

Mitra Asfari mène des travaux comparatifs sur la vente ambulante et la mendicité pratiquées par des enfants des familles afghanes et qorbat à Téhéran. Ses travaux s'intéressent tout particulièrement à l'autonomie de la « culture enfantine » et au rôle de l'enfant au sein de l'économie familiale.

Mots clés : bibliomancie - Hâfez - Islam - vente ambulante - Téhéran

Fâl-é Hâfez, l'échange des paroles de divination en tant que marchandise

Mitra Asfari,

université Paris Descartes

Cet article se propose de réfléchir sur la « vie sociale » (Appadurai, 1986) d'un objet qui apparaît sous trois formes différentes : un recueil littéraire, un outil de divination et une marchandise pour la vente ambulante. Il s'agit d'analyser l'importance symbolique d'un tel objet à travers ses usages multiples. En premier lieu, nous décrirons sa « choséité » (Bazin et Bensa, 1994 : 6) objective, son état pur, au stade où il n'a encore aucune connotation symbolique et culturelle. En deuxième lieu, nous montrerons que ce sont les mythes, les rituels et les échanges qui lui attribuent, au fur et à mesure, sa valeur sociale. L'objet dont il est question dans cette étude est le *fâl-é Hâfez* : il s'agit de poèmes du célèbre poète iranien, Hâfez Shirazi, qui sont utilisés pour pratiquer la divination. Ses écrits sont, selon les croyances iraniennes, porteurs de valeurs mystiques et divinatoires. Plus spécifiquement, dans cette étude, se pose la question de l'usage des poèmes tirés du *Divân* (le livre réunissant tous les *ghazal*¹ de Hâfez Shirazi). Le *Divân* est utilisé pour la pratique de la bibliomancie, mais le *fâl* en tant qu'objet représente un stade différent, où la parole du poète, extraite de son livre, devient un objet de vente, notamment de la vente ambulante.

La question qui se pose ici est celle de la nature première de ces poèmes. Avant de devenir un objet à usage divers (divination/vente), ces poèmes sont riches en connotations symboliques et portent en eux des significations non négligeables pour cette analyse. Par conséquent, dans le stade de « choséité », cet objet est loin d'être neutre. Afin d'éviter d'omettre la valeur culturelle de ces poèmes, je commencerai par une présentation de leurs paroles avant de m'intéresser au stade de la vente et de la divination.

Les poèmes de Hâfez sont considérés comme un objet anthropologique examiné dans son interdépendance avec les autres champs socioéconomiques. Le *fâl* est un objet qui se trouve à l'intersection des systèmes marchand, culturel et symbolique. Dans cet article, je présenterai, tout d'abord, les recherches sur l'analyse littéraire et l'interprétation de la *Weltanschauung* de Hâfez afin de mieux situer la place de ce poète et de ses paroles dans la vision iranienne du monde. Par la suite, le *fâl*-objet² sera étudié dans son contexte de vente et à travers la perception des vendeurs. Enfin, les systèmes symboliques qui transforment cet objet en « commodity³ » (Appadurai, 1986 : 6) seront analysés.

¹ - Genre littéraire proche du poème lyrique ou amoureux.

² - J'emploie ce terme afin de désigner le *fâl* à son stade de marchandisation.

³ - Pour Appadurai : « The commodity situation in the social life of any thing' (should) be defined as the situation in which its exchangeability (past, present, or future) for some other thing is its socially relevant feature » (Appadurai, 1986 :13).

Hâfez du Coran, « libertin sauvé »

Hâfez⁴, parmi les nombreux poètes de langue persane, est celui dont la notoriété est grande aussi bien dans le monde savant que dans le monde populaire. Afin d'avoir une image juste de ce qu'il représente au sein de la culture iranienne, il convient de l'envisager comme une figure essentielle pour ces deux mondes⁵. Dans la communauté savante littéraire, Hâfez est le maître du genre *ghazal* dans la poésie persane. Au XIV^e siècle⁶, l'époque où l'extension géographique de la langue persane a été la plus grande, le genre *ghazal* « a connu son apogée » (Monteil, 1989 : 12) avec Hâfez. La renommée de ce dernier fut telle que, de son vivant, on transporta ses *ghazal* jusqu'en Inde, en Iraq, en Azerbaïdjan et en Afghanistan. Mis à part ses mérites littéraires et son immense contribution à la poésie persane, Hâfez propose une nouvelle philosophie. Arberry (1970), orientaliste et islamologue, a qualifié sa poésie de « philosophie de la déraison ». Cette vision du monde, dont témoigne l'usage par Hâfez du concept de *rendî*⁷, présente le poète comme un personnage singulier, ambigu et controversé.

Au travers des analyses littéraires, deux interprétations de la pensée de Hâfez ont cours. La première présente le poète comme un représentant de l'islam et son *Divân* comme le miroir de la parole coranique. Le surnom porté par le poète renforce l'interprétation purement coranique de ses poèmes proposée par plusieurs auteurs. Des rapprochements avec certaines paroles coraniques⁸, des passages en langue arabe avec l'emprunt de termes utilisés dans le Coran⁹ ainsi que des références à des anecdotes coraniques¹⁰ qui apparaissent dans ses poèmes conduisent à proposer une telle interprétation. Monteil, par exemple, observe des emprunts surtout dans la forme et, en particulier, dans la structure des poèmes :

« On ne peut en lisant — ou mieux, en écoutant — les *ghazal* de Hâfez manquer de relever la présence constante, explicite ou non, de la Parole révélée dans le Coran [...]. Son vocabulaire et son style, sa manière (*shive*) sont sans doute influencés par la forme et la construction des sourates du Coran » (Monteil, 1989 : 13).

Khoramshahi (1982), auteur de nombreux ouvrages et interprète des poèmes de Hâfez, partage le même avis que Monteil. Selon lui, les sourates du Coran ne suivent pas un fil conducteur et les versets parlent de sujets divers. Il propose d'en trouver la signification dans le Coran. Il poursuit la même méthode dans l'analyse des poèmes de

- Les paroles de divination profitent d'une nature de *candidacy commodity*. Autrement dit, dans certains contextes socioculturels, elles entrent dans une phase d'échangeabilité ; elles peuvent être échangées contre de l'argent. Cependant, elles ne restent pas dans cette phase en permanence. Une fois le contexte social changé, elles peuvent perdre leur caractère échangeable. Il s'agit dans cette communication d'étudier le *commodity context* des poèmes de Hâfez ; c'est-à-dire d'examiner le moment socioculturel qui fait entrer les poèmes dans une phase d'échangeabilité.

⁴ - Hâfez est le surnom du poète. Il veut littéralement dire « connaître le Coran par cœur ».

⁵ - Pour ce qui concerne l'image de Hâfez dans la culture populaire, je m'appuierai, plus spécifiquement, sur l'usage de ses poèmes dans la pratique de divination.

⁶ - Le XIV^e siècle de l'ère chrétienne coïncide avec le VIII^e siècle du calendrier iranien.

⁷ - Forme nominale de l'adjectif *rend*, que j'expliciterais plus loin.

⁸ - Il existe de nombreux rapprochements linguistiques et thématiques entre le *Divân* et le Coran, comme le soulignent plusieurs ouvrages. Voici un vers que l'on dit faire référence au Coran : « Le ciel n'a pu supporter le poids de la responsabilité / le fou que je suis, a été choisi pour. » Il se réfère à cet extrait de la sourate *El Azzhab* (33 : 72) : « Oui, nous avons proposé le dépôt de la foi aux cieus, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul, l'homme s'en est chargé, mais il est injuste et ignorant » (La traduction française est empruntée de Masson, 1967).

⁹ - « Ton amour atteindra son apogée si, comme Hâfez, tu lis le Coran avec ses quatorze versions » ; « Je n'ai connu plus belle que ta parole Hâfez / Du Coran que tu portes dans ton cœur » ; « Parmi tous les connaisseurs du Coran dans le monde je suis le seul à avoir ainsi rassemblé/Les anecdotes savantes et les paroles coraniques. »

¹⁰ - À plusieurs reprises, Hâfez fait référence à des anecdotes concernant Noé, Jésus-Christ et Joseph.

Hâfez et relève une certaine incohérence dans les *ghazal*, cependant riches de significations. Il en conclut que cette forme, incohérente dans les détails mais riche de sens dans son ensemble, est inspirée du Coran. Cette caractéristique est précieuse pour comprendre qu'il est possible d'extraire des vers du *Divân* et de les constituer en *fâl*-objet.

La deuxième interprétation de la parole du poète est développée par des historiens et chercheurs comme Bâstâni-Pârizi et Messkoub. Ils n'insistent pas sur le lien entre le *Divân* et la pensée coranique et mystique mais mettent l'accent sur l'emploi par Hâfez de la notion de *rend*. Le poète, en s'auto-définissant comme *rend*, s'éloigne du modèle du musulman orthodoxe :

« [*Rend* est] généralement traduit par 'libertin'. En réalité, c'est un 'affranchi', buveur et coureur, qui a toutes les apparences d'un mauvais garçon sûrement indigne d'aller au Paradis : mais il est 'en connivence avec Dieu', c'est un pécheur certes, mais qui se repentira et assurera son salut. Un libertin donc, mais un 'libertin sauvé' [...]. Pour Hâfez, il s'agit de 'l'homme extatique qui ne se soumet pas aux règles strictes de la raison et de la religion', de l'initié, du gnostique, prêt à 'sacrifier sa raison et même sa vie' » (Monteil, 1989 : 14).

Cette image de libertin est confirmée par le fait que Hâfez désigne le *Mogh*¹¹ comme son guide spirituel. Messkoub (1978) remarque que la pensée et la vision du monde de Hâfez, en plus des références au *Mogh*, se rapprochent des sermons de Zoroastre. Les références ne seraient donc pas seulement islamiques. Par ailleurs, d'après Bâstâni-Pârizi (1971), le contexte politique du XIV^e siècle durant lequel a vécu Hâfez ne lui aurait pas permis d'écrire ce qu'il souhaitait. L'invasion des Mongols et de Tamerlan a été suivie par des gouvernements locaux et éphémères à tendance despotique et la répression morale et politique a constitué un trait caractéristique de cette époque. Bâstâni-Pârizi avance la thèse selon laquelle la dénomination de « Hâfez » était alors attribuée aux musiciens et aux chanteurs. Comme d'autres poètes de son époque, Hâfez Shirazi était un poète de cour, c'est pour éviter la censure et la répression et afin de sauver son honneur auprès des gouvernants qu'il s'est présenté comme connaisseur du Coran.

« Le porte-parole de l'inconscient iranien¹² »

Regardons maintenant de plus près la place et l'influence de Hâfez et de sa parole dans ce que certains appellent l'« âme » (Moein, 1990 : 683)¹³ ou encore l'« inconscient » du peuple iranien. Il est vrai que la poésie occupe une place éminente dans la culture populaire iranienne. Cette poésie, dotée d'une grande qualité littéraire et savante, a toujours été accessible au plus grand nombre. Mais Hâfez, entre autres poètes, entretient à travers ses *ghazal* un rapport privilégié avec le peuple. Les *ghazal* servent parfois de proverbes et sont cités dans les conversations quotidiennes « puisqu'ils sont les porte-parole de l'âme iranienne et sont en accord avec toutes les pratiques des Iraniens à travers le temps » (Moein, 1990 : 691).

Moein remarque la présence d'au moins un *Divân* (imprimé ou manuscrit) dans tous les ménages iraniens. De nos jours encore, la popularité du *Divân* se traduit en chiffre d'affaires pour les maisons d'éditions. À propos des *ghazal* de Hâfez, Eslami-Nodoushan, universitaire, explique :

¹¹ - La figure emblématique du *Mogh* est le clerc zoroastrien (un « mage »). Durant l'époque qui a suivie l'arrivée de l'islam en Iran, les musulmans considéraient le *Mogh* comme un adorateur du feu et un buveur de vin, donc comme un impie. Voir Messkoub, 1978.

¹² - Eslami-Nodoushan, 2009.

¹³ - Moein a consacré deux tomes à l'étude de Hâfez. Il a rédigé tout un chapitre consacré à l'influence de Hâfez sur la culture iranienne et à l'importance du *Divân* dans la bibliomancie.

« [Ils n'appartiennent] pas à une classe ou à une idéologie particulière : croyant et impie, homme moderne et homme traditionnel, lettré ou illettré, jeune et vieux, femme et homme, tous y sont présents » (Eslami-Nodoushan, 2009 : 183).

Des universitaires comme Hajir (1928), Moein (1990), Eslami-Nodoushan (2009) ont réfléchi à l'influence de la parole de Hâfez sur la culture iranienne. Tous trois signalent que la lecture et la compréhension de la pensée de Hâfez peuvent offrir une porte d'entrée pour comprendre la culture iranienne et réciproquement. Hajir écrit, par exemple :

« Vous voulez savoir ce qu'est l'Iran ou ce qu'il a été, lisez Hâfez et lisez-le avec précaution et minutie. Vous voulez connaître Hâfez, et comprendre sa parole, regardez de près l'histoire de l'Iran et portez votre attention sur l'esprit de ce peuple. Hâfez est la manifestation de l'esprit iranien et, de ce point de vue, il est le plus glorieux des poètes iraniens » (Hajir, 1928 : 26).

Pour certains, l'admiration des Iraniens pour Hâfez serait la conséquence de sa connaissance approfondie du Coran et de l'Homme¹⁴. Pour d'autres, elle serait due au *rend*, c'est-à-dire à la liberté avec laquelle il interprétait la religion et la morale, aussi bien qu'à sa connaissance de la culture iranienne. Dans les représentations et pratiques, les affinités sont nombreuses entre le *Divân* et le Coran. Moein rapporte qu'en Iran le *Divân* est considéré comme « le livre Saint » (Moein, 1990 : 688). Par ailleurs, la bibliomancie à partir du *Divân* serait une pratique empruntée au Coran.

Le recours à l'amphibologie dans la poésie persane est une stratégie courante pour faire face à l'absence de liberté d'expression. Chez Hâfez, en raison de sa connaissance approfondie des mœurs iraniennes, cette figure rhétorique permet une interprétation de sa parole en l'accordant à tous les contextes, comme le fait remarquer Hajir :

« La connaissance nationale et sociétale [de Hâfez] [...] est tellement vivace et s'accorde à un tel point avec la réalité actuelle que n'importe qui, le lisant, le prendrait pour un poète talentueux d'aujourd'hui. Ce qui explique la popularité de la pratique de la bibliomancie à partir de son livre » (Hajir, 1928 : 25).

La connaissance fine que montre Hâfez des mœurs et des habitudes iraniennes est due en grande partie au contexte sociopolitique dans lequel il a vécu. Comme mentionné rapidement plus haut, la philosophie de Hâfez est le fruit de son désaccord avec le mécanisme contraignant des mœurs religieuses. La répression politique qui instrumentalise les croyances islamiques s'est répétée à de nombreuses reprises dans l'histoire de l'Iran. Les lecteurs de Hâfez ont pu, à travers le temps, s'identifier au poète et à son conflit, plus ou moins, masqué, avec les despotes de son époque.

Divination, *estexâre*, *fâl*

Pour mieux envisager le *fâl* en tant qu'objet, il convient de considérer brièvement la pratique de la bibliomancie dans la culture iranienne. Il semble que la divination était pratiquée avant même Zoroastre (Rouhi, 2012). Cependant, la bibliomancie s'est répandue avec le Coran et porte le nom d'*estexâre*. L'*estexâre* consiste, pour les Iraniens, à se référer au Coran et à lui demander de les renseigner sur la bonne décision à prendre.

« *Saré ketâb bâz kardan*¹⁵ ou *estexâre* est une autre forme de *fâl* [...]. *Estexâre* vient de la racine *xeir*, c'est-à-dire demander le bien à Dieu. C'était ainsi que la personne se purifiait

¹⁴ - « Le péché chez Hâfez n'est pas un simple mot. C'est un état profond et un excellent statut, il le conduit aux plus grands sommets de la connaissance de soi. Il lui donne une nouvelle vision de l'univers et lui ouvre soudain la porte des secrets qu'il partage avec ses lecteurs » (Khoramshahi, 1982 : 43).

¹⁵ - « Ouvrir le livre ». D'après Khoramshahi (2004), *saré ketâb bâz kardan* est une pratique équivalente à la bibliomancie.

le *niyat* (l'intention), se rapprochait de Dieu. Puis, elle disait ou dit : Mon Dieu, révèle-moi quelle est la bonne action à faire parmi mes deux choix » (Khoramshahi, 2004 : 21).

L'*estexâré* est uniquement pratiqué avec le Coran, avec parfois un chapelet, et il n'est pas possible de faire un *estexâré* avec un poème de Hâféz. Cependant, il semble que la bibliomancie se soit répandue d'abord avec le Coran puis étendue à la poésie de Hâféz sous la forme du *fâl*. Dans le même article, Khoramshahi explique que le poète mentionne huit fois le *fâl* dans son *Divân* et remplace le mot *estexâré* par *fâl*. Il semble que Hâféz considérait le *fâl* comme un guide vers la vérité occulte.

Moein (1990) décrit ainsi l'acte de *fâl guéréftan* (la divination) à l'aide du livre de Hâféz :

« La circonstance la plus favorable pour les Iraniens à la pratique de *fâl guéréftan* avec le *Divân-é* Hâféz est le *Yaldâ*¹⁶ [...]. Pendant cette nuit, on fournit des fruits froids¹⁷, coûteux et rares comme le melon d'eau et la pastèque. On les pose sur un plateau propre. Les membres de la famille se réunissent autour d'un feu et la personne la plus âgée, ou la plus érudite, prend le livre de Hâféz dans sa main. Chacun fait un *niyat* [un vœu]¹⁸ et celui qui tient le livre le prend dans sa main gauche et récite la sourate *Fâtéhat-alkétâb* ou bien il dit : '*Xâdjé- yé Shirazi*¹⁹, c'est toi qui dénoues toutes les difficultés et les mystères, je te fais jurer sur ta *Châxé Nabât*²⁰ de dire la vérité' ; puis, avec les quatre doigts de la main droite (sans le pouce), il ouvre une page du livre : le *ghazal* du début de la page de droite comporte la réponse attendue. Soit le *ghazal* débute sur cette page et le récitant commence à le lire à voix haute ; soit le début du *ghazal* se trouve sur la page d'avant (côté gauche) et, dans ce cas, le récitant doit se référer à la page où commence le *ghazal* et le lire à partir du premier vers. Si la réponse n'a pas été complètement compréhensible, il se réfère au premier vers du *ghazal* suivant, qui sera reconnu comme la réponse attendue. Le récitant s'occupe souvent de l'explication et de l'interprétation des poèmes afin de maximiser leur impact » (Moein, 1990 : 697).

Rouholamini (2011), anthropologue iranien, a étudié la pratique du *fâl* dans différentes régions de l'Iran afin d'en dégager les similitudes et les variantes. Il s'avère, selon ses recherches, que cette pratique a des racines islamiques. L'auteur inventorie les rites autour du *fâl* qui sont empruntés aux règles islamiques : l'ablution avant d'ouvrir le *Divân*, se tourner en direction de La Mecque pendant la lecture, citer une partie du Coran et prier pour Hâféz, répéter trois fois la formule de bénédiction du prophète et de ses descendants (*salavât*) pour que Hâféz en reçoive la récompense spirituelle (*savâb*). Il ajoute cependant qu'aucun de ces rites n'est obligatoire. Les règles pour ouvrir le livre sont les mêmes que celles énoncées par Moein (1990). Khoramshahi ajoute que le récitant doit être intelligent et minutieux, connaisseur de Hâféz, de l'art et de la littérature. En conséquence, les personnes non érudites n'accéderont pas aux subtilités de la poésie de Hâféz. Des livres savants sur l'interprétation du *Divân* sont disponibles et la question de leur usage populaire pourrait faire l'objet d'un autre article. Il est évident que l'approche populaire de ces poèmes ne se réduit pas la pratique divinatoire (*fâl guéréftan*), et l'usage du *fâl-é* Hâféz

¹⁶ - Le *Yaldâ* est la fête, d'origine préislamique, de la nuit la plus longue de l'année. La pratique divinatoire avec le *Divân* de Hâféz, *fâl guéréftan*, est inséparable du *Yaldâ* mais également de la fête du nouvel an (le *Norouz*) et des mariages.

¹⁷ - Dans la médecine traditionnelle, les aliments dont la consommation crée une hausse de la pression sanguine sont dits « chauds » et les aliments qui causent une baisse de tension sont considérés comme des aliments « froids ».

¹⁸ - *Niyat kardan*, en persan, est traduit par Lazard (1990) par « avoir l'intention de, décider, faire un vœu ». Il s'agit de s'en référer à Hâféz pour savoir si le vœu sera exaucé ou si une décision est la bonne.

¹⁹ - *Xâdjé-yé Shirazi* est l'une des appellations de Hâféz. *Xâdjé* signifie Maître. *Xâdjé-yé Shirazi* signifie donc Maître de Shiraz.

²⁰ - L'origine de ce mot n'est pas claire. Dans la pensée populaire, il est considéré comme le prénom de l'aimée de Hâféz.

ne s'arrête bien sûr pas au *fâl*-objet. Ce dernier paraît cependant être une phase importante de « la vie sociale » des poèmes de Hâfez.

Le fâl-objet



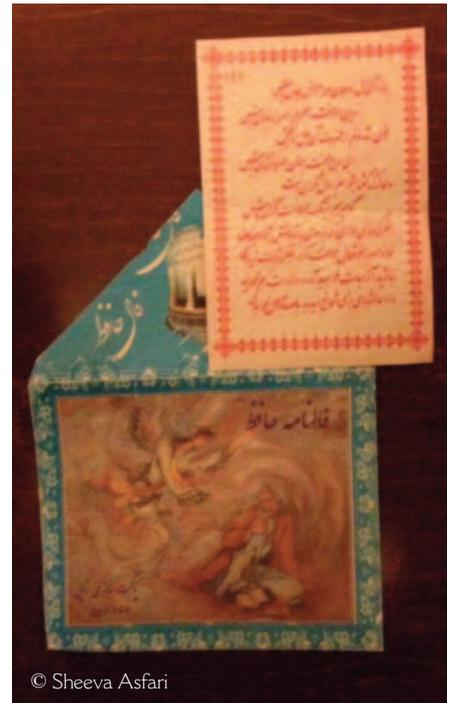
● Fig. 1 : *Fâl-e Hâfez* vendu dans le commerce ambulancier à Téhéran

Le *fâl*-objet consiste en l'extraction de poèmes du livre, qu'il s'agisse d'un poème entier ou d'un extrait, et en leur impression sur des papiers volants de petit format. Généralement, un poème est imprimé avec une interprétation/explication de celui-ci sur une même feuille de papier en format 11x7.5cm, et placé dans une enveloppe fermée. Les enveloppes sont regroupées en liasse dans les mains des vendeurs. La personne qui en souhaite une la retire de la main du vendeur ou lui demande d'en retirer une pour lui. L'acheteur lit la parole du poète en espérant qu'elle réponde à ses questions concernant le futur. La feuille et l'enveloppe sont souvent décorées par des dessins empruntés au *Divân*. Fabriqué avec du papier de médiocre qualité, le *fâl*-objet n'a pas une grande valeur matérielle.

En lisant le contenu des *fâl*-objets (j'en ai comparé plus de trois liasses), on constate que les interprétations ne sont pas toujours en lien avec le contenu du poème. Malgré des incohérences, le thème des relations sociales et des conseils s'y rapportant en constitue la ligne directrice. L'interprétation s'adresse au *sâheb-é fâl* (la personne à qui le *fâl* est destiné) en employant le pronom « tu » afin d'établir une certaine proximité avec elle²¹. Deux thèmes sont récurrents : la méfiance vis-à-vis des « ennemis »

et des « malveillants », dont la présence est constamment rappelée au *sâheb-é fâl*, et le thème de *tavakol kardan bé xodâ* (« s'en remettre à Dieu »). Le premier thème renseigne la personne sur les présences invisibles qui l'entourent, puisque le *fâl* est censé communiquer des informations sur le *gheib* (« le monde invisible ») ; le second la console en lui rappelant la présence bienveillante de Dieu. Il n'existe que deux vers où Hâfez parle explicitement de « s'en remettre à Dieu ». Tandis que les interprétations reprennent cette idée en permanence.

On distingue habituellement deux types de *fâl* : le *fâl-é bad* (mauvais et désespérant, ou négatif) avertit la personne des conséquences néfastes de son action éventuelle ; le *fâl-é*



● Fig. 2 : le *fâl* suivi de son interprétation est placé dans une enveloppe et vendu par les enfants vendeurs

© Sheeva Asfari

²¹ - Sur un des types d'enveloppes, plus cher et plus élaboré, des conseils avant d'ouvrir le *fâl* sont notés : « Assurez-vous d'avoir fait votre *nyiat* (vœu), puis récitez le *salavât* (formule de bénédiction du prophète et de ses descendant), *enchâ'allâh* (que Dieu le veuille) votre demande sera satisfaite ». Ici, nous avons l'emploi du pronom « vous », tandis qu'à l'intérieur de l'enveloppe, dans l'interprétation, le mot « tu » réapparaît.

xoub (positif, consolant et encourageant) soutient la personne dans la réalisation de sa décision. Les interprétations conservent comme base constante les règles de la divination, mais elles ne suivent pas toujours les poèmes. Soulignons que le répertoire des *ghazal* utilisés dans le *fâl*-objet semble limité et, en effet, tous les *ghazal* n'apparaissent pas dans les enveloppes.

Dans la rue, ces *fâl* sont vendus uniquement par des enfants, des personnes âgées ou atteintes d'un handicap physique. Les vendeurs adultes de *fâl* sont souvent assis sur les trottoirs à grande affluence. Les enfants, eux, peuvent être assis ou mobiles²². Le profil de ces trois types de vendeurs de *fâl* nous amène indéniablement à penser au caractère charitable de cette pratique. Des éléments sur l'histoire de celle-ci nous sont fournis par Moein (1990) :

« Ami-Shir-Ali Loudi écrit dans *Tazkara Mar'ât al-Xiâl* : on a rapporté que, du fait que Hâfez vivait dans une totale liberté et *rendi*, les religieux refusèrent de faire la prière de son corps²³. Finalement, ils décidèrent que ses poèmes, écrits sur des bouts de papiers volants, seraient réunis et mis dans un panier et qu'un enfant innocent²⁴ en choisirait un. Ils agiraient selon la parole du poème choisi. Le poème qui sortit disait : Prière pour le défunt Hâfez / Même s'il est noyé dans le péché, il ira au paradis'. L'ayant écouté, les clercs firent la prière du mort et appelèrent Hâfez désormais *Lesân al-gheib* (la langue du monde invisible') » (Moein, 1990 : 703).

L'« enfant innocent » constitue ainsi le profil type de celui qui distribue le *fâl*. Cette distribution, en tant qu'activité lucrative pour les enfants, a débuté cependant avec l'urbanisation et l'expansion du commerce de rue. Dans ce cas précis, le *fâl* peut être assimilé aux billets de loteries vendus par les enfants dans différents pays et en Iran avant la révolution de 1979. L'enfant est pensé comme innocent parce qu'il ne manipulera pas le résultat du *fâl* ou de la loterie. Dans certaines circonstances, l'acheteur estime que donner de l'argent à un enfant pourra augmenter ses chances de gagner ou d'avoir un bon présage pour son futur. Il donne de l'argent à l'enfant pour avoir en retour non seulement un *fâl*-objet mais également une réponse divine ; c'est là où le *fâl* se différencie du billet de loterie. Nous soulignerons plus loin l'idée suivant laquelle le « don » n'est pas toujours adressé à l'enfant mais à celui qui détient la réponse, c'est-à-dire à Dieu qui parle à travers le langage de Hâfez.

Le contexte de la vente ambulante à Téhéran

La population des vendeurs ambulants dans les rues de Téhéran est hétérogène. Elle comporte des hommes comme des femmes, de toutes les classes d'âge. Dans le cadre de cette étude, nous avons porté notre attention sur les enfants de 5 à 10 ans, qui constituent une catégorie quantitativement importante de cette population. À y regarder de plus près, une hétérogénéité culturelle la caractérise. Ces jeunes vendeurs, qui travaillent aussi bien

²² – Une pratique qui se fait de plus en plus rare est celle d'enfants vendeurs accompagnés d'une perruche ondulée et portant une boîte en carton qui contient les *fâl*. L'enfant va à la rencontre des passants, ou bien il reste immobile et les passants vont à sa rencontre, et c'est l'oiseau qui enlève une enveloppe au hasard avec son bec.

²³ – Dans les funérailles musulmanes, la tradition exige qu'avant d'enterrer le corps, on procède à la « prière du mort ». C'est une manière d'honorer et de respecter le défunt. La prière se fait une fois effectuée la toilette du corps. Elle doit être récitée par un religieux et répétée par les personnes présentes à la cérémonie. Dans une disposition semblable à celle de la prière collective quotidienne, le religieux se tient près du corps et devant les personnes en deuil qui se disposent en ligne derrière lui. La « prière du mort » consiste à rappeler au défunt son voyage pour l'autre monde, à lui souhaiter un bon passage dans l'au-delà et à demander à Dieu qu'il soit pardonné. Il est interdit de faire cette prière pour des impies.

²⁴ – « Innocent » très probablement désigne un enfant impubère. La référence à « un enfant impubère » est constatée, par ailleurs, dans d'autres pratiques de divination en Iran.

dans les quartiers aisés du nord de Téhéran que dans les quartiers commerciaux (Grand Bazar) du sud, sont pour la plupart issus de familles immigrées. Migrants afghans ou provinciaux iraniens, ils habitent dans les quartiers sud ou périphériques de la ville. Le commerce informel, fort répandu, leur permet de survivre. Les femmes et jeunes filles constituent la main-d'œuvre pour la production artisanale et les hommes, garçons et petites filles s'occupent de la vente. Les enfants des familles afghanes, venus en Iran avant l'intervention américaine contre les Talibans, constituent l'un des deux groupes de vendeurs étudiés. Ils sont, pour la plupart, nés au Pakistan ou en Iran. Dans ce dernier pays, ils ne possèdent toujours pas de carte d'identité et vivent dans l'illégalité, à moins qu'ils ne disposent de titres de séjour de courte durée. Ayant connu l'Iran depuis leur naissance ou leur petite enfance et étant étrangers à l'Afghanistan, ils se considèrent comme Iraniens. Par souci de distinction avec l'autre groupe étudié, et afin d'insérer la description de cette population dans son dynamisme culturel et historique caractérisé par l'intégration, ces enfants seront appelés « enfants afghans » par commodité.

Le deuxième groupe concerne les enfants issus des familles qorbat. Les Qorbat constituent un groupe minoritaire et endogame dont l'économie est informelle et que l'on trouve à Téhéran et dans d'autres villes iraniennes. Ils fournissent des services ou des marchandises aux communautés voisines, qui peuvent être des habitants d'un village ou des nomades par exemple. La présence des Qorbat a été constatée aussi bien dans les milieux ruraux que dans les villes. Il a été mentionné que les Qorbat ne nouent jamais de relations de bonne entente avec leurs voisins, avec lesquels ils entretiennent des relations économiques (Rao, 1982 ; Ivanow, 1914 ; Sykes, 1906 ; et Digard, 1978). Ivanow et Sykes les ont intégrés dans la catégorie des « Gypsies of Persia ». Ils considèrent que les Qorbat appartiendraient au groupe des musiciens nomades de l'Inde qui ont émigré vers l'ouest et se seraient dispersés dans plusieurs pays. Rao, en revanche, hésite à les identifier à ce groupe, en soulignant que les Qorbat ont migré de l'ouest vers l'est. Selon lui, les Qorbat seraient donc originaires de l'Iran.

Les Qorbat parlent le qorbati et se disent originaires du nord de l'Iran. Traditionnellement, ce sont les femmes et les enfants qui travaillent (mendicité et colportage) aux carrefours ou dans les grands centres commerciaux, comme par exemple le Grand Bazar.

Le secteur informel et la marginalité économique sont associés, de manière générale en Iran, aux populations rurales se tournant vers les villes industrialisées. À défaut d'avoir les moyens et les compétences pour intégrer le système économique en place, ces populations créent des réseaux parallèles soit complémentaires avec le système industriel soit en concurrence avec lui (Ikonicoff et Sigal, 1980). La vente ambulante, en tant que phénomène répandu dans les grandes villes, doit donc être pensée dans sa relation au système économique basé sur la production industrielle et la consommation de masse. En effet, la vente ambulante met en jeu des pratiques de consommation propres à la société industrialisée, en créant un besoin chez des « clients ambulants » (Monnet, 2006) et leur offrant des produits sur la voie publique à n'importe quelle heure de la journée. En analysant la nature des marchandises vendues aux carrefours ou dans les transports et en étudiant les pratiques d'achat et de vente, on constate que ce commerce tente de répondre aux habitudes des citadins en matière de consommation. Les marchandises telles que les friandises et les sucreries ou les objets utiles comme les pansements, les éponges ou les chaussettes sont disponibles dans les commerces mais le citadin, en les voyant durant son trajet, est tenté de se les procurer afin d'économiser du temps et de l'argent. Il n'est pas rare, en effet, que le vendeur ambulante propose un prix inférieur à celui des commerces.

Ce réseau est donc en concurrence non pas avec l'industrie mais avec les circuits de

distribution. Les vendeurs déploient des stratégies de vente et de « marketing » qui diffèrent selon les marchandises. Les friandises vendues dans le métro de Téhéran sont mises en avant pour leur fraîcheur, par exemple. Pour d'autres produits, c'est le prix inférieur aux commerces qui est souligné. Le principe de base reste l'exposition des marchandises, pour inciter les passants ou les voyageurs à acheter. Remarquons donc l'importance des stratégies marchandes qui entraînent l'engagement actif ou passif du vendeur en fonction de sa marchandise. À la différence des vendeurs ambulants adultes qui assument leur métier de commerçant et qui n'ont d'autre astuce que de présenter leurs marchandises, un enfant vendeur peut apprendre à jouer un rôle qui se surajoute au simple échange économique. La vente ambulante par un enfant perd son caractère purement marchand. L'analyse doit donc ne pas se cantonner aux notions économiques pour s'ouvrir au système interactionnel entre le vendeur et l'acheteur. L'interaction se comprend au regard de l'identité des partenaires, du contexte de l'échange et des représentations de l'économie informelle. C'est donc à travers l'analyse de l'interactionnel que la vente des *fâl* de Hâfez et des *kétâb doâ*²⁵ est explicable.

Les textes de prières et poèmes sont par nature différents de toutes les marchandises qui ont une utilité pratique, comme les paquets de mouchoirs, les pansements, les éponges et les torchons. Ils ne peuvent pas être répertoriés parmi les biens de consommation courante. La vente des textes de prières ou du Coran de poche est de moins en moins fréquente dans la ville de Téhéran. La vente de *fâl* est par contre très répandue. Plusieurs imprimeurs de *fâl* existent actuellement en Iran. La marchandise en elle-même prend différentes formes afin de faciliter la vente. Depuis quelques années, les fabricants de paquets de mouchoirs ont eu l'idée de mettre un *fâl* (sous forme de papier volant) dans le paquet. Il semble que le mariage d'un objet utile et d'un objet symbolique contribue à la croissance du chiffre d'affaires.

Fâl forouchi

Sur mon terrain, j'ai pu constater trois lieux de vente : 1) les transports en commun comme le bus et le métro ; 2) les trottoirs des quartiers commerçants, comme les grands bazars ; 3) les carrefours des quartiers aisés. L'enfant ou ses parents se procurent une liasse d'enveloppes pour une journée ou une demi-journée de vente. Cet achat se fait soit dans la grande distribution du Grand Bazar, à la boutique de la compagnie papetière qui fabrique, entre autres, des *fâl*, soit dans de petites boutiques de vente en gros dans les bazars²⁶. Les enfants afghans pratiquent la vente ambulante dans ces trois lieux. Les enfants qorbat, qui s'adonnent rarement à la vente de *fâl*, la pratiquent aux carrefours.

Les enfants afghans tiennent dans leur apparence à se conformer aux règles de la société. Ils s'habillent « correctement²⁷ » et sont attentifs à la propreté. De la même manière, ils respectent les normes morales et comportementales des espaces publics. Les enfants qorbat, emmenés au travail par leurs parents, sont habillés avec négligence : ils portent des vêtements sales sans lien avec les conditions saisonnières. Les adolescents, qui partent au travail sans les adultes, font par contre attention à leur apparence et à la propreté. Pour autant, ils ne se conforment pas nécessairement aux règles vestimentaires

²⁵ - Il s'agit de livres de poche réunissant plusieurs prières (extraites du Coran ou bien de livres islamiques de référence : *Mafâtiḥ-al Jenân*, *Doâ-yé Tavassol*, *Ziârat Âchourâ*).

²⁶ - Une liasse de *fâl* est composée de 50 enveloppes et coûte 3000 tomans. Le prix de base pour la vente ambulante est de 500 tomans par enveloppe. Il est rare que l'enfant vendeur puisse vendre toutes les enveloppes en une seule journée, mais s'il y arrive, il gagne 25000 tomans à la fin de sa journée, soit l'équivalent de 7,50 €.

²⁷ - Uniforme d'écolier, tunique pour les filles. Les Afghans portent des chaussures pendant le travail, à la différence des Qorbat qui sont souvent pieds nus ou avec des sandales en plastique.

de la République islamique. Par ailleurs, ils ne se conforment pas aux règles communes de conduite dans les espaces publics, il arrive fréquemment qu'ils s'engagent dans des conflits verbaux ou corporels avec les autres citoyens.

Il existe deux méthodes de vente dans l'enceinte du métro. La première — la forme la plus répandue et qui est également pratiquée dans le bus — consiste à aller à la rencontre des voyageurs pour leur proposer d'acheter un *fâl*. L'enfant tente sa chance avec toutes les personnes, mais il s'attarde davantage avec celles qui croisent son regard. Il insiste alors en répétant : « Tu veux pas un *fâl*? Achète ! Achète donc ! » Il arrive que des personnes n'acceptent pas le *fâl* mais qu'elles proposent de donner de l'argent. Les enfants afghans n'acceptent pas d'argent s'il n'y a pas échange. Ils tiennent à obtenir de l'argent contre leur marchandise. La deuxième forme, moins répandue, consiste à éviter tout contact direct avec les voyageurs. L'enfant vendeur traverse un wagon entier et dépose ses *fâl* sur les genoux des voyageurs. Puis, il fait le chemin inverse et espère obtenir de l'argent au lieu de l'enveloppe. Cette technique est employée afin d'éviter tout contact prolongé.

La vente sur le trottoir est la forme la plus passive. L'enfant s'agenouille par terre, pose la liasse de *fâl* devant lui et attend les clients. Cette position est courante chez les plus jeunes ou les plus timides des vendeurs, elle est parfois imposée par les compagnons de travail des enfants, souvent un parent ou un grand frère. Dans certains cas, c'est le choix de l'enfant lui-même. Cette forme passive nécessite néanmoins des stratégies propres. Le fait que l'enfant pleure ou fasse ses devoirs attire l'attention des passants.

Sara, une jeune fille afghane qui vend uniquement des *fâl*, aurait dû arrêter la vente ambulante parce qu'elle a dépassé l'âge de la puberté. Elle a conscience que son âge n'est plus propice à ce travail et se protège au maximum dans l'espace de la rue. Elle s'assoit devant une boutique de vêtements pour femmes et se recroqueville en serrant ses genoux, à l'aide de ses bras croisés, contre son corps. Elle pose ses *fâl* devant elle et attend les client(e)s. Elle a déjà vendu des mouchoirs (*dastmâl*) mais estime qu'à présent ce n'est plus une bonne affaire, puisqu'il y a de plus en plus de *dastmâl forouch* (vendeurs de mouchoirs). Elle n'est pas intéressée par le *fâl* et n'en a jamais ouvert un, alors qu'elle sait lire. Elle dit : « Les gens ouvrent un *fâl* pour voir ce qui va se passer après. Ils veulent voir leur avenir. Avant, je vendais des mouchoirs, on me les achetait. Maintenant, on ne me les achète plus. Mais, le *fâl*, on me l'achète bien. Les femmes achètent plus. » Il faut préciser que la vente d'une marchandise comme le mouchoir, notamment lorsque les *dastmâl forouch* sont nombreux sur un même lieu, nécessite une démarche active et engagée du vendeur. Si Sara a choisi le *fâl*, c'est en raison de la nature unique de cet objet, qui n'a pas besoin d'être mis en avant par le vendeur. Il attire non seulement l'attention des passant(e)s mais rend « légitime » en quelque sorte la présence immobile de Sara au bord du trottoir. Puisqu'elle a dépassé l'âge socialement accepté pour faire de la vente ambulante dans la rue, elle ne se permet pas d'aller à la rencontre des passants. Elle reste timidement au bord du trottoir comme seule la vente de *fâl* le permet. La vente aux carrefours ou dans les stations-service se rapproche de la vente dans les transports, dans le sens où c'est l'enfant qui va à la rencontre des conducteurs ou des passagers. Au carrefour, la vente s'effectue lorsque les voitures sont arrêtées. Lorsqu'elles passent, l'enfant se repose ou s'amuse avec ses compagnons. Aux carrefours, en raison de la dangerosité, l'enfant ne travaille pas seul, il est toujours accompagné de pairs ou de parents.

Parvâneh, plus jeune que Sara, travaille dans le métro et aux carrefours. Elle estime que le *dastmâl fâli* (paquet de mouchoir comportant un *fâl*) est la marchandise la plus « rentable » :

« Avant, je vendais des *fâl*, mais maintenant, je peux plus. C'est-à-dire que je peux [en vendre] mais pas beaucoup. Je n'aime pas vraiment le *fâl*. J'aime juste le *dastmâl fâli*. Je suis

jalouse si on m'achète pas à moi. Bon, certains y croient, dès que tu dis : j'ai des mouchoirs, il y a un *fâl* dedans, ils t'achètent ça. [...] Je ne sais pas. Je pense que s'ils veulent réaliser leur vœu, ils doivent acheter un *fâl*. Oui, parce qu'il y a un monsieur qui m'a acheté un *fâl*, j'ai beaucoup aimé sa façon. Il a dit : si mon *fâl* est bon, je vais t'en acheter un autre. Puis mon *fâl* était vrai, il croyait à mon *fâl*. Puis il m'a dit : si ce problème est réglé, je te donne 1000 tomans. Puis sur le moment, quand il a lu son *fâl*, il a vu que c'était bon. Puis il m'a donné 1000 tomans. Puis je suis sortie. Un autre monsieur m'en a acheté un. Il a dit : si ton *fâl* est bon, si mon affaire se règle, où que tu sois je te trouve et je te donne 30 tomans. »

Parvâneh cherche à augmenter son gain à tout prix. Le *fâl*, pour elle, reste un produit à risque. Elle ne veut pas essayer de refus ou faire l'objet de remarques blessantes. En effet, le *fâl* peut provoquer le mécontentement ou le refus. L'enfant est engagé en quelque sorte dans la transaction du client avec Hâfez et parfois Dieu. Étant donné que le client cherche une réponse dans le *fâl*, il interroge Hâfez. Pour certains clients, comme je le montrerai plus loin, le lien s'établit d'abord avec Dieu, puis avec Hâfez qui est considéré comme le porte-parole du monde invisible. Ainsi, Hâfez et Dieu sont, en quelque sorte, des protagonistes implicites de l'échange tandis que l'enfant est le protagoniste réel. Voici comment Parvâneh explique la transaction et sa place dans l'échange en tant que médiatrice entre le client et celui qui détient la réponse :

Moi : « Ça veut dire quoi si mon *fâl* était 'bon', par exemple ?

Parvâneh — C'est-à-dire que, par exemple, j'ai quelque chose à faire mais j'hésite. Par exemple, j'ai une chose à faire et je doute, j'achète un *fâl* et ce qui me préoccupe, ce que je ressens, c'est écrit dans mon *fâl*. J'ai, par exemple, pitié pour ce gamin, je dis : quand mon affaire sera réglée, par exemple quand je serai devenu le petit copain de telle fille, des trucs comme ça, je te donne 30 tomans. Puis, c'est pour ça, ils sont comme nous aussi, certains. »

Les propos de Parvâneh nous informent sur la définition que l'enfant a de son rôle de vendeur et des significations sociales qui entourent sa personne et la transaction. De la même façon, lorsque les enfants parlent des biens qu'ils vendent, ils nous renseignent sur les particularités de leur clientèle, particularités qui sont liées à l'objet acheté.

Minâ vend deux marchandises à la fois. Elle tient des mouchoirs dans une main et, selon ses mots, « le *fâl* dans l'autre main au cas où ils [les passants] en [voudraient] ». Elle ne met pas le *fâl* en avant, en raison de sa nature risquée. Revenons sur la relation établie par la vente de *fâl* et qui constitue la particularité du *fâl*-objet. L'enfant qui le vend est préoccupé par la réaction du client face à sa réponse. Puisque le *fâl* est un bien contenant des informations qui ne seront connues qu'après l'achat, sa vente ne s'arrête pas à son échange contre de l'argent. Le vendeur risque d'être accusé par le client de ne pas avoir eu « une bonne main » (*dast-é xoub*) si une réponse négative est tirée du *fâl*. Alors qu'il peut être récompensé en retour d'une réponse positive. Ainsi, si les passants choisissent le *fâl* de leur propre gré, les risques de mécontentement sont minimisés. Minâ explique pourquoi le *fâl* se vend facilement avec certains passants.

Minâ : « Le *fâl*, c'est parce que les filles y croient. Les garçons n'y croient pas beaucoup. Si je vais vers un garçon, sa femme qui est à côté de lui va dire : ça, c'est mon *fâl* !

Moi — Pourquoi les femmes y croient-elles ?

Minâ — Par exemple, elles connaissent leur *fâl*. Elles croient au *fâl-é Hâfez*. Un(e) ami(e) m'a dit : 'elles croient à leur vie, par exemple, qui elles aiment, qui elles aiment pas²⁸. »

²⁸ - Ce que Minâ semble vouloir dire, c'est que les femmes montrent de la détermination dans leur choix tandis que les hommes montrent davantage d'hésitation.

Bahrâmi explique le goût féminin pour le *fâl-é Hâfez* en invoquant une supposée psychologie féminine :

« *Fâl guéréftan* [pour rappel, la pratique divinatoire] est plus répandu et commun parmi les femmes et la catégorie féminine, et ça leur est avantageux et bénéfique car les poèmes du *Xâdjé* [Maître Hâfez] qui décrivent l'aimé, la beauté, la bonté de la musique et les bienfaits du vin, lors de la divination, les font sortir de la tristesse dans laquelle elles s'enfoncent en général, et c'est le plus grand bien que le livre de Hâfez fait aux femmes malheureuses et infortunées de l'Iran ; il les libère pendant quelques heures de la tristesse et des douleurs » (Bahrâmi cité par Moein, 1990 : 696).

Il n'est donc pas anodin que Sara se place à la sortie d'une boutique de vêtements pour femmes.

Chez les Qorbat, la vente de *fâl* prend d'autres dimensions. Le travail principal des enfants qorbat est l'*adouri* (la mendicité avec insistance), qu'ils apprennent dès l'âge de 3 ans. La mendicité et la vente de marchandises s'inscrivent dans deux démarches distinctes d'échange. Ainsi, ce sont les enfants encore jeunes, entre 4 et 7 ans, qui sont amenés à vendre des *fâl* sous la pression de leurs parentes. La mendicité nécessite un engagement relationnel bien plus développé que la vente ambulante. Elle oblige en effet l'enfant à affronter les passants et le force à faire usage de ses capacités langagières et gestuelles (mimes, danse, spectacle de rue). Le style vestimentaire décrit plus haut ainsi que les techniques oratoires et corporelles sont donc importants. Cependant, la vente de marchandises, parce qu'elles ont coûté de l'argent aux parents, oblige l'enfant à être efficace dans sa démarche de vente. Il est ainsi obligé de mettre la marchandise en avant, de créer les conditions favorables à la vente, bref, d'exercer le métier de vendeur. Certains enfants refusent de vendre des marchandises car leur réussite dans la mendicité repose uniquement sur leurs capacités relationnelles avec les clients. Il arrive qu'un passant qui donne de l'argent à un enfant à l'apparence propre et soignée, sans prendre une marchandise en retour, refuse d'en donner, sous forme de don, aux enfants à l'apparence négligée. Le succès pour les enfants passe donc, par la maîtrise relationnelle et par la capacité à convertir un échange « déshumanisé, froid » (Zelizer, 2001 : 140) et marchand en un échange de personne à personne. Ainsi, pour les plus jeunes, les parents prévoient des facilitateurs d'échange comme le *fâl* et le *dastmâl fâli*. En conséquence, la transaction ne change pas de forme et l'enfant poursuit sa démarche d'*adouri*. Ce point est décisif pour l'analyse de la transaction. La scène qui suit est un enregistrement d'*adouri* à un carrefour. Une mère (Sakineh) s'en prend à sa fille (Zohreh), la nièce de la mère (Fâtemeh, 18 ans) est également présente.

Sakineh [elle crie fort, sur un ton méprisant, afin d'attirer l'attention de sa fille qui marche parmi les voitures] : « Oh ! T'es fatiguée, hein ! Fatiguée ! Qu'est-ce qu'on va faire avec ça, ce soir ? J'aurais dû acheter des *fâl* ce matin !

Moi — Pourquoi le *fâl* ? C'est mieux que l'*adouri* ?

Fâtemeh — Pour un enfant, par exemple un enfant, s'il a des *fâl* dans sa main, quelqu'un lui achète.

Moi — Combien elle les vend ?

Sakineh — 1000. C'est une enfant, elle peut pas compter la monnaie. On lui donne un billet de mille, elle rend pas la monnaie. »

Les Qorbat admettent que Hâfez est un devin et que sa parole renseigne sur le futur. Cependant, en raison d'un nombre très limité d'individus lettrés parmi eux, leur accès à ses

poèmes est restreint et les interprétations sont leur seul lien avec le *fâl*. Ils pratiquent la bibliomancie pour la guérison mais également pour le Nouvel An. Pour la pratique divinatoire *fâl guéréftan*, ils s'appuient sur le Coran ou un autre livre²⁹. Par contre, les poèmes en tant que *fâl* ne leur sont pas familiers. Les enfants afghans, même lettrés, ne s'intéressent pas au *fâl* non plus ni aux poèmes qui leur sont évidemment inaccessibles ni à leurs interprétations. Il arrive souvent qu'un enfant vendeur de *fâl* n'ait jamais ouvert une enveloppe.

Les mécanismes de l'échange

Il convient maintenant de réfléchir sur la nature de ces échanges/transactions et d'y évaluer le rôle symbolique du *fâl*. Dans un article intitulé « Forme de l'échange, circulation des objets et relations entre les personnes », Florence Weber définit la « transaction » comme « une interaction observable (un 'événement') lors de laquelle un ou plusieurs artefacts (y compris la monnaie) change de mains ou lors de laquelle une prestation est effectuée par un partenaire pour l'autre » (Weber, 2001 : 293). La définition qu'elle donne d'une « transaction marchande », cependant, ne correspond qu'approximativement aux échanges opérés par les enfants vendeurs dans les rues. Pour Weber, deux éléments, en particulier, caractérisent la « transaction marchande » :

« Le bien échangé est évalué indépendamment de la relation entre les personnes qui l'échangent, c'est une relation fermée et affectivement neutre où transfert et contre-transfert se superposent, en principe instantanément, et épuisent le sens de l'interaction » (Weber, *op. cit.* : 87)³⁰.

Dans les transactions que nous avons étudiées, il arrive que le client montre de l'affection pour l'enfant vendeur, la relation est alors loin d'être neutre. Par ailleurs, l'objet échangé a toujours un prix minimum mais l'argent qui est donné en contrepartie de ce bien est parfois supérieur à ce minimum. La valeur du bien n'est donc pas évaluée préalablement et peut être influencée par le statut du vendeur. Ainsi, l'interaction joue un rôle décisif pour déterminer la valeur de l'objet échangé. Weber rappelle également que la transaction marchande « intervient entre des individus en principe interchangeables » (Weber, *op. cit.* : 97). Dans notre cas, le prix de l'objet dépend au contraire de la place des individus en interaction. Il est fréquent que la transaction ne se réalise que si le vendeur possède certaines caractéristiques (jeune enfant, habillé proprement, etc.). Il apparaît donc que l'échange qui s'opère entre l'enfant vendeur de *fâl* et le passant ou le voyageur ne peut être correctement qualifié de « transaction marchande ». A contrario, quand un enfant afghan vend un autre bien que le *fâl*, l'échange peut être défini comme une « transaction marchande ». Le bien a un prix fixe et l'enfant s'engage dans une concurrence avec les autres vendeurs pour mettre en avant les biens qu'il vend, alors que le *fâl* exclut l'enfant de la concurrence et convient aux enfants qui n'aiment pas ou ne savent pas marchander. Le *fâl* se distingue des autres marchandises parce qu'il peut être à la base d'un gain supérieur en fonction de la satisfaction qu'il procurera au *sâheb-é fâl*. C'est ce caractère propre qui nous invite à considérer le *fâl*-objet comme « l'unité significative » (Weber, *op. cit.* : 294) de cet échange.

²⁹ - Ce renseignement est tiré d'entretiens. Je n'ai pas encore découvert l'intitulé du livre. Ils parlent d'un livre que l'on ouvre pour le Nouvel An et qui nous renseigne sur une tradition propre aux Qorbat. Pour le Nouvel An, ils font sortir de la maison un membre de la famille qui doit être choisi par le livre. Il doit être bon et apporter le bonheur à l'intérieur de la maison. Toute personne sachant lire est capable d'ouvrir le livre.

³⁰ - Par cette définition, F. Weber oppose la « transaction monétaire » à la « transaction marchande ». Cette définition exclut de la même manière les échanges au marché qui laissent une marge de négociation et qui subissent, avec la même base fixe, des variations de prix selon les connaissances interpersonnelles. Ils ne sont pas pour autant des « transactions marchandes ».

Le vendeur, qu'il soit ou non un enfant, encourage la transaction afin de pourvoir à ses besoins primaires. C'est un mécanisme purement économique qui le dirige vers cet échange. Le client, de son côté, est conduit à cette transaction par différentes motivations qui ne me semblent pas pouvoir être qualifiées d'économiques ou d'utilitaires (c'est-à-dire engendrées par un besoin primaire). Cette demande trouve d'autres explications dans le système religieux et moral dans lequel est inclus le *fâl*. Afin de distinguer l'instance incitative qui engage les individus dans une telle transaction, il convient de prendre comme point de départ le bien ou la marchandise qui constitue l'objet de l'échange. Qu'est-ce qui dans le *fâl* incite à l'acheter ? L'objectif est de comprendre la signification des transactions pour les protagonistes, et ce, notamment, à travers l'étude des relations interpersonnelles qui régissent la transaction.

J'ai décrit plus haut le stade précédant la commercialisation du *fâl* et j'ai montré l'importance que le recueil de Hâfèz a dans la culture iranienne. J'ai rappelé que le livre pouvait servir à la bibliomancie. Tous ces éléments, auxquels il faut ajouter le statut juvénile du vendeur de *fâl*, permettent d'expliquer que l'échange opéré autour de cet objet, dans la rue ou dans les transports en commun, s'apparente davantage à une forme de don, d'aumône et parfois même de mendicité. Parvâneh expliquait l'échange non seulement par le *niyat* (vœu, intention) mais aussi par « la pitié pour un gamin » qui incite le passant à acheter un *fâl* auprès de l'enfant. Et c'est justement la raison pour laquelle certains enfants afghans considèrent la vente de *fâl* comme une forme de mendicité et ne souhaitent pas s'y livrer. Ils estiment qu'il est plus légitime de vendre une marchandise que le passant achète pour répondre à un « besoin » plutôt que par pitié pour le vendeur. D'autres enfants se protègent au contraire derrière le *fâl*. Parce qu'il se prête précisément à une pratique d'aumône en vertu de sa dimension symbolique, les enfants peuvent adopter une position passive dans l'espace de la rue, afin de s'épargner la confrontation avec les passants. Le *fâl*-objet, d'une part, modifie le statut du vendeur lequel devient le *mostahaq*³¹ ou « le représentant de Dieu » et, d'autre part, transforme celui de l'acheteur en *xayyer* (personne charitable). La nature de la transaction est ainsi bouleversée. En raison de la parenté du *fâl* avec la pratique d'*estexâre* du Coran, il est logique de se pencher sur les pratiques islamiques du don. Mauss, dans son *Essai sur le don*, fait référence au *sadaqa* islamique, une institution qui fait des hommes des représentants de Dieu :

« C'est la vieille morale du don devenue principe de justice ; et les dieux et les esprits consentent à ce que les parts qu'on leur en faisait et qui étaient détruites dans des sacrifices inutiles servent aux pauvres et aux enfants » (Mauss, 2004 : 170).

Un fameux *hadith* dicte : « Le *sadaqa* écarte le désastre. » Il sert donc, comme dans d'autres systèmes de don aux dieux, à écarter les mauvais esprits. Ce don est spécialement pratiqué avant le départ en voyage, afin de protéger le voyageur³². On peut donc se poser la question de savoir si dans l'échange du *fâl*, l'enfant peut être considéré comme le représentant de Dieu. Si tel est le cas, c'est probablement la raison pour laquelle il est pris dans la dynamique de la divination, celle de la relation du *sâheb-é fâl* à Dieu.

Dans le contenu des poèmes de Hâfèz, aucune référence n'est faite à la charité. Cependant, comme nous le rappellent Eslami-Nodoushan (2009) et Rouholamini (1989), Hâfèz a rendu compte aussi, par sa poésie, de l'histoire politique et sociale de son époque. Il parle ainsi des injustices et des malheurs de son temps et il évoque les problèmes économiques. Ses paroles, d'une part, avertissent le riche de la nature éphémère de ses biens et, d'autre part,

³¹ - Mot emprunté au Coran et employé de manière récurrente dans les textes religieux. Il signifie le nécessaire à qui appartient les dons pour Dieu.

³² - Cette pratique a été observée chez les Qorbat, à la différence qu'il n'y a pas de pauvre pour réceptionner l'argent. Un billet d'un montant faible est jeté sur la route. Ici, la présence d'un homme en tant que représentant de Dieu fait défaut.

consolent le pauvre. Hâféz ne mentionne cependant pas le principe islamique de l'aumône mais fait seulement référence au destin et à l'influence des astres sur le destin des personnes (Messkoub, 1978). Par conséquent, la force du *fâl*-objet qui incite le passant à acheter réside plutôt dans la croyance en la divination, autrement dit dans un monde invisible, dont l'enfant est « l'innocent représentant ». Dès lors, pour mieux comprendre cette transaction, il faut la penser à la lumière de la pratique de l'aumône.

Les dynamiques sociales révélées à travers l'échange

Cette transaction ne semble pas d'une importance notable à l'échelle de l'économie du pays. Cela dit, avec l'expansion du commerce ambulancier, d'une part, et la consommation des biens d'utilité éphémère, d'autre part, la vente de *fâl*-objet et les pratiques socioéconomiques qui l'entourent doivent être prises en considération. La fonction de la redistribution de l'argent à travers ces transactions est d'une grande importance économique dans la vie des populations migrantes. D'un point de vue sociologique, ces transactions sont intéressantes car elles créent de rares espaces de rencontre entre les populations migrantes et la population téhéranaise. Ce fait économique nous permet donc d'accéder à des données qui concernent les interactions entre migrants et non-migrants, populations marginalisées et citoyens intégrés. Il nous renseigne également sur les pratiques urbaines et la place de l'enfant dans les communautés afghane et qorbat. Il convient donc à ce stade d'en dire brièvement quelques mots.

En raison de la diversité de leur vision du monde et de leur fonctionnement communautaire, les Afghans et les Qorbat font l'expérience de deux types de marginalité économique et sociale. Si, dans les deux groupes, les enfants sont des acteurs essentiels aux activités économiques, les représentations de l'enfance n'en diffèrent pas moins dans la mesure où elles sont dépendantes de la manière dont le groupe en marge (économique ou culturelle) interagit avec la société environnante.

Pour les Afghans, il s'agit de combattre la marginalité économique en employant la main-d'œuvre enfantine d'une façon plus ou moins conforme aux mœurs dominantes de la société d'accueil. Autrement dit, ils s'appuient avant tout sur des pratiques commerciales. Ils encouragent leurs enfants à devenir des « marchands » et non des mendiants, en vue de les aider à s'intégrer à la société d'accueil.

Pour les Qorbat, il s'agit de tirer profit de leur marginalité culturelle en optimisant le caractère symbolique et religieux du *fâl*-objet et le statut juvénile du vendeur dans le cadre d'un échange marchand. Le but est de pérenniser un système de survie. Les enfants sont donc amenés avant tout à être intégrés à la communauté qorbat et à contribuer à son fonctionnement économique.

En outre, ces transactions se trouvent à l'intersection des sphères sociales, culturelles et économiques. Le rapport de la population migrante à l'Autre, le « citoyen d'accueil », se reflète dans les stratégies de vente et toutes les interactions liées à l'échange. La vente ambulante consacre donc la dichotomie sociale entre migrants et non-migrants. L'identité économique et sociale des individus qui vendent dans la rue et dans les transports en commun est fortement déterminée par la marginalité de ces pratiques marchandes.

Les pratiques marchandes des Afghans et des Qorbat s'apparentent à un échange capitaliste : acheter un produit pour le vendre plus cher³³. Cependant, la transaction qui a pour

³³ - « Lorsque, sur un marché, quelqu'un se présente avec de l'argent pour acheter des marchandises et les revendre avec profit, nous avons affaire à une circulation de la monnaie comme capital. Une catégorie professionnelle spécialisée peut alors apparaître qui a pour fonction d'acheter ou de vendre des biens, soit à l'intérieur d'une communauté, soit entre des communautés » (Godelier, 2000).

bien en circulation le *fâl* ne répond que partiellement à la définition d'un échange capitaliste. Étant donné qu'elle est basée sur un système symbolique dans lequel le *mostahaq* (le nécessaire) joue un rôle crucial, elle ne deviendra jamais un échange capitaliste à part entière. L'étude du *fâl*-objet m'a donc permis d'appréhender les fondements de l'échange. La transaction est aussi bien monétaire que sociale et relève le plus souvent d'une sorte d'aumône. Il faut distinguer dans l'échange *fâl* deux mécanismes de médiation : d'une part, l'acte d'achat d'un *fâl* auprès d'un enfant pour obtenir une prédiction qui fait de l'enfant un médiateur entre le *sâheb-é fâl* (celui qui achète le *fâl*-objet) et l'instance qui détient la réponse (Hâfez ou Dieu) ; d'autre part, le don qui n'entraîne aucune contrepartie et qui fait de l'enfant un représentant du monde invisible, à l'exemple de l'échange sous forme de don à Dieu.

Références bibliographiques - (ouvrages non persans)

Arberry J.,

1970, *Fifty poems of Hafiz*, Cambridge, Cambridge University Press.

Appadurai A.,

1986, *The social life of things, Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press.

Bazin J., Bensa A.,

1994, « Les objets et les choses: Des objets à ' la chose ' », *Genèses*, vol. 17, 1: 47.

Digard J.P.,

1978, « « Tsiganes » et pasteurs nomades dans le sud-ouest de l'Iran », *Homme et Migrations*, 124 : 43-53.

Ikanicoff M., Sigal S.,

1980, « Armée de réserve, marginalité et secteur informel », *Tiers-Monde*, 82 : 427-434.

Ivanow W.,

1914, « On the language of the Gypsies of Qainat (in Eastern Persia) », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 10 : 439-455.

Godelier M.,

2000, « Aux sources de l'anthropologie économique », *Socio-anthropologie* [En ligne] 7 | 2000, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 19 avril 2013. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index98.html>

Masson D.,

1967, *Le Coran*, Paris, Gallimard.

Mauss M.,

2004, « Essai sur le don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (Première édition 1950).

Monnet J.,

2006, « L'ambulantage : Représentations du commerce ambulante ou informel et métropolisation », *Cybergeo : European Journal of Geography*, [En ligne] 355 | 2006, mis en ligne le 17 octobre 2006, consulté le 16 avril 2013. URL : <http://cybergeo.revues.org/2683>.

Monteil V. M.,

1989, « Introduction », in Hâfez Shirazi, *L'amour, l'amant, l'aimé. Cent ballades du Divân*, Paris, Sindbad/Unesco : 11-17.

Rao A.,

1982, *Les Gorbat d'Afghanistan, aspects économiques d'un groupe itinérant Jat*, Téhéran-Paris, Institut de l'Iranologie, Éditions Recherches sur les Civilisations.

Sykes P.M.,

1906, « The Gypsies of Persia. A Second Vocabulary », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 36 : 302-311.

Weber F.,

2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles », *Genèses*, 4/41 : 85-107.

2001, « Forme de l'échange, circulation des objets et relations entre les personnes », *Hypothèses*, 1 : 287-298.

Zelizer V.,

2001, « Transactions intimes », *Genèses*, 42/1 : 121-144.

Références bibliographiques - (ouvrages persans)

Bâstâni-Pârizi M. E.,

1971, « Hâfez tchandin honar », *Vahid*, Mordâd 1350, 92 : 796-803.

Eslami-Nodoushan M. A.,

2009, *T'chahar soxanguy-é vojdan-é Iran*, *Ferdowsi, Molvai, Sa'di, Hâfez*, Téhéran, Éditions Qatreh.

Hajir A.,

1928, *Hâfez Tashrih*, Téhéran, Majlis.

Khoramshahi B.,

1982, *Zehno zabân-é Hâfez*, Téhéran, Éditions Nashr-é No.

2004, « Fâl-é Hâfez », dans *Hâfez*, Mehr 1383, 7 : 21-26.

Lazard G.,

1990, *Dictionnaire persan-français*, Téhéran, Éditions Farhang Namâ.

Messkoub S.,

1978, *Dar Kouy-é Doust*, Téhéran, Éditions Xârazmi.

Moein M.,

1990, *Hâfez-é chirin soxan*, tome II, Téhéran, Éditions Moein.

Rouhi Z.,

2012, « Tâl'ê bini », *Ensân Shenasi va Farhang*. [en ligne], consulté le 06 mars 2013. URL : <http://www.anthropology.ir/node/9682>

Rouholamini M.,

1989, « Bâztâb-é qeshrbandi-é edjtemâ'i dar divân-é Hâfez », *Namé-yé Oloumé Edjtemâ'i*, printemps 1368, 2 : 191-208.

2011, *Bé châxé nabâtat qasam, Bâverhâyé âmiané darbâre-yé fâl-é Hâfez*, Téhéran, Pajang.