



HAL
open science

Noix Sacrées et Poinçon Magique :

Parfait Blaise Aplogan

► **To cite this version:**

| Parfait Blaise Aplogan. Noix Sacrées et Poinçon Magique :. 2025. <hal-05171427v1>

HAL Id: hal-05171427

<https://hal.science/hal-05171427v1>

Preprint submitted on 20 Jul 2025 (v1), last revised 29 Jul 2025 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC 4.0 - Attribution - Non-commercial use - International License

[Tapez le titre du document]

Noix Sacrées et Poinçon Magiqueⁱ :

Étude cognitive comparée du Yi Jing chinois et d'Ifa yoruba

P. B. Kofi APLOGAN, Dr Anthropologie cognitive, IJN/IMAF

Résumé (français)

Cet article propose une étude cognitive comparée de deux formes de divination issues de cultures éloignées : le Yi Jing chinois et le Fa yoruba. À partir de deux descriptions ethnographiques – l'une extraite d'un récit chinois, l'autre observée au Bénin – il analyse les dispositifs rituels, les langages symboliques, les temporalités divinatoires et les modalités de transmission du savoir. L'hypothèse centrale suggère que ces systèmes obéissent à des logiques culturelles distinctes : écriture lettrée d'un côté, oralité incarnée de l'autre. L'étude conclut néanmoins à une structure cognitive partagée, propre aux sociétés humaines face à l'incertitude.

Mots-clés : Divination – Oralité – Écriture – Géomancie – Cognition – Culture

Abstract (English)

This article presents a comparative cognitive analysis of two culturally distant divinatory systems: the Chinese Yi Jing and the Yoruba Ifa (Fa). Drawing on two ethnographic descriptions—one from a traditional Chinese narrative, the other from fieldwork in Benin—the study examines ritual devices, symbolic languages, divinatory temporalities, and modes of knowledge transmission. The central hypothesis posits that these systems reflect distinct cultural regimes: literate textuality on the one hand, embodied orality on the other. Nevertheless, the comparison reveals a shared cognitive structure, whereby divination operates as a symbolic technology for rendering uncertainty intelligible.

Keywords : Divination – Orality – Writing – Geomancy – Cognition – Culture

□□ 摘要 (中文摘要)

本文对来自两种文化传统的占卜系统——中国《易经》与约鲁巴族的Ifa (Fa)——进行认知上的比较研究。通过对一段中国传统叙事文本与一场在贝宁实地观察的占卜仪式的分析，文章探讨了仪式装置、象征语言、占卜时间性与知识传承方式。核心假设指出，这两种系统分别体现了文字文化与口传文化的不同认知逻辑。然而，通过比较可发现，它们共享一种象征性认知结构，用以使人类面对的不确定性变得可理解。

关键词： 占卜 – 口传 – 书写 – 占象术 – 认知 – 文化

Introduction générale

Comparaison entre divination yoruba et divination chinoise

Dans l'histoire longue des sociétés humaines, rares sont les pratiques qui, tout en étant culturellement situées, présentent une telle ubiquité géographique qu'on les retrouve sous des formes diverses dans des contextes civilisationnels très éloignés. La divination fait partie de ces invariants anthropologiques. Elle désigne un ensemble de procédures destinées à interroger le destin, à décrypter les signes de l'invisible, à rendre lisible ce qui échappe à la perception ordinaire. En tant que forme codifiée de médiation entre l'homme et les puissances invisibles, la divination a produit, dans différentes aires culturelles, des savoirs spécialisés, des techniques élaborées et des corpus interprétatifs riches. Ce qui frappe, néanmoins, ce n'est pas seulement l'universalité du phénomène, mais la diversité des formes qu'il prend selon les cultures.

Cette étude s'intéresse à deux systèmes divinatoires emblématiques, issus de traditions éloignées dans l'espace et le temps : d'un côté, le *Yi Jing* (ou *Livre des Mutations*), pilier de la pensée cosmologique chinoise, longtemps réservé aux lettrés de l'empire ; de l'autre, le *Fa* ou *Ifa*, système divinatoire des Yoruba et des peuples apparentés d'Afrique de l'Ouest, encore largement pratiqué aujourd'hui. L'un semble relever d'une culture de l'écrit, de l'exégèse textuelle et de la rationalisation cosmique ; l'autre s'enracine dans une culture de l'oralité, de la performance rituelle et de la médiation incarnée.

Et pourtant, au-delà de cette opposition première, une parenté structurelle est frappante. Dans leurs modalités les plus anciennes ou les plus ritualisées, les deux systèmes mobilisent des **procédures géomantiques**, c'est-à-dire des dispositifs fondés sur l'interprétation de figures issues d'un **tirage aléatoire contrôlé**, selon des règles symboliques strictes. Que ce soit à partir de baguettes, de pièces, de sable ou de noix, l'oracle se manifeste par l'inscription d'un signe, qui renvoie à un corpus figé et en même temps ouvert à l'interprétation. Cette logique, que l'on pourrait qualifier de **géomancie élargie**, repose sur un dispositif commun : un tirage, une figure, un texte latent, une interprétation. Dans les deux cas, la divination implique un passage du hasard à la signification, du geste à la parole ou à l'écriture, de l'événement au mythe.

C'est précisément cette tension entre **proximité structurelle et divergence culturelle** qui fonde la problématique de cet article. Car si *Yi Jing* et *Ifa* reposent sur une même matrice géomantique, leur mise en œuvre diffère radicalement. Le *Yi Jing*, dans son usage savant, s'inscrit dans une **tradition lettrée, écrite, canonique**, où l'interprétation passe par la lecture et le commentaire de figures textuelles ; *Ifa*, en revanche, se manifeste dans une **oralité rituelle**, où la parole chantée, les gestes, le souffle, la performance du devin produisent l'événement divinatoire. Ces différences ne sont pas anecdotiques : elles engagent des **régimes de vérité, de légitimation et de transmission du savoir** profondément distincts.

Ce travail s'appuie sur l'analyse comparative de deux scènes ethnographiques contrastées mais structurellement comparables : d'une part, une scène chinoise tirée de la *Chronique indiscreète des mandarins* de Wou King-tseu, où deux lettrés interprètent une révélation inspirée émanant d'un esprit ; d'autre part, une scène béninoise issue d'une observation de terrain, décrivant avec précision une consultation du *Fa* par les noix sacrées (*fagbo*)ⁱⁱ dans un contexte fongbe. Ces deux épisodes sont ici abordés comme des "situations de savoir" — au sens donné par François Jullienⁱⁱⁱ — c'est-à-dire comme des configurations concrètes où se

[Tapez le titre du document]

donnent à voir, dans leur dynamique propre, les régimes symboliques, mentaux et culturels à travers lesquels chaque tradition rend pensable l'invisible. À partir de ces deux corpus, l'étude propose une lecture croisée des dispositifs rituels, des médiations symboliques, des temporalités divinatoires et des modes de transmission du savoir...

L'hypothèse qui oriente cette étude n'attribue pas la différence essentielle entre les deux systèmes à la nature même de la divination, mais à leur ancrage dans deux ordres culturels distincts : l'un fondé sur l'écriture et la tradition lettrée, l'autre enraciné dans l'oralité et la performance rituelle. Il ne s'agit donc pas de juger ou de hiérarchiser, mais de comprendre comment, à partir d'une logique technique comparable, deux cultures ont élaboré des voies distinctes pour interroger le destin, organiser l'incertitude et produire du sens.

La présente étude s'articule en trois temps :

- une première partie est consacrée à la présentation et à la description ethnographique de la divination chinoise, à travers un extrait de la *Chronique indiscrete des mandarins* ;
- une deuxième partie décrit de manière détaillée une consultation du *Fa* au Bénin, observée sur le terrain, selon la méthode des noix sacrées (*fagbo*) ;
- une troisième partie propose une analyse comparative des deux pratiques divinatoires, en croisant quatre axes d'analyse : le dispositif rituel, la médiation symbolique, la temporalité du rituel et la transmission du savoir. »

Méthodologie

Cette étude repose sur une approche ethnographique et comparative. Deux corpus de base ont été retenus :

- D'une part, un **extrait de la *Chronique indiscrete des mandarins***, qui met en scène deux lettrés chinois discutant d'une question en recourant au *Yi Jing*, sans mise en œuvre explicite d'un rituel de tirage ;
- D'autre part, une **description de terrain d'une séance de divination *Fa*** au Bénin, observée dans un contexte rituel impliquant un *babalawo/bokònòn* (devin-prêtre), des objets consacrés, et un consultant.

Ces deux descriptions ont fait l'objet d'un traitement ethnographique (description fine, mise en contexte, analyse des gestes, des paroles, des objets), avant d'être rapprochées dans une section comparative.

L'analyse comparative est structurée selon quatre axes transversaux :

1. Le **dispositif rituel** et la mise en scène du sacré ;
2. Le **langage mobilisé** et sa fonction symbolique ;
3. La **temporalité** du rituel et le rapport à l'événement ;
4. Les **modes de transmission** du savoir divinatoire.

Cette grille permet de confronter les deux systèmes non pas selon leurs contenus religieux ou philosophiques, mais selon les modalités pragmatiques, cognitives et culturelles de leur fonctionnement. L'objectif est de faire apparaître les logiques propres à chaque régime

culturel, tout en identifiant d'éventuelles fonctions convergentes de la divination comme pratique universelle de mise en ordre symbolique du monde.

I. La Divination Chinoise par le *Yi-Jin*

La divination constitue, dans de nombreuses sociétés traditionnelles et impériales, un mode d'accès privilégié à la vérité, à la décision politique et à l'interprétation du destin individuel. Dans la Chine impériale, le recours aux oracles, qu'ils soient taoïstes, bouddhiques ou populaires, participe d'un univers rituel fortement hiérarchisé, où l'homme cherche à négocier sa place dans l'ordre cosmique et social. La *Chronique indiscrette des mandarins*, texte semi-littéraire et document d'époque, nous offre une description saisissante d'une séance de divination pratiquée par le devin Tch'en Hô-fou, en présence de deux lettrés fonctionnaires. À travers l'analyse de ce récit, nous proposons une description ethnographique de la séance en mobilisant plusieurs dimensions : motifs de consultation, objets et médias utilisés, rituels mis en œuvre, entités invoquées, et interactions sociales

1. Présentation d'une divination par la baguette écrivant sur le sable^{iv}

« — Puis-je vous demander qui vous a appris à appeler les immortels ? demanda Wang Houei. Pouvez-vous seulement appeler Liu Tch'ouen-yang ou aussi d'autres immortels ? — Je peux faire venir tous les immortels, répliqua Tch'en Hô-fou, empereurs, généraux, ministres, sages ; tous viennent à mon appel. À vrai dire, Messieurs, depuis plusieurs dizaines d'années, ce n'est pas sur les fleuves et sur les lacs que j'ai pratiqué ma recette, mais j'ai fréquenté les châteaux des princes et les yamen des ministres. Dans la treizième année de Hong-tche, j'ai pratiqué la divination par la baguette écrite au sable chez le grand seigneur Lieou, ministre des Travaux publics qui voulait demander à l'oracle quel serait le sort du vice-commissaire Li Mong-yang⁴ qui fut emprisonné pour avoir accusé le seigneur Tchang, frère de l'impératrice.

À notre étonnement ce fut le duc Tcheou qui descendit et écrivit : « Dans sept jours le cycle sera complet. » En effet, le septième jour le vice-commissaire Li Mong-yang fut relâché selon un ordre impérial, et la seule punition qu'il subit fut la déduction de trois mois de traitement. Plus tard, le vice-commissaire Li me demanda de pratiquer la divination par la baguette écrivant sur le sable, mais pendant longtemps la baguette ne remua pas, puis elle commença soudain à bouger vivement et à écrire un poème dont le couplet final était : « J'ai rêvé que j'allais au sud du chemin de la capitale. » J'ai vu ensuite dans un ancien registre impérial que c'était là qu'avait été enterrée la dynastie capitale était là ?

Les seigneurs qui regardaient ignoraient quel esprit c'était. Seul le commissaire Li comprit le poème. Il brûla rapidement de l'encens et se prosterna pour demander pour demander respectueusement quel était le grand empereur qui s'adressait à lui. La baguette traça comme un volant la phrase : « Je suis l'empereur Kien-Wen » (p.107).

Ils tombèrent tous à genoux se prosternant de crainte. C'est pourquoi je dis que je eux faire venir également les empereurs et les sages.

[Tapez le titre du document]

— Vous êtes un devin si éclairé, dit Wang Houei, que je me demande si vous pouvez nous dire les différents postes et les degrés de dignité officielle que nous allons obtenir que nous allons détenir pour le restant de nos vies

— Comment ne pourrais-je pas vous les dire, dit Tch'en. La richesse, la noblesse, la misère, le bonheur, la pauvreté, la roture et la durée de la vie d'un homme peuvent être découvertes par les oracles dont les prédictions infailliblement se réalisent. »

L'ayant entendu parler avec autant d'assurance, les deux fonctionnaires-lettrés dirent :

— « Nous aimerions vous demander à quel grade supérieur nous serons promus dans l'avenir ? »

— « Dans ce cas je vous prie de brûler de l'encens, Messieurs, » répondit Tch'en Hô-fou.

— « Attendez un peu ! » dirent-ils, nous allons tout d'abord prendre un léger repas.

Ils invitèrent Tch'en Hô-fou à partager leur repas, tandis qu'il disait à un serviteur d'aller dans son appartement chercher le plateau de sable et le poinçon de l'oracle.

— « Priez en silence, Messieurs », dit Tch'en.

Après la prière, le poinçon de l'oracle étant posé sur le plateau de sable, Tch'en se prosterna et brûla une formule magique pour invoquer l'oracle. Puis il demanda aux deux fonctionnaires de tenir les deux bouts la baguette horizontale (soutenant) le poinçon, il récita alors une incantation et brûla alors une autre formule magique pour demander à l'esprit de descendre ; on vit le poinçon bouger légèrement. Tch'en dit au serviteur de verser une tasse de thé et de s'agenouiller pour la présenter à l'esprit avec les deux mains. Le poinçon traça plusieurs cercles puis s'arrêta de bouger. Tch'en brûla une autre formule magique et leur ordonna à tous d'être absolument silencieux, serviteurs et parents furent priés de sortir. Après un bon moment, le poinçon commença à remuer et écrivit :

— « Que Monsieur Wang écoute ma déclaration. »

Wang Houei abandonna alors le poinçon pour se prosterner quatre fois.

— « Puis-je demander au grand immortel son honorable nom ? » dit-il.

Après quoi, il retourna maintenir à nouveau le corps du poinçon. Le poinçon tournoya dans l'air et traça une ligne de caractères :

— « Je suis la divinité Koutin Yu, grand empereur qui soumet les démons. »

Tch'en Hô-fou fut tellement stupéfait qu'il se prosterna en frappant le front à plusieurs reprises aussi vite que s'il pliait devant un roi.

— « A cause de votre sincérité, nous avons été capables de faire venir aujourd'hui cette puissante divinité. Ce n'est pas une chose facile. C'est que tous deux messieurs avez beaucoup de chance ! Mais vous devez témoigner un grand respect, car s'il y a la moindre négligence, je n'en pourrais prendre la responsabilité. »

[Tapez le titre du document]

Les deux lettrés avaient si peur que leurs cheveux se dressaient sur leur tête ; ils abandonnèrent le corps pour se prosterner quatre fois avant de reprendre leurs postes.

— « Attendez un moment, dit Tch'en Hô-fou, le plateau de sable est bien petit, je crains qu'on n'y puisse déchiffrer les nobles enseignements de la divinité, donnez-moi une feuille de papier et un pinceau, je vais noter ce que le poinçon écrit afin que nous puissions le regarder ensuite. »

Alors, on apporta à Tch'en Hô-fou du papier et un pinceau pour qu'il puisse y copier les injonctions, les deux lettrés continuaient à tenir le corps du poinçon. Le poinçon tourbillonna à nouveau et écrivit :

— « J'admire que vous avez obtenu le mérite et la réputation de l'empereur de la dynastie des Hia. Vous avez cueilli tout en haut une branche de fleurs rouges.

« Brouillards et vagues sur une grande rivière disparaissent sans laisser de traces,

« Vous êtes assis dans la "salle jaune" pendant deux jours. On dirait que ce sont des *houa-lieou* qui ouvrent le chemin,

« Mais en effet, ce sont des *k'ouei* et le *long* de la cour céleste,

Vous rencontrez harpe, luth, et guitare chinoise sur votre chemin,

« Une coupe de bon vin guérira la douleur de votre poitrine !

Etait ajouté au texte le titre suivant : « Sur l'air "Clair de lune de la rivière de l'Ouest" »

Les trois hommes ne comprenaient pas le sens de ce poème.

— « Le premier vers est le seul que je saisisse, dit Wang. Le mérite et la réputation de l'empereur de la dynastie des Hia fait allusion à cette phrase : « sous la dynastie des Hia, chaque père de famille avait cinquante arpents de terre et donnait en tribut annuel une quantité fixe de produits » J'ai réussi l'examen de doctorat aussi juste à cinquante ans, ce vers est réalisé. Pour ce qui suit je n'en connais pas un seul mot.

— L'oracle de cette divinité ne ment jamais, dit Tch'en Hô-fou, gardez bien ceci, sa vérité se révélera miraculeusement sans faute plus tard. En outre, dans ce poème, il y a un vers sur *K'ouei et Long* de la cour céleste, cela doit signifier que vous serez promu au rang de Premier ministre ».

Dans son grand désir de croire à cette interprétation de ce vers obscur, Wang Houei était très joyeux. Alors Sun Mei se prosterna pour demander le jugement de la divinité. Pendant un long moment le poinçon ne bougea pas et quand ils demandèrent instamment une réponse, le poinçon écrivit Fou « habit de deuil ». Tch'en Hô-fou égalisa le sable sur le plateau pour recevoir un autre message, mais à nouveau le caractère fou fut écrit. Il égalisa le sable trois fois, pour recevoir simplement la même réponse chaque fois. Après quoi le poinçon, cessa de remuer.

« Je pense que la divinité a dû retourner au ciel, dit Tch'en Hô-fou, nous ne devons plus l'importuner avec cela. »

Il brûla ensuite un autre formulaire magique en guise d'adieu, et enleva le poinçon, l'encensoir, et le plateau de sable et s'assit de nouveau avec eux. Les deux fonctionnaires-lettrés lui firent cadeau d'un demi-tael d'argent et écrivirent pour lui afin de le présenter au seigneur Fan qui venait d'être nommé commissaire du bureau de transmission. Tch'en Hô-fou les remercia en saluant et s'en alla. »

2. Description ethnographique

Introduction

2.1. Les motifs de la consultation

La scène de divination se déroule dans un contexte d'incertitude politique et de mobilité sociale^v. Les deux lettrés consultent l'oracle afin d'obtenir des révélations sur leurs **grades futurs dans l'administration impériale**, sur leur **chance personnelle**, leur **noblesse ou pauvreté**, leur **espérance de vie**. Le devin évoque également un précédent célèbre, où un **ministre haut placé** consulta l'oracle pour connaître le sort d'un collègue emprisonné. La divination apparaît donc ici comme une **pratique sociale légitime**, utilisée à la fois pour trancher l'incertitude, conjurer la menace, et légitimer le statut. Loin d'être marginale, elle s'inscrit au cœur des dynamiques de pouvoir et de reconnaissance symbolique.

2.2. Dispositif matériel : objets et supports de la communication avec les esprits

La pratique repose sur un **dispositif technique et rituel élaboré**, mettant en jeu des objets spécialisés :

- Un **plateau de sable** où le message s'écrit,
- Un **poinçon de l'oracle** guidé par une **baguette horizontale** tenue par les consultants,
- Des **bâtonnets d'encens** utilisés lors des différentes phases du rituel,
- Des **formules magiques manuscrites** brûlées à des moments clés (invoquer, congédier),
- Une **tasse de thé** présentée à l'esprit comme offrande symbolique,
- Du **papier et un pinceau** permettant de transcrire les messages reçus.

Ces objets forment un **écosystème matériel** propre à la médiation avec l'invisible, où chaque élément est porteur d'une valeur opératoire spécifique.

2.3. Médias symboliques : parole, incantation et écriture oraculaire

La séance de divination repose sur une **polyphonie rituelle**, où plusieurs formes de parole se croisent :

- **Incantations** récitées par le devin,
- **Formules magiques** brûlées pour activer le passage entre les mondes,
- **Discours poétique** de l'esprit, souvent obscur, composé selon des canons classiques,
- **Interrogations rituelles** des consultants,
- **Interprétation herméneutique** immédiate ou différée des messages oraculaires.

L'écriture dans le sable est ici le médium central. Mais cette écriture ne peut être interprétée qu'à travers une **intermédiation humaine**, celle du devin, du lettré ou du contexte historique

(registre impérial, souvenir d'un vers ancien). L'oracle fonctionne comme un **texte ouvert**, susceptible d'interprétations multiples.

2.4. Rituels d'invocation : séquence, rythme et silence sacré

La séance suit un **enchaînement rituel rigoureux**, rythmé par des phases successives :

1. **Préparation et purification** (repas, prière silencieuse, encens),
2. **Invocation de l'esprit** (formules, prosternations, offrande de thé),
3. **Descente de l'entité** (mouvement du poinçon, message écrit),
4. **Interrogation et réponse** (dialogue indirect via le poinçon),
5. **Clôture** (formule d'adieu, rangement des objets).

Les prescriptions de **silence total**, l'exclusion des non-participants, et la **peur manifeste des consultants** soulignent le **caractère sacré** de la séance, où tout manquement pourrait rompre le lien avec l'esprit.

2.5. Les esprits invoqués : hiérarchie céleste et ordre moral

Les entités appelées appartiennent à un **panthéon composite** associant :

- **Immortels taoïstes** (ex. Liu Tch'ouen-yang),
- **Empereurs défunts** (Kien-Wen),
- **Sages et ministres du passé** (duc Tcheou),
- **Divinités puissantes** comme Koutin Yu, « empereur qui soumet les démons ».

Cette hiérarchie reflète la **structure morale et politique du cosmos impérial**. Le devin affirme pouvoir appeler n'importe lequel de ces esprits, mais l'efficacité du rituel dépend de la **sincérité du consultant** et de la **dignité de la question posée**. L'apparition d'une divinité puissante est reçue avec **effroi et prosternation**, soulignant l'intensité symbolique du contact.

2.6. Interaction sociale et cadre performatif

Le rituel ne se limite pas à un échange entre individu et divinité. Il engage une **relation triangulaire** entre :

- Le **médium**, détenteur de savoirs techniques, rituels et symboliques,
- Les **consultants**, lettrés de haut rang en quête de confirmation ou de destin,
- Les **esprits**, qui sanctionnent, révèlent, ou se taisent.

La séance se termine par un **échange de dons** : argent, lettre de recommandation, reconnaissance. Ce geste inscrit le devin dans un **réseau clientélaire**, et ancre la divination dans un **économie morale et relationnelle**.

Conclusion

La séance de divination décrite dans *La Chronique indiscrette des mandarins* illustre la complexité d'une pratique rituelle où se croisent cosmologie, politique, langage et symbolisme matériel. Par l'analyse ethnographique de ses composantes – objets, discours, entités, séquences – nous avons montré que la divination est bien plus qu'un art de prédire :

[Tapez le titre du document]

elle constitue un **dispositif rituel de reconnaissance, d'orientation et de légitimation**, qui permet aux individus de se situer dans un monde incertain, en sollicitant la médiation des puissances invisibles. À la croisée du religieux, du politique et du symbolique, elle demeure un observatoire fécond des régimes de vérité et de croyance dans la Chine impériale.

II Divination IFA/FA (Yoruba/Fon)

Dans les sociétés yoruba et apparentées, la divination par Ifa (*Fa*) constitue une institution religieuse et sociale majeure. Elle structure le rapport à l'invisible, au destin individuel et collectif, à la maladie, à la réussite ou à l'échec. Elle repose sur un ensemble de techniques hautement ritualisées, intégrant objets sacrés, figures symboliques, et relations avec des entités divines. Le texte présenté ici, tiré d'une observation de terrain, nous plonge dans une **séance de divination par les noix sacrées (*fagbo en fongbe*)** conduite par un devin expérimenté, Daá Lanmasù. L'objectif de cette analyse est de proposer une **description ethnographique détaillée** de cette pratique, à travers les dimensions suivantes : motif de la consultation, dispositifs matériels, langages rituels, séquence d'actions, esprits invoqués, et fonctions sociales de la séance.

1. Présentation d'une séance de divination par les noix sacrées (*fagbo*)

L'une des rares consultations observées au cours de notre enquête^{vi} mobilisait la méthode de divination fondée sur l'usage des noix sacrées, appelées *fagbo* en fongbe. Le client, un homme âgé, s'adressait au devin pour des préoccupations personnelles et familiales complexes.

Daá Lanmasù, le devin s'installa en position rituelle sur sa natte, jambes écartées. Il disposa devant lui un plateau divinatoire (*faté^{vii}*) recouvert de poudre (*ye^{viii}*), remplaçant l'usage^{ix} de la chaîne (*Agumāga*). Devant lui, trois coupes en bois sculpté (*lele*) sont posées : celle du centre contient des objets symboliques tels que des cauris et un *ajikwī*, tandis que les deux autres récipients contiennent chacun dix-huit noix, représentant une main complète (*alɔ*). Chaque *alɔ* se compose de trois entités nommées *bɔlu*, *bɔye* et *bɔce*. La coupe de droite contient la *main mâle* (*lemā*), utilisée durant la consultation, tandis que celle de gauche, la *main féminine* (*lemāsa*), composée de noix plus petites, n'intervient pas dans le processus.

Dans une attaque soudaine, Daá Lanmasù prononça un jet d'incantations soutenu au début par un tintement de clochette.

⇒ *Fá rò mɔn nɔn dù mɔn nòn gbá yé*

[Tintement de clochette]

⇒ *Kpó kisa hɔsù Hwé zè bɔ Kù zè*

⇒ *Don dron don nòn hán līn gblé*

⇒ *ɔla yiji laguidi gbɔ*

Il enchaîna ensuite par un geste rituel exécuté avec les deux mains pleines des noix sacrées. Il les orienta tour à tour vers les quatre points cardinaux, le ciel et vers la terre.

⇒ *Kpón nùnkòn ; kpón gùdo, kpón ɔisi, kpón amion bó lele dó gbè ɔ ji bɔ nù dé ɔ tò ɔ wù hun yé flá*

⇒ Regarde devant, derrière, à droite, à gauche, et fais le tour du monde, et si un

malheur plane sur le pays enraye-le

Puis Daa Lanmasù redéposa les noix dans la coupe, et remit une graine d'ajikwi au consultant avec laquelle celui-ci confia in petto à Fa la raison de sa consultation. Après quoi, le devin reprit l'ajikwi de la main du consultant, accompagné d'un billet d 500 F – l'obole de la consultation – et les posa devant le plateau.

Après ces prières, le devin prit un petit verre (*talopemi*) qu'il remplit de *sodabi* (alcool de palme). Il en but une gorgée qu'il pulvérisa bruyamment sur les noix sacrées. Ensuite, tenant le verre dans sa main droite, il se livra à un rituel de prières, avec les mêmes paroles et les mêmes gestes qu'auparavant, en soulevant et reposant le verre, tout en se penchant en avant dans un geste de révérence.

Vint ensuite l'étape cruciale de la consultation : le processus de génération de la figure divinatoire. Le devin lave ses mains dans une eau rituelle (*wùsrasin*), saisit la *lemā* dans ses deux mains, puis la pose successivement sur les quatre bords et le centre du plateau, invoquant l'écoute du Fa. Ce rituel est répété trois fois.

Il aplanit la *ye*, reprend les noix dans sa main gauche et de sa main droite tente de les saisir d'un geste rapide. Mais aussi rapide et vif que soit le geste, il parvient rarement à saisir la totalité des noix de la main gauche vers la main droite. La main gauche parvient à retenir un petit nombre de noix résiduelles. Le but de la manœuvre est de construire un couple de quadrigrammes, dont chaque composante correspond à l'un des seize signes géomantiques classiques. Après chaque geste de saisie des noix le devin marque dans le *ye* un trait ou deux selon qu'il reste deux noix ou une noix dans sa main gauche. Quand il reste zéro noix ou plus de deux noix, il ne marque aucun trait. Cependant, en raison du second critère évoqué plus haut, l'inscription des traits dans le *ye*, est astreinte à une double modalité :

1. elles sont inscrites de droite à gauche,
2. elles suivent un mouvement descendant.

Au terme de cette opération, une figure divinatoire complète est obtenue. *Lètè Woli*, dit le devin d'une voix ample et résolue.

Les étapes suivantes consistent à générer, sur le même mode opératoire, deux figures supplémentaires, situées de part et d'autre de la figure centrale, pour en confirmer la validité..

Mais avant entre le devin et le consultant s'engagea un échange sur la signification profonde de la figure apparue. Le consultant, un familier du devin, passant outre la règle de discrétion, en profita pour se confier ouvertement sur son problème. « Ma Fille Dovi a porté assistance à la mère de son petit ami, dit-il sans se gêner,. C'est une Sénégalaise qui est en train d'ouvrir un restaurant. Hier, paraît-il, un type est arrivé dans le restaurant en manifestant un *comportement bizarre, leur posant des questions ; en fait la jeune fille a été intriguée ; comme sa tante me connaît, elle m'en a informé. Je me suis dit : bon[en français dans le texte]... Cette personne qui est venue dans le restaurant, est-ce sans lien avec un danger ou une cabale quelconque ? (dàgbé à?)*

Le prêtre écouta en silence. Mais pour toute réponse, il prononça une litanie de devise et de phrases fortes :

[Tapez le titre du document]

⇒ <i>Yé ma sɔ̀ kù do kan gbè o</i>	Ne pas consulter la vie au nom de ma mort
⇒ <i>Yé ma sɔ̀ gbè do kan kù o</i>	Ne pas consulter la mort au nom de la vie
⇒ <i>Fa nyi fò do là gué</i>	Le Fa met son pied à l'écart
⇒ <i>Lètè Woli</i>	<i>Lètè Woli (figure du fa)</i>
⇒ <i>kèsè yi avɔ̀ cé lé jīn nyin nā ci à ?</i>	Le Perroquet a pris mon vêtement, est-ce ainsi que je resterai ?

Cette litanie se conclut par un chant :

<i>Lé jīn ma nɔ̀n dī an ?</i>	Est-ce ainsi que je resterai ?
<i>Lé jīn ma nɔ̀n dī an ?</i>	Est-ce ainsi que je resterai ?
<i>Kese à y'avɔ̀ cé ɔ̀</i>	Kese, tu as pris mon habit
<i>Lé jīn ma nɔ̀n dī an ?</i>	Est-ce ainsi que je resterai ?

Après cette séquence de performance verbale, reprenant les noix sacrées, Daa Lanmasù se lança laborieusement, dans le tracé de deux autres figures respectivement à gauche et à droite de la figure principale. Ces figures subséquentes servent à confirmer la principale, et obtenir à son sujet l'assentiment du Fa. Lorsqu'il eut fini, il confirma la figure apparut et l'approbation du Fa. C'est alors qu'il se décida à répondre à l'attente anxieuse du consultant.

Alors, il dit d'une voix rassurante : « Ta fille n'a aucun problème, rassure-toi. Mais, la Sénégalaise a des raisons de craindre pour ses affaires... » Sur ces propos, le consultant rassuré remercia le devint et, avant de s'en aller, promit d'informer l'intéressée afin qu'elle prenne les dispositions nécessaires...

2. Description ethnographique

2.1. Motif de consultation : entre santé, famille et transmission

Le consultant est un **homme âgé** (septuagénaire), inquiet pour sa **santé déclinante** et préoccupé par des **enjeux familiaux complexes**. La situation dépasse le simple cadre individuel : elle engage le destin d'une **cellule familiale élargie**, et nécessite un **temps de recul** pour être pleinement interprétée. Cette **centralité du lien familial et intergénérationnel** est caractéristique des consultations de Fa, où les **dimensions biologiques, sociales et symboliques** s'entremêlent. La divination vise ici non seulement à diagnostiquer un déséquilibre, mais aussi à **restaurer une harmonie** à l'échelle d'un lignage.

2.2. Objets utilisés : une technologie sacrée du destin

Le dispositif repose sur un **arsenal rituel spécialisé** :

- **Plateau divinatoire (fats)**, recouvert de **poudre (yɛ)** : surface d'inscription des signes du Fa.
- **Coupes en bois (lɛlɛ)** contenant les **noix sacrées (fagbo)**, objets centraux de la consultation.
- Objets symboliques : ajikwī (figure en bois), cauris, etc.

- **Clochette (alìgìle)** et **marteau (lòflè)** utilisés successivement pour rythmer et activer l'appel aux esprits.
- **Alcool de palme (sodabi)** pulvérisé sur les noix comme acte de sacralisation.
- **Eau lustrale (wùsrasin)** pour la purification des mains.
- Pièce de monnaie offerte à l'ajikwī comme obole.

Chaque objet remplit une **fonction symbolique et opératoire précise** : ils forment un **dispositif de médiation rituelle**, entre le monde des hommes et les entités invisibles.

2.3. Médias rituels : parole, geste, silence et rythme

La séance fait appel à une **pluralité de médias symboliques**, intégrés dans une économie de l'oralité :

- **Paroles rituelles et incantatoires**, devises, proverbes, incantations, chants, souvent saccadées adressées aux vodū, à Fa, à Mawu, à Orunmilà, et aux ancêtres ; récits divinatoires donnant lieu à une interprétation résolutoire.
- **Geste de pulvérisation**, de balancement du verre, de contact avec les bords du plateau.
- Silence cérémoniel : le secret de la question confiée à l'ajikwī n'est partagé avec personne.
- **Rythme sonore** : frappement du lòflè, tintement de la clochette, appuis corporels dramatiques sur les mots.

Ces éléments constituent un **langage ritualisé multisensoriel**, combinant le corps, le son, le verbe et l'objet.

2.4. Rituels mis en jeu : séquence d'activation et révélation

La consultation suit une **séquence rituelle stable** et méthodiquement structurée :

1. **Préparation du lieu** : natte, disposition des objets.
2. **Invocation des points cardinaux**, du ciel et de la terre.
3. Confession silencieuse du consultant à l'ajikwī.
4. **Sacralisation des objets** (pulvérisation de sodabi, clochette, lòflè).
5. **Invocation des esprits** : Fa, Mawu, Orunmilà, vodū, ancêtres.
6. **Purification et préparation du devin** (eau lustrale, manipulation des noix).
7. **Production des signes** : gestes de saisie, décompte des noix résiduelles, tracé des traits dans la poudre.
8. **Lecture et identification de la figure** (Gouda-Gbe).
9. **Récits divinatoire**
10. **Interprétation symbolique et herméneutique.**

Le rituel est **cumulatif** et **réversible** : certaines séquences sont répétées trois fois, soulignant la **périodicité** et la **progression dramatique** du rite.

2.5. Entités invoquées : panthéon hiérarchisé et ancestral

Le panthéon mis en jeu est structuré autour de plusieurs niveaux d'agents spirituels :

- **Mawu**, divinité suprême, principe originel.
- **Ọrunmilà / Ifá / Fa**, maître du destin, détenteur du savoir.
- **Vodun** spécifiques : Dan Ayiḡohwèḡo, vodū serpentin primordial.
- **Ancêtres familiaux** : invocation de la lignée (Jugbana, Baba, Iya).
- Figures sacrées intermédiaires (ajikwī, Akwè).

L'ordre d'invocation révèle une **cosmologie emboîtée**, mêlant transcendance, médiation et filiation. L'appel aux entités suit une **logique de filiation verticale et horizontale**, reliant le sujet à la fois au **ciel cosmique** et à la **terre ancestrale**.

2.6. Le rôle du devin : un maître de la médiation rituelle

Dàá Lanmasù, en sa qualité de **devin expérimenté**, incarne une **autorité rituelle** autant qu'un **médiateur herméneute**. Il maîtrise :

- Les techniques de génération des figures géomantiques.
- La **rhétorique poétique rituelle**.
- Le **codage symbolique** des signes (ex. Gouda-Gbe).
- L'herméneutique des signes et des récits
- Le **savoir classificatoire** qui articule figures, destin, et prescriptions rituelles.

Son autorité repose sur une **compétence technique, symbolique et morale**, mais aussi sur sa capacité à **adapter le rituel** à la situation (complexité du cas → demande de recul → fin de séance différée).

Conclusion

La séance de divination Fa observée ici révèle un **dispositif rituel sophistiqué**, ancré dans une **cosmologie hiérarchisée et une oralité structurée**. Elle repose sur un **dialogue entre l'homme, les ancêtres et les dieux**, orchestré par un devin expert. L'usage des **noix sacrées**, du **plateau de sable**, des **prières poétiques** et des **objets symboliques** crée une scène rituelle où le destin individuel est interrogé, mis en forme, interprété.

Ce texte offre ainsi une base solide pour une étude comparative avec d'autres systèmes divinatoires complexes, tels que la **divination chinoise par écriture dans le sable**. Une telle comparaison permettrait de faire apparaître **des invariants anthropologiques** (cosmologie hiérarchique, support matériel, médiation symbolique) autant que **des variations culturelles** dans les formes d'adresse aux puissances invisibles et dans la scénographie rituelle.

III. Étude comparative

L'analyse comparative repose sur l'hypothèse que chaque forme de divination – *Yi Jing* en Chine et *Ifa* chez les Yoruba – s'inscrit dans une logique culturelle cohérente avec son mode de transmission du savoir : lettrée et scripturaire dans le cas chinois, orale et performative dans le cas béninois. À partir des descriptions ethnographiques présentées, nous avons retenu quatre axes d'analyse : (1) le dispositif rituel, (2) la médiation symbolique, (3) la temporalité, et (4) la transmission du savoir.

1. Dispositif rituel et mise en scène du savoir

Les deux systèmes reposent sur des configurations matérielles précises. Dans la divination *Fa*, la consultation implique un véritable théâtre rituel : plateau divinatoire (fate), clochette à battant intérieur (aligle), marteau (lòflè), poudre (ye), fagbo (noix sacrées), clochette, graine de bonduc (ajikwī, liqueur de palme (sodabi), et un petit verre rituel (talopemi) utilisé comme interface gestuelle et sonore dans la séquence d'invocation. À cela s'ajoute une spatialisation du geste : orientation vers les quatre points cardinaux, invocation des puissances du ciel et de la terre, gestes pendulaires, génuflexions. La scène s'inscrit dans un espace sacré, rythmé et codifié, où le devin (bokonon) est à la fois officiant, orateur, et interprète.

Dans la scène chinoise, la ritualité semble plus discrète, mais elle est fortement marquée par une **mise en scène du geste graphique**. Le plateau de sable, le poinçon, l'encens, les formules magiques brûlées, la demande de silence sacré, tout cela confère à l'écriture une performativité spirituelle. L'inscription du texte, transmise par l'intermédiaire d'un instrument mobile (le poinçon), devient une forme d'épiphanie scripturaire. La sacralité y passe par le **tracé visuel** autant que par la parole.

Ainsi, alors que *Fa* déploie un rituel sensoriel riche (sons, gestes, souffle, contact), le *Yi Jing*, dans cette version médiumnique, valorise un **rite lettré du silence**, de la concentration et de l'**effet graphique**.

2. Médiation symbolique : parole, écriture et condensation du sens

Le *Fa* mobilise un langage oral rythmé, poétique, souvent chanté. Le devin scande des incantations, entonne des devises, puis les inscrit dans une dramaturgie de la voix : souffle, modulation, balancement du corps. La parole est à la fois forme d'appel, d'interpellation, et de diagnostic. Le langage devient le médium vivant du lien entre humain et invisible.

Dans le cas chinois, l'écriture agit comme médiation sacrée. Le message de la divinité descendue s'inscrit dans le sable sous forme de poèmes ou d'énoncés cryptiques. Le lettré doit les lire, les copier, puis les interpréter. On note ici une **valeur sacralisée du proverbe, du poème énigmatique, du style canonique**, qui fonctionne comme un équivalent scripturaire des **devises fongbe**. Les deux systèmes mobilisent ainsi des expressions condensées, proverbiales, polysémiques – mais l'un les chante, l'autre les écrit.

3. Temporalité et dramaturgie de l'incertitude

La divination *Fa* s'inscrit dans une temporalité immédiate : la question est posée, les figures sont générées, la réponse est donnée. Toutefois, l'analyse du cas observé montre que cette immédiateté peut être tempérée. Le devin demande un **recul** lorsque le problème dépasse l'individu (cas d'une affaire familiale) – ce qui introduit une **temporalité différée** dans l'interprétation du destin.

De même, dans la séance chinoise, l'oracle annonce des événements à venir (comme la libération d'un fonctionnaire), mais leur **validation dépend de la réalisation future**. L'effet de vérité repose sur la **coïncidence postérieure** entre message de l'esprit et événement réel. Les deux systèmes intègrent donc l'**attente** comme forme d'épreuve du destin.

4. Transmission du savoir et mémoire culturelle

Le savoir d'*Ifa* est transmis oralement, dans le cadre d'une relation maître-disciple, par mémorisation des *odu*, apprentissage de la gestuelle, et répétition rituelle. Le corps du devin devient archive vivante. L'apprentissage suppose un long compagnonnage, une assimilation incarnée du savoir.

À l'inverse, le *Yi Jing* est un canon écrit, étudié dans des cercles lettrés, parfois commenté, annoté, recopié. Le savoir se transmet par les livres, la calligraphie, et la maîtrise d'un style scripturaire. Dans la scène étudiée, le devin chinois lit, interprète et copie ce que trace l'esprit, témoignant d'un **habitus de lettré** où l'autorité du sens passe par la médiation graphique.

Tableau synthétique (révisé)

Aspect	Divination chinoise (<i>Yi Jing</i>)	Divination yoruba (<i>Fa</i>)
Support symbolique	Poinçon, sable, formules brûlées, écriture inspirée	Noix sacrées, plateau, poudre de bois, verre rituel, <i>ajikwī</i> , clochette, <i>sodabi</i>
Ritualité	Sobre mais marquée par la sacralisation de l'écrit	Riche, multisensorielle, gestuelle, sonore, orale
Langage	Proverbes, poèmes cryptiques, texte écrit inspiré	Incantations, devises, aphorismes chantés ou récités
Temporalité	Contemplative, différée, validée par événements réels	Immédiate mais révisable, avec possibilité de recul
Transmission du savoir	Canon écrit, lecture savante, habitus lettré	Oralité incarnée, mnémotechnique rituelle, apprentissage corporel, dramatisation ^x
Rôle du devin	Lettré-interprète d'un texte spirituel	Officiant-orateur, médiateur vivant entre monde visible et invisible

Ainsi, la comparaison met en évidence deux rationalités culturelles du sacré : l'une, scripturaire, fonde la légitimité de l'oracle sur l'inscription graphique et la maîtrise du canon ; l'autre, orale, fait de la voix, du souffle et du rythme les instruments vivants de la divination. Toutefois, au-delà de cette opposition structurelle, une convergence profonde se manifeste : dans les deux cas, la divination organise un dispositif symbolique capable de rendre le monde lisible à travers un langage condensé, poétique, et porteur d'injonctions.

Conclusion générale

L'analyse comparative des deux formes de divination étudiées — *Yi Jing* dans la Chine lettrée, *Ifa* dans l'aire culturelle yoruba/fon — révèle à la fois une **profonde homologie de structure** et une **divergence culturelle marquée**.

L'homologie entre les deux pratiques divinatoires tient à leur inscription commune dans une logique géomantique entendue au sens élargi. Dans les deux traditions, le plateau divinatoire s'accompagne d'un **substrat pulvérulent rituel** — sable dans le cas chinois, poudre de bois sacré (*Ye* ou *Iyerosun*) dans le cas yoruba — servant à **matérialiser les signes** tracés, soit par un **poinçon animé** (Chine), soit par la **pression digitale** (Yoruba). Cette matière fine, perceptible au toucher comme à la vue, confère à la surface de consultation une dimension à la fois **sensible, rituelle et sacrée**.

Au-delà du dispositif matériel, les deux systèmes reposent sur des principes structurants analogues : un **tirage aléatoire formalisé**, une **génération de signes binaires ou géométriques**, une **association systématique entre figures et énoncés interprétatifs** (textes, récits, devises), et enfin une **opération herméneutique** confiée au devin ou lettré.

La divination apparaît ainsi comme une **machine symbolique à produire du sens à partir du hasard**, une technologie cognitive permettant de **traduire l'indéterminé en narration intelligible**. Cette architecture commune peut être interprétée soit comme le vestige d'une **origine partagée ancienne** — hypothèse difficile à étayer empiriquement —, soit comme le signe d'une **convergence cognitive**, fondée sur un besoin anthropologique universel de médiatiser l'incertitude et de donner forme à l'invisible.

Mais cette similarité structurelle masque des différences fondamentales. Le *Yi Jing* appartient à un monde où l'écriture est canonique, où le lettré tire sa légitimité de sa capacité à lire, commenter et recoder un texte stable. La scène étudiée montre une médiation par le silence, l'intériorité, la lecture cryptée, l'appel à l'écriture comme trace divine. À l'inverse, la consultation *Fa* décrite au Bénin est un événement sonore, corporel, collectif : la parole y est souffle, rythme, geste, interpellation. Le devin est à la fois prêtre, poète, acteur et interprète d'un savoir incarné.

Ces contrastes montrent que la divination n'est pas seulement un procédé, mais une **modalité culturelle du rapport au savoir, au sacré et au destin**. L'écrit, en Chine, structure la pensée divinatoire comme une herméneutique du texte cosmique ; l'oralité, en pays yoruba (et fon), l'inscrit dans une dramaturgie du verbe et une esthétique de la performance. On comprend alors que comparer ces deux univers, c'est interroger **les formes de rationalité propres à chaque culture**, leurs dispositifs de légitimation, et les gestes par lesquels elles donnent voix ou figure à l'invisible.

[Tapez le titre du document]

En fin de compte, cette étude ne vise pas à reconstituer des généalogies historiques ou à trancher sur l'origine exacte des formes divinatoires. Elle propose plutôt une **anthropologie comparée du symbolique**, attentive aux façons dont les sociétés organisent l'accès au sens dans les moments de doute ou de crise. Entre les noix sacrées et le poinçon sur le sable, entre la clochette du *bokanòn* et le silence du lettré, se joue une même tension : celle de l'humain face à l'invisible — et la réponse, toujours située, qu'il tente d'y apporter.

Ainsi, l'étude croisée du *Yi Jing* et du *Fa* ne permet pas seulement de comparer deux techniques divinatoires, mais d'interroger les conditions mêmes de la connaissance dans les sociétés humaines.

Bibliographie

Aplogan, Kofi P. « Objets, signes et procédures cognitives dans le système divinatoire *Fa* : étude de la résilience orale ». Inédit, 2024.

Bascom, William. *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*. Bloomington : Indiana University Press, 1969.

Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard, 1982.

Cheng, François. *L'écriture poétique chinoise*. Paris : Seuil, 1977.

Chrétien, Jean-Pierre. *L'Afrique des Grands Lacs : deux mille ans d'histoire*. Paris : Aubier, 2000.

Diagne, Mamoussé. *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*. Paris : Karthala, 2005.

Detienne, Marcel. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : Maspero, 1967.

Eliade, Mircea. *Le Sacré et le Profane*. Paris : Gallimard, 1965.

Goody, Jack.

- *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris : Éditions de Minuit, 1979.
- *Le Pouvoir de l'écrit*. Paris : La Dispute, 2007.

Héritier, Françoise. *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob, 1996.

Huang, Ching-Yuen. *La Pratique du Yi Jing*. Paris : Albin Michel, 1991.

Jullien, François.

- *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi Jing*. Paris : Grasset, 1993.
- *L'écart et l'entre. Leçons de la Chine et du dialogue*. Paris : Gallimard, 2003.
- *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie européenne*. Paris : Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », 2009.
- *Les transformations silencieuses*. Paris : Grasset, 2012.
- *Situations. Ce que la Chine nous apprend sur notre pensée*. Paris : L'Herne, 2015.
- *Situations et issues du savoir. Entretiens avec Pierre-Jean Benghozi*. Paris : L'Herne, 2015.

Kapitaniak, Madeleine. *Chronique indiscrete des mandarins*. Arles : Picquier, 1987.

Kern, Martin. « Text and Ritual in Early Chinese States ». *Early China*, vol. 28, 2003, pp. 1–50.

Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962.

Maupoil, Bernard. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris : Institut d'Ethnologie, 1943.

Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China, vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1956.

Nguyen, Ngoc-San. *Yi Jing. Le Livre des Changements*. Paris : Entrelacs, 2002.

Ong, Walter J. *Oralité et écriture. La technologisation du mot*. Paris : Seuil, 1988 (trad. fr. de *Orality and Literacy*, 1982).

Poulain, Jean. *Anthropologie cognitive et représentations symboliques*. Paris : PUF, 2001.

Rouget, Gilbert. *La musique et la transe*. Paris : Gallimard, 1980.

Ségalen, Victor. *Stèles*. Tusson : Éditions du Lérot, 1912.

Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris : La Découverte, 1965.

Wilhelm, Richard. *Le Livre des transformations (Yi Jing)*. Traduit de l'allemand par Étienne Perrot. Paris : Albin Michel, 1984.

Wou King-tseu. *Chronique indiscrète des mandarins*. Traduit du chinois par André Lévy. Paris : Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 1987.

Notes

ⁱ Les "**noix sacrées**" renvoient aux *ikin* chez les Yoruba et aux *fagbo* dans les traditions fon du Bénin. Elles sont les instruments essentiels de la consultation d'Ifa, permettant de générer des figures divinatoires sur une surface consacrée.

Le "**poinçon magique**", utilisé dans certaines formes de divination chinoise inspirées du *Yi Jing*, notamment dans le rituel de la baguette sur le sable, désigne l'instrument par lequel l'esprit trace directement des signes ou des poèmes, révélant des messages du monde invisible.

Ces deux objets incarnent non seulement la médiation entre les humains et le divin, mais aussi des logiques culturelles distinctes : gestuelle et orale dans un cas, graphique et scripturaire dans l'autre. Leur mise en parallèle sert ici de fil conducteur à une étude comparée des rationalités symboliques mobilisées dans ces pratiques

ⁱⁱ A propos des noix sacrées dans la divination Fa / Ifa

Les **noix sacrées** (appelées *fagbo* en fongbe et *ikin* en yoruba) constituent les supports matériels fondamentaux de la divination *Fa / Ifa*. Issues du palmier (*Elaeis guineensis*), elles sont sélectionnées, consacrées et manipulées rituellement par le devin (*bokòṣòṣò* ou *babalawo*), dans le cadre des consultations divinatoires. Leur fonction première est de permettre, à travers une série de gestes codifiés, la génération de figures binaires (odù/dù) symbolisant la réponse du destin ou des puissances invisibles.

Toutefois, leur usage varie sensiblement selon les contextes culturels.

[Tapez le titre du document]

Dans la tradition **fon** (Golfe du Bénin), on utilise **18 noix**, divisées en trois groupes de six correspondant à des entités symboliques appelées *bɔlu*, *bɔye* et *bɔce*, qui renvoient respectivement aux règnes minéral, végétal et animal. Cette division ternaire reflète une cosmologie tripartite et cyclique propre à la pensée fon, dans laquelle les fagbo sont perçues comme des microcosmes du monde.

Dans la tradition **yoruba**, les devins emploient **16 noix sacrées** (*ikin*), chacune dotée de quatre yeux (indentations naturelles). A ce jeu de 16 noix s'ajoute une noix principale, appelée *olori ikin*. À travers une série de manipulations rituelles, le *babalawo* génère un *odu*, figure binaire composée de deux séries de quatre traits, formant les 16 figures fondamentales du système *Ifa*, elles-mêmes combinables en 256 configurations. Cette structuration met en évidence une logique binaire et classificatoire, proche des systèmes combinatoires.

Malgré ces différences, les fagbo / *ikin* partagent une même fonction : être les relais matériels d'un message surnaturel, et les pivots concrets d'une syntaxe symbolique. Leur manipulation active une chaîne rituelle où le geste, la parole, la matière et l'intention convergent pour interroger le destin et restaurer un équilibre entre le visible et l'invisible.

ⁱⁱⁱ Nous empruntons ici l'expression à François Jullien, qui définit les « situations de savoir » comme des configurations culturelles, historiques et symboliques dans lesquelles un savoir se constitue, se formule et s'exerce. Loin d'une abstraction universelle, le savoir est ainsi pensé comme un dispositif inscrit dans des formes concrètes de médiation, de légitimation et de transmission. Voir : François Jullien, *Situations. Ce que la Chine nous apprend sur notre pensée*, Paris, L'Herne, 2015.

^{iv} Passage extrait de Chronique Indiscret des Mandarin, Wou King-tseu, pp 107-110

^v Cette scène s'inscrit dans le contexte de la Chine impériale tardive, probablement sous la dynastie Qing (1644–1911), période marquée par une forte codification des examens impériaux, une mobilité sociale fondée sur le mérite lettré, et une grande popularité des pratiques divinatoires dans toutes les couches sociales. Les lettrés, bien que rationnels dans l'idéal confucéen, n'étaient pas exempts de recours à la divination pour orienter leur carrière ou apaiser leurs incertitudes personnelles. Voir par exemple : Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, University of California Press, 2000.

^{vi} Etude de terrain dans le cadre de la thèse intitulée : *Objet, Signes et Procédures Cognitives dans le Système de Divination Fa : Etude de la Résilience Orale*, par Parfait Blaise Kofi Aplogan soutenue le 18/12/2024, IMAF-IJN

^{vii} *Fate* : Plateau divinatoire utilisé lors des consultations du *Fa*, sur lequel une fine couche de poudre végétale permet de tracer les figures du *Fa* (*dù*). Elle peut être de forme circulaire ou rectangulaire. Ici, il s'agit d'un *fate* rectangulaire, et latéralement concave, d'une facture simple et sobre, sans grand ornement artistique. Toutefois, ses bords sont sculptés et légèrement plus épais sur la face supérieure, ce qui a pour fonction de retenir la *ye*. (voir infra) Sur le milieu d'un des bords longitudinaux se trouve sculptée une tête humaine dans un style de bas-relief, qui déborde vers l'intérieur. Cette tête sert de repère au devin, car il doit placer le *fate* de manière à avoir la tête sculptée en vis-à-vis. Ainsi détermine-t-il la droite et la gauche du *fate*.

^{viii} **À propos du Ye**

Le *Ye* désigne la **poudre divinatoire** utilisée par le *Bokɔ̀nɔ̀n* (devin) dans les consultations du *Fa* par les noix sacrées (*fagbo*), dans le contexte fon (Bénin). Son équivalent dans la tradition yoruba est l'*Iyerosun* (*iyé* = poudre, *iròsùn* = nom de l'arbre Irosun), une poudre obtenue à partir du bois de l'arbre Irosun — ou parfois du bambou — que des termites ont lentement réduit en poussière fine.

Dans le système yoruba, cette poudre est essentielle : sans elle, le *Babalawo* ou *Ìyánífá* ne peut ni tracer ni lire les *Odu Ifa* sur le plateau divinatoire (*Òpón Ifá*). Chaque trait divinatoire est inscrit à la surface de l'*Iyerosun*, qui constitue à la fois le **support graphique** de l'écriture sacrée et la **matrice rituelle** du message révélé par le tirage des noix (*ikin*). Le choix de cette poudre ne relève pas d'une simple exigence technique, mais d'une **symbolique profonde** : l'arbre Irosun entretient un lien spirituel étroit avec le monde invisible. Il donne

d'ailleurs son nom à l'un des seize signes fondamentaux d'Ifa (*Irosun Meji*), occupant la cinquième position dans l'ordre canonique des *Odu Ifa*.

Une légende yoruba raconte que l'*Iyerosun* a « choisi de rester auprès d'Ifa pour toujours », soulignant la relation ontologique qui unit cette matière à la divinité du savoir.

Dans le contexte fon, le *Ye* joue un rôle équivalent. Poudre étalée avec soin sur le *fate* (plateau divinatoire), elle rend visibles les marques inscrites lors de la manipulation rituelle des *fagbo*. Elle confère à la surface de lecture une **dimension visuelle, rituelle et purificatrice**. Certaines variantes locales — poudre de kaolin, craie blanche — peuvent occasionnellement être utilisées, mais **aucune ne remplace le Ye véritable**, dont la **texture, la pureté et la charge symbolique** sont jugées indispensables lorsque la consistance rituelle est requise.

Enfin, la fonction cognitive du *Ye* (comme de l'*Iyerosun*) est multiple :

- **Support graphique** du signe divinatoire ;
- **Matière cosmologique**, associée à la terre, au bois sacré, au sable rituel ;
- **Index de légitimité rituelle**, sans lequel la consultation ne peut être validée.

^{ix} **A propos de la relation entre *Fate* et *Ye* dans la divination *Fa***

Dans le dispositif d'inscription graphique propre à la divination *Fa*, le *Fate* (plateau divinatoire) et la *Ye* (poudre rituelle) forment un couple indissociable et hautement symbolique. Le *Fate*, souvent en bois dur et finement sculpté, constitue à la fois le **support matériel** et le **socle cosmologique** de l'opération divinatoire. La *Ye*, quant à elle, est une **fine poudre beige clair**, obtenue par râpage ou pulvérisation d'un bois sacré — connu chez les Yoruba sous le nom d'*Irosun*. Cette matière rituelle, soigneusement tamisée, est étalée avec précision sur la surface du plateau avant chaque consultation. La *Ye* agit alors comme **surface d'inscription visuelle** : le devin y trace, par simple pression du doigt ou d'un bâtonnet, les marques correspondant aux figures binaires du *Fa*. Ces traces apparaissent par contraste avec le fond plus sombre du *Fate*, et révèlent la configuration symbolique transmise par l'oracle. D'un point de vue cognitif, on peut dire que le *Fate* est l'« encre cachée », tandis que la *Ye* joue le rôle de **papier révélateur**, comparable à une surface d'écriture sacrée sur laquelle se manifeste le langage du destin. Ce couple *Fate*–*Ye* constitue ainsi une véritable **interface graphique rituelle**, où chaque élément remplit une fonction technique, symbolique et cognitive. À travers lui, l'invisible devient visible, et le savoir du *Fa* prend forme dans un espace à la fois tactile, visuel et spirituel.

^x Cf. Diagne, Mamoussé, "Critique de la raison orale", p 17 et suivantes