou de l’appartenance culturelle des consultants (tenues vestimentaires régionales, accents, etc.), et celle de différents procédés divinatoires de complément, enfin il recourt à des manipulations magiques. De ce fait, la construction du sens des tirages est elle-même complexe. Chaque consultation ne dure que quelques minutes.

²⁶ *I.e.* cela lui demeure en cas de divorce, elle en dispose.

La complexité du savoir une fois mise à plat et les tirages une fois soigneusement décrits *a posteriori*, serait-on en mesure d'interpréter un nouveau tirage, un tirage qui n'aurait pas été encore commenté par un praticien. Les segments de sens, dont on a relevé des exemples dans le vocabulaire, sont réinterprétés en fonction des éléments du panier, pris globalement (syntaxe). La direction de lecture pour l'ensemble des tirages – ou bien encore la question en jeu – est elle-même dégagée lors du premier tirage de la série et le fruit d'un ensemble de connaissances, nées à la croisée de l'examen du consultant et du résultat de ce premier tirage. Et pourtant, cette reconstruction, ainsi que les ingrédients qui y ont concouru, ne rendent pas totalement compte de la lecture des tirages. On est donc conduit à poser quelque chose d'autre qui est sans doute crucial pour la détermination de la question avec laquelle le consultant est venu et que l'on nommera, par ex., inspiration, mais dont l'origine et la nature restent à définir.

Il est enfin important de souligner la trace d'une anthropomorphisation non vulvaire des cauris.

Anne Regourd
Académie Autrichienne des Sciences,
Institut d'Anthropologie Sociale
CNRS, UMR 7192
anne.regourd@oeaw.ac.at

BIBLIOGRAPHIE*

- Ambelain, Robert (1984) *La Géomancie arabe*. Paris.
- Bascom, William (1980) *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington.
- Boutroy, Marie, Maguy Vautier (1999) *Le Chant des Cauris*. Paris.
- Camelin, Sylvaine (1997) Introduction, in Ulrike Freitag, William Clarence-Smith (eds.), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*, 147-56. Leiden.
- (2000) «*Shihr, une grandissime cité...*». *Quartiers et organisation dans une ville du Hadramout (Sud Yémen)*. Thèse d'ethnologie sous la direction de Raymon Jamous, Université de Paris-X Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Maison René Ginouvès. [<http://catalogue.bulac.fr>].
- Delanoue, Gilbert (1973) Une épître de Ḥasan al-Bannā aux frères musulmans : traduction de la '*Risālat al-ta'ālīm*'. *Cahiers de linguistique, d'orientalisme et de slavistique* 1/3, 55-83.
- Dresch, Paul (1989) *Tribes, Government and History in Yemen*. Oxford.
- Fahd, Toufic (1965) *Djafir*. *Encyclopédie de l'Islam* 2, 386-88. Leiden.
- (1965b) *Fa'l*. *Encyclopédie de l'Islam* 2, 758-60. Leiden.
- Hell, Bertrand (2002) *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*. Paris.

* Pour une bibliographie plus exhaustive sur les cauris ou coquillages divinatoires, se reporter à Regourd (2003).

- Kappler, Claire, Roger Grozelier éd. (2006) *L'inspiration. Le Souffle créateur dans les arts, littératures et mystiques du Moyen Age européen et proche-oriental* (Collection Kubaba. Série Actes Université de Paris 1). Paris.
- Kazimirski de Biberstein, Albert (1860) *Dictionnaire Arabe-Français*, 2 vol. Paris.
- Kuczynski, Liliane (2002) *Les marabouts africains à Paris*. Paris.
- Lancaster, W. Fidelity (1997), Şulayb. *Encyclopédie de l'Islam* 9, 814-815. Leiden.
- Massé, Henri (1938) *Croyances et coutumes persanes, suivies de Contes et chansons populaires*. Paris.
- (1965) Fāl-nāma. *Encyclopédie de l'Islam* 2, 779-80. Leiden.
- Maurières, Arnaud, Philippe Chambon, Eric Ossart (2003) *Reines de Saba. Itinéraires textiles au Yémen/Reinas de Saba. Itinerarios textiles en el Yemen*. Aix-en-Provence.
- Mermier, Franck (1988) *Les souks de Sanaa et la société citadine (République Arabe du Yémen)*. Thèse de doctorat sous la direction de Gilbert Grandguillaume, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2 vol.
- (1997) *Le Cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*. Paris.
- Mervin, Sabrina (2001) *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*. Paris.
- al-Malik al-Muzaffar Yūsuf (1370/1951) *al-Mu'tamad fī al-adwīyya al-mufrada*. Dār al-ma'rifa, Bayrūt.
- Piamenta, Moshe (1990-91) *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, 2 vol. Leiden.
- Regourd, Anne (1996) Transmission des sciences occultes et société au Nord du Yémen, in Anne Regourd (éd.), *Divination, magie, pouvoirs au Yémen* (= *Quaderni di Studi Arabi* 13, 1995), 213-26. Venezia.
- (1997) Pratiques de géomancie au Yémen, in Albert de Surgy (éd.), *Religion et pratiques de puissance*, 105-28. Paris.
- (2000-2002) Le jet de coquillages divinatoire en Islam arabe et en Afrique subsaharienne : première contribution à une étude comparative (avec la collaboration d'A. Julliard). *Journal of Oriental and African Studies* 11, 133-49.
- (2003) Wad'. *Encyclopédie de l'Islam* 11, 10-11. Leiden.
- (2004) Zâ'irdja. *Encyclopédie de l'Islam* 11, 438-39. Leiden.
- Retsö, Jan (2003) *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*. London.
- Samb, Amar (1984) Les systèmes de divination en Afrique noire, l'exemple du Sénégal. *Notes africaines* 184, 73-80.
- Savage-Smith, Emilie, Marion B. Smith (1980) *Islamic Geomancy and a Thirteenth Century Divinatory Device*. Malibu.
- Schönig, Hanne (2002) *Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen. Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken* (Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beirut Texte u. Studien 91). Beyrouth.
- Zakariyyā, Ahmad Waṣfi (1983) *'Aṣā'ir al-Ṣām*. Dār al-fikr, Dimašq.

SUMMARY

Divination by shells, in particular by cowries, is under examination through its practice by a woman in Ṣan'ā' (Yemen). The chain of its transmission, symbolic and social, will be then taken in consideration, as well as its social and religious representation.

The close description of the *séances* and the analysis of a certain number of casts show the complexity of knowledge displayed by the practitioners, generally women. Indeed, the interpretation refers to a vocabulary and syntax based on rhetoric figures and social conventions. But

other skills, like social, knowledge of the group of cultural origin, and psychological, are determinant to detect the question which keeps the consultant busy, then to orientate the general interpretation of the casts. In addition, some other mancies can be brought, as well as we could record magic handling. However, as far as we could rationally reconstruct the interpretation of the casts in all details – in fact, always *a posteriori* –, we were obliged to suggest that something else is active, that we can call ‘inspiration.’

At least, the study of the divination by shells in Yemen encounters an anthropomorphic view which would only tend to associate cowries with the vulva.

Keywords: Yemen, divination, cowry shells, Şan‘ā’, Bedouins, Mārib, social stratification, Yemen, geomancy, magic.