



Jean-Luc Lambert et Guilhem Olivier

## Introduction

Le procédé divinatoire, qui consiste à lancer l'objet en sorte qu'il tombe du « bon côté », et à recommencer, en cas d'échec, jusqu'à y parvenir ou du moins plusieurs fois, enseigne que l'objectif n'est pas de connaître mais de faire être, de faire devenir favorable le futur, trouvable le caché, manipulable l'inconnu (Hamayon 1990, p. 599).

Ce troisième volume de la collection Nord-Asie rassemble les contributions de la journée d'étude (3 décembre 2009), organisée par le Centre d'Études Mongoles et Sibériennes (CEMS) et consacrée aux techniques divinatoires d'action sur le monde. Il s'inscrit dans un ensemble de recherches comparatives que nous menons depuis plusieurs années entre deux aires culturelles *a priori* très éloignées à tout point de vue et que tout paraît distinguer, voire opposer : la Sibérie et la Mésoamérique. En effet, nous avons, d'une part, des petites sociétés à tradition orale, vivant de chasse et d'élevage, et globalement acéphales (l'administration coloniale russe restant extérieure) alors que, d'autre part, nous sommes en présence de sociétés d'agriculteurs ayant, au cours de leur histoire, bâti des États très structurés, voire des empires, et recourant à l'écriture. Pourtant, le dialogue entre spécialistes, alliant la démarche anthropologique et l'utilisation des sources historiques, de ces deux régions s'est révélé extrêmement fructueux. Ce regard comparé a, en effet, permis de dégager de très intéressants parallèles, parfois

surprenants et toujours inattendus sur des thèmes précis, aussi bien dans le domaine du chamanisme (Hamayon 2011 ; Martínez González 2011) que dans les conceptions entourant la chasse (Olivier 2011), dans les représentations entourant « l’alliance religieuse<sup>1</sup> » ou encore dans les constructions des mythologies locales.

Nous avons choisi de poursuivre la comparaison en prenant comme objet les pratiques divinatoires, envisagées sous l’angle des techniques d’action sur le monde. Si celles-ci avaient jusqu’alors été peu étudiées en Sibérie ou dans la Mésoamérique, les recherches sur la divination ont produit ces dernières années de nombreux travaux novateurs. Citons par exemple, le programme de recherche, dirigé par Nicole Belayche et Jörg Rüpke, basé sur une collaboration entre l’École Pratique des Hautes Études et l’Université d’Erfurt. Son objectif était de « reprendre le dossier des pratiques divinatoires et de leurs multiples enjeux dans l’Antiquité, monde grec et empire romain, en confrontant et en conjuguant les méthodes de la *Religionswissenschaft* et de l’anthropologie religieuse » (Jaillard & Waldner 2005, p. 213). Les résultats ont été publiés en deux volets intitulés *Divination et révélation* (2007) et *Divination et décision* (2005). Afin de poursuivre un dialogue fructueux entre historiens et anthropologues en vue d’élaborer un « comparatisme constructif », pour reprendre une proposition de Marcel Detienne (2000), nous avons souhaité ne pas limiter notre champ de comparaison à l’axe Sibérie-Mésoamérique. Nous avons ainsi intégré à notre réflexion des spécialistes des sociétés anciennes (Grèce, Égypte, Japon), ce qui nous a permis d’enrichir notre problématique et d’interroger à frais nouveaux, entre autres, les rapports entre divination et écriture.

### *Perspective générale*

Depuis *Divination et rationalité* (J.-P. Vernant *et al.* 1974), nous savons que les pratiques divinatoires des anciennes civilisations obéissaient à des logiques rationnelles qui constituaient « une ébauche essentielle de la pensée positive et de la science naissante ». C’est ainsi que la divination est étroitement liée à l’origine de l’écriture en Mésopotamie ou en Chine,

1 Une journée d’étude intitulée « Autour de l’alliance religieuse : approche comparative (Sibérie, Mexique) » a été organisée par le CEMS le 16 mars 2011.

tandis que les consultations écrites du Proche et de l'Extrême-Orient ou les consultations verbales de la Grèce antique ont été mises en rapport avec les pratiques juridiques de ces régions. S'agissant des sociétés anciennes, les spécialistes ont souligné l'articulation des pratiques divinatoires avec la vie politique, avec le pouvoir qui prétend souvent s'arroger le monopole de la connaissance de l'avenir quitte à combattre et à interdire la divination, par exemple dans l'Empire romain du IV<sup>e</sup> siècle (Grodzinski 1974).

L'un des objectifs de ce volume est de poursuivre l'analyse des logiques qui président aux opérations divinatoires et de comprendre comment elles participent d'un mode supposé d'interaction entre, d'une part, les humains et, d'autre part, les esprits et les divinités, notamment à partir d'une « rationalisation culturelle des causalités relatives à l'ordre du monde et des humains » (Sindzingre 1995, p. 202). Il s'agit donc, à l'image des travaux récents de nos collègues antiquisants, d'étudier notamment les « dimensions cognitives et performatives » de la divination dans un contexte ample de « communication religieuse » (Belayche & Rüpke 2007, pp. 146-147).

Ceci fournit un cadre pour analyser la nature des objets divinatoires (parfois associés de façon métonymique à la personne), les espaces divinatoires (souvent assimilés à des microcosmes), ainsi que les mythes qui sous-tendent leur emploi durant les rituels. Nous proposons également de réfléchir sur les manières dont les procédés divinatoires agissent sur les différentes composantes de la personne (corps, esprit, âmes multiples, etc.), par exemple dans le contexte des rituels thérapeutiques.

L'analyse des procédés divinatoires qui permettent de contrôler ou de modifier un destin supposé révélé ou déterminé par des entités surnaturelles et par là même d'échapper à une soumission passive face à celles-ci – ce qui pourrait sembler au premier abord être le corollaire obligé de la divination – nous semble constituer l'un des aspects les plus novateurs des travaux que l'on va lire. En effet, la complexité de certaines techniques divinatoires, la multiplicité des paramètres mis en œuvre et la connaissance des attentes des intéressés peuvent se conjuguer pour offrir au spécialiste une ample latitude dans la production et l'interprétation des signes. En outre, il apparaît que dans les manipulations subtiles visant à obtenir la « chance » ou un « destin favorable », l'exercice de la volonté joue un rôle clef, par exemple lors de rituels ou de jeux ayant des implications d'ordre divinatoire.

L'acte divinatoire est alors conçu comme une action sur le monde censée influencer les entités surnaturelles dans leur décision voire orienter les événements à venir. Par exemple, pour le monde sibérien, l'étude de Roberte Hamayon précise que les contextes de lancer du battoir chamanique sont très variés. Selon la classification proposée par Jean-Pierre Vernant (1974, pp. 18-19), ce lancer répétable appartient aux procédures aléatoires de divination, qui comme les techniques d'interprétation des signes, s'opposent à la divination orale, à la parole oraculaire par exemple. Il constitue parfois par lui-même un rituel ou bien fait partie de rituels publics ou privés plus larges, n'ayant pas nécessairement un objectif divinatoire. La retombée positive apparaît « comme constituant une occasion à saisir, comme un facteur de décision ou un encouragement à l'engagement, d'autant qu'elle passe pour exercer par elle-même une influence favorable sur l'engagement en question ». Le résultat positif du lancer est proclamé par l'assistance, ce qui constitue « un acte de croyance dans la validité non du lancer lui-même mais de l'occasion qu'il offre et qu'il appartient à chacun de saisir ». Il s'agit donc essentiellement d'une ébauche d'action et d'une incitation à l'action. Pour la Mésoamérique, Perig Pitrou, associe, dans sa contribution consacrée aux Mixes de l'état de Oaxaca (Mexique), la divination non seulement à la découverte de messages cachés mais aussi à « la construction progressive d'un savoir jugé valide pour guider la mise en œuvre d'une action rituelle ». L'auteur explique, à propos de pratiques divinatoires où l'on manipule un œuf ou bien où l'on lance des grains de maïs, comment, à l'issue de ces consultations, sont prescrits « des parcours rituels qui impliquent les séquences suivantes : une prière dans l'église, des dépôts cérémoniels accompagnés de sacrifices de volailles dans l'espace domestique et au sommet de la montagne, puis des repas consommés dans l'espace domestique ». Il s'agit alors de préciser les quantités d'objets ou d'animaux à offrir et de prescrire des actions déterminées, en indiquant les lieux et les moments où elles doivent être réalisées.

Sans prétendre, dans le cadre limité de cette introduction, rendre compte de tous les apports des travaux rassemblés, nous souhaitons indiquer quelques-uns des axes transversaux de réflexion qui ont guidé nos recherches et recoupé en différents points notre perspective générale appréhendant l'acte divinatoire comme une action sur le monde, et cela au-delà de la spécificité des pratiques divinatoires étudiées.

## ***Divination et construction de l'interprétation***

L'un des axes de recherche que nous avons explorés dans ce volume concerne précisément la sélection des signes et leur interprétation, puisqu'il apparaît que de nombreuses techniques divinatoires de par le monde, qu'elles soient simples ou bien complexes, acceptent une grande marge d'interprétation.

Complexes et divers assurément étaient les « régimes divinatoires dans le Japon ancien », analysés par Alain Rocher. Après avoir insisté sur leur extrême hétérogénéité, l'auteur s'interroge sur la « présence paradoxale de *régimes divinatoires* qui devraient “logiquement” s'exclure » : ceux d'origine locale imprégnés de chamanisme et ceux qui furent importés de Chine. L'auteur explique l'importance de « l'État des codes » (*ritsuryō kokka*), – c'est-à-dire l'appareil politico-administratif emprunté par le Japon ancien à la Chine des Sui et des Tang – qui implique la centralisation de l'empire, l'abstraction des fonctions et une conception éthico-magique du pouvoir. Dans ce contexte, les institutions divinatoires s'organisent selon un système complexe. Par exemple, Alain Rocher décrit les activités du Bureau du *yin* et du *yang* (Onmyōryō), qui dépendait du Département des affaires de la Cour (Nakatsukasashō). Les attributions de ce Bureau « englobaient toutes les sciences morphologiques qui déclinaient, dans des domaines différents, la combinatoire du *yin* et du *yang* et des cinq agents : astronomie, astrologie, calendrier, géomancie, divination, interprétation des présages ». Selon l'auteur, « L'institutionnalisation de la fonction divinaire va de pair avec une complexification de la syntaxe divinaire dans sa dimension herméneutique concrète ». Il s'agit surtout de détecter les contextes propices aux actions humaines afin d'assurer leur efficacité. De même, dans les pratiques divinatoires associées au proto-shintoïsme, on cherche à découvrir l'identité du dieu, à connaître les raisons de sa colère et les remèdes à y apporter. Alain Rocher présente également des exemples de « mutation interne de la rationalité divinaire », ainsi la divinisation de certains outils divinatoires, comme les planchettes qui deviennent des *shikigami*, esprits comparables aux « diables familiers » en Occident. De cette façon, l'agrégation de techniques divinatoires diverses leur assure une plus grande efficacité et renforce leur vertu légitimatrice. D'après l'auteur, cette diversité « offre, plus subtilement, la possibilité de transcoder à l'infini les questions divinatoires en cas d'échec d'un premier recours, se gardant ainsi le privilège d'avoir (presque) toujours raison ».

En Mésoamérique, la diversité des techniques divinatoires apparaît également comme un moyen d'offrir aux spécialistes une plus grande latitude d'interprétation. La complexité même des signes inscrits sur les codex, où se multiplient les données calendaires, celles relatives aux divinités associées et aux éléments symboliques, permet de soupeser les différentes influences temporelles et divines et d'orienter les lectures en fonction des attentes des consultants. Les codex étaient utilisés notamment pour déterminer la date de la cérémonie du « baptême » des nouveau-nés. Or, comme le met en évidence l'analyse de Guilhem Olivier, les sources mentionnent qu'il était possible de retarder cette cérémonie quand un enfant était né sous un mauvais signe ; « il s'agissait clairement de manipuler les données mantiques et finalement de modifier le destin du nouveau-né assigné par les dieux ». De même, si les différentes âmes ou « entités animiques » qui composaient la personne étaient assignées par les dieux, il existait des rituels spécifiques destinés à réintroduire ces mêmes âmes chez le nouveau-né, notamment au cours d'un bain rituel. En d'autres termes, il s'agissait de contrôler ou de modifier la temporalité de l'assignation divine des entités animiques conférées aux nouveau-nés, en particulier du *tonalli* situé dans la tête et associé au soleil. L'auteur montre ainsi que « ces possibilités et exercices de manipulation des destinées et des âmes, auxquels il faut ajouter les attitudes morales et dévotes des individus qui exerçaient une influence sur les mandats divins, permettent de nuancer fortement le prétendu "fatalisme" des Aztèques. »

Chez les Mayas tzeltals actuels, deux techniques divinatoires particulières, l'une appelée *likel moch*, « lever [le] panier », et l'autre *sk'opojel krus*, « parle [à la] croix », ont été analysées par Helios Figuerola Pujol. Pour la première, « des objets, en particulier une paire de ciseaux et un panier, parfois remplacé par un épi de maïs sec et sans grains, sont utilisés. Le spécialiste enfonce la pointe des ciseaux au centre du fond du panier (ou à l'extrémité de l'épi) et, assis, les jambes écartées, tient l'ensemble suspendu à bout de doigts par les "oreilles" des ciseaux ». La ou les divinités invoquées provoquent « l'événement » en faisant tomber les ciseaux et le panier (ou l'épi de maïs) des doigts du spécialiste. Dans l'autre pratique, *sk'opojel krus*, la divinité lui adresse un message silencieux qu'il doit interpréter. Helios Figuerola Pujol explique comment le spécialiste rituel organise son discours en une sorte d'interrogatoire adressé à un grand nombre de saints et en particulier à la Terre, divinité

païenne « sollicitée non seulement pour révéler l'emplacement d'une personne, d'un animal ou d'un objet perdu, mais également pour signaler à l'attention d'une épouse jalouse le lieu précis où se trouve un mari volage, voire le nom de sa maîtresse. » Dans le cas du *sk'opojel krus*, le spécialiste frappe sur l'autel comme s'il s'agissait de la porte de la maison d'une divinité afin de l'interroger. À partir de pistes données par la personne concernée, le spécialiste procède par approximations successives, en réduisant systématiquement le champ des interrogations, et ainsi établit par validations successives des réponses à ses questions.

Ce type d'interprétation, voire de manipulation, des données divinatoires se retrouve en Sibérie, notamment à travers des « formes simples de divination » telles que le lancer d'un objet dissymétrique évoqué plus haut. Il permet par exemple de « vérifier » l'accord des esprits sur les divers moments décisifs de tout rituel ; la retombée du « bon » côté donne raison aux choix du chamane et à sa conduite du rituel. Au-delà de l'apparente simplicité de cette pratique divinatoire, Roberte Hamayon insiste sur la *répétition* de l'acte de lancer, répétition dont les modalités varient suivant les rituels, mais dont l'objectif est d'obtenir un résultat positif.

Jean-Luc Lambert classe ce type de pratique comme relevant de la « divination objective et potentiellement répétable ». Lorsqu'une cithare a remplacé le tambour, le chamane utilise une cuillère – au lieu du battoir – qu'il frappe contre les cordes de son instrument avant de la lancer par terre. Ici aussi c'est l'assistant du chamane qui donne les réponses et l'on peut lancer plusieurs fois la cuillère pour « obtenir » les réponses voulues. En cas de réponse négative persistante, c'est le malade qui est accusé d'avoir outragé l'esprit auquel le chamane s'adresse. Nous nous trouvons donc face à des types de divination où « Il ne s'agit pas de deviner pour se conformer à un plan d'ensemble dessiné d'avance [par les esprits] sur lequel les hommes n'auraient prise, mais bien plutôt de construire par la divination le passé comme l'avenir, et de le rendre favorable ». Pour Roberte Hamayon, l'aspect performatif de la pratique du lancer du battoir incite à lui assigner aussi une fonction propitiatoire. Ainsi, si l'objet de la divination est situé dans l'avenir, celle-ci devient propitiatoire puisqu'il s'agit de préparer au mieux ce futur.

Les rapports entre divination et pratiques propitiatoires sont précisément au centre de l'étude de Sandrine Ruhlmann consacrée aux éleveurs halh bouddhistes du centre de la Mongolie, qui conservent également des traditions chamaniques. L'auteur décrit par exemple la manipulation

de neuf pièces chinoises, acte divinatoire qui s'accompagne de paroles chuchotées, probablement des prières bouddhiques. D'après Sandrine Ruhlmann, « Le *huv' zajaa*, littéralement "part-destin", se définit chez les Mongols comme la part de bonheur qui doit revenir à chacun et la devineresse l'"appelle", "le fait venir" (*duudna, hurajlna*) au moyen de gestes (cercles, souffles), d'objets (pièces) et de paroles spécifiques (demandes, prières bouddhiques) ». La divination implique donc « d'être adroit » (*mergen*) et de « voir » (*uizeh*), c'est-à-dire d'être capable d'agir sur le monde. C'est pour cela qu'elle s'apparente aux pratiques domestiques propitiatoires réalisées lors du Nouvel An, que l'on peut définir comme des pratiques positives d'action. L'auteur décrit alors de façon détaillée les rituels réalisés à cette occasion, en particulier « l'appel du bonheur ». En effet, les Mongols considèrent que le bon déroulement de la fête du Jour de l'an conditionne le bonheur pour l'année à venir. Dans ce but, la préparation de nourritures particulières consommées à cette occasion est essentielle et fait l'objet d'une description précise. Ainsi, Sandrine Ruhlmann explique que le caractère faste des nourritures du Nouvel An – plat de viande fraîche, gâteaux-semelle frits, raviolis et produits laitiers – repose sur le fait qu'il s'agit de nourritures grasses. Offertes en grande quantité, ces nourritures sont présentées en multiples de trois ou en nombres impairs, supposés porter bonheur. En outre, les produits laitiers, qui représentent la couleur blanche, sont associés à l'abondance et à la prospérité. En revanche, le dernier jour de l'année est, lui, consacré à des rituels de « fermeture » de l'année passée. On consomme notamment « trois nourritures fermées » (*gurvan bitüüi hool*), considérées comme « noires ». D'après Sandrine Ruhlmann, on peut donc opposer « Le jour d'ouverture de la nouvelle année [qui] correspond à un partage ouvert de nourritures blanches » au « jour de fermeture de l'ancienne année [qui] concorde avec un partage fermé de nourritures noires ». À cela s'ajoute le rituel pour « appeler le bonheur » (*bujan hišig hurajlah*), qui consiste en « un geste circulaire pour faire venir à soi, tout en criant *huraj* ! "viens, viens par ici !" répété trois fois ».

Cette fonction propitiatoire de la divination apparaît clairement aussi dans l'ancienne Égypte, notamment dans les *Décrets amuletiques oraculaires* attestés au nombre d'une vingtaine d'exemplaires dans la région thébaine dans le courant des XI<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles av. J.-C. Emmanuel Jambon examine l'un d'eux qui présente les dieux de Thèbes émettant un décret en faveur d'une jeune femme, Tashériteniâh, qui sera protégée

contre un très grand nombre de maux possibles. La jeune fille porte autour du cou en guise d'amulette, dans un étui, le papyrus roulé sur lui-même puis scellé à la cire. Le caractère divinatoire de ce type de décret apparaît clairement car « le texte était rédigé en laissant en blanc les endroits où devait apparaître le verbe “dire” (par le dieu *Untel*) et (...) celui-ci n'était ajouté qu'une fois l'oracle validé par la divinité en question ».

### ***Les spécialistes de la divination : instruments des dieux ou responsables des actes divinatoires ?***

Tout au long de ce volume, le lecteur va voir défiler de nombreux spécialistes de la divination, chamanes sibériens, *tonalpouhque* ou compteurs des jours aztèques, *pik'abal* des Mayas tzeltals actuels, chresmologues grecs, « ceux qui disent » ou « trient » ou « collectionnent des oracles », devins grammairiens de l'ancien Japon, prêtres de l'ancienne Égypte et d'autres encore.

Comme on pouvait s'y attendre, le degré de spécialisation varie suivant les aires géographiques de même que la responsabilité assignée aux spécialistes dans l'acte divinatoire. À cet égard, la diversité des spécialistes de la divination en Grèce ancienne fait l'objet d'une analyse pénétrante de la part de Renée Koch Piettre. Elle analyse en premier lieu le rôle des Muses qui inspirent les poètes et les devins, personnages qui parfois se confondent en tant que « maîtres de vérité ». Cependant, « les Muses gardent pleine autorité sur leurs propres révélations et n'en abandonnent aux hommes que la profération pour les uns, l'interprétation pour les autres ». Ce pouvoir attribué aux divinités peut être transmis aux mortels par le biais de la possession mantique, phénomène bien connu notamment à travers l'exemple de la Pythie ou encore de la possession de Cassandre, la prophétesse troyenne, par Apollon dans l'*Agamemnon* d'Eschyle. Aux côtés de la divination inspirée canalisée par le rite, il existait des devins autonomes et itinérants appelés les chresmologues, « ceux qui disent », ou « trient », ou « collectionnent des oracles » ; ils étaient parfois soupçonnés d'imposture, voire considérés comme « des malades mentaux » qui déliraient. Cependant, d'autres personnes qui souffraient d'une malédiction héritée de leurs ancêtres pouvaient guérir à la suite d'un délire prophétique qui les purifiait.

Renée Koch Piettre aborde également le problème de l'articulation entre la figure du prophète et celle du voyant, entre la divination et l'initiation. Ce n'est pas à une disqualification de la mantique au profit de la raison que l'on assiste, selon l'auteur, mais plutôt « à des procédures complexes d'approche, de captation et d'approvisionnement de la science divine ». Ainsi, on observe comment l'initiation en tant que purification peut prendre la place de l'oracle inspiré pour introduire le consultant au plus près du monde divin.

À propos du Japon des VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, Alain Rocher traite de l'influence de la construction de l'État impérial – fondée sur une idéologie d'origine continentale – sur la rationalité divinatoire et de la coexistence de régimes symboliques apparemment antithétiques, les uns procédant du vieux fonds chamanique vernaculaire, les autres ayant été importés de Chine. Au sein d'un système bureaucratique complexe, l'auteur cite le cas des spécialistes du Ministère des Affaires divines qui pratiquaient la chéloniomancie, d'origine continentale : la craquelure était ainsi jugée *yin* ou *yang* (*anmyō*). Or, ce système combinatoire « vise à montrer comment l'opération des principes mâle (*yang*) et femelle (*yin*) sur les cinq agents (feu, eau, bois, métal et terre) produit tous les phénomènes et toutes les situations de l'univers ». Cependant Alain Rocher constate que l'on assiste parfois à « une contamination notionnelle inattendue entre la cosmologie savante d'origine continentale et les principes du chamanisme local ». Ainsi, pour lui, l'instauration de l'*onmyō* aurait dû entraîner l'élimination de « la pensée magique ». Or, un exemple de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, montre qu'un empereur se voit obligé de réhabiliter voire de diviniser un prince félon supposé être à l'origine de calamités diverses qui affectent l'empire. Dans ce cas, « les “devins grammairiens” doivent aussi maîtriser la magie et montrer une sérieuse culture théologique ». Par ailleurs, les *onmyōji* spécialistes des textes canoniques chinois exerçaient aussi des fonctions d'exorcistes.

Dans les sociétés indigènes actuelles du Mexique, les pratiques divinatoires ne sont pas exercées exclusivement par des spécialistes. Par exemple, chez les Mayas tzeltals étudiés par Helios Figuerola Pujol, les spécialistes rituels mais aussi les autorités locales sont censés acquérir d'importantes connaissances divinatoires à travers les rêves. Dans le cas des premiers, le rêve représente une importante étape initiatique et les spécialistes rituels ne sauraient en effet exercer leur office avant

d'avoir rêvé « qu'un homme grand, métis, barbu et aux cheveux blancs, leur donne un livre à la couverture noire qui contient la totalité des savoirs ésotériques ». C'est ainsi que les spécialistes utilisent leurs rêves pour réaliser les rituels thérapeutiques tout en étant attentifs aux signes transmis par les éléments qu'ils manipulent (feu, encens, bougies, etc.). Quant aux autorités traditionnelles, les divinités terrestres les avertissent en rêve de certains dangers ou leur expriment leurs désirs en matière de rituels et de sacrifices. Il s'agit toutefois d'une pratique dangereuse, les rêves envoyés par les dieux pouvant tromper les autorités. Helios Figuerola Pujol cite un exemple en ce sens qui entraîna un incendie, ce qui discrédita les autorités en question auprès de la population.

Quant aux spécialistes rituels des Mixes de l'état de Oaxaca, ils font participer les intéressés eux-mêmes à l'interprétation des signes divinatoires, par exemple lors du rituel réalisé au moyen d'un œuf. Perig Pitrou décrit comment, après avoir frotté l'œuf sur le corps du malade, le spécialiste observe comment le blanc et le jaune d'œuf se mélangent dans un verre rempli d'eau de vie. Préalablement, le malade lui a exposé ses maux et ses problèmes et est ensuite invité à observer et à commenter les signes qui apparaissent dans le verre. Réalisées à plusieurs reprises, ces opérations divinatoires – avec des œufs ou par tirage de grains de maïs – visent à la fois à montrer « la capacité du spécialiste à visualiser des événements, passés ou futurs, liés à des intentions malveillantes qu'il révèle afin qu'une réponse appropriée soit apportée », mais aussi « à agir à distance sur cette situation ». De nouveaux tirages permettent de vérifier l'efficacité des actions menées. De ce fait, les séances divinatoires comprennent à la fois un acte de connaissance, une action réparatrice et un moment de vérification. D'après Perig Pitrou, « la prescription d'un spécialiste confère autant d'importance à l'enchaînement diachronique de relations socialement déterminées qu'à la réunion synchronisée d'actions matérielles réalisées pendant les dépôts cérémoniels ». En effet, même s'il est absent, le spécialiste apparaît comme celui qui dirige l'opération rituelle, il est en quelque sorte l'incarnation de la source d'autorité diffuse représentée par les ancêtres ou la tradition qui énonce les règles du rituel et ensuite évalue son efficacité.

En Sibérie, Jean-Luc Lambert analyse des pratiques divinatoires qui peuvent être l'occasion pour les chamanes de confirmer auprès de l'assistance leurs pouvoirs, par exemple en devinant l'emplacement d'un

objet perdu ou en donnant des informations concernant des événements passés. Ces pratiques divinatoires sont réalisées en fin de rituel, le plus souvent sans support matériel. Elles sont très diverses. Par ailleurs, les chamanes utilisent également des objets comme des battoirs pour d'autres pratiques divinatoires, dans d'autres contextes. Mentionnons toutefois qu'à l'issue de son étude détaillée de ces rituels, Roberte Hamayon indique que le chamane, qui souvent a les yeux bandés, n'est pas considéré responsable de l'acte divinatoire : « la logique du lancer repose sur l'idée que sa trajectoire relève d'une *agentivité* invisible, offerte aux spéculations et accessible aux manipulations des participants ». Quant aux rituels dits « de la maison sombre », ils mettent en scène un chamane enfermé dans une salle obscure, attaché et tourmenté par un esprit jusqu'à ce qu'il réponde aux questions posées par l'assistance. D'après Jean-Luc Lambert, dans ces exemples de divination, « le chamane est présenté comme l'intermédiaire passif, l'objet pourrait-on dire, permettant d'établir une communication entre les hommes et les esprits ». Cependant, en Sibérie occidentale, d'autres formes de divination ne font pas intervenir de spécialiste rituel ; chacun peut ainsi, lors des funérailles chez les Ougriens de l'Ob, soulever le cercueil afin de tenter de déterminer la cause du décès et également d'engager l'avenir ou, lors des jeux de l'ours, solliciter l'animal en soulevant sa tête.

En Égypte ancienne, en revanche, selon Emmanuel Jambon, les spécialistes de la divination constituaient « les meilleurs interprètes de la volonté des dieux auprès du reste des Égyptiens et, partant, les plus capables d'en aménager les décrets ». Comme dans d'autres grandes civilisations scripturaires, le savoir divinatoire en Égypte était une science de lettrés, et il va sans dire que ces pratiques divinatoires étaient étroitement associées à l'écriture.

### ***La divination, un révélateur pour appréhender les modes de relation entre humains et entités surnaturelles***

Nicole Belayche et Jörg Rüpke (2007, p. 139) nous rappellent que « La divination est l'une des formes de la communication que les hommes établissent avec les dieux, c'est-à-dire une des composantes de la religion. Au sein des différents systèmes religieux, ce sont les hommes qui sont les initiateurs de la communication, même lorsque les dieux sont réputés

envoyer différents signes ou ordres qui mettent l'homme en situation de répondre ». Comme l'indique Paul Veyne (1999, p. 409), les nombreux débats autour de la divination dans l'antiquité classique étaient étroitement liés à celui concernant l'existence des dieux. En effet, « La mantique est un don fait par les dieux à la faiblesse humaine, disait Platon ».

Du point de vue de la communication religieuse, le travail comparatif que nous avons entrepris permet de considérer la divination comme un révélateur permettant de mettre en lumière différents modes de relation entre les hommes et les entités surnaturelles. Ainsi, dans les exemples sibériens analysés par Roberte Hamayon, les humains refusent l'idée de se soumettre aux agents invisibles et pensent qu'il leur appartient de l'emporter sur ceux-ci. En témoigne l'importance de la *répétition*, déjà signalée, de l'acte de lancer le battoir, répétition dont les modalités varient suivant les rituels, mais dont l'objectif est d'obtenir un résultat positif comme nous l'avons vu plus haut. Pour Roberte Hamayon, cela implique « l'absence de tout devoir de soumission à une quelconque instance supposée à l'origine de la façon dont l'objet retombe ». De ce fait, il s'agit plus de « forcer les esprits » que de « connaître leur volonté ». Certes, durant des rituels thérapeutiques sibériens, des lancers divinatoires sont utilisés pour valider l'identification de tel ou tel esprit à l'origine de la maladie mais aussi pour « obtenir l'accord de l'esprit » sur le type d'offrande ou de victime sacrificielle à lui offrir en échange de la santé (souvent de l'« âme ») du malade. Toutefois, Roberte Hamayon insiste sur le caractère délibérément indéterminé de l'entité éventuelle impliquée dans la trajectoire. Cette indétermination permet d'ouvrir le plus largement possible l'éventail des possibles interprétations. De ce fait, ce type de divination déborde le cadre d'une « pensée animiste » ; « rien en effet n'autorise à dire que, pour les peuples sibériens, l'ultime responsable de la trajectoire du lancer soit forcément un être animé ».

Toujours en Sibérie, Jean-Luc Lambert examine des exemples de médiation entre les chamanes et les esprits durant des séances divinatoires. Une chronique ancienne (XVII<sup>e</sup> siècle) décrit un chamane attaché dans le ventre duquel on plonge un sabre ou un couteau dans le ventre et qui ainsi donne des réponses. Il boit ensuite son propre sang mais ne présente aucune blessure après le rituel. Il s'agit d'un rituel proche de ceux « de la maison sombre » décrits du début du XVIII<sup>e</sup> jusque dans les années 1930 chez les peuples de l'ouest sibérien vivant en forêt, rituels que nous avons décrits plus haut et à propos desquels Jean-Luc

Lambert a souligné le rôle « d'intermédiaire passif » du chamane entre les hommes et les esprits. Quant aux armes qui apparaissent alors, elles sont supposées permettre aux dieux ob-ougriens d'entrer en contact avec les hommes, tout comme lorsque ces objets sont observés seuls par le chamane, et qu'ils sont supposés manipulés, ici aussi, par une divinité pour répondre aux questions posées par les hommes. C'est pourquoi le battoir occupe une position symétrique et opposée à celle des armes. Si tous ces objets permettent la communication, le battoir est objectivement manipulé par les hommes alors que les armes ne le sont pas. Ces deux systèmes divinatoires sont à associer à deux types de rapport aux entités surnaturelles et, dans la classification proposée par l'auteur, à deux formes de divination (objective et répétable/subjective et non répétable). Lorsque le chamane manipule le battoir, il occupe une position masculine par rapport aux esprits, assimilée à celle du chasseur vis-à-vis d'une proie. En revanche, chez les groupes nord-ougriens, les dieux qui interviennent dans les « maisons sombres » sont masculins et le partenaire humain apparaît sous les traits du guerrier vaincu et blessé. Jean-Luc Lambert conclut que « la métaphore paraît assez réaliste, mais l'important n'est pas là : le chamane toujours en effet se relève et son corps ne porte nulle trace de blessure, le sabre se balance du bon côté, et les dieux ont finalement donné une réponse favorable ! ».

Les pratiques divinatoires des Mixes nous offrent un autre cas de figure. En effet, leurs procédés divinatoires sont orientés vers une demande de coopération de la part des entités divines. De fait, Perig Pitrou interprète les dépôts cérémoniels comme « des programmes visuels utilisés pour instaurer un régime de co-activité mimétique avec les entités de la nature ». Il s'agit de faire participer les entités divines aux activités agricoles par un appel mimétique durant les rituels. En outre, l'auteur découvre des « homologues profondes entre les gestes rituels participant à la découverte de la vérité [la divination] et ceux qui cherchent à faire entrer les non-humains dans un régime de co-activité [les dépôts cérémoniels] ».

Quant aux Indiens tzeltals de San Juan Evangelista Cancuc, ils attribuent aux hommes et aux divinités deux catégories d'entités animiques : les *ch'uulel* et les *lab*. Il existe trois catégories de *ch'uulel*, l'un situé dans le cœur qui a la forme d'un poulet, un autre appelé *noj'k'etal* (ombre), de nature éthérée avec une apparence humaine, et un troisième qui habite sous la terre et mène une vie parallèle à celle de l'homme. Quant

aux *lab* – animaux, phénomènes météorologiques ou personnages liés à l’histoire locale –, il convient de les contrôler car ils protègent les *ch’ulel* et contribuent à la communication avec les habitants du cosmos : « C’est cette communication qui va présider à l’activité rituelle, aux rêves et aux présages ». Ainsi des *lab* puissants permettent de communiquer en rêve avec des ancêtres ou des divinités pour obtenir des informations utiles à toutes sortes d’activités. Comme l’explique Helios Figuerola Pujol, les opérations divinatoires « s’inscrivent dans un processus permanent de communication avec le surnaturel, par lequel les hommes pratiquent le *na’el*, qui, comme substantif, englobe la connaissance scientifique, l’inspiration artistique et les préoccupations intellectuelles ».

Les Aztèques sollicitaient également l’intervention des dieux durant les pratiques divinatoires, comme le montre la contribution de Guilhem Olivier. Nous avons signalé que l’objectif de ces pratiques liées aux calendriers était essentiellement de déterminer les moments les plus adéquats pour entrer en contact avec les dieux et d’assurer, à travers une temporalité précise, l’efficacité d’une offrande, d’un rituel, d’un sacrifice, etc. D’autres procédés divinatoires sont liés aux divinités d’une façon plus subtile. C’est le cas de la divination par jet de grains de maïs – utilisée encore aujourd’hui par les Mixes et d’autres peuples indigènes – et aussi de la divination par les cendres. Cette dernière technique consiste à répandre des cendres, éventuellement de la chaux, autour d’un enfant, de son berceau, etc., et ensuite d’y découvrir les traces du double animal de l’enfant. De cette façon, les cendres fonctionnent comme révélatrices du destin ; en effet, le double animal détermine en partie le caractère et la destinée de la personne dans la pensée mésoaméricaine. Or, plusieurs mythes d’origine expliquent comment les dieux utilisèrent des cendres, des os ou des grains de maïs pour créer l’humanité. De fait, les os sont fréquemment assimilés à des semences équivalentes à des grains de maïs. En outre, « le mélange d’os et de cendres dans les mythes peut être comparé avec celui du maïs et de la chaux ou bien du maïs et des cendres, mélange à partir duquel on forme une pâte, le *nixtamal*, pour ensuite confectionner des galettes qui constituent la base de l’alimentation indigène ». Ces galettes apparaissent donc comme des métaphores du corps humain, lequel est d’ailleurs consommé par les dieux lors des sacrifices humains. C’est également à leur propre corps que les spécialistes mésoaméricains avaient et ont encore recours pour réaliser des opérations divinatoires : « mesurer » leur avant-bras avec la main,

consulter d'éventuels tremblements de leurs membres, tâter le pouls ou la pression du sang dans les veines, etc. Dans ce contexte, on comprend mieux l'utilisation d'éléments « ontologiques » – maïs, cendres, chaux à partir desquels les divinités créèrent les humains – pour pratiquer la divination dans le but de scruter et aussi influencer les destinées assignées aux mortels par les dieux.

### *Divination et écriture*

Enfin, notre approche comparative, nous a conduits à interroger à nouveau les relations entre divination et écriture, rapport bien établi dans les grandes civilisations scripturaires, par exemple en Mésopotamie ou en Chine (Bottéro 1974, Vandermeersch 1974). Sur ce point, Alain Rocher insiste ici sur les différences entre la Chine et le Japon où l'on ne peut « s'attendre à voir s'installer dans la culture interprétative une sémiologie graphocentrique similaire à celle qu'a connue le continent ». Toutefois, en dépit de ces différences, l'auteur note, à propos des pratiques scapulomantiques du Japon ancien, que « bien que les sinogrammes restent absents lors des tout premiers siècles de cette pratique, les devins Urabe finiront par y recourir à la fois pour fixer les paramètres de la matrice symbolique et pour noter le verdict terminal. »

Dans le cas de l'Égypte antique, le poids de l'écriture dans le système divinatoire est abordé par Emmanuel Jambon dans le cadre de son étude des relations entre magie et divination. À cet égard, le témoignage d'Hérodote qui visita l'Égypte au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère est important. Il décrit un système hémérologique selon lequel les dieux étaient les maîtres « des mois et des jours » et évoque les présages et les prodiges qui étaient archivés et interprétés comme des « signes » envoyés par les dieux ; enfin Hérodote parle de l'interrogation des oracles divins, ce qui est, pour lui, la « mantique » proprement dite. Emmanuel Jambon procède à la recherche de matériaux égyptiens correspondant à ces types de pratiques divinatoires. En particulier, il s'interroge sur le fait qu'apparemment les archives de la divination postulées par Hérodote n'ont pas été retrouvées. Néanmoins, des fragments de papyrus conservés au musée de Turin offrent la preuve de l'existence d'une divination par les phénomènes naturels (coup de tonnerre, séismes, etc.) dans l'ancienne

Égypte. En outre, ces recueils de formules « révèlent par leur simple existence qu'écriture et lecture jouaient un rôle important, sinon central, dans l'ensemble des pratiques divinatoires de l'Égypte ancienne ». Dans ce contexte, Emmanuel Jambon suppose que les anciens Égyptiens ont dû attribuer à l'écriture figurative « une considérable capacité d'intervention sur la réalité », d'autant plus que la rédaction était censée être l'œuvre des dieux qui en validaient ainsi la puissance magique ou prophétique.

En Mésoamérique, il est tout à fait significatif que les premières traces d'écriture, entre 600 et 300 av. J. C., correspondent à des signes du calendrier divinatoire de 260 jours. Organisé en treize groupes de vingt jours, ce calendrier spécifique était utilisé en parallèle avec un calendrier solaire de 365 jours. Il a servi de base à l'élaboration des manuscrits pictographiques utilisés en tant que codex religieux. « Il est significatif à cet égard que les informateurs indigènes christianisés de Sahagún (1950-1981, IV, p. 142) reconnaissent à la fois le caractère difficile voire obscur du maniement du calendrier divinatoire et de la consultation des codex, ainsi que l'exclusivité du savoir ésotérique » des spécialistes chargés de les élaborer et de les interpréter. Guilhem Olivier montre que ces manuscrits étaient utilisés essentiellement pour déterminer les moments les plus adéquats pour entrer en contact avec les dieux, autrement dit pour assurer à travers une temporalité précise l'efficacité d'une offrande, d'un rituel, d'un sacrifice, etc. De fait, les codex étaient consultés afin de fixer les dates précises des activités les plus diverses : « baptême » d'un enfant, mariage, voyage, campagne militaire, semailles, récolte ou encore intronisation d'un souverain.

En Grèce ancienne les rapports entre divination et écriture sont plus difficiles à cerner. C'est pourquoi, dans son étude, Renée Koch Piettre reprend de façon détaillée le dossier concernant l'opposition entre parole et écriture prophétiques de même que les différences entre l'écriture rituelle (questions et réponses élaborées au moyen de l'écriture ou par des signes codés) et les textes où sont transcrits les oracles. L'auteur décrit en particulier des pratiques divinatoires dans lesquelles interviennent des notations écrites (tablettes, livres oraculaires) qui établissent un lien entre mantique inspirée et divination technique. Renée Koch Piettre explique comment la multiplication de collections écrites d'oracles permet l'acquisition d'un savoir oraculaire à travers la conjonction de deux pratiques divinatoires, inspirée et aléatoire (de type cléromantique, c'est-à-dire procédant par jet d'objets). C'est le cas notamment des oracles

à dés ou astragales. Associé à l'invocation de divinités, le lancer des astragales sur une table de jeu était interprété à partir de la consultation de collections d'oracles initialement mémorisés, puis écrits et largement diffusés. Renée Koch Piettre ajoute que le contenu, souvent obscur, de ces recueils d'oracles permettait une large marge d'interprétation.

Ce dernier axe comparatif n'a concerné ici directement que les sociétés qui, au cours de leur histoire, se sont dotées d'un système scripturaire propre, ce qui exclut l'ensemble des peuples proprement sibériens. Nous voudrions cependant conclure cette introduction par une invitation à la réflexion sur le statut du livre et de l'écrit, envisagé à présent du point de vue de ceux qui n'utilisent pas l'écriture au quotidien et qui donc *a priori* ne recourent pas à l'écrit dans leurs pratiques divinatoires. Pour cela, laissons la parole à la perspicace « sauvagesse » iroquoise rencontrée par le jésuite Joseph François Lafitau (1724, pp. 387-388), qui dans son célèbre ouvrage publié en 1724, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, rapporte une singulière conversation entre celle-ci et un missionnaire qui la réprimandait pour avoir pratiqué la divination par le feu : « Une sauvagesse disait à un missionnaire qui tâchait de lui faire concevoir sa faute : je n'ai jamais compris qu'il y eût à cela aucun mal, et j'ai peine à y en voir encore ; écoute, Dieu a partagé différemment les hommes : à vous autres français, il a donné l'Écriture, par laquelle vous apprenez les choses qui se passent loin de vous, comme si elles vous étaient présentes ; pour ce qui est de nous, il nous a donné l'art de connaître par le feu les choses absentes et éloignées ; suppose donc que le feu, c'est notre Livre, notre Écriture ; tu ne verras pas qu'il y ait de différence, et plus de mal dans l'un que dans l'autre. Ma mère m'a appris ce secret pendant mon enfance, comme tes parents t'ont appris à lire et à écrire... ».

## Bibliographie

**Annus, Amar (éd.)**, 2010 : *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Chicago : Oriental Institute of the University of Chicago.

**Belayche, Nicole & Jörg Rüpke (eds)**, 2007 : *Divination et révélation dans les mondes grecs et romains (Revue de l'histoire des religions 224/2)*.

**Bottéro, Jean**, 1974 : « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne », in Jean-Pierre Vernant *et alii* (eds), *Divination et rationalité*, Paris : Seuil, pp. 70-197.

**Detienne, Marcel**, 2000 : *Comparer l'incomparable*, Paris : Seuil.

**Ciraolo, Leda & Jonathan Seidel (eds)**, 2002 : *Magic and Divination in the Ancient World*, Leyden : Brill & Styx.

**Grodzynski, Denise**, 1974 : « Par la bouche de l'empereur. Rome IV<sup>e</sup> siècle », in Jean-Pierre Vernant *et alii* (eds), *Divination et rationalité*, Paris : Seuil, pp. 267-294.

**Hamayon, Roberte**, 1990 : *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre : Société d'ethnologie (Mémoires de la Société 1).

---, 2011 : *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana. Selección de textos y coordinación de la traducción Roberto Martínez González y Natalia Gabayet*, Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas, serie Antropológica 18).

**Jaillard, Dominique & Katharina Waldner (eds)**, 2005 : « Divination et décision », *Cahier du Centre Gustave-Glotz* 16, pp. 213-319.

**Lafitau, Joseph François**, 1724 : *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris : Saugrain l'aîné & Charles Estienne Hochereau, Quay des Augustins.

**Martínez González, Roberto**, 2011 : *El nahualismo*, Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas.

**Olivier, Guilhem**, 2011 : « Cerfs mélomanes et chasseurs lubriques : chasse, musique et érotisme dans l'ancien Mexique », in Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete & Guilhem Olivier (eds), *La Quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Turnhout : Brepols (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses 146), pp. 57-79.

**Sahagún, Fray Bernardino de**, 1950-1981 : *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún* (éd. et trad. Charles E. Dibble & Arthur J. O. Anderson), Santa Fe (New Mexico) : The School of American Research, University of Utah, 13 vol.

**Sindzingre, Nicole**, 1995 : « Divination », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France.

**Vandermeersch, Léon**, 1974 : « De la tortue à l'achillée », in Jean-Pierre Vernant *et alii* (eds), *Divination et rationalité*, Paris : Seuil, pp. 29-51.

**Vernant, Jean-Pierre**, 1974 : « Paroles et signes muets », in Jean-Pierre Vernant *et alii* (eds), *Divination et rationalité*, Paris : Seuil, pp. 9-25.

**Vernant, Jean-Pierre et alii (eds)**, 1974 : *Divination et rationalité*, Paris : Seuil.

**Veyne, Paul**, 1999 : « Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque », *Revue de l'histoire des religions* 216/4, pp. 387-442.