



# LA REVUE SÉNÉGALAISE DES SCIENCES DE L'INFORMATION

LARSIC / ED-ETHOS / EBAD / UCAD

## **Les savoirs endogènes en question**

*Sous la direction de Aminata KANE et Moussa SAMBA*



# LA REVUE SÉNÉGALAISE DES SCIENCES DE L'INFORMATION

LARSIC / ED-ETHOS / EBAD / UCAD

## **Les savoirs endogènes en question**

*Sous la direction de Aminata KANE & Moussa SAMBA*

Préface du professeur Bernard DIONE

Ecole de Bibliothécaires, Archivistes et Documentalistes

Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

Tél. 00 (221) 33 825 76 60

© EBAD-2024

Tous droits réservés

# COMITÉ SCIENTIFIQUE

- Annaëlle France Winand (Université de Montreal- EBSI)
- BALIMA Dimitri Régis (Université Joseph KI-Zerbo)
- BOCOUM Hamady (UCAD, Musée des civilisations Noires-Sénégal)
- BOULESNANE Sabrina (Université Lyon 3 - France)
- BOUZIDI Laid (Université Lyon 3 - France)
- CASENAVE Joana (Université de Lille - France)
- CHEVRY PEBAYLE Emmanuelle (Université Haute Alsace - France)
- COTE Christian (Université Lyon 3 - France)
- DIAKHATE Djibril (EBAD-UCAD-Sénégal)
- DIONE Bernard, (EBAD-UCAD-Sénégal)
- DIOP Papa Momar ( Unesco et ARCMoW )
- EL HACHANI Mabrouka (Université Lyon 3 - France)
- FAU Jean-François (Université Senghor d'Alexandrie, Égypte)
- FLEURY Béatrice (Université de Lorraine – France)
- GUIMARÃES José Augusto Chaves (Université São Paulo - Brésil)
- KOUAKOU Sylvestre K. (EBAD-UCAD-Sénégal)
- LIQUETE Vincent (MICA-Bordeaux)
- MBENGUE Moustapha (EBAD-UCAD-Sénégal)
- MUSTAFA EL HADI Widad (GERiico, Lille 3)
- NDIAYE Ahmeth (EBAD-UCAD-Sénégal)
- OLEMBE Esther (Archives Nationales - Cameroun)
- PAM Adam Aly (UNESCO-Paris)
- SAMBA Moussa (EBAD-UCAD-Sénégal)
- SLAVIC Aida (Universal Decimal Classification Consortium - Pays-Bas)
- STALDER Angèle (Université Lyon 3 - France)
- WIOROGÓRSKA Zuzana (université de Varsovie)

## Table des matières

INTRODUCTION : LES SAVOIRS ENDOGENES EN QUESTION	<b>AMINATA KANE &amp; MOUSSA SAMBA</b>	1
LA FONCTION DES THRENES DANS LE TEMOIGNAGE DE LA MORT ET LA PERENNISATION DES TREPASSES DANS LA MEMOIRE COLLECTIVE BAFIA (1880-1944)	<b>LEOPOLD SEDAR EDONG</b>	10
LE SANG DU VENTOUSEUR (YEMEN)	<b>ANNE REGOURD</b>	30
SANGOMAR : UN MYTHE, DES RESSOURCES, UN ENVIRONNEMENT DE PRODUCTION	<b>MAME ARAME</b>	
<b>SOMMARE</b>		58
LES PRINCIPES DE CONSTRUCTION D'UN IMAGINAIRE SOCIETAL DANS LE PEKAAN DE GELLAAY AALI FAAL A LA GENERATION ACTUELLE DES CHANTRES DE CE GENRE COMMUNAUTAIRE	<b>HAMET MAIMOUNA DIOP</b>	77
DE L'ÉPISTEMOLOGIE A L'ÉPISTEMICIDE : LE SOCIOLOGUE FACE AU DENI DE SCIENTIFICITE DES SAVOIRS ENDOGENES	<b>AMETH BA &amp; KHALIFA MBOW</b>	95
L'IBOGA. UN PATRIMOINE NATUREL, CULTUREL ET NATIONAL AU SERVICE DU MONDE	<b>IDOMBA</b>	
<b>MBOUKOUABO CLAIRE VERSUELA</b>		112
SAVOIRS ENVIRONNEMENTAUX ET CIRCULATIONS : PERSPECTIVES GEO-HISTORIQUES SITUEES DEPUIS LA CARAÏBE	<b>LINDA BOUKHRIS</b>	130
CONSERVATION DES PRATIQUES CULTUELLES TRADITIONNELLES CHEZ LES LEBU DU SENEGAL : FOLIE OU GENIE D'UN PEUPLE ?	<b>MOUSSA SAMBA</b>	145
ÉPISTEMOLOGIE FEMININE ET CODAGE MASCULIN DU RECIT SOCIAL	<b>MAMADOU FALL &amp; AMINATA KANE</b>	163
SAVOIRS FEMININS ET DEVELOPPEMENT TERRITORIAL : QUELLES STRATEGIES DE VALORISATION DU PATRIMOINE SOCIO-ECONOMIQUE DES NANA BENZ DANS LES POLITIQUES PUBLIQUES TOGOLAISES ?	<b>ESSOZIMINA BAMAZE N'GANI</b>	180

# Le sang du ventouseur (Yémen)

*The cupper's blood (Yémen)*

Anne Regourd  
CNRS, Paris  
[anne.regourd@gmail.com](mailto:anne.regourd@gmail.com)

Plaçant le sang au centre de la réflexion anthropologique, l'article interroge finalement les évolutions potentielles dans la hiérarchisation sociale par groupes de statut, au Yémen, faisant suite à des changements successifs de milieu.

## **Mots-clés**

ventouse – sang – groupes de statut – regard social – évolution – Yémen

## **Abstract**

Placing blood at the centre of the anthropological reflection, the article finally interrogates the potential changes of position in the social hierarchy accorded to status groups in Yemen as a result of successive changes in their milieu.

## **Keywords**

cupping - blood - status groups - social regard - change - Yemen

## I. Introduction

La ventouse scarifiée (*hiḡāma*) a été pratiquée sur la durée au Yémen<sup>1</sup>. Cette réflexion s'appuie sur un terrain mené principalement en 1999-2000 à Sanaa, capitale du pays après l'unification, avec des incursions à visée comparative dans les environs (Wādī Ḥamr (1998), Ḥamdān) et en Tihāma (Bayt al-Faqīh et Zabīd (2000, 2004), al-Ḥayṭ (2004)). Durant mes recherches sur la magie et la divination au Yémen, ce sont les pratiques et les tradipraticiens de renommée locale qui ont attiré mon attention : ils auraient, autrement, échappé à la chronique.

J'ai choisi de traiter de la pratique de la ventouse scarifiée dans ce cadre thématique en partant du principe qu'un savoir endogène pouvait être un savoir importé, qui a été acclimaté, puis s'est développé dans un contexte donné. Le terrain mené au Yémen s'est révélé extrêmement riche et cette présentation n'absorbe qu'une partie des données et réflexions qu'il a suscitées.

Hautement symbolique, le sang est pourtant traité en « second » par rapport à d'autres notions, en anthropologie, tel que par exemple le mariage ou le droit coutumier (*'urf*, dette de sang), les rituels magiques ou les pratiques de certaines communautés. Faire au contraire du sang le sujet principal de l'analyse, en prenant l'option d'organiser la réflexion autour des différentes représentations d'un « même » sang – celui retiré au cours de l'opération par le ventouseur, donne à voir que la trace ensanglantée commande au statut médical et à la transmission du savoir, à la place sociale des ventouseurs et à la perception de tous.

Le groupe de statut auquel les ventouseurs appartiennent, les *muzayyinīn* (Sanaa, hauts plateaux), les *rayyīs* (Tihāma), a déjà été décrit comme un groupe qui n'est pas socialement homogène. Cependant, les sous-groupes qui le constituent n'ont pas toujours fait l'objet d'études spécifiques. C'est le cas des ventouseurs, relevant d'un sous-groupe qui a été caractérisé par son activité principale, consistant à manipuler des matières organiques. Ils peuvent translater d'une matière à l'autre : du fait du cumul de différentes spécialités, l'activité de ventouseur a donc pu être signalée « latéralement », alors que le sujet de l'étude se concentrait sur une autre spécialité, par exemple celle des personnes travaillant dans les hammams ou sur la phlébotomie. Les *muzayyinīn* sont le plus souvent caractérisés de manière comparative, une analyse qui met en évidence les liens d'interdépendance, de « clientèle » et de subordination/dévalorisation entre les groupes de statut, particulièrement en milieu rural, et qui débouche sur une appréhension des équilibres permettant à la société de perdurer dans son ensemble. L'analyse se complexifie en combinant l'opposition citadin (*ḥaḍarī*) / tribaux

---

<sup>1</sup> Pour une présentation générale des tradipraticiens de la saignée en Islam, voir Beg, 1982. Une vidéo sur la ventouse scarifiée pratiquée dans une clinique est visible ici, <https://www.youtube.com/watch?v=mhOdwuMJPQ>

(*qabā'il*) ou « bouseux » (différentes dénominations locales existent). Cette « statique » des équilibres sociaux n'a pas empêché les stratégies individuelles ou familiales visant à prendre l'ascenseur social, ainsi que cela a été remarqué pour les commerçants du Hadramaout. Ici, c'est plutôt l'impact social de bouleversements plus récents, tels les flux migratoires internes, la mondialisation, sur un groupe de statut spécifique, entraînant des changements de milieu, qui seront la matière de l'examen. Lorsque nous entamons l'étude, nous nous trouvons donc après une phase d'évolution économique et sociale, amorcée avant 1970 et décrite par un travail précédent jusque dans les années 1990, qui a entraîné une mobilité géographique et professionnelle chez les descendants des *muzayyinīn* (Mundy, 1995, par exemple p. 42, 85).

## II. Le sang médical, « al-dam al-fāsid »

Le type de soin par ventouse scarifiée (*hiġāma*) repose sur la théorie humorale, dont la première formulation connue se trouve dans la théorie physiologique et pathologique exprimée par Hippocrate dans son traité, *On the Nature of Man*. C'est la théorie sur laquelle reposaient l'explication de la santé et de la maladie et qui a vu le jour dans la pensée grecque antique, puis a perduré jusqu'au XVIII<sup>e</sup> s. occidental. Cette théorie postulait que lorsque les humeurs, constituées de sang, de phlegme, de bile jaune et de bile noire, étaient en équilibre dans le corps, s'ensuivait une bonne santé. À l'inverse, lorsqu'une ou plusieurs de ces humeurs étaient surabondantes ou en quantité insuffisante, la maladie en résultait. La pléthore, une surabondance d'humeurs corporelles, qui caractérise les fièvres et les inflammations, était donc correctement traitée en encourageant leur évacuation. Cela pouvait être réalisé au moyen de médicaments qui purgent ou provoquent des vomissements, par la diète ou par écoulement du sang.

Suivant nos observations au Yémen, cela consiste à pratiquer de courtes incisions horizontales, superficielles, sur des points précis du corps, puis à y appliquer la ventouse, de forme conique, à faire le vide d'air en aspirant par l'orifice pratiqué au haut du cône ou par un tube latéral soudé à la partie conique, enfin à obturer l'orifice. Au besoin, le ventouseur pose les ventouses avant scarification, afin de faire affluer le sang à un endroit donné.

Les ventouses anciennes sont en corne de vache, et, pour les plus étroites à la base, en corne de chèvre, dit-on (III. 1 ; Annexe, VI.) ; au souk des métaux, on trouvait dans les années 1990-2000 des ventouses en aluminium recyclé, c'est ce modèle qui possède un tube latéral soudé<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Davis & Appel, 1979, p. 17b.

« (...) the earliest cupping instruments were hollowed horns or gourds with a small hole at the top by which the cupper could suck out the blood from scarifications previously made by a knife. (...) The use of cattle horns (by the Arabs) for cupping purposes seems to have been prevalent in all periods up to the present. When Prosper Alpinus visited Egypt in the sixteenth



Figure 1. Ventouse scarifiée, corne, orifice. © A. Regourd

Une tradipraticienne dit qu'elle trempe les cornes dans l'eau avant application parce que cela rend l'adhésion meilleure. À Bayt al-Faqīh, ils utilisent pour cela de l'huile de sésame (*ṣalīṭ*, printemps 2000, Zabīd).

Les incisions multiples sont parallèles les unes aux autres, jamais perpendiculaires, faute de quoi il y aurait une vilaine blessure. L'une des tradipraticiennes pratique des scarifications de biais par rapport à la première intervention à incisions parallèles. Durant la succion, le sang remonte le long des parois de la ventouse et le tradipraticien juge alors quand et combien de fois il répètera l'opération. Les tradipraticiens disent généralement qu'ils attendent le moment où il n'y a plus de sang, mais seulement une « eau rougie » : lorsqu'ils retirent la ventouse et constatent que la plaie ne saigne plus, ils peuvent donc cesser l'opération (comparer à Davis & Appel, 1979, « Cupping Procedure », p. 24a-25a). Généralement, l'opération n'est pas répétée plus de trois fois. Le sang exsudé est vidé au fur et à mesure dans des containers variant d'un tradipraticien à l'autre. Lorsque l'endroit où placer la ventouse se trouve dans une zone pourvue de poils et cheveux, le tradipraticien rase la zone. C'est la deuxième source de « restes » du corps résultant de l'opération.

Le sang aspiré par la ventouse se situe entre la peau et « les os », il n'est pas le même que celui qui coule dans les veines (« al-dam mā bayn al-bašara wa-al-ʿiẓam ġayr al-dam fī al-ʿurūq »). La ventouse scarifiée a un effet décongestionnant contre le sang stationnant ou se trouvant figé à un endroit (« taġammada al-dam fī buqʿatihi »). La fin du traitement conditionnée par l'épuisement du sang qui laisse place à la seule lymphe correspond au fait de vider de son sang un endroit rendu douloureux par son accumulation. Par exemple, le sang d'un homme qui s'est rendu au bain public (*ḥammām*) ou bien

---

century, he found the Egyptians using horns that were provided with a small valve of sheepskin to be maintained in place by the cupper's tongue and serving to prevent the intake of air once the cup was exhausted ». Dans l'Antiquité, on utilisait aussi des ventouses en métal et en verre (ibid., p. 19a).



a marché sous le soleil, s'est « coagulé » à un endroit de son corps. La chaleur fait partie des causes d'un mal, qui peut être dégagé par *hiğāma*. L'un des praticiens a signalé une recrudescence de clients en période de chaleur. Le froid (*al-bard*) est aussi décrit comme une cause du mal (par ex. rhumatismes, prendre froid (*al-riyāh*), maux de tête, oculaires ou dentaires). C'est ce sang trop épais que l'on nomme « al-dam al-fāsīd » ou sang corrompu et c'est lui qui provoque une douleur que la ventouse scarifiée est capable de chasser. Le sang corrompu ou malade est décrit comme un « sang noir » et, au terme de l'application de ventouses, il retrouve sa couleur rouge. La présence de sang mauvais peut se détecter par l'existence de démangeaisons et de boutons : deux des points du dos s'appellent, par métonymie, « *ḥakāwī* ». Les jambes violacées indiquent aussi une concentration du sang à cet endroit (« al-dam yatarāqqim »). En conséquence, les tradipraticiens disent intervenir directement sur l'endroit problématique : « *naḥğam fī makān al-wağğ* », i. e. la ventouse est appliquée à l'endroit de la douleur, par ex., là où il y a eu traumatisme (« *fī makān al-ṣadma* »). L'opération a un côté spectaculaire en ce sens que le résultat de la cure ou l'extraction du sang dorigène est visible tout de suite et à l'œil nu ; le bienfait ne l'est pas en revanche car, comme toute extraction de sang, l'opération fatigue, d'autant plus si l'on est âgé.

En réalité, les tradipraticiens posent aussi des ventouses qui agissent à distance ou en profondeur dans le cas des cailloux qui bloquent la vésicule ou les reins (1998, *Wādī Zahr*)<sup>3</sup>. Les ventouses sont posées sur toutes les parties du corps : tête, dos, membres, articulations, ventre, et, à cet effet, il existe des ventouses de différentes dimensions à leur base (diamètre maximal du cône). Les points de la *hiğāma* sont immédiatement identifiables, mais d'autres se « mesurent » par empan, de la même manière que le font les acuponcteurs, ou sont connus (genou). Une ventouse peut être placée sur la cicatrice produite par une précédente ventouse. On a vu un cas où seulement 2 mois s'étaient écoulés entre la première et la seconde opération au même endroit.

Que soigne-t-on avec la ventouse scarifiée ? De multiples douleurs, musculaires, articulaires, ou autres, par ex., les rhumatismes, la sciatique, la tension, les céphalées, la toux (ou poitrine prise, *al-kitmeh* en *Tihāma*), l'asthme (*al-rabū*) ou des problèmes liés aux menstrues, ... (comparer avec Davis & Appel, 1979, citant Thomas Mapleson, 1801, p. 17b ). La consommation de *qāt* amène des patients, car elle augmente la tension. On nous a parlé d'une patiente soignée pour aménorrhée : elle a 30 ans environ ; mariée à 14 ans, elle a déjà eu 4 enfants morts (fausse couche ?), il lui reste une fille. Pour

<sup>3</sup> Comparer avec Davis & Appel, 1979, p. 17a, « (...) the ancients usually recommended cupping close to the seat of the disease. However, there were several examples in ancient writings of cupping a distant part in order to divert blood. The most famous of these examples was Hippocrates' recommendation of cupping the breasts in order to relieve excessive menstruation ».

son dernier-né, elle a subi une césarienne, puis ses menstrues ont cessé. Son mari veut se remarier. La ventouse scarifiée pourrait rétablir le cycle.

La ventouse scarifiée est aussi utilisée à titre de purge, une fois par an<sup>4</sup>. L'un des tradipraticiens qui fait de la *makwa* et de la saignée au couteau (*'irq al-nisā*<sup>5</sup>) cite un proverbe :

إذا وصل نيسان بالسلامة عليك بالحمام والحجامة  
ولا تقاربها ولو كانت حمامة

Cela place la purge au mois de *nīsān*, dans le calendrier syriaque, solaire, soit avril<sup>6</sup>.

Sur certains patients, la purge dégage la vue, ce qu'indique un dicton en prose rimée :

تحجمي ونظرك يصفى

Mais s'y superpose un calendrier religieux, qui place la saignée aux mois de *ramaḍān* (*'id 'arafat*) et *raġab* (7<sup>e</sup> mois du calendrier lunaire hégirien), les deux mois où le Prophète Muḥammad a eu recours à la ventouse. Une praticienne parle dans la foulée de points de *hiġāma* et mentionne des points « interdits » : sur la main et sur le côté du pied, après nous avoir parlé de la ventouse. Légalement, la ventouse scarifiée fait partie de la médecine prophétique (*tibb nabawī*), plusieurs hadiths attestant que le Prophète y avait eu recours, en particulier contre les maux de tête (ventouse appliquée « sur la tête » ou « le milieu de la tête »). La *hiġāma* apparaît chez al-Buḥārī à côté des « pointes de feu » ou *kayy* – au Yémen d'aujourd'hui, on dit plutôt *makwa* (Buḥārī, 2007, t. 4, p. 101-105, n° 5694-5705)<sup>7</sup>.

La *makwa* s'applique aussi sur des points du corps immédiatement repérables par le praticien ou qui sont « mesurés » en empan. Certains points comme celui de la paralysie faciale (*lawāqa*) peuvent être traités par *makwa* ou massage. À Bayt al-Faqīh, le massage est complémentaire du traitement par ventouse : nous l'avons observé pour les maux de tête (printemps 2000, Zabīd). Certains maux peuvent être traités par la *hiġāma* ou la *makwa*, à partir des mêmes points :

<sup>4</sup> Le Rasūlide al-Malik al-Ašraf « noted that it (bleeding) should be done in Adhār (III) » (Varisco, 1994, p. 207, et n. 7) ; il y a de nombreuses discussions sur les mois appropriés ou à éviter pour les saignées et les ventouses au Yémen et ailleurs, y compris dans les almanachs. Comparer avec les calendriers européens médiévaux pour les saignées et la purgation appelés *Aderlasskalender*, sur la base des signes du zodiaque et leur influence sur chaque partie du corps, le plus ancien imprimé ayant été publié à Mayence en 1457 (Osler, 1923 ; Sudhoff, 1908).

<sup>5</sup> Qui est aussi le nom pour sciatique.

<sup>6</sup> Un traitement par ventouses scarifiées au printemps correspond parfaitement à la vision des Grecs de l'Antiquité. La théorie humorale grecque était associée à des qualités spécifiques représentant chaque saison de l'année et aux quatre éléments selon la doctrine d'Empédocle, dans laquelle toutes choses étaient composées de terre, d'air, de feu et d'eau. Le sang va avec l'air et le printemps et s'oppose à la bile noire, associée à la terre et l'automne (Davis & Appel, 1979, graphique p. 4b).

<sup>7</sup> La question sous-tendant ces hadiths étant celle du caractère licite de la *hiġāma*, il apparaît *ipso facto* que c'était un remède courant à cette époque en péninsule Arabique. La terminologie arabe (« *šaraṭa miḥġām* »), son utilisation en cas de maux de tête, qui implique de raser les cheveux, ajoutée au principe thérapeutique implicite – mésothérapique, prête à penser qu'il s'agit bien de ventouse scarifiée.

s'est donc développée une observation comparée justifiant que l'on préfère l'un à l'autre pour tel et tel cas. Umm G. dit que les clients sont nombreux durant le mois de muḥarram, le premier mois du calendrier lunaire hégirien, beaucoup moins en ṣafar (... ?). « En muḥarram on va au *ḥammām* et chez le *ḥaḡḡām* », dit-on (mars 2000).

Certains tradipraticiens établissent un diagnostic. Ils peuvent juger qu'une intervention est dangereuse (par ex. pour les diabétiques, Umm G., mars 2000), inutile ou qu'un patient n'est pas de son ressort mais de celui d'un autre thérapeute. En d'autres termes, avant l'intervention, le patient peut subir un examen. Le sang de chaque personne est différent, il est qualifié selon sa fluidité, par ex. : *ḥarīq*, *mutasayyil*, ... Selon ses connaissances, le tradipraticien peut compléter la cure par des recettes à base de plantes médicinales. Il indique alors la liste des plantes, où les acheter et comment les préparer.

Voici une recette recommandée contre les rhumatismes par Umm G. : du *qāt* (*catha edulis*) pilé appliqué sur le genou, ou bien une préparation à base de *samn* (*'ādī*), de *'anṣīf*<sup>8</sup> et de lait, pour enlever le froid (*al-riyāḥ*), c'est-à-dire combattre les rhumatismes. On fait fondre la *samna* avec le *'anṣīf*. Lorsque toute la sève du *'anṣīf* est sortie et s'est mêlée à la *samna*, on écarte la préparation du feu et l'on ajoute du sel. C'est un onguent. Froid, il s'applique comme une crème (*duhn*).

Dans la médecine grecque, la ventouse scarifiée fait partie des actes chirurgicaux. Suivant la grande vague de traduction de traités médicaux du grec vers l'arabe<sup>9</sup>, on retrouve ce même statut dans les grands traités arabes (*tibb 'arabī*), tels ceux d'Avicenne ou de Rhazès (Rāzī). Au Yémen contemporain, la ventouse scarifiée ne fait pas partie en effet des actes de médecine domestique. Dans le monde rural yéménite, il est fréquent que les enfants connaissent une vingtaine de plantes à vertus médicinales (celles qui servent à se nourrir, *al-ḡiḡā'*, incluses). Les ventouses utilisées à la maison correspondent à celles que l'on utilisait en Europe : d'usage domestique, elles font leur apparition dans les hôpitaux vers la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début XIX<sup>e</sup> s. Le vacuum est créé par une flamme et l'instrument, lorsqu'il est vidé de l'air et appliqué sur le corps, provoque une tuméfaction de la peau. J'ai personnellement vu ma grand-mère, en milieu rural, dans le Sud de la France, poser des ventouses (en général une douzaine) sur le dos de mon grand-père, contre le froid.

<sup>8</sup> Plante cueillie sur les hauts plateaux, aux feuilles longues, vertes et bourruées. L'un des noms locaux pour *Pulicaria jaubertii* Gamal-Eldin, species : *Asteraceae*, angl. « Fleabane », voir Al-Duba'ī & al-Ḥulaydī, 1997, p. 127.

<sup>9</sup> Ullmann, 1995 ; Sezgin, 1996 ; Pormann & Savage-Smith, 2007, chap. 1. Il semble qu'il y eut des ventouseurs en Mésopotamie ancienne, et « the Babylonians practiced cupping, using a horn » (Stol, 1987, p. 83, « Bottle-gourd », et n. 18, p. 88-89). L'utilisation de ventouses de verre, telles que celles mises à jour par les fouilles de Suse (Iran), les plus anciennes desquelles ont été estimées du VIII<sup>e</sup> s. de notre ère (musée du Louvre), et les ventouses cylindriques en verre, munies d'un bec, dégagées dans un complexe de pharmacie (laboratoire, boutique et salle de consultation), dont la période d'activité se situe entre la fin du VII<sup>e</sup> et la fin du VIII<sup>e</sup> s., au cours des fouilles de Paykend, oasis de Boukhara, ont été appréciées comme un témoin de l'influence de la Mésopotamie arabe (Semenov & Mirzaakhmedov, 1997, illustrations).



Figure 2. Dry Cupping. France © A. Regourd

Au Yémen, je l'ai vu poser au-dessus de l'estomac, pour soigner une douleur à cet endroit. L'instrument utilisé était une boîte de conserve. C'est connu en Tihāma, cela s'appelle *takwīs* (printemps 2000, Zabīd)<sup>10</sup>.

La ventouse scarifiée nécessite l'intervention d'un homme de l'art, de la même manière que la circoncision, l'ablation des amygdales, de la luette, la saignée par piqûre (*fiṣāṭa*), au couteau (*'irq al-nisā'*) ou à l'aide de sangsues, l'extraction de dents (*iqḷā' al-dīrs*<sup>11</sup>). Impliquant d'inciser, donc l'écoulement du sang, elle est l'affaire de spécialistes. De même que la *makwa*, qui, elle, engendre une brûlure susceptible de s'infecter. L'un des ventouseurs âgés porte une bague avec une cornaline d'un rouge uni et profond (ou non-opaque, *'aqīq rumānī*), une pierre ayant la vertu (= *min al-aḥḡār al-kaṛīma*) de stopper le sang en cas de blessure.

### III. Le sang social, al-naḡāsa

#### a. Un sous-groupe de statut, un métier

Sur les hauts plateaux et en Tihāma, ceux qui travaillent avec les exsudations du corps appartiennent à un groupe considéré comme inférieur par d'autres, celui des *banū ḥums*, *banū al-ṭaraf* ou bien *muzayyinīn* (Sanaa, hauts plateaux) et *rayyīs* (Tihāma). Ils sont *ḥammāmī*, *mukayyīs*, coiffeurs ou

<sup>10</sup> Davis & Appel mentionnent une méthode intermédiaire entre les ventouses sèches et scarifiées, utilisant la scarification sans ventouses : « In order to remove any sizeable amount of blood, however, it was necessary to apply some sort of suction to the scarifications, because capillaries, unlike arteries and veins, do not bleed freely ». Sur l'illustration qu'ils ont fournie pour l'Égypte du XVIe s., le nombre d'entailles est énorme et le patient doit se tenir debout dans une bassine d'eau tiède (David & Appel, 1979, p. 17a, et Fig. 8, p. 43).

<sup>11</sup> Ce mot désigne toutes les dents.

barbiers circonciseurs, dentistes, *qaššām*, ils réduisent les hémorroïdes, tiennent des cafés (*maqhawī*), posent le henné, travaillent dans la cuisine pour les mariages, ...). À Zabīd, on ne confie pas aux *rayyīs*, mais aux Aḥdām<sup>12</sup> le soin d'animer (musique, danse, ...) ou de laver les assiettes dans la cuisine lors des mariages (2004, Zabīd)<sup>13</sup>. Selon les tribaux (*qabā'il*) et les familles de cadis et de descendants du Prophète (*sayyids*), les *muzayyinīn* de la capitale ne sont pas parfumeurs ou ne font pas de la pharmacopée (*aṭṭārīn*), seuls les propriétaires terriens le sont/peuvent l'être, i. e. eux-mêmes (1999). Cette réflexion est éminemment intéressante en ce qu'elle signale la persistance d'une forte présence du monde rural dans la vieille ville de Sanaa au moment de l'étude. Mais elle indique aussi que la stratification sociale est le champ d'une lutte permanente des groupes pour la conservation de leur statut, qu'elle n'est pas figée<sup>14</sup>.

Ce groupe ne représente pas non plus un bloc et des différences hiérarchiques se font jour selon les régions en fonction des corps de métier. Cela a été observé pour d'autres métiers<sup>15</sup>, mais s'applique aux ventouseurs. En Tihāma, à Zabīd, ceux qui travaillent le cuir se considèrent comme supérieurs aux ventouseurs, ce qui n'encourage pas l'exogamie ; mais n'exclut pas toute mobilité professionnelle : le fils aîné de l'un des poseurs de ventouse âgé, à Bayt al-Faqīh, travaille le cuir (printemps 2000, Zabīd). Autre échange à Zabīd : les ventouseurs sont au-dessous de tous dans la hiérarchie sociale, au-dessous même des Aḥdām, leur groupe est strictement endogame, car on ne se marie pas avec eux, on ne les fréquente pas (2004, Zabīd)<sup>16</sup>.

Les histoires familiales<sup>17</sup> et les lignées de ventouseurs (Annexe) mettent en évidence les mariages entre ces familles et des métiers associés<sup>18</sup>. Mais aussi l'événement majeur que constitue le passage d'un milieu rural à un milieu citadin, il y a deux à trois générations, suivi d'évolutions vers une version « moderne » des métiers (études dentaires à l'étranger) ou vers l'administration, parfois dans le champ des mêmes métiers (ministère de la Santé).

<sup>12</sup> Al-Aḥdam forme une sorte de groupe d'origine africaine, ancien et marginalisé au Yémen. Mais il est complexe, recouvre des statuts sociaux différents selon les régions (Kloss 2023) et est encore mal connu. Le Yémen a officiellement aboli l'esclavage en 1962.

<sup>13</sup> Meneley, 1996. Comparer à Rodionov, 2008, p. 279 : « the Ḥaḡr district is populated by Ḥaḡūr, an ethno-social group of African origin who still retain some African demonological traditions even today ».

<sup>14</sup> En réalité des *muzayyinīn* sont propriétaires terriens en monde rural (Mundy, 1995, p. 45).

<sup>15</sup> Cf. Mundy, 1995, p. 45-46 et n. 59 p. 214-215, p. 84-85, pour les bouchers de Wādī Zahr ; Mermier, 1997, p. 74, pour les menuisiers. À Taz, les artisans (sing. *ṣānī'*) peuvent aspirer à épouser quelqu'un d'une autre couche sociale (Grabundzija, 2009, village de Miqdar dans la région de Ḥuḡariya, à la frontière de la ville de Taz).

<sup>16</sup> Comparer à Bouteiller, 1966, chap. VI, « Pouvoir et don guérisseur selon les normes de la lignée, l'endogamie », p. 98sq.

<sup>17</sup> Les biographies des familles ne seront pas données ici – uniquement les lignées à partir d'un « ancêtre » donné en référence par leurs descendants (annexe).

<sup>18</sup> Ils s'étendent, pour les femmes, à la préparation des morts, « The elder woman of the family of bath-keepers, who used to dress brides when she was young, also does cupping for blood-letting and prepares the dead » (Mundy, 1995, p. 84). L'association tenancier de café (*makha*)-ventouseur éclaire ce passage de Paul Nizan sur Aden en 1926-1927 : « Accroupis à la porte de petits cafés enfumés, les hommes bienheureux fument des pipes à eau, raniment leurs charbons. Ils ont quelquefois le dos recouvert de ces ventouses faites d'une corne de chèvre, qui aspirent le mauvais sang des maladies » (Nizan, 1987, p. 107-108).

La transmission du savoir se fait par apprentissage, oralement, suivant généralement, mais pas exclusivement, des lignées féminines et masculines au sein des familles (père > fils ; ou père & mère > fille ; ou latéralement de frère à frère). L'un des ventouseurs n'ayant pas de fils a adopté un orphelin à qui il a transmis. Ceci confirme le statut social déclassé des orphelins, autant que l'absence de latitude sociale du ventouseur pour transmettre.

Le sang que l'on cherche à faire sortir avec la ventouse, on l'a vu, est appelé « al-damm al-fāsid », sang corrompu, ce qui correspond à l'expression grecque. En outre, la « *sidāda* » placée dans la bouche, permet d'obturer la ventouse. La « *sidāda* » est faite de tendons de pieds de veaux, achetés au souk ou là où les bouchers égorgent les bêtes. Secs, on sépare les fibres, on les aplatit (*dakka*), on les met à tremper dans l'eau un à deux jours, puis on pile à nouveau (Axx Bayt X pile avec du sel pour ôter le goût primitif) et, ainsi, les met en miettes, on malaxe/pétrit avec la main. Quoi qu'il en soit, on obtient un résultat collant, mais dont les éléments sont dissociés. On place la préparation dans la bouche en mâchant (*barama* > *mabrūm*) pour obtenir les petites boules servant à obturer la ventouse en un temps optimal. Le chewing-gum ne fait pas l'affaire. Une même boule peut servir plusieurs fois (1999). Surtout, avant d'obturer, le tradipraticien aspire pour produire la succion, y compris après scarification. Le sang stagnant sur les parois est nécessairement noir et dense. Certains tradipraticiens crachent beaucoup et se lavent la bouche. Enfin, le ventouseur doit s'occuper du sang exsudé – parfois compté en litres – et des cheveux.

#### **b. La nağāsa, immondices, impureté et souillure**

On a donc affaire à des métiers qui mettent en contact avec des exsudations du corps. L'urine et les excréments en font partie, ils font l'objet de disposition dans l'univers familial quotidien de tous. On n'urine pas debout afin certes de ne pas s'exhiber, mais aussi de ne pas éclabousser ses vêtements (avril 2001). Les vêtements des enfants, souvent maculés d'urine et d'excréments, sont lavés à part, et même étendus par certains à part avec des pinces à linge réservées pour qu'il sèche : « les adultes prient », c'est la raison (mars 2000). Les talismans de protection (*hirz*) pour les enfants, placés autour de leur cou, sont portés haut afin qu'ils ne soient pas souillés par l'urine : ils portent en effet le nom de Dieu (1998, Wādī Zahr ; comparer avec Douglas, 1992).

Dans *Al-mandal al-sulaymānī*, un livre donnant des éléments pour exorciser les douze tribus de djinns qui ont accepté de se soumettre aux invocations suivant la magie salomonienne, dont des manuscrits se trouvent chez des tradipraticiens des hauts plateaux yéménites, un des aliments favoris de la première tribu est le sang de la ventouse scarifiée (Regourd, 2011, p. 268).

Le code de bonnes mœurs (*aḥlāq*) qui invite à la séparation des hommes et des femmes est suivi dans la pratique : les ventouseurs soignent des hommes et les ventouseuses soignent des femmes, exceptionnellement des hommes (je n'ai pas vu l'inverse). Durant le traitement en effet des parties du corps, telles le dos, sont susceptibles d'être dénudées. Les ventouseuses pratiquent chez elles (à la maison), tandis que les hommes reçoivent dans des boutiques (coiffeur) ou des officines spécialisées, souvent proches du souk (Sanaa, Ḥamdān, Bayt al-Faqīh). Certains ventouseurs placent une séparation (rideau) entre la rue et l'intérieur de leur officine lorsqu'ils opèrent (par ex. Sanaa), d'autres non (par ex. Bayt al-Faqīh). Les clients étant dans ce cas précis des hommes, la fonction de ces séparations se pose : pour Sanaa, il n'est pas exclu que les jeunes hommes préfèrent échapper au regard des passants, afin qu'on ne sache pas qu'ils recourent à cette thérapie. À Bayt al-Faqīh, les deux boutiques du souk al-ḥamīs sont placées l'une à côté de l'autre dans une rue latérale, à côté du coiffeur (printemps 2000, Zabīd).

### c. Un savoir partagé

Ce sont les clients qui décident d'aller voir le ventouseur. Ils sont de Sanaa : vieille ville, Bāb al-Ṣabaḥ (al-Ṭabarī et souk al-Ḥatab), Bāb Ṣu'ūb (Sawād Hizzīz), et du quartier d'al-Asbāḥī, quartier aujourd'hui chic des faubourgs de Sanaa, sur la route de Taez, « souvent habité par des Taezis ». Les clients sont généralement des tribus des hauts plateaux (Banū Ḥuṣayṣ, Banū Maṭar, Banū Ḥāšid, du Ḥawlān, du Ġabal Nuqūm, près de Sanaa) : l'une des ventouseuses était du Ġabal Nabī Ṣu'ayb, où elle pratiquait ce métier, puis elle s'est mariée avec un homme de la ville, où elle a continué à exercer. On pense à une clientèle personnelle qu'elle a emmenée avec elle, le choix d'un praticien passant par le bouche à oreille. Mais il ne s'agit pas seulement de cela. Des clients de la vieille ville de Sanaa sont des tribaux et l'origine des familles dont on a pu reconstituer une biographie pointe vers le monde tribal.

### d. Indicateurs sociaux

La clientèle n'est pas composée d'enfants, mais compte des vieillards. Les clients mâles sont plutôt d'un certain âge, ont plus de la trentaine, ils sont exceptionnellement plus jeunes (Sanaa, Bayt al-Faqīh, printemps 2000, Zabīd)<sup>19</sup>. L'un d'eux, à Sanaa, « y revient » après une période où, jeune homme, il avait écarté d'y recourir. Sur le tard, dit-il, il renoue avec les habitudes de son père, qui venait se faire purger, active le lien générationnel, maintient le cycle des générations.

Il est préférable qu'un homme évite d'avoir recours à la ventouse scarifiée quelques jours avant le mariage : cette perte

---

<sup>19</sup> Davis & Appel, 1979, p. 17a, « Cupping was generally regarded as an auxiliary to venesection. The indications for the operation were about the same as the indications for phlebotomy, except that there was a tendency to prefer cupping in cases of localized pain or inflammation, or if the patient was too young, too old, or too weak to withstand phlebotomy ».



de sang le rendrait moins vigoureux, tout spécialement le jeudi soir (« laylat al-duḥla »)<sup>20</sup>. Au proverbe en arabe cité plus haut, ajoutons celui-ci :

لا بداية الحجامة وقلوب ناعم أكلا دهن وسكين  
تهامة

(avril 2001).

Seuls les gens mariés peuvent être soignés par ventouse à l'europpéenne (printemps 2000, Zabīd).

Ḥxxxx (Ḥamdān), parlant en général dit qu'il y a plus de femmes que d'hommes parmi les clients. Pour la plupart, celles-ci viennent se faire soigner de douleurs au dos et aux articulations. Chez Umm G., deux femmes ont des ventouses à l'intérieur des genoux, là où c'est le plus douloureux : l'une d'elles dit qu'elle est fatiguée par le travail aux champs et à la maison. En général, elles s'épanchent, confient leurs difficultés et leurs souffrances dans ce lieu thérapeutique où elles croisent d'autres femmes qu'elles ne connaissent pas et qu'elles ne reverront jamais, ou, si cela arrivait, qui ne diront rien. Cette libération psychologique accompagne la libération du sang. Se plaindre de douleurs au dos, aller se faire soigner par ventouse scarifiée est socialement acceptable et sert les femmes à monnayer une échappatoire, une accalmie dans l'ordre des tâches domestiques. Il y aurait aussi beaucoup à dire sur le corps thérapeutique et le corps esthétique (Vigarello, 1985).

#### IV. Le sang de la personne, le sang talismanique

##### a. Protection (ḥirz)

Aḥxxx Bayt X (Sanaa) a acheté ses ventouses à La Mecque. Il précise qu'elles venaient du Nigéria, que cela se pratique dans le pays, ainsi qu'au Sénégal<sup>21</sup>. Au pèlerinage, les pèlerins échangent leurs expériences et font du menu commerce, d'où l'expression de « pèlerin pacotilleur » (selon Miège, 1982, p. 95-96). Avant de commencer à pratiquer, Aḥxxx récite la *taṣliya*, puis dit la *basmala*. Il faut chasser les démons, car le corps est découvert. *Al-Mandal al-sulaymānī*, cité plus haut, indique aussi que ces derniers peuvent être attirés par le sang de la *ḥiḡāma*. *Zawḡat al-ḥāḡḡ* 'A. a acheté ses ventouses en aluminium à Médine. Elle n'est pas sûre que ce soit produit sur place. Elle a fait le pèlerinage huit fois. La corne éthiopienne de Zirāf est de bonne qualité, dit-elle, mais elle est chère.

<sup>20</sup> Westermarck, 1914, p. 337, « Blood-letting should be followed by three days' continence (Tangier, etc.); and it would be bad to have sexual intercourse the night before starting on a journey (Fez) ».

<sup>21</sup> Davis & Appel, 1979, p. 17b-19a, « The Smithsonian collection contains a cow's horn from Madaoua, Niger Republic (West Africa), used for drawing blood in the 1960's. The director of the Baptist Mission, who sent the horn, noted that he had often seen Africans sitting in the market place with such horns on their back or their heads. Scarifications were made with a handmade razor ».



## b. Où jette-t-on les résidus du corps ?

Entrant le matin après une circoncision, je trouve le prépuce sur les couvertures d'un salon de coiffure, à Sanaa, des cotons imbibés de sang, des amygdales dans une boîte de conserve avec une grande quantité de salive. On me dit que c'est « ḥaram de jeter ces résidus du corps humain dans la rue ». Mais c'est pourtant ce qu'ils feront. Au moment de l'enquête, il existait déjà un service d'éboueurs municipaux à Sanaa.

Qu'advient-il des restes du corps ?

### Hauts plateaux

#### 1. 'Axx Bayt X (Sanaa)

##### 1<sup>re</sup> version

Le sang est enterré à cause de l'odeur, dit d'abord le tradipraticien. Chez lui, le sang de chaque patient est gardé dans une coupelle en plastique séparée, et non pas versé dans un seau commun comme chez Umm G. Les coupelles sont rangées derrière un rideau en un premier temps. Il enterre ensuite le sang dans un cimetière, sur la route de Wādī Ḥamr, vers Ḥamdān, près des tombes, « comme un être humain ». Pour dire « enterrer », il utilise les verbes : *qabara*, *ḥafara*. Le tradipraticien dit que tout le monde enterre le sang, mais pas au même endroit. Il faut un endroit propre. Il faut en principe le faire le jour même pour éviter qu'il ne sèche. Il est mis en terre dans un récipient (*awān*) « pas sale ».

Deux visions de la personne, en désaccord, se superposent ici. Dans la vision grecque, le sang corrompu compromet la santé, la vie d'une personne. Pour ce praticien de Sanaa, le sang prélevé reste partie de la personne. Ce lien entre la vie, la chair et le sang, qu'il faut recouvrir de terre (ou de sable) lorsqu'il provient d'un animal tué, se retrouve en Lévitique 17, v. 13 (*La Bible de Jérusalem*, 1977, p. 147).

##### 2<sup>e</sup> version

Le sang est placé dans un récipient propre avec de la cendre pour qu'il sèche, mis dans un sac plastique, puis porté aux poubelles, pas forcément le jour-même. Son aide 'Axxxxxxx explique qu'il arrive que 'Axx demande aux éboueurs de l'enterrer à part, dans un endroit éloigné des gens à cause de l'odeur et à part afin qu'on ne pose pas le pied dessus, car c'est *ḥaram* en Islam pour le sang humain, de même que cela l'est pour les os humains. On se débarrasse du sang car il est inutile et même dangereux car si on le transfusait, on transférerait aussi la même maladie (juin 1999).

#### 2. Umm G. (Sanaa)

Elle dit qu'autrefois, on mettait le sang sur de la terre pour qu'il « sèche », i. e. soit absorbé, puis qu'on le plaçait dans un sac plastique (ou deux en fonction du poids) et le portait aux poubelles publiques. Aujourd'hui, elle le mélange à de l'eau et le déverse dans le tuyau (*bawārī*) qui se trouve sur la terrasse où elle travaille (toit de la maison), près du robinet. Elle mélange à de l'eau pour éviter qu'il ne sèche. Elle n'évacue pas le sang mêlé à l'eau par la cuvette des WC car le sang sèche et sent mauvais.

### 3. Zawġat al-ħaġġ 'A. (Sanaa)

Elle couvre de terre le sang versé sur les autres ordures, puis l'ensemble est placé dans un double sac plastique pour être sûr que le contenu ne se répande pas. Si le sac se perçait, en effet, quelqu'un pourrait mettre le pied dessus, ce serait sale.

### 4. Ĥxxxxx (Ĥamdān)

Il jette le sang car il sèche. On l'enterre (*qabara* et *dafana*). Il compare l'action à celle du corps d'un humain que l'on enterre : ce n'est pas un animal, on doit le respecter et ainsi aussi respecter sa femme (*ħurma*). De même, il range toutes les dents qu'il a extraites dans un tiroir. Il enterre le sang dans un endroit éloigné des hommes, c'est plus propre par rapport à eux. Il le fait à l'abri des regards.

### Tihāma

### 5. Ventouseurs de Bayt al-Faqīh

Le sang des différents patients est mis dans le même container en métal ; avant la prière, donc de quitter la boutique, les ventouseurs mettent les cheveux sur le sang et le container dans un coin, puis de la terre sur le devant de la porte, là où des gouttes de sang ont pu tomber, puis balayent et font disparaître ; il fait chaud en Tihāma et les mouches sont nombreuses (printemps 2000, Zabīd).

### 6. Al-Ĥayṭ

Discussion sur le sang de la *ħiġāma* : on l'enterre dans un endroit où il est protégé des chiens. Si des chiens le mangent, la personne dont c'est le sang tombe malade. Durant 40 jours, la maladie se développe malignement, puis durant 3 jours, le malade erre comme un fou, puis meurt. Ce sont des symptômes similaires à la rage, hydrophobie (2004, Zabīd).

En résumé :

- il faut agir d'une manière ou d'une autre pour éviter le processus de décomposition du sang, car il dégage une odeur dérangeante ;

- il convient de mettre le sang dans un endroit et un container propres ;
- il faut prendre des précautions pour que quelqu'un ne mette pas le pied dessus, car c'est sale (*niġāsa*) ;
- il faut l'enterrer de la même manière que les os car il provient d'un humain – pas d'un animal ;
- il faut l'enterrer dans un endroit éloigné des chiens ;
- le sang est enterré à l'abri des regards ;
- enterrer se perd, le sang finit de plus en plus dans un sac plastique, aux poubelles publiques.

Dans les années 1999-2000, on est à un moment où l'on saisit un savoir encore présent, mais qui n'est plus mis en pratique : on sait que c'est ce qu'il faut faire, mais on ne le fait plus. La pratique est mémorielle, entre son existence et sa disparition<sup>22</sup>. On note qu'un certain nombre de précautions sont prises à l'encontre des djinns (le sang, sale, les attires, les toilettes sont le lieu par excellence des djinns, sombre (av. 2001) et sale (Westermarck, 1914, p. 343 ; id., 1920, « Nothing is more haunted by jnūn than blood », p. 23-26, 26-27), on ne s'y débarrasse donc pas des restes de la ventouse), contre les chiens (les goules ?), bref une variété de modalités, mais aussi le lien entre le sang d'un humain et l'humain, que le sang retiré est celui d'un individu précis (lien sang-psyché ?). Le fait d'enterrer « à l'abri des regards » peut donc renvoyer à un autre ordre de danger, celui de la magie, pire de la sorcellerie, qui tient son effet du lien privilégié de ce sang avec celui dont il vient.

Le flottement perceptible dans l'échange avec les tradipraticiens s'accompagne d'une gêne, d'une discrétion soudaine, dont l'évanescence mémorielle ne rend pas entièrement compte. Avec les restes du corps, et en particulier le sang et les cheveux/poils, on est au croisement de la pratique et de la perception du praticien par le groupe en général. Ceux qui ont contact avec le sang sont susceptibles d'entrer en rapport avec des djinns – et même des démons, d'être dotés d'une puissance bien supérieure à celle d'un humain. La suspicion de commerce avec ces entités de la part du praticien, alliée à la crainte, pour le patient, de les croiser durant la thérapie pèsent donc<sup>23</sup>.

La manière de commercer avec cet ordre de créature entre dans la formation d'un apprenti puisqu'elle est impliquée par la transmission des modalités de traitement du sang extrait. Au-delà, l'attribution de pouvoirs surnaturels, avec une tonalité potentiellement maléfique, naît dans l'interaction entre le groupe et le reste de la société. La transmission chez les ventouseurs diffère de celle des sciences occultes au Yémen, qui échappe

<sup>22</sup> Voir Camelin, 2006, ville de Šihr (Sud du Yémen).

<sup>23</sup> À Abidjan, il y a une vingtaine d'années, les ventouseurs étaient alignés le long d'une mosquée. Peut-être est-ce toujours le cas. Est-ce ambivalent, l'affirmation d'une médecine licite, mais avec la levée d'un doute sur la « pureté » du ventouseur ? Jamais plus de trois scarifications étaient réalisées sur la même « ligne ».

le plus souvent au système de l'initiation ou à la transmission de maître à disciple et repose sur un choix, une conviction personnels (Regourd, 1995).

Le rapprochement avec le statut social des communautés rurales juives dans le monde tribal yéménite du XIX<sup>e</sup> et de la première moitié du XX<sup>e</sup> s., pourtant minoritaires (*ḍimmī*) et non-arabes, résonne sur certains points avec le statut des ventouseurs : le confinement à des métiers ou tâches précis, complémentaires ou nécessaires aux hommes de tribu, qui à la fois les distingue et en font un rouage économique essentiel, une partie d'un tout ; la perception que ces derniers ont des Juifs, considérés comme doués de pouvoirs magiques ou même surnaturels sur fond de société dont les croyances en la magie et en la sorcellerie sont partagées et même intriquées ; l'ambiguïté des interactions qui s'élaborent (Eraqi-Klorman, 2009)<sup>24</sup>.

## V. Conclusion

La pose de ventouse est une pratique répandue et ancienne en Orient, même si dans les sources, écrites et fragmentaires, le type de thérapie par ventouse en cours n'est pas toujours clair. Elle s'est poursuivie en terres d'Islam, les hadiths la reconnaissant comme remède. La formation d'un apprenti, nécessaire pour une pratique qui entraîne l'écoulement du sang, repose sur une transmission orale et sur l'observation. L'exemple yéménite montre que l'accumulation des expériences et des savoirs, sur fond de concurrence entre praticiens, sont des moteurs d'absorption et de diversification des pratiques. On ne peut donc exclure que la pratique de la ventouse scarifiée en Arabie n'ait pas à un moment bénéficié de la traduction de traités de médecine grecs.

Socialement, les ventouseurs sont classés par leur activité qui les met en contact avec des matières organiques, certes, mais ils se caractérisent aussi par un savoir transmissible, qui assoie leur place dans un milieu donné<sup>25</sup>. Ils ont comme autre caractéristique les savoirs/pouvoirs occultes qu'on leur attribue.

Le contact avec le sang est un classeur social en Arabie. Au Yémen, le groupe de statut formé par ceux qui ont contact avec des matières impures est lui-même subdivisé en sous-couches, avec des variations régionales (exemple des bouchers de Wādī Zahr), qui restent pour une bonne part à décrire. Si une activité professionnelle impliquant la manipulation de matières organiques suffit à classer les individus au sein de l'échelle des statuts – contrairement aux autres groupes – et qu'une valeur

---

<sup>24</sup> « Much like the formulation by Freud, the Jews' "otherness" represented the "uncanny" which the Muslims were attracted to and feared at the same time. They were needed and respected, feared and disliked » (Eraqi-Klorman, 2009, p. 130).

<sup>25</sup> « Specialists such as butchers, tanners, *muzayyins* and builders, who have a craft which is taught by father to son, or in some cases by mother to daughter, possess a certain capital of knowledge and a place, albeit subordinate, within a community and market system » (Mundy, 1995, p. 114).

est attribuée à chaque fonction selon l'environnement social dans lequel elle se trouve (Mermier, 1997, p. 74-75), quel impact a eu sur le groupe des ventouseurs le passage du monde rural (tribal) au milieu citadin de Sanaa, il y a deux ou trois générations ? Tout d'abord, les ventouseurs de la vieille ville de Sanaa ont conservé une clientèle tribale et les liens entre le souk de Sanaa et le monde tribal ne devaient pas être sous-estimés au moment de l'étude (voir *supra*, l'épisode du souk des herboristes). Dans l'ordre tribal/rural, les pouvoirs, magiques, attribués au ventouseurs se comprenaient comme une nécessaire compensation à leur statut social dévalorisé, sans qu'ils soient pour autant déchargés de l'ambiguïté liée au commerce avec les esprits : magie « lumineuse » *versus* sorcellerie ? Mais le lien entre le sale et les djinns ou les démons n'est pas spécifique au milieu tribal yéménite, il est universellement partagé du nord au sud. Le sang que nous avons nommé « talismanique » n'est pas le fruit d'une vision exomique, elle engage en fait la perception de tous, *in fine* l'auto-perception des ventouseurs. L'assomption d'une activité occulte des ventouseurs par le groupe dans son ensemble est donc un élément indépendant du monde tribal, transplantable, susceptible de survivre à la disparition du soubassement social rural et d'être re-décliné dans une autre configuration sociale. Pour Sanaa, un milieu où s'est développé « un ethos citadin pénétré des valeurs religieuses », se différenciant du monde alentours et de ses valeurs (Mermier, 1997, p. 75).

Cette situation complexe se reflète dans les discours mixtes tenus par les tradipraticiens sur le traitement du sang extrait, incluant la présence de références religieuses (poser le pied sur le sang humain, c'est *haram* en Islam ; « si le sac se perçait, en effet, quelqu'un pourrait mettre le pied dessus, ce serait sale »), ou l'anonymisation des clients, sollicités par le nouvel environnement. La perception sociale des pouvoirs accrédités aux ventouseurs demeure en dépit d'une transformation et probable dissolution des pratiques autour de l'évacuation du sang de la ventouse au tournant des années 2000, sous le coup d'autres facteurs, tels l'arrivée de la « modernité ».

Les lignées de ventouseurs continuent de montrer une forte endogamie, mais elles signalent aussi les professions compatibles sur plusieurs générations, à un moment où la société autour subissait différents chocs : démographiques (immigration interne importante en direction de Sanaa), économiques, sociaux ou culturels (mondialisation). Notons ces quelques « sorties » du système : ce diplôme scientifique acquis à l'étranger, qui rend l'opération « clinique » dans un appartement moderne, sans doute porteur d'un changement de perception sociale – sinon de statut, pour une profession toujours tournée vers un reste du corps<sup>26</sup> ; ou ce conducteur qui

---

<sup>26</sup> Sans sous-estimer, dans la stratégie individuelle, la dimension de médecine prophétique. Les vidéos vantant les bienfaits des ventouses scarifiées pratiquées en toute hygiène en Arabie se sont multipliées depuis une petite dizaine d'année (voir n. 1).

rompt totalement avec le métier de ses ancêtres (Mundy, 1995, p. 85)<sup>27</sup>. S'agit-il de modalités acceptées pour un reclassement social ? Entrevoit-on une porosité sociale, dans le champ d'une stratification sociale non-figée ? Ce terrain a eu lieu avant les Printemps arabes, les guerres qui ont suivi et la partition du pays. Il constitue un jalon pour de futures études comparatives, à l'écoute de symptômes de bouleversements sociaux.

## Bibliographie

- Bible (La) de Jérusalem*. 1977 [Nouvelle éd. revue et augmentée]. Paris : Éd. du Cerf.
- Al-Buḥārī. 2007. *Le Ṣaḥīḥ d'Al-Bukhārī*, trad. O. Houdas, W. Marçais, revue et annotée par C. Pabiot (Abū Sulayman). Paris : Maison d'Ennour. 4 t.
- Beg, M.A.J. 1982. « *Faṣṣād, ḥaġġām* », *El<sup>2</sup>*, Supp. 1, p. 303-304.
- Bouteiller, M. 1966. *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Camelin, S. 2006. *Pêcheurs du Yémen : organisation et transformation d'une communauté de pêcheurs de la côte de l'océan Indien*. Paris : Maisonneuve & Larose.
- Davis, A., & Appel, T. 1979. *Bloodletting instruments in the National Museum of History and Technology*. Washington : Smithsonian Institution Press.
- Douglas, M. 1992. *De la souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou*. Paris : La découverte.
- Al-Duba'ī, 'Abd al-Raḥmān Sa'īd & al-Ḥulaydī, 'Abd al-Waliyy Aḥmad. 1235/1997. *Al-nabātāt al-ṭibbiyya wa-al-'itriyya fī al-Yaman. Intiṣāruhā, mukawwanātuhā al-fa'aliyya, istiḥdamātuhā*. Sanaa : al-Markaz al-'ibādī li-al-dirāsāt wa-al-našr.
- Eraqi-Klorman, B.-Z. 2009. « Yemen: religion, magic, and Jews », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 39, p. 125-134.
- Grabundzija, M. 2009. « Espaces, rôles sexués et représentations genrées dans un village du Ḥuġariyah : une anthropologie des mutations récentes du Yémen », Thèse de Doctorat, EHESS.
- Lancaster, W. et F. 1997. « Ṣulayb », *El<sup>2</sup>*, t. 9, p. 849b-850b.
- Moorthy Kloss, M. 2023. « Race and the Legacy of Slavery in Yemen », *History and Anthropology*, p. 1-22.

---

<sup>27</sup> Mundy tient aussi compte de ressorts économiques aux changements de métier des muzayyinīn (ibid.). Le cas des Ṣulaybs de la steppe syrienne, groupe nomadique vivant en milieu tribal, qualifié d'allogène par les Arabes, mais vivant dans une relation de dépendance mutuelle, est intéressant à mentionner ici : pour rompre avec leur statut, de jeunes ṣulaybs ont non seulement changé d'activité dès la fin des années 1930 en devenant chauffeurs de taxis ou en prenant l'ascenseur social par le biais de recrutements dans l'armée et la police, mais ont en même temps changé de milieu en se rendant à l'étranger : Irak, Koweït (Pieper, 2012 ; Lancaster, 1997, p. 850b, qui poursuit la description de l'évolution des activités des Ṣulaybs jusque dans les années 1990).

- Mundy, M. 1995. *Domestic government: kinship, community, and polity in North Yemen*. Londres/New York : J.B. Tauris.
- Meneley, A. 1996. *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town (Anthropological Horizons)*. Toronto : University of Toronto Press.
- Mermier, F. 1997. *Le cheikh de la nuit*. Paris : Sindbad, « Actes Sud ».
- Miège, J.-L. 1982. « Djeddah port d'entrepôt au 19<sup>e</sup> s. ». Dans : *Les ports de l'océan Indien*, Table ronde IHPOM, CHEAM, CERSOL Sénanque, 1981 (p. 92-108). Aix-en-Provence : Institut d'Histoire des Pays d'Outre-Mer.
- Nizan, P. 1987. *Aden Arabie*. Paris : Maspero-La Découverte, coll. « Points », 218.
- Osler, W. 1923. *Incunabula Medica: A Study of the Earliest Printed Medical Books, 1467-1480*. Oxford : Oxford University Press.
- Pieper, W. 2012 (date de mise en ligne). « Şulaib », *EI<sup>1</sup>*, [https://doi.org/10.1163/2214-871X\\_ei1\\_SIM\\_5504](https://doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_5504).
- Pormann, P.E. & Savage-Smith, E. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Le Caire : The American University in Cairo Press.
- Regourd, A. 1995. « Transmission des savoirs occultes et société au nord du Yémen ». Dans : éd. Anne Regourd, « Divination, magie, pouvoir au Yémen », numéro spécial, *Quaderni di Studi Arabi* 13, p. 213-226.
- \_\_\_\_\_. 2011. « Images de djinns et exorcisme dans le *Mandal al-sulaymānī* ». Dans : éd. Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo, Nicolas Weill-Parot, *Picatrix entre Orient et Occident* (p. 253-294 ; (arabe), p. 279-280 (trad. française)). Paris : Champion.
- Rodionov, M. 2008. « The jinn in Hadramawt society in the last century ». *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 38, p. 277–282.
- Semenov, G. & D. Mirzaakhmedov. 1997. « La pharmacie de Paykend ». Dans : *À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, exposition présentée à l'Institut du monde arabe du 18 novembre 1996 au 2 mars 1997. Paris : Institut du monde arabe/Gand : Snoeck-Ducaju & Zoon, p. 90-91.
- Sezgin, F. 1996. *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS). Band III: Medizin-Pharmazie, Zoologie-Tierheilkunde. Bis Ca. 430 H.* Leyde : Brill.
- Stol, M. 1987. « The cucurbitaceae in the cuneiform texts ». *Bulletin on Sumerian Agriculture* III, p. 81-92. En ligne, <https://vdocuments.mx/bulletin-on-sumerian-agriculture-3-1987.html?page=1>

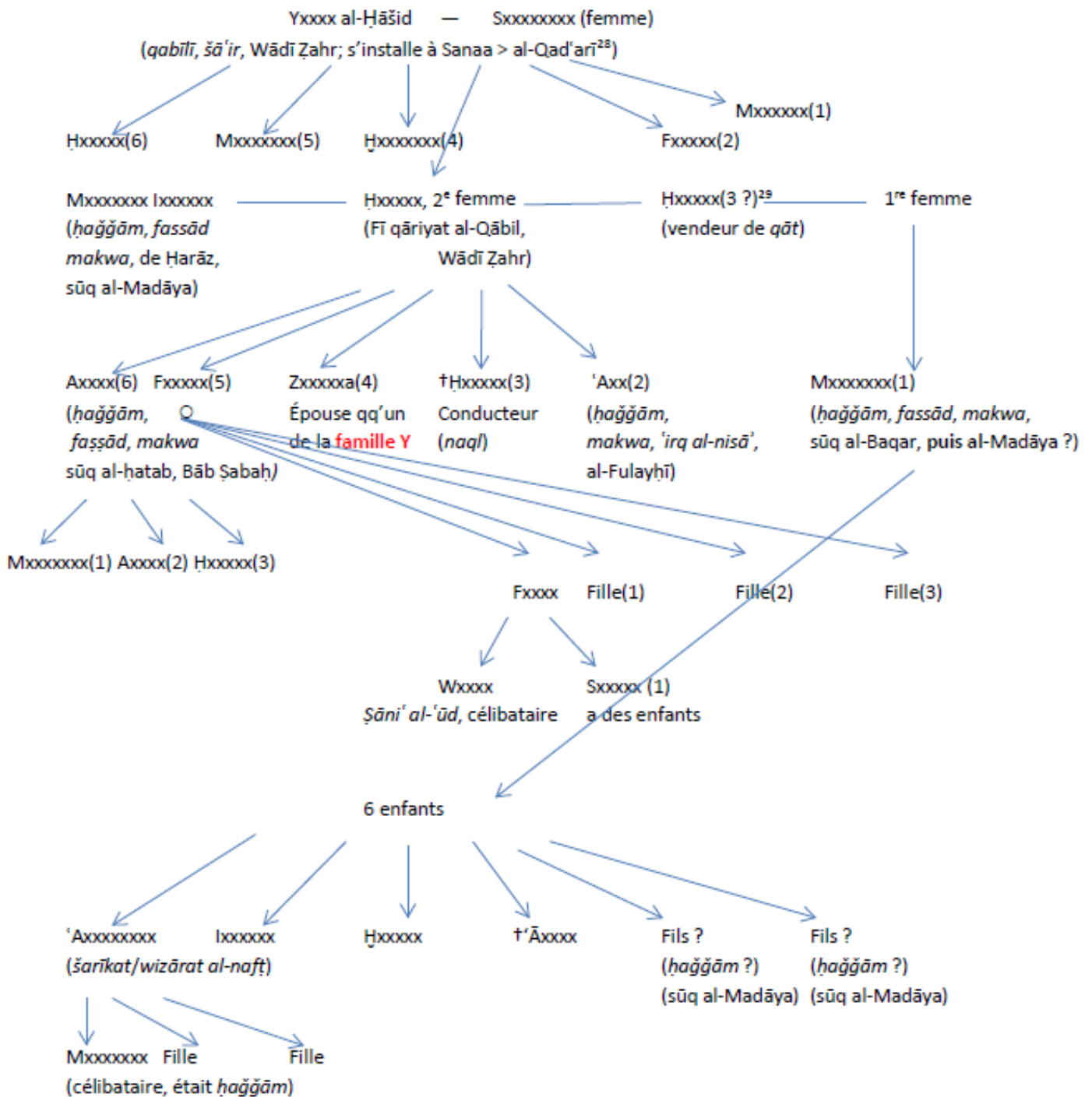
- Sudhoff, K. 1908. *Deutsche medizinische Inkunabeln. Bibliographisch-literarische Untersuchungen.* Leipzig : Johann Ambrosius Barth.
- Ullmann, M. 1995. *La médecine islamique.* Paris : PUF [transl. into French of: *Islamic Medicine*, 1978].
- Varisco, D. M. 1994. *Medieval Agriculture and Islamic Science. The Almanac of a Yemeni Sultan.* Seattle & Londres : University of Washington Press.
- Vigarello, G. 1985. *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age.* Paris : Le Seuil, coll. « Points 'Histoire' ».
- Westermarck, E. 1914. *Marriage ceremonies in Morocco.* Londres : MacMillan and co.
- Westermarck, E. 1920. *The belief in spirits in Morocco.* Åbo : Åbo Akademi, « Acta Academiae Aboensis Humaniora » 1:1.



# ANNEXE

## I. Bayt al-X – 1998-1999

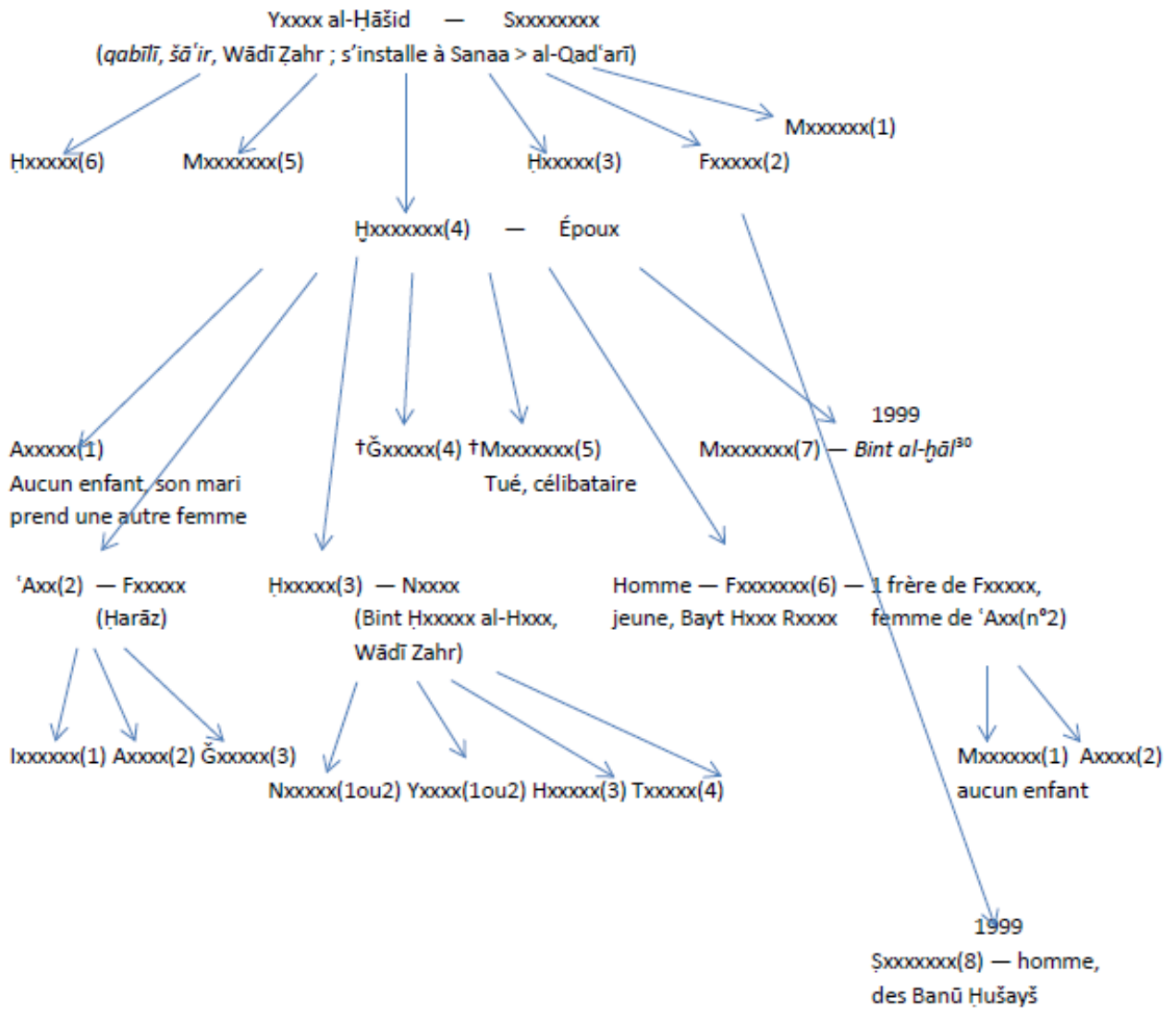
### 1. Famille Yxxxx al-Ḥāšid, lignée de Ḥxxxxx(3 ?)



<sup>28</sup> Il a été nommé « al-Qad'arī » du nom de la maison où il s'est installé à Sanaa.

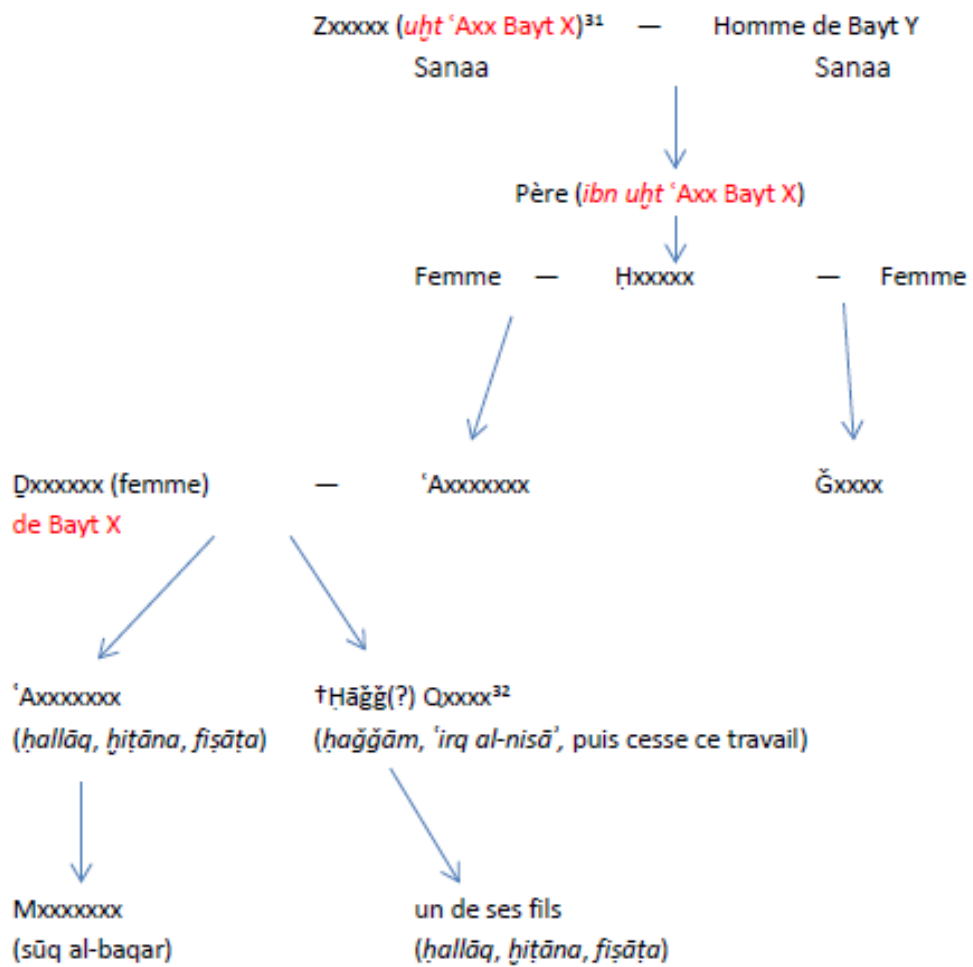
<sup>29</sup> Indétermination : Ḥxxxxx, le mari de Ḥxxxxx, est-il un fils ou un frère de Yxxxx, l'ancêtre ?

2. Famille Yxxxx al-Hāšid, lignée de Hxxxxxxxx(4) (juin 1999)



<sup>30</sup> Son père, Mxxxx (Hxxxx?), est le frère de Hxxxx, de Bayt Na'am.

## II. Bayt Y – 1999

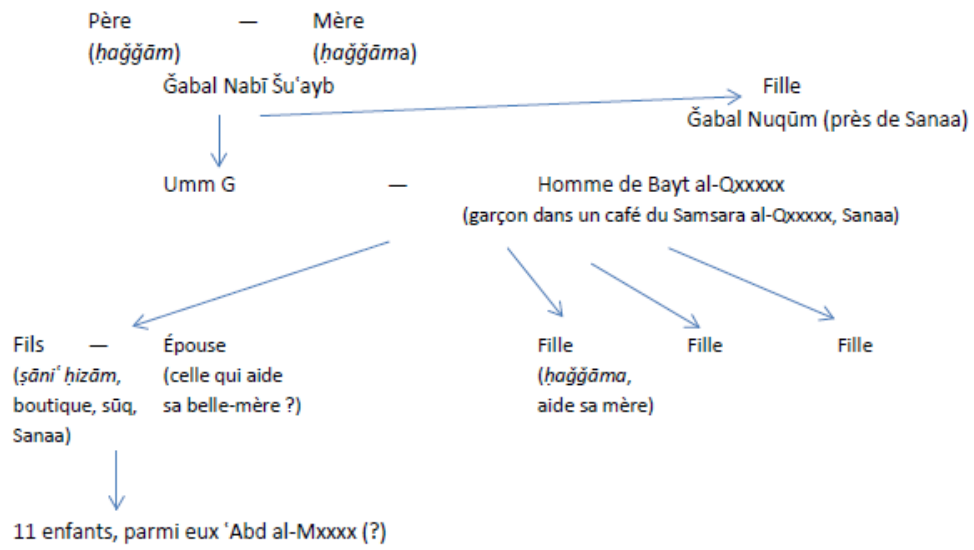


<sup>31</sup> Voir Annexe I.

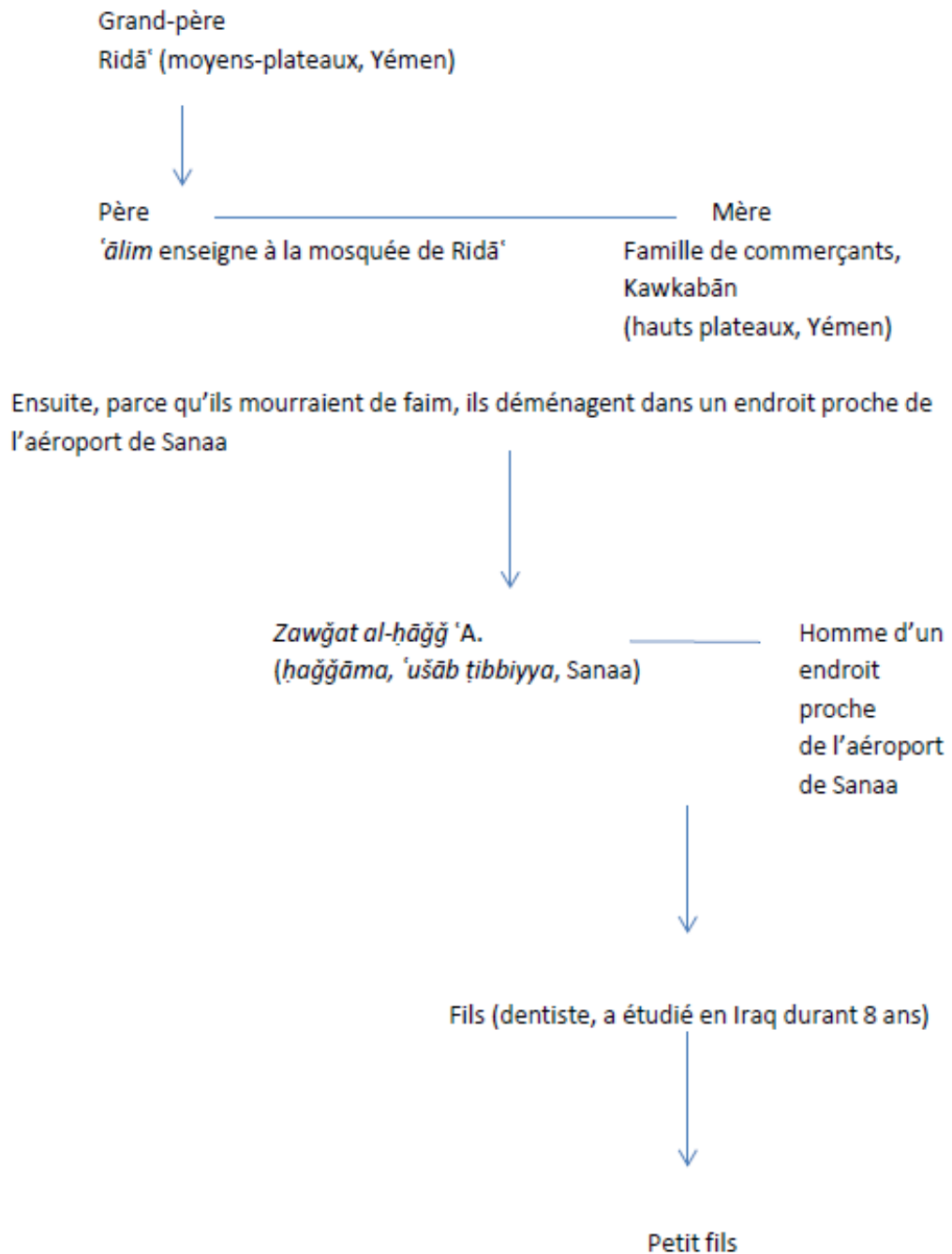
<sup>32</sup> 'Axx Bayt X. dit qu'il lui avait acheté son ensemble de ventouses.



#### IV. Bayt G. – 1999



V. *Zawġat al-ḥāġġ* 'A. (Sanaa) – 1999



## VI. Ventouses



Ventouse scarifiée, corne, base. Sanaa © A. Regourd



Ventouse scarifiée, aluminium. Sanaa © A. Regourd



Ventouse « sèche », aluminium. Sanaa  
© A. Regourd



